KODIFIKASI HUKUM ISLAM MELALUI LEGISLASI HUKUM (*TAQNĪN*) MENURUT WAHBAH AL-ZUḤAILĪ

SKRIPSI

Diajukan Oleh:

MUSTAQIM AR
NIM. 170105118
Mahasiswa Fakultas Syari'ah dan Hukum
Prodi Hukum Tata Negara

FAKULTAS SYARI'AH DAN HUKUM
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI AR-RANIRY BANDA ACEH
2023 M/1445 H

KODIFIKASI HUKUM ISLAM MELALUI LEGISLASI HUKUM (*TAQNĪN*) MENURUT WAHBAH AL-ZUḤAILĪ

SKRIPSI

Diajukan Kepada Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Ar-Raniry
Darussalam Banda Aceh Sebagai Salah Satu Beban Studi
Program Sarjana (S-1) dalam Ilmu Hukum Tata Negara

Diajukan Oleh:

MUSTAQIM AR
NIM. 170105118
Mahasiswa Fakultas Syari'ah dan Hukum
Prodi Hukum Tata Negara

Disetujui Untuk Diuji/Dimunaqasyahkan Oleh:

Pembimbing I,	Pembimbing II,
Dr. Muhammad Yusuf, S.Ag., M.Ag	**Muhammad Syuib, S.HI., MH**
NIP: 197005152007011038	NIP: 198109292015031001

KODIFIKASI HUKUM ISLAM MELALUI LEGISLASI HUKUM (*TAQNĪN*) MENURUT WAHBAH AL-ZUḤAILĪ

SKRIPSI

Telah Diuji oleh Panitia Ujian Munaqasyah Skripsi
Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Ar-Raniry
dan Dinyatakan Lulus Serta Diterima
Sebagai Salah Satu Beban Studi
Program Sarjana (S-1)
Dalam Ilmu Hukum Tata Negara

Pada Hari/Tanggal: Kamis, 20 Juli 2023 M
02 Muharram 1445 H

Di Darussalam-Banda Aceh
Panitia Ujian *Munaqasyah* Skripsi:

Ketua	**Sekretaris**
Dr. Muhammad Yusuf, S.Ag., M.Ag	**Muhammad Syuib, S.HI., MH**
NIP: 197005152007011038	NIP: 198109292015031001
Penguji I	**Penguji II**
Dr. Irwansyah, S.Ag., M.H., M. Ag	**Azmil Umur, M. A**
NIP: 197611132014111001	NIDN: 2016037901

Mengetahui,
Dekan Fakultas Syari'ah dan Hukum
UIN Ar-Raniry Banda Aceh

Dr. Kamaruzzaman, M.Sh
NIP: 197809172009121006

KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI AR-RANIRY BANDA ACEH
FAKULTAS SYARI'AH DAN HUKUM
Jl. Sheikh Abdur Rauf Kopelma Darussalam Banda Aceh
Telp. 0651-7557442 Email: fsh@ar-raniry.ac.id

LEMBARAN PERNYATAAN KEASLIAN KARYA ILMIAH

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Mustaqim AR
NIM : 170105118
Fakultas : Syari'ah dan Hukum
Prodi : Hukum Tata Negara

Dengan ini menyatakan bahwa dalam penulisan skripsi ini, saya:

1. **Tidak menggunakan ide orang lain tanpa mampu mengembangkan dan mempertanggung jawabkannya.**
2. **Tidak melakukan plagiasi terhadap naskah karya orang lain.**
3. **Tidak menggunakan karya orang lain tanpa menyebutkan sumber asli atau tanpa izin milik karya.**
4. **Mengerjakan sendiri karya ini dan mampu bertanggung jawab atas karya ini.**

Bila dikemudian hari ada tuntutan dari pihak lain atas karya saya, dan telah melalui pembuktian yang dapat dipertanggung jawabkan dan ternyata memang ditemukan bukti bahwa saya telah melanggar pernyataan ini, maka saya siap untuk dicabut gelar akademik saya atau diberikan sansksi lain berdasarkan aturan yang berlaku di Fakultas Syari'ah Dan Hukum UIN Ar-Raniry.

Demikian pernyataan ini saya buat dengan sesungguhnya.

Banda Aceh, 2 Maret 2023
Yang menerangkan

Mustaqim AR

ABSTRAK

Nama/NIM	: Mustaqim AR/170105118
Fakultas/Prodi	: Syari'ah dan Hukum/ Hukum Tata Negara
Judul Skripsi	: Kodifikasi Hukum Islam Melalui Legislasi Hukum (*Taqnīn*) Menurut Wahbah Al-Zuḥailī
Tanggal Munaqasyah	: 20 Juli 2023
Tebal Skripsi	: 72 Halaman
Pembimbing I	: Muhammad Yusuf, S.Ag., M.Ag
Pembimbing II	: Muhammad Syuib, S.HI., MH
Kata Kunci	: *Kodifikasi Hukum Islam, Legislasi, Taqnīn.*

Kajian ini menganalisis konsep *taqnīn* hukum Islam. Para ulama masih berbeda pendapat apakah *taqnīn* dibolehkan atau tidak. Kajian ini difokuskan pada upaya menganalisis pandangan Wahbah Al-Zuḥailī. Permasalahan yang diajukan adalah bagaimana kodifikasi hukum Islam melalui *taqnīn* menurut Wahbah Al-Zuḥailī?, dan bagaimana relevansi pendapat Wahbah Al-Zuḥailī tentang *taqnīn* dilihat di dalam konteks dunia Islam kontemporer? Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif yang bersifat konseptual. Hasil penelitian bahwa menurut Wahbah Al-Zuhaili, kodifikasi hukum melalui proses *taqnīn* boleh dilaksanakan pada negara-negara muslim. Hal Ini berbeda dengan pandangan ulama-ulama yang lain seperti Al-Syinqīṭī, Ṣāliḥ bin Fauzān, Al-Jibrīn, Al-Ghunaimān, Abū Zaid, Al-Basām, Al-'Ajlān, dan Al-Rājiḥī, di mana mereka melarang melaksanakan *taqnīn* hukum Islam. Bagi Al-Zuḥailī, proses kodifikasi hukum Islam melalui *taqnīn* dilakukan untuk mengamalkan produk fikih para ulama yang ada dan tersebar di berbagai kitab fikih ulama mazhab, tersusun secara rapi dan bahasa yang mudah dipahami, sistematis, menyeragamkan pembentukan hukum Mahkamah, dan memudahkan hakim merujuk hukum, memudahkan masyarakat memahami hukum. Pemikiran Wahbah Al-Zuhaili relevan dengan konteks hukum di dunia Islam kontemporer.

جامعة الرانري
AR-RANIRY

KATA PENGANTAR

Syukur alhamdulillah penulis panjatkan ke hadirat Allah Swt. yang telah menganugerahkan rahmat dan hidayah-Nya, Selanjutnya shalawat beriring salam penulis sanjungkan ke pangkuan Nabi Muhammad saw, karena berkat perjuangan beliau, ajaran Islam sudah dapat tersebar keseluruh pelosok dunia untuk mengantarkan manusia dari alam kebodohan ke alam yang berilmu pengetahuan. sehingga penulis telah dapat menyelesaikan karya tulis dengan judul: "Kodifikasi Hukum Islam Melalui Legislasi Hukum (*Taqnīn*) Menurut Wahbah Al-Zuḥailī".

Ucapan terimakasih yang utama sekali adalah mengucapkan rasa terima kasih yang tak terhingga kepada almarhum Ibu Dra.Yusna Baiti. Ibu terima kasih telah mengandung dan melahirkan aku, juga ucapan terimakasih atas ketulusanmu merawat dan menjagaku, sesungguhnya aku takkan pernah bisa membalas semua yang pernah kau berikan untukku, tidak mampu aku membalas jasamu, ibu. Bahkan setetes air susu dan keringatmu pun, tak terbanding apa pun di dunia. Lapang kuburmu, tenang jasadmu menantiku di surga, ibu. Ibu pelukan dan belaian tanganmu masih kurindukan, hari ini aku bangga sudah bisa menyelesaikan pendidikan Strata 1 Hukum Tata Negara. Tapi semuanya terasa hampa, aku kira hatiku sudah kuat untuk menahan guncangan atas kepergianmu. Tapi nyatanya hati ini seperti daun kering tatkala jauh darimu. dan ayah lelaki hebat yang telah merawat ku sejak kepergianmu, terimakasih ayah Drs. Amiruddin yang telah membesarkan aku, memberikan segalanya kepada aku baik dari segi dorongan secara moril maupun materiil yang telah membantu selama masa pendidikan hingga perkuliahan, satu pesan yang akan selalu kuingat, ayah selalu menunjukkan kepadaku bagaimana menjadi diri sendiri. Ayah sealu mendorongku untuk menyuarakan pikiranku. ayah mengingatkanku untuk tak takut mencapai mimpiku. Tak lupa juga ucapan terimakasih kepada saudara-

saudara selama ini yang telah membantu dalam memberikan motifasi dalam berbagai hal demi berhasilnya studi penulis.

Rasa hormat dan ucapan terimakasih yang tak terhingga juga penulis sampaikan kepada:

1. Muhammad Yusuf, S.Ag., M.Ag, selaku Pembimbing Pertama
2. Muhammad Syuib, S.HI., MH, selaku Pembimbing Kedua
3. Edi Yuhermansyah, S.HI., LL.M, selaku Ketua Prodi Hukum Tata Negara
4. Dr. Kamaruzzaman, M.SH, Dekan Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Ar-Raniry
5. Prof. Dr. H. Mujiburrahman M.Ag, Rektor UIN Ar-Raniry
6. Seluruh Staf pengajar dan pegawai Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Ar-Raniry
7. Kepala perpustakaan induk UIN Ar-Raniry dan seluruh karyawannya
8. Teman-teman seperjuangan angkatan tahun 2017

Akhirnya, penulis sangat menyadari bahwa penulisan skripsi ini masih sangat banyak kekurangannya. Penulis berharap penulisan skripsi ini bermanfaat terutama bagi penulis sendiri dan juga kepada para pembaca semua. Maka kepada Allah jualah kita berserah diri dan meminta pertolongan, seraya memohon taufiq dan hidayah-Nya untuk kita semua. *Āmīn Yā Rabbal 'Ālamīn*.

Banda Aceh 2 Maret 2023

Penulis,

Mustaqim AR

PEDOMAN TRANSLITERASI
(SKB Menag dan Mendikbud RI No. 158/1987 dan No. 0543b/U/1987)

Pedoman Transliterasi Arab-Latin yang digunakan dalam penulisan skripsi ini ialah pedoman transliterasi yang merupakan hasil Keputusan Bersama (SKB) Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, Nomor: 158 Tahun 1987 dan Nomor: 0543b/U/1987. Di bawah ini, daftar huruf-huruf Arab, serta transliterasinya dengan huruf Latin.

1. Konsonan

HURUF ARAB	NAMA	HURUF LATIN	NAMA
ا	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	Ba	B	Be
ت	Ta	T	Te
ث	Ṡa	Ṡ	Es (dengan titik di atas)
ج	Ja	J	Je
ح	Ḥa	Ḥ	Ha (dengan titik di bawah)
خ	Kha	Kh	Ka dan Ha
د	Dal	D	De
ذ	Żal	Ż	Zet (dengan titik di atas)
ر	Ra	R	Er
ز	Za	Z	Zet
س	Sa	S	Es
ش	Sya	SY	Es dan Ye
ص	Ṣa	Ṣ	Es (dengan titik di bawah)
ض	Ḍat	Ḍ	De (dengan titik di bawah)
ط	Ṭa	Ṭ	Te (dengan titik di bawah)
ظ	Ẓa	Ẓ	Zet (dengan titik di bawah)
ع	‘Ain	‘	Apostrof Terbalik
غ	Ga	G	Ge
ف	Fa	F	Ef
ق	Qa	Q	Qi

HURUF ARAB	NAMA	HURUF LATIN	NAMA
ك	Ka	K	Ka
ل	La	L	El
م	Ma	M	Em
ن	Na	N	En
و	Wa	W	We
ه	Ha	H	Ha
ء	Hamzah	’	Apostrof
ي	Ya	Y	Ye

Sumber: SKB Menag dan Mendikbud RI No. 158/1987 dan No. 0543b/U/1987

Hamzah (ء) yang terletak pada awal kata mengikuti vokalnya tanpa diberi tanda apa pun. Jika hamzah (ء) terletak di tengah ataupun di akhir, maka ditulis dengan tanda (’).

2. Vokal

Vokal bahasa Arab, seperti vokal bahasa Indonesia, yang terdiri atas vokal tunggal atau monoftong dan vokal rangkap atau diftong. Vokal tunggal bahasa Arab yang lambangnya berupa tanda ataupun harakat, transliterasinya sebagai berikut:

HURUF ARAB	NAMA	HURUF LATIN	NAMA
اَ	Fatḥah	A	A
اِ	Kasrah	I	I
اُ	Ḍammah	U	U

Vokal rangkap bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harakat dan huruf, transliterasinya berupa gabungan huruf, yaitu:

TANDA	NAMA	HURUF LATIN	NAMA
اَيْ	Fatḥah dan ya	Ai	A dan I
اَوْ	Fatḥah dan wau	Iu	A dan U

Contoh:

كَيْفَ : *kaifa*

هَوْلَ : *haula*

3. *Maddah*

Maddah atau vokal panjang yang lambangnya berupa harkat dan huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda, yaitu:

HARKAT DAN HURUF	NAMA	HURUF DAN TANDA	NAMA
ـَا ـَى	Fatḥah dan alif atau ya	ā	a dan garis di atas
ـِي	Kasrah dan ya	ī	i dan garis di atas
ـُو	Ḍammah dan wau	ū	u dan garis di atas

Contoh:

مَاتَ : *māta*

رَمَى : *ramā*

قِيْلَ : *qīla*

يَمُوْتُ : *yamūtu*

4. *Ta Marbūṭah*

Transliterasi untuk *ta marbūṭah* ada dua bentuk, yaitu: *ta marbūṭah* yang hidup atau mendapat harkat *fatḥah, kasrah*, dan *ḍammah*, transliterasinya adalah [*t*]. Sedangkan *ta marbūṭah* yang mati ataupun mendapatkan penambahan harkat sukun, transliterasinya adalah [*h*]. Jika pada kata yang berakhir dengan huruf *ta marbūṭah*, diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang (*al-*), serta bacaan kedua kata itu terpisah, maka *ta marbūṭah* itu ditransliterasikan dengan ha (*h*). Contoh:

رَوْضَةُ الأَطْفَال : *rauḍah al-aṭfāl*

المدِيْنَةُ الفَضِيْلَةُ : *al-madīnah al-fāḍīlah*

الحِكْمِةُ : *al-ḥikmah*

5. *Syaddah* (*Tasydīd*)

Syaddah atau disebut dengan kata *tasydīd* yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan satu tanda *tasydīd* (ّ) dalam transliterasi ini dilambangkan dengan perulangan huruf (konsonan ganda) yang diberi tanda *syaddah*, misalnya di dalam contoh berikut:

رَبَّنَا : *rabbanā*

نَجَّيْنَا : *najjainā*

الحَقُّ : *al-ḥaqq*

الحَجُّ : *al-ḥajj*

نُعِّمَ : *nu'ima*

عَدُوٌّ : *'aduwwun*

Jika huruf ى memiliki *tasydīd* di akhir suatu kata, dan kemudian didahului oleh huruf berharkat kasrah (ـِـ), maka ia ditransliterasi seperti huruf *maddah* (*ī*). Contoh:

عَلِيّ : *'Alī* (bukan *'Aliyy* atau *'Aly*)

عَرَبِيّ : *'Arabī* (bukan *'Arabiyy* atau *'Araby*)

6. Kata Sandang

Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf ال (*alif* lam *ma'arifah*). Pada pedoman transliterasi ini, kata sandang ditransliterasi seperti biasa yaitu (*al*-), baik ketika ia diikuti oleh huruf *syamsiah* maupun huruf *qamariah*. Kata sandang tersebut tidaklah mengikuti bunyi huruf langsung yang mengikutinya. Kata sandang itu ditulis terpisah dari kata yang mengikutinya dan dihubungkan dengan garis mendatar (-). Contohnya:

الشَّمْسُ : *al-syamsu* (bukan *asy-syamsu*)

الزَّلْزَلَة : *al-zalzalah* (bukan *az-zalzalah*)

الفَلْسَفَة : *al-falsafah*

البِلاَدُ : *al-bilādu*

7. Hamzah

Aturan transliterasi huruf hamzah menjadi apostrof (') hanya berlaku bagi hamzah yang terletak di tengah dan akhir kata. Namun, bila hamzah terletak di awal kata, ia tidak dilambangkan, karena di dalam tulisan Arab ia berupa *alif*. Contohnya:

تَأْمُرُوْنَ : *ta'murūna*

النَّوءُ : *al-nau'*

شَيْءٌ : *syai'un*

أُمِرْتُ : *umirtu*

8. Penulisan Kata Arab yang Lazim digunakan dalam Bahasa Indonesia

Kata, istilah, atau kalimat Arab yang ditransliterasikan adalah kata, istilah, atau kalimat yang belum dibakukan dalam bahasa Indonesia. Kata, istilah atau kalimat yang telah lazim dan menjadi bagian dari perbendaharaan dalam bahasa Indonesia, atau sudah sering ditulis di dalam tulisan bahasa Indonesia, tidak lagi ditulis menurut cara transliterasi di atas. Misalnya kata Alquran dari *al-Qur'ān*, sunnah, hadis, khusus dan juga umum. Namun, bila kata-kata tersebut menjadi bagian satu rangkaian teks Arab, maka harus ditransliterasi secara utuh. Contoh:

في ظلال القرآن : *Fī ẓilāl al-Qur'ān*

السنة قبل التدوين : *Al-Sunnah qabl al-tadwīn*

العبارات في عموم الفظ لا بخصوص السبب : *al-'ibārāt fī 'umūm al-lafẓ lā bi khuṣūṣ al-sabab*

9. *Lafẓ al-Jalālah* (الله)

Kata "Allah" yang didahului partikel seperti huruf *jarr* dan huruf lainnya atau berkedudukan sebagai *muḍāf ilaih* (frasa nominal), ditransliterasikan tanpa huruf hamzah. Contoh:

دِيْنُ اللهِ : *dīnullāh*

Adapun *ta marbūṭah* di akhir kata yang disandarkan pada *lafẓ al-jalālah*, ditransliterasi dengan huruf [*t*]. Contoh:

هُمْ فِيْ رَحْمَةِ اللهِ : *hum fī raḥmatillāh*

10. Huruf Kapital

Walau sistem tulisan Arab tidak mengenal huruf kapital *(All Caps)*, dalam transliterasinya huruf-huruf tersebut dikenai ketentuan tentang penggunaan huruf kapital berdasarkan pedoman ejaan Bahasa Indonesia yang berlaku atau Ejaah Yang Disempurnakan (EYD). Huruf kapital, misalnya, digunakan untuk menuliskan huruf awal nama diri (orang, tempat, bulan) dan huruf pertama pada permulaan kalimat. Bila nama diri didahului oleh kata sandang (*al-*), maka yang ditulis dengan huruf kapital tetap huruf awal nama diri tersebut, bukan huruf awal kata sandangnya. Jika terletak pada awal kalimat, maka huruf A dari kata sandang tersebut menggunakan huruf kapital (*Al-*). Ketentuan yang sama juga berlaku untuk huruf awal dari judul referensi yang didahului oleh kata sandang (*al-*), baik ketika ia ditulis dalam teks maupun dalam catatan rujukan (CK, DP, CDK, dan DR). Contoh:

Wa mā Muḥammadun illā rasūl

Inna awwala baitin wuḍi'a linnāsi lallażī bi Bakkata mubārakan

Syahru Ramaḍān al-lażī unzila fīh Al-Qur'ān

Naṣīr Al-Dīn Al-Ṭūs

Abū Naṣr Al-Farābī

Al-Gazālī

Al-Munqiż min Al-Ḍalāl

DAFTAR LAMPIRAN

1. Surat keputusan penunjukkan pembimbing
2. Daftar Riwayat Penulis

DAFTAR ISI

LEMBARAN JUDUL ..... **i**
PENGESAHAN PEMBIMBING ..... **ii**
PENGESAHAN SIDANG ..... **iii**
PERNYATAAN KEASLIAN KARYA TULIS ..... **iv**
ABSTRAK ..... **v**
KATA PENGANTAR ..... **vi**
PEDOMAN TRANSLITERASI ..... **viii**
DAFTAR LAMPIRAN ..... **xv**
DAFTAR ISI ..... **xvi**
BAB SATU PENDAHULUAN **1**
A. Latar Belakang Masalah 1
B. Rumusan Masalah 7
C. Tujuan Penelitian 7
D. Kajian Pustaka 7
E. Penjelasan Istilah 15
F. Metode Penelitian 17
G. Sistematika Pembahasan 21
BAB DUA TEORI *TAQNĪN* HUKUM ISLAM **22**
A. Pengertian *Taqnīn* 22
B. Hukum Islam, Ruang Lingkup dan Dimensinya 25
C. Pendapat Ulama tentang *Taqnīn* dan Dasar Hukumnya 34
D. Representasi *Taqnīn* Hukum di Dunia Islam 43
BAB TIGA KODIFIKASI HUKUM ISLAM MELALUI *TAQNIN* MENURUT WAHBAH AL-ZUHAILI **47**
A. Biografi Wahbah Al-Zuhaili dan Karya-Karyanya 47
B. Kodifikasi Hukum Islam melalui Jalan *Taqnin* Menurut Wahbah Al-Zuhaili 55
C. Relevansi Pendapat Wahbah Al-Zuhaili Tentang Kodifikasi Hukum Islam Melalui *Taqnin* dilihat dalam Konteks Dunia Islam Kontemporer 63
BAB EMPAT PENUTUP **67**
A. Kesimpulan 67
B. Saran 68
DAFTAR PUSTAKA **69**
LAMPIRAN **73**
DAFTAR RIWAYAT HIDUP **74**

BAB SATU
PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Pelaksanaan syariat Islam secara *kaffah* dan menyeluruh merupakan *ghāyah* (tujuan) dan cita-cita masyarakat Muslim di seluruh dunia. Di negara demokrasi modern seperti berlaku saat ini, penerapan hukum Islam selalu diupayakan dalam berbagai bentuknya, seperti regulasi sebagai pelaksana praktis melalui kodifikasi hukum yang dipositifkan menjadi hukum nasional. Upaya yang umum dilakukan sebagai instrumen realisasi hukum Islam tersebut dengan kodifikasi hukum Islam melalui *taqnīn*, yaitu legislasi hukum Islam dalam bentuk peraturan perundang-undangan.

Legislasi hukum melalui proses *taqnīn* ini adalah salah satu pemberlakuan hukum Islam dan menjadi faktor pendukung agar hukum-hukum Islam diterapkan secara praktis dalam kehidupan masyarakat.[1] Kodifikasi atau *taqnīn* hukum Islam cenderung berhasil diterapkan dalam tata hukum yang berlaku di dunia Islam. Di Indonesia misalnya, terdapat aturan hukum yang berhasil dikodifikasi dan nuansa materi hukumnya dibentuk melalui pengumpulan produk-produk fikih pendapat para ulama, yaitu Kompilasi Hukum Islam (KHI), termasuk Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan. Ada juga hukum ekonomi yang dirumuskan dalam Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah (KHES). Di negara-negara mayoritas muslim lainnya, misalnya Malaysia, Brunei Darussalam, kemudian negara-negara Timur Tengah juga telah melaksanakan upaya kodifikasi hukum Islam, terutama di bidang hukum keluarga Islam.[2]

Istilah *taqnīn* memiliki akar kata yang sama dengan istilah qanun, dengan bentuk jamak *qawānīn*, artinya pemerintah, tolak ukur, mengatur atau kaidah dan

[1]Yūsuf Al-Qaraḍāwī, *Al-Fiqh Al-Islāmī: Baina Al-Aṣālah wa Al-Tajdīd*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1999), hlm. 54.

[2]Ahmad Tholabi Kharli, Asep Syarifudin Hidayat & Muhammad Hafiz, *Kodifikasi Hukum Keluarga Islam Kontemporer*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2020), hlm. 120.

ketentuan hukum.[3] Lebih luas, istilah *taqnīn* atau *qānūn* disebut dengan undang-undang berupa himpunan peraturan yang ditetapkan sesuai dengan aturan resmi pada suatu negara.[4] Intinya *taqnīn* merupakan satu istilah yang biasa digunakan dalam sistem pemerintahan Islam dipergunakan untuk menamakan suatu produk hukum di dalam bentuk undang-undang positif dan mengikat masyarakat.

Taqnīn merupakan merancang dan menetapkan peraturan-peraturan hukum dalam bentuk pasal-pasal yang diberi nomor urut lazimnya undang-undang seperti undang-undang sipil, pidana serta administrasi negara.[5] Kodifikasi hukum Islam melalui konsep *taqnīn* di dalam sejarah Islam pada dasarnya tidak berhenti kepada satu aspek hukum saja, misalnya aspek hukum keluarga, muamalah, *siyāsah* atau pidana dan jenis lainnya. *Taqnīn* hukum Islam merupakan peraturan yang umum mencakup aturan untuk semua jenis tingkah laku perbuatan masyarakat, misalnya *qānūn al-madanī* (bidang muamalah), *qānūn jinā'ī* (bidang pidana), dan *qānūn murāfa'āt* (bidang peradilan), *qānūn dustūrī* (bidang undang-undang dasar), serta *qānūn al-'alaqāt dauliyyah* (bidang hubungan antar negara). Semua bentuk qanun tersebut dapat dibentuk dalam kaitan penerapan hukum pada masyarakat.

Para ulama atau pemikir Islam kontemporer yang langsung bersentuhan dan hidup di dalam sistem pemerintahan modern berupaya menggali kembali tata cara bagaimana hukum Islam dapat diterapkan serta berlaku positif di tengah-tengah masyarakat, dan dapat dikodifikasi menjadi hukum positif. Salah satu di antara ulama yang *concern* mengemukakan permasalahan ini ialah Wahbah Al-Zuḥailī. Wahbah Al-Zuḥailī merupakan salah satu ulama terkemuka, hidup pada masa di mana negara modern telah terbentuk dengan cukup matang sehingga hal tersebut sangat relevan serta menarik untuk diketahui.

---

[3]Abdul Manan, *Mahkamah Syar'iyyah Aceh dalam Politik Hukum Nasional*, Edisi Pertama Cet. 2, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group: Pusat Pengembangan Hukum dan Masyarakat Madani, 2018), hlm. 327.

[4]Abdul Manan, *Pembaruan Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2017), hlm. 24.

[5]Yūsuf Al-Qaraḍāwī, *Madkhal li Dirāsah Al-Syarī'ah Al-Islāmiyah*, (Terj: Ade Nurdin dan Riswan), (Jakarta: Mizan Publika, 2018), hlm. 235.

Isu penting yang diangkat Wahbah Al-Zuḥailī terkait masalah *taqnīn* bahwa keutamaan membentuk kodifikasi dan legislasi hukum syariat atau hukum Islam. Ia memandang pentingnya *taqnīn* hukum Islam ini seperti yang ada pada *Majallah Al-Aḥkām Al-Adliyah*, yang memuat hukum-hukum muamalah pada masa Turki Usmani serta pemberlakuan kodifikasi pada bidang hukum keluarga Islam.[6] Bagi Al-Zuḥailī, penetapan hukum oleh hakim akan lebih baik (dipandang *afḍal*) sebab banyaknya pendapat hukum para fuqaha dengan merujuk kepada suatu rumusan hukum syariat yang telah terkodifikasi melalui *taqnīn*. Al-Zuḥailī mengemukakan penerapan *taqnīn* dalam "*Majallah Al-Aḥkām Al-Adliyah*", kemudian menetapkan hukum perdata yang sudah tersusun seperti dimuat dalam kitab Muḥammad Qadrī Bāsyā yang berjudul: *Al-Aḥkām Al-Syar'iyyah fī Al-Aḥwāl Al-Syarkhṣiyyah*.[7]

Upaya penerapan syariat Islam saat ini bagi Al-Zuḥailī dapat dilaksanakan dengan lagislasi atau *taqnīn* hukum berbentuk undang-undang atau qanun, seperti memuat materi hukum *uqūbāt* atau hukuman-hukuman yang ada di dalam Islam, termasuk kodifikasi tentang tindak pidana *ta'zīr*.[8] Dalam kitab *Juhūd Taqnīn Al-Fiqh Al-Islāmī*, Wahbah Al-Zuḥailī berusaha menjelaskan beberapa tema penting menyangkut konsep kodifikasi hukum Islam melalui *taqnīn*, ia juga menjelaskan contoh penerapannya di negara-negara Islam abad mudern, baik mengenai hukum kekeluargaan, muamalat, dan hukum pidana Islam.[9] Menurut Wahbah Al-Zuḥailī, *taqnīn* adalah:

---

[6]Wahbah Al-Zuḥailī, *Fiqh Al-Islāmī wa Adillatuh*, Juz 6, Cet. 2, (Damaskus: Dar Al-Fikr, 1985), hlm. 747.

[7]*Ibid*., hlm. 745-747: Kitab Muḥammad Qadrī Bāsyā yang diasumikan Wahbah Al-Zuḥailī dapat diambil oleh para hakim tersebut merupakan kitab fikih dalam mazhab Ḥanafī. Kitab ini di dalamnya merujuk semua persoalan-persoalan hukum keluarga Islam khusus pandangan mazhab Ḥanafī. Sekiranya dibaca rumusan kitab ini, uraiannya tampak sistematis mulai dari hukum nikah, perceraian (talak), masa menunggu bagi wanita yang ditalak (*iddah*), penyusuan dan pemeliharaan anak, sampai kepada hukum wasiat dan hukum waris. Lihat, Muḥammad Qadrī Bāsyā, *Al-Aḥkām Al-Syar'iyyah fī Al-Aḥwāl Al-Syarkhṣiyyah 'alā Mażhab Abī Ḥanīfah Al-Nu'mān*, (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2008), hlm. 23-191.

[8]Wahbah Al-Zuḥailī, *Mausū'ah Al-Fiqh Al-Islāmī wa Al-Qaḍāyā Al-Mu'āṣirah*, Juz' 5 dan Juz 12, (Damaskus: Dār Al-Fikr, 2010), hlm. 65 dan 102-107.

[9]Wahbah Al-Zuḥailī, *Juhūd Taqnīn Fiqh Al-Islāmī*, (Damaskus: Dār Al-Fikr, 1988), hlm. 12-201.

اَلتَّقْنِيْنُ هُوَ صِيَاغَةِ أَحْكَامِ اَلْمُعَامَلَاتِ وَغَيْرُهَا مِنْ عُقُوْدٍ وَنَظَرِيَاتُ مُمَهَّدَةٌ لَهَا جَامِعَةُ لِإِطَارِهَا فِيْ صُوْرَةِ مَوَادٍ قَانُوْنِيَةٍ يُسَهِلُ الرُّجُوْعَ إِلَيْهَا.[10]

> "Penyusunan ketentuan-ketentuan hukum transaksi muamalah dan kontrak-kontrak lainnya serta teori-teori yang mendukungnya yang dibingkai dalam bentuk pasal-pasal hukum yang mudah dirujuk terhadapnya".

Ia mengakui secara tegas bolehnya melakukan legislasi hukum dengan cara *taqnīn*, yaitu membuat suatu aturan hukum di dalam bentuk pasal-pasal sehingga mudah menyelesaikan permasalahan hukum. Bagaimanapun, adanya *taqnīn* akan memudahkan bagi hakim dalam merujuk masalah hukum yang sedang dicarikan dan ingin diselesaikan oleh para pihak yang bersengketa. Pandangan tersebut juga diperkuat dengan gagasan Al-Zuḥailī tentang proses berperkara di pengadilan saat ini membutuhkan badan hukum tertentu yang diselesaikan oleh hakim (*al-qāḍī*).

Permasalah yang diangkat dalam tulisan ini minimal ada dua hal. Pertama, terkait hukum kodifikasi dan legislasi hukum Islam melalui *taqnīn*. Kedua, terkait pola dan mekanisme pelaksanaan *taqnīn* hukum yang seharusnya dilakukan pada masyarakat muslim. Terkait masalah hukum, ulama justru masih berbeda apakah *taqnīn* dibolehkan atau tidak. Sebagian ulama kontemporer, jumlah mereka relatif banyak justru tidak membolehkan kodifikasi hukum Islam melalui *taqnīn*, mereka ialah Syaikh Bakr Ibn Abdullāh Abū Zaid, Syaikh Ṣāliḥ Ibn Fauzān Al-Fauzān, Syekh Abdullāh Ibn Abdurraḥmān Al-Bassām, Abdullāh Ibn Abdurraḥmān Al-Jibrīn, Syekh Abdurraḥmān Ibnu Abdullāh Al-'Ajlān, Abdullāh Ibnu Muḥammad Ghunaimān, Syekh Abd Al-'Azīz Ibn Abdullāh Al-Rājiḥī dan ulama-ulama yang lainnya.[11]

Alasan penolakan tersebut di antaranya dengan adanya *taqnīn* hukum maka para hakim tidak bebas membuat putusan dan harus selalu mengacu pada undang-undang. Legislasi hukum *taqnīn* ini akan merugikan masyarakat jika ada proses

---

[10]*Ibid*., hlm. 26.

[11]Imam Yazid, "Taqnīn Al-Aḥkām: Sejarah, Keabsahan, Tantangan di Indonesia". *Jurnal: Mashlahah dan Pranata Sosial Islam*, Vol. 3, No. 5, 2019, hlm. 198.

perubahan sosial masyarakat sementara ada aturan hukum yang sudah dibukukan dan diundang-undangkan. Karena itu, pasal-pasal hukum yang ada dalam undang-undang tersebut justru menghambat perubahan sosial, bahkan tidak sejalan pada kaidah umum hukum Islam itu sendiri. Pada asasnya, Hukum Islam itu selalu dan akan terus relevan dengan perubahan zaman. Asas ini justru akan hilang sekiranya hukum-hukum Islam itu dikodifikasikan dalam bentuk *taqnīn*. Alasan berikutnya adalah *taqnīn* akan menciptakan kemalasan hakim karena dengan demikian tidak mampu untuk berijtihad.[12]

Sebagian ulama yang lainnya justru mengakui dan membolehkan legislasi *taqnīn*. Selain Wahbah Al-Zuḥailī yang *notabene* menjadi sentral penelitian ini, juga ditemukan dalam pendapat Yūsuf Al-Qaraḍāwī. Menurutnya, *taqnīn* hukum dewasa ini penting dilaksanakan. Fikih Islam diundangkan di dalam bentuk materi yang solid di atas prinsip-prinsip perundangan modern. Bahkan Al-Qaraḍāwī juga memberikan batasan agar proses *taqnīn* ini tidak bertumpu kepada satu pendapat mazhab saja, melainkan dapat memuat materi hukum dari pendapat mazhab yang lain ketika memang relevan dengan kondisi masyarakat.[13]

Muṣṭafā Aḥmad Al-Zarqā juga membolehkan proses *taqnīn* ini melalui dua cara. *Pertama*, yaitu dengan mengakomodasi dan juga mengkodifikasikan sebuah pendapat hukum dalam satu mazhab. Misalnya ada sebuah permasalahan hukum yang mana permasalahan hukum tersebut memiliki beberapa pendapat meskipun masih dalam satu mazhab. Proses *taqnīn* yang dilakukan adalah memilih pendapat yang lebih rajih dan ditetapkan sebagai pendapat yang dipegang di dalam mazhab tersebut. *Kedua*, yaitu mengakomodasi serta mengkodifikasikan masalah hukum berbentuk undang-undang negara dalam masalah yang berbeda, yaitu dengan cara mengakomodasi semua pendapat mazhab yang dianggap paling relevan dan layak

---

[12]Amamur, *Mendamaikan Keislaman, Keindonesiaan: Refleksi atas Wacana Radikalisme dan Keislaman di Indonesia*, (Bogor: Guepedia, 2020), hlm. 45.

[13]Yūsuf Al-Qaraḍāwī, *Siyāsah Al-Syar'iyah fī Ḍau' Al-Nuṣūṣ Al-Syarī'ah wa Maqāṣiduhā*, (Terj: Fu'ad Syaifudin Nur), (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2019), hlm. 134: Lihat juga, Yūsuf Al-Qaraḍāwī, *Al-Fiqh Al-Islāmī...*, hlm. 62.

bagi keadaan masyarakat. Pendapat ulama mazhab yang diambil untuk pola yang kedua ini khususnya dari kalangan mazhab *mu'tabarah* (yang diakui), termasuk dari pendapat sahabat, tabi'in dan pendapat setelahnya untuk semua bab-bab fikih Islam.[14]

Selain Al-Qaraḍāwī dan Al-Zarqā, masih terdapat beberapa ulama yang lain yang mengakui *taqnīn*. Hanya saja, pada bagian ini secara khusus menfokuskan analisis pendapat Al-Zuḥailī. Pendapat Al-Zuḥailī menerima *taqnīn* hukum Islam dalam bentuk undang-undang, tetapi memiliki perbedaan dan kekhasan pendapat sekiranya dibandingkan dengan pandangan Al-Qaraḍāwī dan Al-Zarqā terdahulu. Bagi Al-Zuḥailī, legislasi hukum bukan hendak menghentikan proses ijtihad pada kasus-kasus hukum Islam, akan tetapi justru akan mampu meringkas materi serta isi hukum yang relatif cukup banyak berbagai pandangan mazhab. Pendapat yang dimasukkan dalam undang-undang harus dari pendapat yang sharih (jelas),[15] serta harus melihat kepada kemaslahatan, disesuaikan dengan budaya lokal atau tradisi yang shahih yang hidup di tengah-tengah masyarakat (*'urf al-shahihah*).[16]

Mengacu kepada masalah di atas, maka persoalan tersebut di atas menarik dikaji dengan beberapa pertimbangan: *Pertama,* pandangan Wahbah Al-Zuḥailī mengenai *taqnīn* cenderung relevan dengan kodifikasi hukum Islam di dalam tata hukum negara-negara muslim di dunia Islam. Oleh sebab itu, menarik untuk dikaji sejauh mana relevansi pendapat Wahbah Al-Zuḥailī sekiranya dilihat dalam sudut pandang kontemporer. *Kedua,* Wahbah Al-Zuḥailī tampak memberikan perhatian lebih tentang kedudukan hukum Islam dalam sistem hukum modern. Oleh sebab itu, menarik untuk diketahui dan ditelaah lebih jauh konsep kodifikasi hukum Islam melalui *taqnīn* dalam tata hukum modern. Para ulama kontemporer justru ada yang tidak setuju dengan kodifikasi hukum Islam melalui *taqnīn* ini. *Ketiga*,

---

[14]Muṣṭafā Aḥmad Al-Zarqā, *Madkhal Al-Fiqh Al-'Ām*, Juz' 1, (Damaskus: Dār Al-Qalam, 2014), hlm. 313.

[15]Wahbah Al-Zuḥailī, *Qaḍāyā Al-Fiqh wa Al-Fikr Al-Mu'āṣir*, Juz 3, (Damaskus: Dār Al-Fikr, 2006), hlm. 40.

[16]*Ibid*.

ditemukan relatif banyak kalangan yang pesimis dan berpendapat bahwa *taqnīn* hukum Islam secara komprehensif tidak relevan. Oleh karena itu, tawaran yang disuguhkan Wahbah Al-Zuḥailī menarik untuk dikaji, bisa dijadikan pembanding bagi pelaksanaan kodifikasi hukum Islam di negara-negara mayoritas muslim.

Berdasarkan uraian di atas penulis tertarik untuk menelaah lebih jauh terkait pendapat Yusuf Al-Qaradhawi tentang positivisasi hukum Islam melalui *taqnīn* hukum dengan judul *Kodifikasi Hukum Islam melalui Legislasi Hukum (Taqnīn) Menurut Wahbah Al-Zuḥailī*.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan uraian latar belakang masalah di atas, maka dapat disarikan dalam beberapa pertanyaan penting sebagai berikut:

1. Bagaimana kodifikasi hukum Islam melalui jalan *taqnīn* menurut Wahbah Al-Zuḥailī?
2. Bagaimana relevansi pendapat Wahbah Al-Zuḥailī tentang *taqnīn* dilihat di dalam konteks dunia Islam kontemporer?

C. Tujuan Penelitian

Berdasarkan uraian latar belakang dan rumusan masalah sebelumnya, maka penelitian ini memiliki tujuan sebagai berikut:

1. Untuk mengetahui kodifikasi hukum Islam melalui jalan *taqnīn* menurut Wahbah Al-Zuḥailī.
2. Untuk mengetahui relevansi pendapat Wahbah Al-Zuḥailī tentang *taqnīn* dilihat dalam konteks dunia Islam kontemporer.

D. Kajian Pustaka

Pembahasan yang membahas pendapat Wahbah Al-Zuḥailī secara detail, tentang kodifikasi hukum Islam melalui *taqnīn* masih jarang dijumpai, meskipun ada beberapa tulisan yang berkaitan dengan judul penelitian ini. Dalam beberapa tulisan ilmiah yang ada, yaitu:

1. Skripsi yang ditulis oleh Puji Atmarudana, Mahasiswa Fakultas Syari'ah dan Hukum Prodi Hukum Tata Negara, dengan Judul Skripsi: "*Positivisasi Hukum Islam Melalui Taqnīn dalam Tata Hukum Indonesia: Studi Pendapat Yusuf al-Qaradhawi".*[17] Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa menurut Yusuf Al-Qaradhawi, positivisasi hukum Islam melalui proses *taqnīn* perlu dilakukan di dunia modern dan *taqnīn* didasari pada *maslahah mursalah*. Ada lima alasan kodifikasi hukum Islam, yaitu terealisasinya kepastian hukum, masyarakat mengetahui ketentuan hukum secara global, memberi arah tujuan hukum, dapat merujuk pada standar hukum, hakim dibatasi atau tidak bebas memutus hukum menurut kehendaknya. *Taqnīn* hukum Islam ada tiga syarat, yaitu tidak bertumpu satu mazhab, memilih di antara pendapat yang paling kuat, harus dilakukan evaluasi dengan melihat kepada aspek penerapan hukum di lapangan. Dalam konteks relevansi pendapat Yusuf Al-Qaradhawi dan positivisasi hukum Islam di Indonesia, dapat dilihat dari kesamaan pola yang dilakukan. Baik positivisasi hukum Islam di Indonesia maupun pandangan Yusuf Al-Qaradhawi memiliki beberapa kesamaan, pertama kodifikasi hukum menghindari perbedaan putusan hakim. Kedua, memudahkan hakim merujuk bahan hukum serta standar hukumnya. *Ketiga,* kodifikasi hukum Islam tidak terpaku kepada satu aliran atau mazhab saja, namun melihat kepada pendapat yang relevan.
2. Jurnal yang ditulis oleh Jaenudin, Mahasiswa Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Gunung Djati Bandung, dimuat dalam Jurnal: " 'Adliya Vol. 11, No. 1, Juni 2017", dengan Judul: "*Pandangan Ulama Tentang Taqnīn Ahkam.*[18] Hukum Islam sejak awal pembentukannya mengalami perkembangan yang terus dinamis seiring dengan perkembangan ilmu di

[17]Puji Atmarudana, *Positivisasi Hukum Islam Melalui Taqnīn dalam Tata Hukum Indonesia: Studi Pendapat Yusuf al-Qaradhawi,* Mahasiswa Fakultas Syari'ah dan Hukum Prodi Hukum Tata Negara.

[18]Jaenudin, 'Adliya Vol. 11, No. 1, Juni 2017", dengan Judul: "*Pandangan Ulama Tentang Taqnīn Ahkam,* Mahasiswa Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Gunung Djati Bandung.

bidang ilmu perundang-undangan modern. Pada awalnya hukum Islam dilembagakan melalui hasil ijtihad fuqaha yang disusun dalam kitab-kitab fiqh maupun para hakim pengadilan melalui putusannya. Perkembangan hukum modern dengan adanya hukum negara yang terkodifikasi menuntut adanya perubahan bentuk hukum Islam yang terlembagakan melalui institusi resmi kenagaraan yang mengikat dan formal. Dalam sejarah, Khilafah Usmani, melalui Sultan Sulaiman telah mulai menyusun bentuk fiqh secara resmi yang disebut qanun, sehinggan karena itu pula Sultan Sulaiman dari Usmani dikenal sebagai Sulaiman al-Qanuni (1520-1560 M). Keberadaan Qanun Fiqh dipandang sebagai sebagai suatu kebutuhan dan ada pula yang memandang bahwa keberadaan Qanun Fiqh dapat membatasi gerak ijtihad yang merupakan bentuk fleksibilitas hukum Islam.

3. Jurnal yang ditulis oleh Ujang Ruhyat Syamsoni, Dosen tetap STAI YASNI Muara Bungo, dimuat dalam Jurnal: "Nur El-Islam, Volume 2 Nomor 2 Oktober 2015", dengan Judul: "*Taqnīn Al-Ahkam (Legislasi Hukum Islam Ke Dalam Hukum Nasional)".*[19] Dalam ajaran Islam hukum yang layak dijadikan pedoman adalah hukum yang bersumber dari al Qur'an dan Sunnah Rasul. Keduanya merupakan sumber petunjuk utama bagi umat Islam. Penerapan hukum-hukum dalam al Qur'an dan Sunnah Nabi SAW telah dijalankan oleh para sahabat, tabi'in dan para ulama yang datang kemudian. Dalam menghadapi dan menjawab masalah-masalah hukum baru yang belum dijelaskan dalam al-Qur'an dan Sunnah maka para ulama mencoba mencari dan menggali hukum syari'at untuk mendapatkan jawabannya. Usaha tersebut dalam dunia Islam dikenal dengan *istinbath al-ahkam* dan outputnya dinamakan Fiqh. Karya para ulama dalam bidang fiqh memiliki keragaman pendapat dan telah berpengaruh terhadap pengamalan

[19]Ujang Ruhyat Syamsoni, "*Taqnīn Al-Ahkam (Legislasi Hukum Islam Ke Dalam Hukum Nasional)",* Dosen tetap STAI YASNI Muara Bungo, dimuat dalam Jurnal: "Nur El-Islam, Volume 2 Nomor 2 Oktober 2015".

hukum praktis yang ada dalam masyarakat. Dalam komunitas masyarakat bernegara adanya keragaman pemahaman fiqh tentunya menimbulkan sedikit kekhawatiran adanya ketidakpastian hukum. Demi menjaga persatuan dan kesatuan umat Islam dalam sebuah Negara maka diperlukan sebuah usaha untuk menyatukan berbagai pendapat hukum yang berbeda menjadi suatu hukum nasional berupa undang-undang (qanun) yang memiliki kekuatan hukum yang mengikat. Salah satu upaya tersebut adalah dengan cara Taqnīn al-Ahkam atau pengundang-undangan hukum Islam ke dalam sistem perundang-undangan nasional.

4. Jurnal yang ditulis oleh Masruhan, Mahasiswa Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Ampel Surabaya, dalam Jurnal: "ISLAMICA, Vol. 6, No. 1, September 2011", dengan Judul: "*Positivisasi Hukum Islam Di Indonesia Era Reformasi".*[20] positivisasi hukum Islam di Indonesia pada era Reformasi dapatlah dikemukakan bahwa perkembangan positivisasi hukum Islam di Indonesia pada era reformasi berkembang pesat yang ditandai dengan banyaknya hukum Islam menjadi hukum positif baik dalam bentuk legislasi maupun non legislasi. Prospek positivisasi hukum Islam di Indonesia di era reformasi cerah karena karakter hukum era reformasi bersifat demokratis dan responsif, sistem hukum Barat sudah tidak berkembang, jumlah penduduk mayoritas beragama Islam, ada political will dari pemerintah, dan hukum Islam menjadi salah satu sumber bahan baku dalam pembentukan hukum nasional disamping hukum adat dan hukum Barat.
5. Jurnal yang ditulis oleh Masruhan, Mahasiswa Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Ampel Surabaya, dalam Jurnal: "AL-HUKAMA The Indonesian Journal of Islamic Family Law, Volume 01, Nomor 02, Desember 2011",

[20]Masruhan *Positivisasi Hukum Islam Di Indonesia Era Reformasi,* , Mahasiswa Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Ampel Surabaya, dalam Jurnal: "ISLAMICA, Vol. 6, No. 1, September 2011.

Positivisasi Hukum Islam Di Indonesia Pada Masa Penjajahan Hingga Masa Orde Baru".[21] Positivisasi Hukum Islam di Indonesia Pada Masa Penjajahan Hingga Masa Orde Baru" ini membahas perkembangan positivisasi hukum Islam di Indonesia dan menganalisis kesesuaiannya dengan pembangunan hukum nasional di Indonesia pada masa penjajahan Belanda dan Jepang hingga masa Orde Baru di bawah kepemimpinan Presiden Soeharto. Setelah dilakukan kajian, penulis berkesimpulan bahwa positivisasi hukum Islam di Indonesia pada masa-masa tersebut mengalami pasang surut sesuai dengan kebijakan politik dan hukum yang diterapkan. Pada masa penjajahan, hukum Islam diakui sebagai hukum positif dengan diterapkannya teori receptio in complexu yang kemudian ditentang dengan teori receptie. Pada masa Orde Lama, posisi hukum Islam suram. Kemudian posisi hukum Islam mulai membaik pada masa Orde Baru melalui lahirnya Undang-Undang Perkawinan meski mengalami banyak tantangan karena kondisi pluralitas bangsa Indonesia.

6. Jurnal yang ditulis oleh Moch. Cholid Wardi, Mahasiswa Institut Agama Islam Negeri Madura, dalam Jurnal: "Nuansa, Vol. 15 No. 2 Juli–Januari 2018", dengan Judul: "*Legislasi Hukum Islam (Telaah terhadap Konsep Taqnīn dalam Ranah Substantivistik dan Formalistik)".*[22] Taqnīn atau lebih familiar disebut legislasi merupakan sekumpulan peraturan yang memiliki kekuatan mengikat. Dalam tataran praksisnya, konsep taqnīn bergulir pada aspek apakah mengarah pada aspek substansi atau formalisasi sehingga muncul tarik ulur pendapat tentang *taqnīn* atau legislasi dalam dunia Islam yang dalam konteks ini adalah syariah. Indonesia yang notabene sebuah

---

[21]Masruhan, *Positivisasi Hukum Islam Di Indonesia Pada Masa Penjajahan Hingga Masa Orde Baru",* Mahasiswa Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Ampel Surabaya, dalam Jurnal: "AL-HUKAMA The Indonesian Journal of Islamic Family Law, Volume 01, Nomor 02, Desember 2011.

[22]Moch. Cholid Wardi, *Legislasi Hukum Islam (Telaah terhadap Konsep Taqnīn dalam Ranah Substantivistik dan Formalistik),* Mahasiswa Institut Agama Islam Negeri Madura, dalam Jurnal: "Nuansa, Vol. 15 No. 2 Juli–Januari 2018.

Negara yang berdasar pada Pancasila yang memiliki karakteristik berbeda dengan Negara yang berpenduduk Islam bahkan Negara Islam lainnya, kendatipun penduduknya mayoritas Islam, dasar yang digunakan oleh Negara bukan Syariah Islam melainkan Pancasila. Oleh karenanya, terdapat tarik ulur pendapat dari berbagai golongan tentang legislasi hukum Islam antara golongan yang formalistik-normatif dengan golongan yang cenderung pada arah substantivitik-kultural.

7. Jurnal yang ditulis oleh Fitriyani dan Abd Basir Laupe, Mahasiswa Institut Agama Islam Negeri Ambon & Direktorat Jenderal Pendidikan Islam Kemenag RI, dalam Jurnal: "Jurnal Al-Ulum, Volume. 13 Nomor 2, Desember 2013", dengan Judul: "*Positivisasi Hukum Islam Dalam Pembinaan Hukum Nasional Di Indonesia".*[23] Dalam konteks hukum Islam, Piagam Jakarta sebagai salah satu hasil sidang BPUPKI merupakan sumber persuasive. Hukum Islam baru menjadi sumber autoritatif (sumber hukum yang telah mempunyai kekuatan hukum) dalam ketatanegaraan, ketika Dekrit Presiden R.I 5 juli 1959 yang mengakui bahwa Piagam Jakarta menjiwai UUD 1945. Hukum Islam sebagai tatanan hukum yang dipedomani dan ditaati oleh mayoritas penduduk dan masyarakat Indonesia adalah hukum yang telah hidup dalam masyarakat. Demikian pula sudah merupakan bagian dari ajaran dan keyakinan Islam yang eksis dalam kehidupan hukum nasional, serta merupakan bahan dalam pembinaan dan pengembangannya.
8. Jurnal yang ditulis oleh Amsori dan Jailani dengan judul: *Legislasi Qanun Jinayat Aceh dalam Sistem Hukum Nasional*. Dimuat dalam Jurnal: "Ar-Raniry, International Journal of Islamic Studies", Vol. 4, No. 2, Desember

[23]Fitriyani dan Abd Basir Laupe, *Positivisasi Hukum Islam Dalam Pembinaan Hukum Nasional Di Indonesia*, Mahasiswa Institut Agama Islam Negeri Ambon & Direktorat Jenderal Pendidikan Islam Kemenag RI, dalam Jurnal: "Jurnal Al-Ulum, Volume. 13 Nomor 2, Desember 2013.

2017.[24] Hasil penelitiannya menunjukkan bahwa legislasi hukum jinayat No. 6 Tahun 2014 merujuk kepada peraturan-peraturan yang berlaku dan harmonis dengan hirarki peraturan perundang-undangan dan tidak bertentangan dengan keyakinan-keyakinan hukum dan keagamaan serta memperhatikan kearifan lokal Aceh, selain itu legislasi Hukum Jinayat di Aceh, menjadi *role model* dalam pembentukan peraturan daerah lainya yang berdasarkan hukum Islam, misalnya melibatkan para ulama yang tergabung dalam Majelis Permusyawa ratan Ulama (MPU), hal ini menjadikan proses *Taqnīn* akan lebih variatif dan usaha untuk menuangkan hukum menjadi *Qanun* setidaknya mendekati kepada sempurna. Pelibatan ulama dalam proses *taqnīn* tidak terlepas dari adigium Aceh *"adat bak poteumeuruhom hukom bak syiahkuala"* adigium ini membuktikan dalam sejarah Aceh bahwa antara ulama dan umara tidak terlepas dari proses pembentukan hukum. Umara bertindak sebagai pengatur dan pelaksana qanun sedangkan ulama sebagai orang yang paham syariah dan fikih menjadi perumus qanun. Secara metodologis, syariah, fikih, hukum positif dan hukum adat menjadi dasar hukum dalam proses *taqnīn*. Sumber hukum utama dalam penyusunan substansi dan materi muatan hukum berpedoman pada AlQuran dan Hadits, sedangkan fikih sebagai hasil dari ijtihad ulama atas kedua sumber tersebut menjadi bahan baku dalam menyusun pasal-pasal Hukum Jinayat. Taqnīn Hukum Jinayat di Aceh sebagai proses positivisasi hukum Islam dalam desain baru pelakasanaan syariat Islam di era modern sebagai sistem hukum dalam negara Kesatuan Republik Indonesia yang belum pernah terjadi dalam sejarah pemberlakuan hukum di dunia. Produk *Taqnīn* mempunyai kekuatan hukum tetap dan kepastian hukum, karena tanpa positivisasi hukum Islam hanya akan di anggap sebagai "hukum akhirat" yang

[24]Amsori dan Jailani, *Legislasi Qanun Jinayat Aceh dalam Sistem Hukum Nasional*. Dimuat dalam Jurnal: "Ar-Raniry, International Journal of Islamic Studies", Vol. 4, No. 2, Desember 2017.

sanksinya hanya teraplikasi di akhirat. Legislasi Hukum Jinayat Aceh, tidak serta merta muncul begitu saja, akan tetapi melalui proses dan landasan yang digunakan untuk membentuknya, salah satu landasannya adalah landasan filosofis. Nilai-nilai filosofis yang digunakan adalah nilai-nilai keagamaan, misalnya keadilan, keadilan yang dimaksud tentunya yang sesuai dengan nilai keadilan dalam Islam. Peluang penerapan Qanun didukung oleh struktur hukum yang telah memadai, kultur masyarakat Aceh yang mulai menerima syari'at sebagai budaya prilaku dan dasar yuridis yang kuat. Namun tantangan penerapan Qanun lebih bersifat ekternal dari pihak luar masyarakat Aceh yang dipengaruhi oleh pemikiran HAM perspektif Barat.

9. Jurnal yang ditulis oleh Efrinaldi yang berjudul: *Perda Syariah Dalam Perspektif Politik Islam dan Religiusitas Umat di Indonesia*, dimuat di dalam jurnal: "Madania", Vol. XVIII, No. 2, Desember 2014.[25] Untuk meningkatkan aspek religiusitas umat, kehadiran perda yang bermuatan syariah ini terasa makin signifikan. Implementasi perda syariah di beberapa daerah di Indonesia turut memicu tumbuhnya kesadaran masyarakat Islam akan pengamalan agamanya. Munculnya perda syariah ini berdampak pada peningkatan religiusitas umat. Ditinjau dari isu yang melatarbelakanginya, perda syariah memberi solusi di tengah masyarakat yang mengalami distorsi nilai-nilai religius. Meskipun, bagi kalangan tertentu dari sebagian elit politik di daerah, situasi ini ditarik menjadi komoditas politik yang *marketable.* Pada aspek lain, legalisasi Islam di tengah ruang publik melalui perda-perda syariah mengindikasikan Islam dapat tampil lebih ekspresif. Dalam proses pembentukan perda syariah tersebut, harus selalu memperhatikan perundang undangan dan penerapan asas-asas dalam syariat Islam yang dapat diterapkan secara eklektis, dalam artian harus dipilah-

[25]Efrinaldi, *Perda Syariah Dalam Perspektif Politik Islam dan Religiusitas Umat di Indonesia*, dimuat di dalam jurnal: "Madania", Vol. XVIII, No. 2, Desember 2014.

pilah nilainya sehingga tidak bertentangan dengan Pancasila, UUD 1945. peraturan perundang-undangan lainnya. Karena Perda syariah mempunyai kedudukan di dalam sistem hukum nasional, maka penerapannya jangan sampai menyebabkan ketidakteraturan sistem hukum nasional, yang jauh dari tujuan hukum sehingga berdampak bagi disintegrasi kesatuan negara RI. Akseptabilitas peraturan perundang-undangan negara terhadap keberadaan hukum syariah memerlukan format atau bentuk hukum tertentu yang disepakati bersama, dimana Peraturan Daerah merupakan peraturan untuk melaksanakan aturan hukum di atasnya, dan menampung kondisi khusus dari daerah yang bersangkutan. Mengacu pada prinsip *lex superiore derogat lex infiriore,* maka secara hirarkis peraturan perundang - undangan yang tingkatannya di bawah tidak boleh bertentangan dengan peraturan yang tingkatannya lebih tinggi.

E. Penjelasan Istilah

Penelitian ini memiliki beberapa istilah penting yang perlu dijelaskan secara konseptual, tujuannya untuk menghindari kekeliruan dalam memahami istilah di dalam penelitian ini. Istilah-istilah tersebut di antaranya kodifikasi, hukum Islam, dan istilah *taqnīn*. Masing-masing dapat dikemukakan berikut:

1. Kodifikasi

Kodifikasi adalah penggolongan hukum dan undang-undang berdasarkan asas-asas tertentu dalam buku undang-undang yang baku. Istilah kodifikasi juga dapat diartikan sebagai legislasi dan positivisasi, yang asalnya dari kata positif, maknanya berlaku saat ini atau sekarang bersifat nyata. Adapun istilah positivisasi adalah upaya ataupun proses untuk membuat sesuatu menjadi nyata, jelas, dan belaku saat ini.[26] Positivisasi juga berarti upaya memositifkan dan menjadikan positif. Hubungannya dengan hukum maka positivisasi hukum artinya strategi

[26]Zulkarnain, *Hukum Kompetensi Peradilan Agama Pergeseran Kompetensi Peradilan Agama dalam Hukum Positif di Indonesia*, (Jakarta: Kencana Prenada Media, 2021), hlm. 31.

untuk memberlakukan hukum melalui proses ilmiah dengan melalui ilmu hukum *jurisprudence* serta melalui proses demokratis.[27] Dalam tulisan ini, kodifikasi atau positivisasi berhubungan dengan upaya dan proses memberlakukan suatu hukum ke dalam hukum positif, sehingga hukum itu nyata dan dapat untuk diterapkan di tengah masyarakat yang terkumpul dalam suatu peraturan perundang-undangan.

2. Hukum Islam

Hukum Islam tersusun atas dua kata yang berbeda. Hukum secara bahasa adalah sekumpulan aturan. Sedangkan Islam berasal dari bahasa Arab, yaitu akar kata "*aslama-yuslimu-islaman*", artinya berserah diri, tunduk dan patuh.[28] Istilah Islam juga lazimnya dinisbatkan kepada nama sebuah agama. Jadi hukum Islam adalah seperangkat aturan yang mengatur tentang tingkah laku manusia yang diakui dan diyakini berlaku mengikat semua umat yang beragama Islam.[29] Dalam penelitian ini, yang dimaksud dengan hukum Islam adalah ketentuan hukum yang diatur dalam agama Islam terkait tingkah laku manusia di setiap aspek kehidupan baik perdata sampai dengan hukum pidana.

3. *Taqnīn*

Istilah *taqnīn* seakar dengan kata *qānūn*, yaitu terambil dari kata *qanana*, di dalam makna etimologi berarti ukuran sesuatu atau kaidah dan peraturan. Dalam makna terminologi, *taqnīn* berarti penyusunan hukum-hukum Islam dalam bentuk buku atau kitab undang-undang yang disusun secara rapi, praktis dan sistematis, kemudian ditetapkan dan diundangkan secara resmi oleh pemerintah atau kepala negara sehingga ia mempunyai kekuatan hukum mengikat dan wajib dipatuhi dan dilaksanakan oleh seluruh warga negara.[30] Dalam makna lain, *taqnīn* merupakan

---

[27]*Ibid*.

[28]Abu Ammar, Abu Fatiah Adnani, *Mizanul Muslim, Barometer Menuju Muslim Kaffah*, (cetakan ke-1, Solo: Kordova Mediatama, 2009), hlm. 216

[29]Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Jilid 1, (cetakan ke-5, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2011), hlm. 6

[30]Hamda Sulfinadia, *Meningkatkan Kesadaran Hukum Masyarakat*, (Yogyakarta: Buda Utama Deepublish, 2020), hlm. 109.

pembukuan hukum Islam dalam sistem perundang-undangan.[31] Dengan demikian maka yang dimaksudkan dalam penelitian ini ialah sekumpulan peraturan ataupun hukum yang sudah dikodifikasi atau dibukukan ke dalam satu kompilasi hukum, sehingga aturan-aturan yang ada digabungkan dalam satu rujukan hukum.

F. Metode Penelitian

Pembahasan skripsi ini menggunakan penelitian hukum, yaitu suatu kajian yang menggunakan prosedur analisis konseptual, nilai dan kaidah-kaidah, bukan menggunakan prosedur analisis statistik atau penelitian lapangan yang biasanya berlaku dalam penelitian non hukum. Karena penelitian ini termasuk penelitian hukum normatif, maka bentuk penelitian yang digunakan ialah penelitian hukum doktrinal, menkaji hukum yang dikonsepsikan sebagai kaidah hukum.[32] Artinya, peneliti menganalisis secara konspetual terhadap hukum doktrinal menyangkut pandangan Wahbah Al-Zuḥailī tentang kodifikasi hukum melalui *taqnīn*.

1. Pendekatan Penelitian

   Mengingat penelitian ini masuk dalam penelitian hukum normatif atau disebut yuridis normatif (meneliti hukum di dalam artian aturan hukum), maka pendekatan yang digunakan adalah pendekatan konseptual dan disebut dengan *conceptual approach*.[33] Pendekatan konseptual (*conceptual approach*) adalah pendekatan yang beranjak kepada pandangan-pandangan ataupun doktrin yang sesuai dengan isu hukum (*legal issue*) yang sedang diteliti sehingga pandangan atau doktrin hukum tersebut dapat dijadikan bahan dasar dalam menganalisis isu hukum yang sedang diteliti.[34] Alasan penggunaan pendekatan konseptual dimaksudkan supaya memahami dan mengetahui isu-isu hukum (*legal issue*)

---

[31]Mardani, *Hukum Islam: Kumpulan Peraturan tentang Hukum Islam di Indonesia*, Cet. 2, Edisi Kedua, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2014), hlm. 18.

[32]Jonaedi Efendi dan Johnny Ibrahim, *Metode Penelitian Hukum: Normatif dan Empiris*, Cet. 2, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2018), hlm. 129.

[33]*Ibid*.

[34]Peter Mahmud Marzuki, *Penelitian Hukum*, Edisi Revisi, Cet. 13, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2017), hlm. 133.

yang sedang diteliti terutama di dalam konteks pandangan Wahbah Al-Zuḥailī tentang kodifikasi hukum melalui *taqnīn*.

2. Jenis Penelitian

Jenis penelitian yang digunakan dalam kajian ini ialah dengan penelitian hukum normatif, yaitu penelitian hukum yang berbasiskan pada nilai hukum, doktrin hukum atau konsep hukum ataupun aturan hukum yang diberlakukan kepada masyarakat.[35] Jadi penelitian hukum normatif bisa saja mengkaji nilai, konsep, doktrin, ataupun aturan hukum yang diterapkan di tengah masyarakat. Melalui beberapa bentuk fokus tersebut, penelitian ini diarahkan untuk mampu meneliti nilai, konsep dan doktrin hukum tentang pendapat Wahbah Al-Zuḥailī tentang kodifikasi hukum melalui *taqnīn*.

3. Sumber Data

Secara umum, sumber data di dalam sebuah penelitian baik itu penelitian sosial, penelitian hukum, maupun penelitian lainnya, terdiri atas dua sumber, yaitu data primer dan data sekunder. Untuk penelitian empiris, sumber datanya adalah data primer atau data mentah yang diperoleh melalui sumber langsung, adapun untuk penelitian normatif maka sumber datanya ialah data sekunder.[36] Mengingat penelitian skripsi ini termasuk penelitian hukum normatif, maka sumber data diperoleh melalui data sekunder. Data sekunder yang dimaksud di dalam penelitian ini adalah berasal dari data kepustakaan dengan membaca dan menelaah buku yang relevan dengan permasalahan yang dibahas, seperti buku-buku pandangan para pakar hukum dan konsep-konsep yang dipaparkan, serta aturan hukum dalam bentuk undang-undang atau qanun.

4. Teknik Pengumpulan Data

Untuk mendapatkan data yang diperlukan pada penelitian ini dan untuk membahas permasalahan yang ada, maka data penelitian diperoleh dengan tata

[35]Jonaedi Efendi dan Johnny Ibrahim, *Metode Penelitian*..., hlm. 149.

[36]*Ibid*.

cara studi dokumentasi, yaitu dengan membaca berbagai literatur khususnya yang menyangkut literatur-literatur hukum, peraturan perundang-undangan, qanun, peraturan daerah dan lain sebagainya yang terkait dengan permasalahan di dalam penelitian ini. Secara sistematis, data penelitian ini dikumpulkan serta dibagi ke dalam tiga klasifikasi yaitu bahan hukum primer, sekunder dan bahan hukum tersier:

a. Bahan hukum primer merupakan bahan hukum yang bersifat pokok dan inti. Artinya data pokok penelitian seluruhnya diperoleh dari bahan data pokok. Bahan hukum primer dikumpulkan dari tulisan karangan Wahbah Al-Zuḥailī, yaitu:
   1) *Fiqh Al-Islāmī wa Adillatuh*
   2) *Mausū'ah Al-Fiqh Al-Islāmī wa Al-Qaḍāyā Al-Mu'āṣirah*
   3) *Juhūd Taqnīn Fiqh Al-Islāmī*
   4) *Qaḍāyā Al-Fiqh wa Al-Fikr Al-Mu'āṣir*, dan beberapa kitab Wahbah Al-Zuḥailī yang lainnya yang relevan.
b. Bahan hukum sekunder merupakan bahan hukum yang berfungsi sebagai tambahan. Rujukannya berasal dari berbagai buku dan literatur yang ada relevannya objek penelitian. Data sekunder di sini disebut juga dengan data kepustakaan, di antaranya:
   1) Yūsuf Al-Qaraḍāwī: *Fiqh Al-Islāmī Baina Al-Aṣālah wa Al-Tajdīd*, *Madkhal li Dirāsah Al-Syarī'ah Al-Islāmiyah*, dan kitab *Siyāsah Al-Syar'iyah fī Ḍau' Al-Nuṣūṣ Al-Syarī'ah wa Maqāṣiduhā*.
   2) Muṣṭafā Aḥmad Al-Zarqā, *Madkhal Al-Fiqh Al-'Ām*
   3) Abdul Manan, *Mahkamah Syar'iyyah Aceh*, dan *Pembaruan Hukum Islam di Indonesia*.
   4) Muhammad Hafiz, *Kodifikasi Hukum Keluarga Islam Kontemporer: Pembaruan, Pendekatan, Elastisitas Penerapan Hukum*
c. Bahan hukum tersier merupakan bahan hukum tambahan atau pelengkap yang terdiri atas kamus (kamus bahasa dan kamus hukum), ensiklopedia

hukum Islam, peraturan perundang-undangan, jurnal, dan bahan lainnya yang dapat melengkapi pembahasan penelitian, terutama tentang konsep kodefikasi hukum Islam melalui jalan *taqnin* di dalam perpsketif hukum Islam.

5. Validitas data

Validitas data merupakan derajat ketepatan antara data yang terjadi pada objek penelitian dengan data yang disampaikan oleh peneliti.[37] Jadi, validitas data mempunyai kaitan yang sangat erat antara yang sebenarnya dengan data penelitian yang dapatkan, atau dinyatakan valid bila tidak ada perbedaan antara yang dilaporkan dengan apa saja yang sesungguhnya terjadi pada objek yang diteliti, seperti halnya dalam kodifikasi hukum Islam Melalui *taqnīn* menurut Wahbah Al-Zuḥailī, menemukan secara langsung pernyataannya dari karya-karyanya.

6. Teknik Analisis Data

Setelah pengumpulan data yang diperlukan selanjutnya dilakukan proses analisis secara sistematis terhadap pernyataan yang tertuang dalam penelitian. Sifat analisis penelitian secara umum ada dua, yaitu deskriptif dan preskriptif. Metode analisis data yang dipergunakan ialah metode preskriptif (*prescriptive-analysis*), bukan analisis deskriptif (*descriptive-analysis*), ini karena penelitian ini bukan termasuk kajian empirik yang sifat analisisnya deskriptif. Analisis preskriptif berkaitan erat dengan konsep ideal suatu hukum atau sesuatu yang seyogyanya, sementara itu deskriptif justru apa yang terjadi diupayakan untuk dijelaskan ulang sesuai fakta pada lapangan.[38] Di dalam konteks penelitian ini, analisis preskriptif dimaksudkan menganalisis pandangan hukum atau doktrin hukum para ulama, terutama pandangan Wahbah Al-Zuḥailī tentang kodifikasi hukum melalui *taqnīn*.

---

[37]Sugiyono, *Memahami Penelitian Kualitatif*, Cet. 3, Edisi Pertama (Jakarta: Rineka Cipta, 2013), hlm. 117-119.

[38]Peter Mahmud Marzuki, *Penelitian Hukum*..., hlm. 41.

7. Pedoman Penulisan

Adapun teknik penulisan skripsi ini berpedoman kepada buku pedoman Penulisan Karya Ilmiah Mahasiswa, yang diterbitkan oleh Fakultas Syariah dan Hukum UIN Ar-Raniry Darussalam Banda Aceh Tahun 2019. Sedangkan terjemahan ayat Alquran dikutip dari Alquran dan terjemahan yang diterbitkan oleh Kementerian Agama RI Tahun 2018.

G. Sistematika Pembahasan

Dalam penelitian ini, ditentukan sistematika penulisan ke dalam empat bab, dengan uraian sebagai berikut:

Bab satu merupakan bab pendahuluan yang dibagi dalam 7 (tujuh) sub-bab, yaitu latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, penjelasan istilah, kajian kepustakaan, metode penelitian serta sub-bab terakhir berisi sistematika pembahasan.

Bab dua menerangkan tentang teori *taqnīn* hukum Islam. Bab ini disusun dengan beberapa sub bab, yaitu pengertian *taqnīn*, konsep hukum Islam terdiri dari pengertian hukum Islam, hukum Islam, ruang lingkup dan dimensinya, karakteristik hukum Islam, dasar hukum *taqnīn* hukum Islam, representasi *taqnīn* hukum di dunia Islam, teori kodifikasi hukum.

Bab tiga menjelaskan permasalahan yang menjadi objek penelitian, Bab empat yaitu kodifikasi hukum Islam melalui *taqnīn* menurut Wahbah Al-Zuḥailī, yang terdiri dari biografi Wahbah Al-Zuḥailī dan karya-karyanya, kodifikasi hukum Islam melalui *taqnīn* menurut Wahbah Al-Zuḥailī, relevansi pendapat Wahbah Al-Zuḥailī tentang kodifikasi hukum Islam melalui *taqnīn* dilihat dalam konteks dunia Islam kontemporer.

Bab penutup, terdiri dari kesimpulan dan saran.

BAB DUA
TEORI *TAQNĪN* HUKUM ISLAM

A. Pengertian *Taqnīn*

Istilah *taqnīn* merupakan bentuk derivatif/turunan dari kata dasar *qannana*. Al-Zībārī mengemukakan istilah *qannana* sendiri bukan berasal dari bahasa Arab namun dari bahasa Romawi. Ada juga yang mengatakan istilah tersebut berasal dari bahasa Persia yang artinya pembuatan undang-undang atau membentuk satu undang-undang. Sementara maksud undang-undang merupakan standar dan pola atas peraturan yang telah dibakukan. Kata *qannana* sendiri membentuk istilah-istilah lainnya seperti *qānūn*,[39] atau *qawānīn*, secara bahasa memiliki makna yang sama, yaitu membentuk aturan atau undang-undang. Di dalam keterangan Abdul Manan, istilah *qānūn* berasal dari bahasa Yunani yaitu *kanon* artinya memerintah, tolak ukur dalam mengukur sesuatu.[40] Seiring perkembangannya, istilah *qannana* (Romawi-Persia) tersebut kemudian diserap ke dalam bahasa Arab yang ditulis dengan sebutan *qānūn*, yang artinya kompilasi, himpunan peraturan atau undang-undang dan norma-norma yang telah mapan.[41] Dengan demikian peristilahan kata *qannana* dapat membentuk kata *taqnīn* maupun *qānūn*, yang secara bahasa berarti membentuk atau membuat undang-undang atau peraturan yang baku yang terdiri dari pasal-pasal dan lain sebagainya.

Dalam konteks ilmu hukum Islam dan lebih tepatnya politik hukum Islam, istilah *taqnīn* ini selalu dikaitkan dengan istilah hukum Islam, atau paling kurang istilah *taqnīn* selalu dimaknai sebagai positivisasi hukum Islam. Oleh karena itu, di dalam beberapa ulasan dan definisi para ulama, selalu ditemukan pemaknaan

---

[39]Iyād Kāmil Ibrāhīm Al-Zībārī, *Fikih Tadarruj: Tahapan-Tahapan dalam Membumikan Syariat Islam*, (Terj: Masturi Irham dan Malik S), (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2019), hlm. 396.

[40]Abdul Manan, *Mahkamah Syar'iyyah Aceh di dalam Politik Hukum Nasional*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2018), hlm. 372.

[41]Achmad Warson Munawwir dan Muhammad Fairuz, *Kamus Al-Munawwir*, (Surabaya: Pustaka Progressif, 2007), hlm. 1165.

istilah *taqnīn* sebagai kodifikasi atau legislasi hukum Islam. Menurut terminologi, ditemukan beberapa definisi *taqnīn*. Pada bagian ini, dapat dikemukakan definisi para ahli dalam beberapa rumusan sebagai berikut:

1. Muḥammad Abū Zahrah, sebagaimana dikutip Moch. Cholid Wardi, bahwa *taqnīn* merupakan hukum-hukum Islam yang berbentuk buku ataupun kitab undang-undang yang tersusun rapi, praktis, sistematis, kemudian ditetapkan dan diundangkan secara resmi oleh kepala negara sehingga punya kekuatan hukum yang mengikat dan wajib dipatuhi serta dilaksanakan oleh seluruh warga negara.[42]
2. Menurut Al-Zarqā, *taqnīn* dalam makna yang umum adalah mengumpulkan ketentuan-ketentuan peraturan perundang-undangan yang berkaitan dengan suatu bidang hubungan sosial, dan mengelompokkannya, menyusunnya dan merumuskannya dalam ketentuan-ketentuan yang jelas serta ringkas dalam klausul-klausul yang disebut pasal dengan nomor urut, setelah itu kemudian menerbitkannya dalam bentuk undang-undang atau sistem yang dipaksakan oleh negara, yang wajib diterapkan oleh hakim di tengah-tengah rakyat.[43]
3. Menurut Al-Qaraḍāwī, *taqnīn* adalah merancang dan menetapkan peraturan hukum dalam bentuk pasal-pasal yang diberi nomor urut sebagaimana hal dan lazimnya undang-undang, seperti undang-undang sipil, pidana dan juga administrasi negara.[44]
4. Alī Jum'ah mendefinisikan *taqnīn* adalah merumuskan ketentuan-ketentuan hukum dalam bentuk undang-undang yang mengikat, maksudnya ialah satu upaya mengumpulkan aturan-aturan untuk cabang hukum tertentu misalnya aturan khusus mengenai nafkah bagi isteri yang sudah diceraikan suaminya,

---

[42]Moch. Cholid Wardi, "Legislasi Hukum Islam: Telaah Terhadap Konsep Taqnīn dalam Ranah Substantivistik dan Formalistik". *Jurnal: Nuansa*, Vol. 15, No. 2, (Juli-Januari 2018), hlm. 429.

[43]Muṣṭafā Aḥmad Al-Zarqā, *Al-Madkhal Al-Fiqhī Al-'Ām*, Juz 1, (Damaskus: Dār Al-Qalam 2004), hlm. 313.

[44]Yūsuf Al-Qaraḍāwī, *Membumikan Islam: Keluasan dan Keluwesan Syariat Islam untuk Manusia*, (Terj: Ade Nirdin dan Riswan), (Bandung: Mizan Pustaka, 2018), hlm. 286.

setelah membuat klasifikasi dan mengaturnya serta menghilangkan apapun yang sifatnya kontradiksi dan ambiguitas di antara aturan yang siambil itu, kemudian menerbitkannya dalam bentuk hukum yang dilaksanakan sebuah negara untuk mengatur hubungan antara manusia (rakyat) yang dilakukan di peradilan.[45]

5. Al-Zībārī menyemukakan bahwa *taqnīn* adalah penulisan bab-bab hukum fikih yang berkaitan dengan peradilan dan urutannya, dengan materi-materi berurutan, poin-poin tertentu yang bernomor.[46]
6. Menurut Al-Syāwī, *taqnīn* ialah menyiapkan undang-undang yang diambil dari fikih syariat atau dari sebagian mazhab yang diakui.[47]
7. Albani Nasution dan Hidayat Nasution, *taqnīn* atau *taqnīn al-aḥkām* adalah mengumpulkan hukum-hukum serta kaidah-kaidah penetapan hukum yang berkaitan dengan masalah hubungan sosial, menyusunnya secara sistematis, serta mengungkapkannya dengan kalimat-kalimat yang tegas dan juga jelas dalam bentuk bab, pasal dan ayat yang memiliki nomor secara berurutan.[48]
8. Jajuli menyatakan *taqnīn* ialah satu kumpulan kaidah-kaidah yang memiliki daya paksa berkaitan dengan keteraturan hidup dalam masyarakat.[49]

Mengacu kepada uraian di atas, dapat dipahami bahwa konsep *taqnīn* ini erat kaitannya dengan usaha di dalam menyusun peraturan-peraturan hukum yang boleh jadi berserakan di berbagai tulisan, atau hukum-hukum yang dikemukakan oleh para ahli hukum yang begitu banyak, sehingga disusun dan dibukukan pada satu buku pedoman hukum yang tersendiri, mengikat, dan menjadi rujukan bagi hakim di dalam memutuskan suatu perkara. Konsep *taqnīn* hukum Islam ini lebih

---

[45]Diakses melalui: https://www.google.co.id/books/edition/البيان_لما_يشغلة_الأذ/lU, tanggal 15 Oktober 2022.

[46]Iyād Kāmil Ibrāhīm Al-Zībārī, *Fikih Tadarruj*..., hlm. 396.

[47]Taufīq Muḥammad Al-Syāwī, *Syura Bukan Demokrasi*, (Terj: Djamaluddin), (Jakarta: Gema Insani Press, 2013), hlm. 567.

[48]Muhammad Syukri Albani Nasution, Rahmat Hidayat Nasution, *Filsafat Hukum Islam dan Maqashid Al-Syari'ah*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2020), hlm. 159.

[49]M. Sulaeman Jajuli, *Fiqh Mazhab ala Indinesia* (Yogyakarta: Depublis, 2015), hlm. 8.

kepada usaha agar menjadikan hukum Islam menjadi positif dan berlaku di dalam penerapan hukum di tengah-tengah masyarakat. Sementara itu, dilihat dari isi dan bentuknya sama seperti peraturan perundang-undangan, yang terdiri dari materi pasal-pasal hukum, ayat-ayat dan bab-bab tersendiri.

B. Hukum Islam, Ruang Lingkup dan Dimensinya

Pada bagian ini, akan dikemukakan konsep hukum Islam karena memiliki keterkaitan dengan konsep *taqnīn* yang menjadi sentral dalam penelitian ini. Pada pembahasan ini minimal dikemukakan tiga sub bahasan, yaitu pengertian hukum Islam, kemudian sumber dan ruang lingkup hukum Islam, serta karakteristik dari hukum Islam.

1. Hukum Islam

Istilah berikutnya adalah hukum dan Islam. Kata hukum selalu dimaknai sebagai satu peraturan, undang-undang, norma, ketetapan, vonis dan ketentuan yang mengikat masyarakat.[50] Adapun kata Islam bermakna tunduk, patuh atau dalam makna yang lebih luas sebagai agama yang dibawa oleh Rasulullah Saw dengan sumber ajarannya mengacu pada Alquran dan hadis.[51] Jika kata hukum dan kata Islam dijadikan istilah tersendiri, maka hukum Islam berarti hukum-hukum yang diatur di dalam agama Islam, dalam istilah lainnya disebut dengan *islamic law*.[52] Istilah hukum Islam disinyalir sebagai sebuah istilah tersendiri dan bersifat khas yang digunakan dalam bahasa Indonesia, sebagai terjemahan dari *al-ḥukm al-islāmī* atau *al-fiqh al-islāmī*. Hal ini diungkapkan oleh banyak sekali para ahli hukum Indonesia misalnya Abdul Manan,[53] Zainuddin Ali,[54]

---

[50]Tim Redaksi, *Kamus Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), hlm. 239.

[51]Abu Ammar dan Abu Fatiah Al-Adnani, *Mizanul Muslim: Barometer Menuju Muslim Kaffah*, (Yogyakarta: Cordova Mediatama, 2009), hlm. 216-219.

[52]Abdul Manan, *Pembaruan Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2017), hlm. 38.

[53]*Ibid*., hlm. 39.

[54]Zainuddin Ali, *Hukum Islam Pengantar Ilmu Hukum di Indonesia*, Cet. 1, (Jakarta: Sinar Grafika, 2006), hlm. 1.

Abd. Shomad,[55] Rahman Syamsuddin,[56] Amran Suadi,[57] dan beberapa ahli lain di Indonesia. Bahkan di dalam penjelasan A. Djazuli, para pakar hukum Islam Indonesia telah membuat seminar dan lokakarya tahun 1975 di IAIN (sekarang UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, untuk merumuskan deifinsi hukum Islam.[58] Ini karena istilah hukum Islam atau *al-ḥukm al-islāmī* tidak familiar digunakan dalam kitab-kitab fikih klasik, dan istilah tersebut memang murni istilah yang khas digunakan dalam bahasa Indonesia.

Hasil lokakarya dan seminar di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta di tahun 1975 di atas telah merumuskan bahwa makna hukum Islam adalah hukum fiqh muamalah di dalam makna yang luas yakni pengertian manusia terkait kaidah-kaidah (norma-norma) kemasyarakatan yang bersumber pertama pada Alquran kedua dalam Sunnah Rasulullah, dan ketiga pada akal fikiran.[59] Selain istilah hukum Islam, ada dua istilah lainnya yang sering digunakan untuk memahami maksud hukum Islam, yaitu istilah syariah serta istilah fikih, masing-masing dapat dijelaskan sebagai berikut:

a. Syariah

Kata *syarīah* atau dalam bahasa Indonesia ditulis dengan syariat, pada asalnya diambil dari kata yang terdiri dari huruf *syin*, *ra'* dan *'ain*, menurut makna etimologi berarti agama (الدّيْنُ) atau jalan (اَلْمِلَّةُ), metode ataupun cara (اَلْمِنْهَاجُ), jalan atau landasan (اَلطَّرِيْقَةُ), sunnah ataupun pijakan (اَلْسُنَّةُ).[60] Ada juga yang memaknainya sebagai sebuah jalan yang harus diikuti, jalan yang

[55]Abd. Shomad, *Hukum Islam: Penormaan Prinsip Syariah dalam Hukum Indonesia*, Edisi Revisi, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2017), hlm. 23.

[56]Rahman Syamsuddin, *Pengantar Hukum Indonesia*, Cet. 1, Ed. Kesatu (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2019), hlm. 26.

[57]Amran Suadi dan Mardi Candra, *Politik Hukum*, Cet. 2, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2016), hlm. 14.

[58]A.Djazuli, *Ilmu Fiqh: Penggalian, Perkembangan, dan Penerapan Hukum Islam*, Edisi Revisi, Cet. 13, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2021), hlm. 13-14.

[59]*Ibid*.

[60]Ahmad Sarwat, *Maqashid Al-Syari'ah*, (Jakarta: Rumah Fiqih Publishing, 2019), hlm. 15.

dilalui air terjun, jalan yang lempang, masalah-masalah pokok pada agama ataupun jalan yang telah ditetapkan oleh Allah Swt kepada manusia.[61]

Menurut terminologi, Yūsuf Al-Qaraḍāwī memaknai syariah sebagai peraturan dan ketetapan yang Allah Swt perintahkan pada hamba-hambanya seperti shalat, puasa, haji, zakat, dan kebajikan.[62] Makna ini berbeda dengan definisi yang umum dikembangkan dalam ilmu Ushul Fiqh, yaitu titah atau *khiṭāb* Allah SWT, yang berhubungan dengan perbuatan *mukallaf* (seorang yang secara hukum dipandang layak dibebani hukum) baik itu mengandung tuntutan (atau perintah baik bernilai hukum sunnah dan wajib, dalam bentuk larangan, bisa bernilai hukum makruh dan juga haram), pilihan (melakukan ataupun tidak melakukan) dan berkaitan dengan penetapan (tentang hukum *waḍ'ī*, terdiri dari tujuh bentuk yaitu sah, batal, syarat, sebab, *mani'* ataupun penghalang, *azimah* atau hukum asal pada satu dalil dan *rukhṣah* atau suatu penyimpangan dari hukum asal (keringanan).[63]

Dilihat dari aspek historis, pemaknaan istilah syariat ini sendiri telah mengalami perubahan. Pada mulanya, makna syariah ini bukan hanya pada konteks hukum atas perbuatan manusia saja, namun mencakup hal-hal yang terkait dengan iktikad dan akhlak. Sehingga kata syariah ini identik dengan dan sepadan dengan pengertian *al-din* atau *millah*, yaitu suatu ajaran secara menyeluruh meliputi akidah, akhlak, dan juga hukum. Dengan kata lainnya, syariah disebut Iman (akidah), Islam (hukum), dan Ihsan (akhlak).[64]

Dalam perkembangannya, makna syariah ini kemudian dipersempit, di mana syariah yang di dalamnya meliputi bidang akidah atau iktikad justru dipisahkan secara mandiri dalam lapangan ilmu kalam, begitu pula dengan

---

[61]Abd. Shomad, *Hukum Islam*..., hlm. 23.

[62]Yūsuf Al-Qaraḍāwī, *Membumikan Islam*..., hlm. 13.

[63]Abd Al-Wahhāb Khallāf, *Ilmu Ushul Fiqih*, (Terj: M. Zuhri, dan A. Qorib), (Semarang: Dina Utama, 2014) hlm. 172: Abd Al-Ḥay 'Abdul 'Al, *Pengantar Ushul Fiqh*, (Terj: Muhammad Misbah), (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2014), hlm. 26.

[64]A.Djazuli, *Ilmu Fiqh*..., hlm. 13-14.

bidang akhlak dipisahkan secara mandiri dalam lapangan ilmu tasawuf. Di sini, makna syarih sudah dibatasi hanya pada masalah hukum saja, baik itu masalah hukum yang sudah tegas dan pasti (*qath'i*) maupun masih samar-samar (*zanni*). Bahkah, di dalam perjalanannya dipersempit kembali bahwa syariah hanya berkaitan dengan masalah hukum yang bersifat pasti (*qath'i*) yang diperoleh dari ketentuan Alquran, hadis dan ijmak. Dari sini, terdapat tiga pemahaman dalam mengartikan syariah, ada yang mengartikannya satu hukum yang pasti saja, ada juga yang menyatakan hukum dalam arti umum (termasuk di dalamnya fikih/pemahaman ulama), dan syariah dalam makna yang umum yaitu seluruh ajaran Islam.[65]

b. Fikih

Istilah fikih diambil dari bahasa Arab yaitu *al-fiqh* "الفقه", yang secara bahasa bermakna pemahaman. Kata fikih secara istilah berarti ilmu tentang hukum-hukum *syar'i* yang bersifat amaliah yang tergali dari dalil-dalilnya yang terperinci.[66] Dalam pengertian lain, kata fikih adalah sebuah ilmu yang menerangkan hukum syarak dari setiap pekerjaan mukallaf baik yang wajib, haram, makruh, mandub dan mubah.[67]

Mengacu kepada uraian di atas, dapat dipahami bahwa istilah syariah di dalam perspektif hukum Islam adalah sebagai suatu ketetapan Allah Swt yang tidak berubah yang termuat dalam ketentuan Alquran dan hadis. Sementara itu, istilah fikih merupakan pemahaman ulama terkait dalil-dalil syariat yang sifat ketentuannya adalah tertentu atau terinci, dan khusus menyangkut amal ibadah seorang hamba. Sementara hukum Islam, secara literatur fikih klasik memang tidak ditemukan definisi yang baku, yang ditemukan hanyalah istilah fikih dan istilah syariah. Istilah hukum Islam muncul karena untuk membedakan dengan

---

[65]*Ibid*.

[66]Abdul Azizi Mabruk al-Ahmadi, *Fikih Muyassar*, (terj: Izzudin Karimi), Cet. 3, (Jakarta: Darul Haq, 2016), hlm. xvii.

[67]Abdul Manan, *Pembaruan*..., hlm. 30.

hukum positif yang berlaku di Indonesia, dan sebagai identitas tersendiri dalam sumber hukum yang ada di Indonesia, yang meliputi hukum adat, hukum barat dan hukum Islam.

Mengacu kepada uraian di atas, maka dapat dibuat gambar menyangkut posisi syariah, fikih dan hukum Islam sebagai berikut:

Gambar 1: Hierarki dan Perbedaan antara Syariah, Fikih dan Hukum Islam

Sumber: Data Diolah Penulis

Berdasarkan gambar di atas, maka ketiga konsep di atas baik syariah dan fikih serta hukum Islam selalu mengacu kepada sumber hukum, di sini adalah Alquran dan hadis. Untuk merumuskan dan menemukan esensi hukum dalam ketentuan sumber tersebut maka perlu dan dibutuhkan adanya ilmu Ushul Fiqh, yaitu kaidah-kaidah terkait cara untuk menemukan hukum-hukum syarak yang amaliah dari dalil-dalilnya yang terinci.[68]

Jadi, yang dimaksud dengan hukum Islam di dalam pembahasan ini sama dengan kata syariat Islam, yaitu ketentuan hukum yang diberlakukan di dalam agama Islam yang berhubungan dengan tingkah laku atau perbuatan seorang

[68]A.Djazuli, *Ilmu Fiqh*..., hlm. 7.

muslim, baik yang berhubungan dengan hukum perdata, hukum pidana, sosial kemasyarakatan dan bidang hukum lainnya. Intinya, hukum Islam menjadi tata hukum yang menjadi panduan dalam berperilaku di setiap bidang kehidupan.

2. Ruang Lingkup dan Dimensi Hukum Islam

Sebelum membahasn tentang ruang lingkup hukum Islam, maka bahasan ini diawali dengan uraian sumber hukum Islam. Hal ini karena ruang lingkup hukum Islam ini tidak dapat dilepaskan dari sumber yang menjadi landasan di dalam menemukan hukum Islam itu sendiri. Artinya, hukum Islam muncul dan ditemukan melalui proses penggalian sumber-sumber primer yang terdairi dari Alquran dan hadis Rasulullah Saw.

Membicarakan sumber hukum Islam tidak dilepaskan dari pembahasan dalil atau landasan dikembalikannya hukum dalam Islam. Para ulama, sepakat di dalam masalah ini, bahwa sumber pokok syariat itu ada dua, yaitu Alquran dan Sunnah.[69] Namun, ada juga yang menambahkan dua sumber lainnya, yaitu Ijma' serta qiyas.[70] Mengenai empat sumber syariat atau hukum Islam tersebut, dapat diulas di dalam pembahasan berikut ini:

a. Alquran (Firman Allah Swt)

Istilah Alquran berarti firman Allah SWT, mukjizat, yang diturunkan pada Nabi Muhammad Saw, berbahasa Arab, yang tertulis di dalam *mushaf* diriwayatkan secara mutawatir dan membacanya terhitung sebagai ibadah.[71] Ada juga yang menambahkannya dengan rumusan "dimulai dari surah Al-Fatihah dan ditutup dengan surah Al-Nas.[72] Di dalam kaijan hukum Islam, Alquran merupakan sumber pokok/primer yang pertama ajaran dan syariat Islam.

---

[69]Izomiddin, *Pemikiran Filsafat Hukum Islam*, (Jakarta: Kencana, 2018), hlm. 9.

[70]Abd Al-Wahhāb Khallāf, *Ijtihad*, (Terj: Rohidin Wahid), (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2015), hlm. 31.

[71]Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, (Terj: M. Irham) (Jakarta: Pustaka Kausar, 2017), hlm. 808.

[72]Wahbah Al-Zuḥailī, *Tafsir Al-Munir*, (Terj: Abdul Hayyie Al-Kattani, dkk), (Jakarta: Gema Insani Press, 2013), hlm. 1.

b. Sunnah (Hadis Rasulullah Saw)

Sunnah ataupun bisa juga disebut hadis, secara hierarki merupakan dalil kedua setelah Alquran untuk semua jenis nilai hukum perbuatan umat muslim. Istilah sunnah berarti jalan yang dilalui baik terpuji maupun tercela. Termasuk didalamnya tradisi yang telah dipraktikkan, meskipun tidak baik. Sementara makna sunnah di dalam konteks ilmu hadis yaitu segala sesuatu yang berasal dari Rasul, baik berupa perkataan, perbuatan, ketetapan, sifat, perjalanan hidup Nabi Muhammad Saw.[73] Makna sunnah disandingkan dengan makna hadis, secara bahasa berarti baru. Hadis sebagai sesuatu yang dibicarakan dan dinukil (dikutip), atau sesuatu yang sedikit maupun banyak. Dalam pengertian istilah ahli hadis, makna hadis sama dengan makna sunnah sebelumnya.[74] Dalil sunnah menjadi sumber kedua di dalam hierarki sumber hukum Islam.

c. *Ijma'* (Konsensus/Kesepakatan Ulama)

Dalil penetapan hukum di dalam Islam selain ayat Alquran dan Hadis juga didasari melalui *ijma'*. Istilah *ijma'* secara bahasa berarti sepakat atau kesepakatan.[75] Menurut istilah, terdapat banyak rumusan di antaranya *ijma'* sebagai kesepakatan umat Muhammad secara khusus tentang suatu masalah agama. *Ijma'* adalah kesepakatan para mujtahid terhadap suatu masalah di dalam suatu masa setelah wafatnya Rasulullah Saw atas hukum *syara'* yang bersifat praktis. Khallāf mendefinisikan istilah *ijma'* sebagai kesepakatan para mujtahid pada suatu masa di kalangan umat Islam atas hukum *syara'* mengenai suatu kejadian setelah wafatnya Rasulullah Saw. Masing-masing rumusan tersebut dapat lihat dalam.[76] Ijmak menjadi sumber hukum yang ketiga yang disepakati ulama.

---

[73]Maḥmūd Syaltūt, *Al-Islām: Aqīdah wa Al-Syarī'ah*, Cet. 3, (Mesir: Dārul Syurūq, 2001), hlm. 492.

[74]Asep Herdi, *Memahami Ilmu Hadis*, (Bandung: Tafakur, 2014), hlm. 3-4.

[75]Abd Al-Ḥay 'Abdul 'Al, *Pengantar Ushul Fiqh*..., hlm. 281

[76]Abd Al-Wahhāb Khallāf, *Ilmu Ushul Fiqh*..., hlm. 45.

d. *Qiyas* (Analogi)

Qiyas menjadi salah satu di antara pola dan metode penemuan hukum Islam yang digunakan oleh ulama pada saat menetapkan satu hukum. Secara bahasa, *qiyas* berasal dari *qasa*, *yaqisu*, *qaisan*, *wa qiyasan*, berarti berjalan berlagak sombong, mendahului, mengukur dan dalamnya luka mencoba, membandingkan dan mempersamakan. Sementara itu, kata *al-qiyas* berarti ukuran, bandingan, persamaan, persesuaian, kaidah, aturan, atau analogi.[77] Dengan beberapa makna tersebut, dapat diketahui bahwa kata qiyas secara bahasa memiliki banyak makna. Secara terminologi, banyak rumusan yang telah dibuat oleh para ulama. Menurut Ibn Hammam, qiyas ialah persamaan suatu kasus dengan kasus lain di dalam *'illah* hukum *syara'* yang tidak bisa diketahui melalui pendekatan literal semata.[78] Dapat dipahami bahwa *qiyas* yaitu menghubungkan satu kejadian yang tidak ada nasnya kepada kejadian lain yang ada nasnya, yang ditetapkan oleh nas karena ada kesamaan *'illah* dalam dua kejadian tersebut. Dalam makna lain, *qiyas* adalah suatu kajian dalam menemukan hukum melalui cara analogi hukum khususnya indikasi kuat, tanda atau sebab yang dijadikan unsur menetapkan hukum, dari satu masalah baru terhadap masalah hukum yang telah jelas dalilnya.

Selain empat sumber pokok hukum Islam di atas, terdapat juga beberapa sumber hukum yang lainnya yang masih diperselisihkan para ulama, misalnya *'urf* atau adat kebiasaan yang sahih, *al-istihsan*, *istishab*, *maslahah mursalah*, pendapat sahabat (*qaul shahabi* ataupun *mazhab shahabi*), *syar'u man qablana* dan beberapa sumber hukum lainnya.[79] Ajaran Islam memiliki nilai-nilai yang universal. Bahkan, para ahli berasal dari pemikir hukum Islam menyebutkan

[77]Ahmad Warson Munawwar dan Muhammad Fairuz, *Kamus al-Munawwir*..., hlm. 1177-1178.

[78]Ma'shum Zein, *Menguasai Ilmu Ushul Fiqih*, (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2013), hlm. 101.

[79]Romli, *Studi Perbandingan Ushul Fiqh*, Edisi Revisi, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2021), hlm. 49.

bahwa ajaran Islam bersifat *syumuliyah* yaitu universal bersifat komprehensif. Yusuf al-Qaradhawi menyebutkan nilai dan prinsip ajaran Islam salah satunya adalah universal, yaitu meliputi semua aspek kehidupan manusia.[80]

Salah satu bagian dari ajaran Islam adalah syariat Islam yang dimensinya ialah hukum-hukum atau aturan hidup dalam Islam. Para ulama dalam konteks ini membagi ruang lingkup syariat Islam menjadi 2 (dua) bagian umum, yaitu hukum-hukum ibadat yang berkaitan dengan proses dan metode mendekatkan diri pada Allah SWT, misalnya melaksanakan shalat, puasa, dan zakat, serta lainnya. Hukum yang berkaitan dengan muamalah atau hubungan antara satu manusia dengan manusia yang lainnya.[81] Secara lebih khusus, para ahli hukum membagi ruang lingkup syariat Islam dalam beberapa bagian. Abd Al-Wahhāb Khallāf, seperti dikutip Izomiddin, membagi tiga jenis hukum, ada juga yang memasukkanya ke dalam dimensi ajaran Islam, yaitu:

a. *I'tiqadiyah* (keimanan)
b. *Khuluqiyyah* (akhlak)
c. *Amaliyyah* (aktivitas baik ucapan ataupun perbuatan).[82]

Dari tiga jenis hukum tersebut, kebanyakan ulama memasukkan hukum yang ketiga di atas (hukum *'amaliyyah*) menjadi bagian syariat Islam (hukum Islam). Masih di dalam kutipan yang sama, Khallāf membagi jenis dan ruang lingkup syariat Islam kategori *'amaliyyah* menjadi 7 (tujuh) bagian yaitu:

a. Hukum-hukum masalah perorangan/keluarga
b. Hukum-hukum perdata
c. Hukum-hukum pidana
d. Hukum-hukum acara peradilan
e. Hukum-hukum perundang-undangan

---

[80]Yūsuf Al-Qaraḍāwī, *Pengantar Kajian Islam*, (Terj: Setiawan Budi Utomo), (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2016), hlm. 198.

[81]R. Saija, & Iqbal Taufiq, *Dinamika Hukum Islam Indonesia*, (Yogyakarta: Deepublish, 2016), hlm. 4.

[82]Izomiddin, *Pemikiran*..., hlm. 76.

f. Hukum-hukum kenegaraan
g. Hukum-hukum ekonomi dan harta.[83]

C. Pendapat Ulama tentang *Taqnīn* dan Dasar Hukumnya

Pembahasan tentang *taqnīn* hukum Islam menjadi susunan suatu peraturan perundang-undangan masih didiskusikan oleh ulama kontemporer. Di sini, hanya dibatasi ulama kontemporer karena geliat dan pemahaman konsep *taqnīn* sendiri muncul pada masa modern. Dahulu, tidak ada konsep *taqnīn* karena hukum yang dimunculkan merupakan produksi langsung oleh para ulama mazhab. Hal ini pula yang memunculkan banyaknya ragam pendapat dari berbagai mazhab hukum, di antaranya pendapat hukum dalam mazhab Hanafi, Maliki, Syafi'i, Hanmali, Daud Al-Zahiri, Al-Auza'i, dan mazhab-mazhab lainnya yang dipandang mu'tabar dan diakui dalam Islam. Hanya saja perkembangan selanjutnya mengharuskan adanya pola yang sama sekali baru, di mana hukum-hukum yang tersebar dalam pendapat ulama mazhab tersebut tentunya akan sulit dideteksi, sehingga membutuhan satu upaya untuk merumuskannya dalam bentuk kodefikasi hukum Islam. Kodefikasi inilah yang disebut dengan *taqnīn*.

Perjalanan pembentukan hukum Islam dewasa ini juga sangat dipengaruhi dengan pola pembentukan hukum yang berlaku di negara-negara modern. *Taqnīn* atau kodefikasi adalah salah satu bentuk yang khas yang diberlakukan oleh negara yang menganut sistem hukum positif, di mana hukum yang dibentuk itu tertuang dalam suatu rumusan undang-undang, dibentuk urutan tertentu, ditetapkan dalam bentuk pasal-pasal tersendiri sehingga hakim atau penegak hukum tinggal melihat pasal mana yang dilanggar, pasal mana yang menjadi hukum yang disengketakan oleh masyarakat. Meskipun demikian, para ulama kontemporer cenderung tidak padu dalam melihat apakah *taqnīn* hukum Islam ini boleh dibentuk atau tidak. Di sini, penulis dapat menyajikannya ke dalam dua kelompok, yaitu kelompok ulama yang melarang *taqnīn* hukum Islam, dan kelompok yang menyetujuinya. Masing-

[83]*Ibid*., hlm. 77.

masing dari dua kelompok ini memiliki argumentasi, dalil hukum dan alasan yang menguatkan pendapat mereka. Masing-masing dapat dikemukakan berikut:

1. Ulama yang Melarang *Taqnīn* Hukum Islam dan Dalilnya

Al-Zībārī menuturkan paling kurang terdapat empat ulama besar Islam yang melarang adanya *taqnīn* hukum Islam.[84] Mereka ialah Syekh Muḥammad Al-Amīn Al-Syinqīṭī (ulama besar dari Afrika), Syekh Ṣāliḥ bin Fauzān Al-Fauzān (ulama besar dari Arab Saudi), Syekh Abdullāh bin Abdurraḥmān Al-Jibrīn (ulama besar dari Arab Saudi) dan Syekh Abdullāh bin Muḥammad Al-Ghunaimān (ulama besar dari Arab Saudi).[85] Selain itu, ulama yang melarang *taqnīn* hukum Islam adalah Syekh Bakr Ibn Abdullāh Abū Zaid (ulama besar Arab Saudi), Syekh Abdullāh Ibn Abdurraḥmān Al-Basām (ulama terkemuka Arab Saudi), Syekh Abdurraḥmān Ibnu Abdullāh Al-'Ajlān (ulama terkemuka Arab Saudi), Syekh Abd Al-'Azīz Ibn Abdullāh Al-Rājiḥī (ulama sekaligus teolog terkemuka asal Arab Saudi), dan ulama-ulama yang lainnya.[86]

Berdasarkan beberapa ulasan di atas dapat diketahui bahwa mayoritas di kalangan ini berasal dari Arab Saudi. Mereka mempunyai alasan tersendiri dan dalil-dalil hukum tentang larangan *taqnīn* hukum Islam. Paling tidak, terdapat empat argumentasi dalil yang menjadi sandarannya, yang terdiri dari Alquran, hadis, pendapat jumhur ulama, dan alasan rasional. Adapun ketentuan Alquran di antaranya mengacu kepada QS. Al-Ma'idah ayat 42:

---

[84]Iyād Kāmil Ibrāhīm Al-Zībārī, *Fikih Tadarruj*..., hlm. 398.

[85]Syekh Muḥammad Al-Amīn Al-Syinqīṭī merupakan ulama besar dari Afrika. Kitabnya juga relatif banyak, dan salah satu murid beliau dan menjadi ulama besar adalah Abd Al-'Azīz bin Bāz. Selanjutnya, Syekh Ṣāliḥ bin Fauzān Al-Fauzān merupakan ulama besar dari Arab Saudi, ia dikenal sebagai ulama karismatik, memiliki keluasan ilmu dan mempunyai banyak karya tulis di berbagai bidang. Salah satu kitab yang sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia ialah kitab *Al-Mulakhkhash Al-Fiqh*. Syekh Abdullāh bin Abdurraḥmān Al-Jibrīn juga merupakan terkemuka dari Arab Saudi memiliki keluasan ilmu dan juga karya tulis di berbagai bidang keilmuan. Adapun Abdullāh bin Muḥammad Al-Ghunaimān juga berasal dari Arab Saudi, sebagai ulama terkemuka dan fatwa-fatwa mereka banyak dijadikan rujukan. Diakses melalui: https://id.wikipedia.org/wiki/ulama, Tanggal 9 Oktober 2022.

[86]Imam Yazid, "Taqnīn Al-Aḥkām: Sejarah, Keabsahan, Tantangan di Indonesia". *Jurnal: Mashlahah dan Pranata Sosial Islam*, Vol. 3, No. 5, 2019, hlm. 198.

سَمّٰعُوْنَ لِلْكَذِبِ اَكّٰلُوْنَ لِلسُّحْتِۗ فَاِنْ جَاۤءُوْكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ اَوْ اَعْرِضْ عَنْهُمْۚ وَاِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَّضُرُّوْكَ شَيْـًٔاۗ وَاِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِۗ اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِيْنَ

"Mereka (orang-orang Yahudi itu) sangat suka mendengar berita bohong lagi banyak memakan makanan yang haram. Maka, jika mereka datang kepadamu (Nabi Muhammad untuk meminta putusan), berilah putusan di antara mereka atau berpalinglah dari mereka. Jika engkau berpaling, mereka tidak akan membahayakanmu sedikitpun. Tetapi apabila engkau memutuskan (perkara mereka), putuskanlah dengan adil. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang adil" (QS. Al-Ma'idah [5]: 42).

Argumentasi pengambilan dalil ayat di atas adalah menetappkan hukum di antara manusia dengan adil, di sini maksudnya adalah seorang hakim dalam menetapkan hukum harus mengacu kepada apa yang ditetapkan Allah dengan banar, bukan mengacu kepada *taqnīn* yang mungkin memiliki kebenaran yang sebaliknya (bertentangan dengan apa yang ditetapkan dalam Alquran).[87] Pada argumentasi ini, kelompok yang menolak *taqnīn* memahami bahwa sekiranya hakim merujuk kepada materi hukum dari rumusan *taqnīn*, maka hal tersebut telah menyelisihi apa yang diperintahkan dalam QS. Al-Ma'idah ayat 42, yaitu harus merujuk kepada Alquran dan hadis. Inilah alasan pelarangan ada *taqnīn* hukum Islam.

Ayat Alquran lainnya mengacu kepada QS. Al-Nisa' ayat 65:

فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُوْنَ حَتّٰى يُحَكِّمُوْكَ فِيْمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوْا فِيْٓ اَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوْا تَسْلِيْمًا.

"Demi Tuhan mu, mereka tidak beriman hingga bertahkim kepadamu (Nabi Muhammad) dalam perkara yang diperselisihkan di antara mereka. Kemudian, tidak ada keberatan dalam diri mereka terhadap putusan yang engkau berikan dan mereka terima dengan sepenuhnya" (QS. Al-Nisa' [4]: 65).

Argumentasi hukum yang dibangun dari ayat tersebut adalah seseorang hamba dianggap tidak beriman sekiranya tidak bertahkim terhadap Rasulullah

[87]Abdurrahman bin Sa'd bin Ali Al-Syatiri, *Hukm Taqnīn Syari'ah Al-Islamiyyah*, (Riyad: Dar Al-Shami'i, 2007), hlm. 30.

SAW pada perkara-perkara hukum yang masih diperselisihkan.[88] Pemahaman ini memunculkan satu kesimpulan bahwa permasalahan hukum yang terdapat di masyarakat, khususnya masalah yang masih diperselisihkan, harus merujuk kepada apa yang ditetapkan olehh Rasulullah SAW. Di sini tidak ada anjuran untuk merujuk kepada materi-materi hukum yang dibentuk melalui mekanisme *taqnīn*.

Di antara landasan Alquran yang lainnya mengadu kepada QS. Al-Nisā' ayat 105:

اِنَّآ اَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَآ اَرٰىكَ اللّٰهُ ۗوَلَا تَكُنْ لِّلْخَاۤىِٕنِيْنَ خَصِيْمًاۙ

> "Sesungguhnya Kami telah menurunkan Kitab (Alquran) padamu (Nabi Muhammad) dengan hak, supaya kamu memutuskan (perkara) di antara manusia dengan apa-apa yang telah Allah ajarkan kepadamu. Janganlah engkau menjadi penentang (orang yang tidak bersalah) sebab (membela) para pengkhianat" (QS. Al-Nisā' [2]: 105).

Argumentasi pengambilan dalil di atas menunjukkan bahwa Allah SWT telah memerintahkan supaya hukum-hukum Islam itu ditetapkan berdasarkan keputusan hakim (*qāḍī*) sesuai dengan pandangan-pandangan mereka yang hak atau sesuai kebenaran. Karena itu, kebenaran tidak mungkin akan dicapai jika berpatokan kepada suatu perkataan, mazhab, atau *taqnīn*. Sehubungan dengan ayat di atas, dalil hadis yang juga sejalan dengan argumentasi ini adalah hadis riwayat Abu Dawud yang menyatakan tentang kriteria hakim yang dibagi ke dalam tiga kelompok, satu masuk surga dan dua lainnya masuk neraka, seperti dapat dilihat dalam kutipan berikut:

عَنْ ابْنِ بُرَيْدَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ الْقُضَاةُ ثَلَاثَةٌ وَاحِدٌ فِي الْجَنَّةِ وَاثْنَانِ فِي النَّارِ فَأَمَّا الَّذِي فِي الْجَنَّةِ فَرَجُلٌ عَرَفَ الْحَقَّ فَقَضَى بِهِ وَرَجُلٌ عَرَفَ الْحَقَّ فَجَارَ فِي الْحُكْمِ فَهُوَ فِي النَّارِ وَرَجُلٌ قَضَى لِلنَّاسِ عَلَى جَهْلٍ فَهُوَ فِي النَّارِ.

> "Dari Ibnu Buraidah dari Ayahnya dari Nabi shallallahu 'alaihi wasallam, beliau bersabda: "Hakim itu ada tiga, satu orang di Surga dan dua orang

[88] *Ibid.*, hlm. 32.

> berada di Neraka. Yang berada dalam surga ialah seorang laki-laki yang mengetahui kebenaran lalu menghukumi dengannya, seorang lelaki yang mengetahui kebenaran lalu berlaku zalim saat berhukum maka ia berada di Neraka, dan orang yang memberikan keputusan untuk manusia di atas kebodohan maka ia berada di Neraka" (HR. Abu Dawud).

Argumentasi yang dibangun juga sama dengan ketentuan QS. Al-Nisā' ayat 105 di atas, di mana hukum itu selalu akan diputuskan oleh hakim. Hanya saja, keputusan hakim itu harus berdasarkan kebenaran, sementara kebenaran ini sendiri tidak akan dapat digapai sekiranya mengikuti suatu pendapat, atau mazhab dan termasuk mengikuti *taqnīn*.[89] Selain dalil Alquran dan hadis, dalil lain yang digunakan merujuk pada kesepakatan jumhur fuqaha *mutaqaddimin* bahwa tidak boleh seorang hakim terikat atau mengikatkan diri kepada hukum yang dimuat di dalam pendapat mazhab. Hal ini telah dikemukakan oleh ulama terdahulu seperti Abi Yusuf Al-Qadhi, Muhammad bin Al-Hasan Al-Syaibani (dua sahabat Imam Abu Hanifah), kemudian pendapat kalangan Malikiyah, Al-Syafi'iyah, Hanabillah, dan diambil oleh Ibn Taimiyah. Intinya, pendapat ini mengemukakan bahwa seorang hakim tidak boleh hanya berpatokan terhadap suatu mazhab dalam menetapkan hukum.[90] Pandangan inilah kemudian yang dijadikan oleh ulama yang menolak *taqnīn*. Bagaimanapun, sekiranya seorang hakim berpatokan kepada suatu mazhab, sama saja berpatokan kepada sebuah rumusan hukum yang ditetapkan dalam undang-undang sebagai produk *taqnīn* itu sendiri. Inilah alasan kenapa sebagian ulama kontemporer (seperti Fauzān, Al-Jibrīn, Al-Basām dan beberapa tokoh ulama terdahulu) melarangnya.

Alasan berikutnya ialah seorang hakim yang menggunakan satu mazhab tertentu atau pendapat yang tidak teliti dan dikaji terlebih dahulu, dalam proses usaha menemukan kebenaran di peradilan, akan mengarah kepada pelemahan keahlian ijtihadnya pada permasalahan atau perkara yang sedang dihadapi.[91]

---

[89]Iyād Kāmil Ibrāhīm Al-Zībārī, *Fikih Tadarruj*..., hlm. 398.

[90]*Ibid*.

[91]Abdurrahman bin Sa'd bin Ali Al-Syatiri, *Hukm Taqnīn*..., hlm. 33.

Karena hal tersebut merupakan salah satu syarat bagi seseorang yang memiliki kapasita menjadi hakim.[92]

Mengacu kepada beberapa dasar hukum dan argumentasi di atas, salah satu poin pentingnya adalah mereka (ulama yang menolak *taqnīn*) ini tampak khawatir sekiranya berpatokan kepada *taqnīn*, maka tindakan tersebut menjadi tindakan yang melampaui ketentuan Alquran dan hadis Rasul, padahal seorang hakim harus merujuk kepada Alquran, hadis, kemudian merujuk kepada hasil ijtihadnya sendiri tanpa terikat dengan dan dibatasi oleh aturan *taqnīn*. Karena itu, mereka juga mengaitkan kompetensi hakim dan syarat-syarat hakim bagian dari larangan adanya *taqnīn*. Artinya dengan adanya *taqnīn*, maka syarat hakim yang harus dipandang memiliki keahlian hukum tidak lagi diprioritaskan, atau bahkan menimbulkan kejumudan hukum, hukum tidak lagi berkembang.

2. Ulama yang Membolehkan *Taqnīn* Hukum Islam dan Dalilnya

Ulama yang mendukung dan setuju dengan konsep *taqnīn* hukum Islam juga tidak sedikit. Di antara kalangan ini adalah Syekh Aḥmad Syākir (ulama besar dari Mesir), Muṣṭafā Ahmad Al-Zarqa (ulama besar asal Damaskus atau saat ini dikenal dengan Suriah), Muhammad Rasyid Ridha (ulama terkemuka asal Lebanon), Muhammad Abu Zahrah (ulama terkemuka asal Mesir), Ali Al-Khafif, Andullah Khayyath, Abdul Aziz bin Ibrahim Alu Al-Syekh, dan Yusuf Al-Qaradhawi.[93]

Dasar hukum yang mereka gunakan di antaranya mengacu pada QS. Al-Nisa' ayat 59:

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَاَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِى الْاَمْرِ مِنْكُمْۚ فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِيْ شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِۗ ذٰلِكَ خَيْرٌ وَّاَحْسَنُ تَأْوِيْلًا.

"Wahai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nabi Muhammad) serta ululamri (pemegang kekuasaan) di antara kamu. Jika kamu berbeda pendapat tentang sesuatu, kembalikanlah kepada Allah

[92]Iyād Kāmil Ibrāhīm Al-Zībārī, *Fikih Tadarruj*..., hlm. 406.

[93]*Ibid*., hlm. 406.

> (Al-Qur'an) dan Rasul (sunahnya) jika kamu beriman kepada Allah dan hari Akhir. Yang demikian itu lebih baik (bagimu) dan lebih bagus akibatnya (di dunia dan di akhirat)" (QS. Al-Nisa' [4]: 59).

Dasar penunjukan dalil di atas bahwa ada perintah Allah SWT untuk taat kepada para pemimpin kecuali di dalam hal kemaksiatan. Sekiranya ada silang pendapat di antara para ulama mujtahid, maka pendapat yang harus digunakan adalah pendapat imam yang rajih dari beberapa pendapat yang ada.[94] Landasan ini memberi pemahaman bahwa materi-materi hukum yang disusun di dalam proses *taqnīn* hukum Islam adalah pendapat-pendapat yang jelas, kemudian di aspek dalilnya juga kuat. Hal ini sesuai dengan rekomendasi Al-Qaradhawi di dalam memberikan batasan hukum tentang proses *taqnīn* hukum Islam. Dalam salah satu keterangannya dinyatakan bahwa terhadap perumus undang-undang hendaknya memilih di antara mazhab fikih Islam yang paling kuat argumentasi dalilnya, paling sesuai dengan maksud syariat, serta paling layak memenuhi kemaslahatan manusia demi menghindari kesulitan di tengah masyarakat.[95] Di dalam ulasannya yang lain, Al-Qaradhawi memberikan tambahan bahwa asas utama dalam kemaslahatan yaitu diundangkannya fikih Islam di dalam bentuk materi yang solid di atas prinsip-prinsip perundangan modern.[96] Artinya di sini adalah hukum fikih dibukukan dan dikodifikasi sesuai dengan konsep hukum modern.

Dalil hukum di atas juga memberikan informasi bahwa ketetapan apapun yang dikeluarkan oleh ulil amri atau pemimpin (pemangku jabatan pemerintah) termasuk di dalamnya seperti kebijakan mengkodifikasi hukum dalam bentuk perundang-undangan ialah harus ditaati, sebab kebijakan tersebut sama sekali tidak melanggar hukum dan juga bukan bagian dari kemaksiatan. Ini berlaku sepanjang materi-materi hukum yang dibentuk dalam pasal-pasal itu tidak ada

---

[94]*Ibid*., hlm. 407.

[95]Yūsuf Al-Qaraḍāwī, *Membumikan Islam*..., hlm. 296-298

[96]Yūsuf Al-Qaraḍāwī, *Pengantar Politik Islam*, (Terj: F. Syaifudin Nur), (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2019), hlm. 134.

yang bertentangan dengan Alquran dan hadis, dan bukan pula pasal-pasal yang mengharamkan yang halal dan menghalalkan yang haram (maksiat).

Ulama lain yang setuju dengan konsep *taqnīn* hukum Islam ini ialah Al-Syawi. Menurutnya, gagasan tentang *taqnīn* hukum Islam ini adalah hal yang wajar dan dibolehkan. Hanya saja, ia mengajukan syarat agar materi hukum di dalam proses *taqnīn* hukum Islam ini tidak bertentangan dengan prinsip dalam Alquran, tidak pula bertentangan dengan prinsip musyawarah, tidak menutup ijtihad.[97] Al-Shallabi, ulama kontemporer dari Libya juga mengakui kebolehan *taqnīn* hukum Islam. Menurutnya, *taqnīn* hukum Islam ini adalah kebutuhan yang mendesak selama syariat Islam menjadi sumber utamanya. Sekiranya ini tidak dilakukan maka sulit bagi hakim menjalankan tugasnya.[98]

Bagi ulama yang membolehkan *taqnīn* hukum Islam atau kodifikasi dan positivisasi hukum Islam juga mendasarinya dangan kaidah maslahat termasuk dalam penerapan konsep *mashlahah*, tepatnya *mashlahah mursalah*. Artinya, belum ada atau boleh dikatakan tidak ada dalil yang khusus dan jelas mengenai perintah atau larangan melakukan kodifikasi hukum melalui jalan *taqnīn* tetapi keberadaannya sangat dibutuhkan pada masa sekarang. Catatan penting terkait *taqnīn* (positivisasi) hukum Islam ini dapat dikemukakan minimal dalam lima pertimbangan:[99]

a. Sebagian hakim, secara faktual memerlukan ketentuan-ketentuan umum di dalam masalah hukum sehingga mereka merujuk kepastian hukum dan tidak muncul serampangan dalam menyikapi kontradiksi hukum. Selain itu, tidak semua hakim mampu memilih dan juga memilah hukum yang ada dalam sumber-sumbernya. Di sisi lain, sangat dimungkinkan adanya pengaruh emosi, hawa nafsu pada waktu merujuk ke sumber-sumbernya,

[97]Taufīq Muḥammad Al-Syāwī, *Demokrasi atau Syura*..., hlm. 114.

[98]Ali Muhammad Al-Shallabi, *Parlemen di Negara Islam Modern*, (Masturi I., dan Malik Supar), (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2014), hlm. 38.

[99]Yūsuf Al-Qaraḍāwī, *Membumikan Islam*..., hlm. 293-295.

sehingga menimbulkan seorang hakim memberi keputusan hukum yang berbeda antara seseorang dengan orang yang lain.[100]

b. Dengan kodifikasi hukum, maka orang yang berselisih dapat mengetahui ketentuan hukum secara global.
c. Dengan adanya kodifikasi hukum, tidak mengharuskan seorang hakim untuk menghafal semua pasal sebab hal itu akan mempersulit. Undang-undang hanya memberikan arah dan menjelaskan tujuan hukum.
d. Walaupun kodifikasi hukum telah melahirkan banyak pasal, pembahasan yang luas, tetapi tidak membahas semua persoalan yang diperselisihkan. Para hakim dapat merujuk pada undang-undang sebagai standar sumber yang dapat dijadikan rujukan oleh hakim.
e. Bagi para hakim, dengan adanya kodifikasi hukum, maka mereka tidak mempunyai kebebasan memilih pendapatnya.

Syarat-syarat yang harus dipenuhi dalam *taqnīn* atau kodifikasi hukum Islam yaitu:[101]

a. Dalam kodefikasi hukum Islam, tidak boleh bertumpu pada satu mazhab saja terlebih pendapat mazhab yang disukai. Hal tersebut sama dengan mengarantina syariat yang luas, mempersempit keluasan ruang lingkup fikih. Artinya, produk hukum yang ditetapkan di dalam bentuk kodifikasi hukum tidak bertumpu dalam satu mazhab saja, melainkan bisa mengacu kepada mazhab-mazhab yang lain
b. Syarat lalinnya adalah tidak bertentangan dengan dalil *qath'i*, ijma' yang pasti, dan dalil yang jelas.[102]
c. Perumus undang-undang hendaknya memilih mazhab fikih Islam yang paling kuat argumentasinya, paling sesuai dengan maksud syariat, paling

[100]Yūsuf Al-Qaraḍāwī, *Fiqh Al-Islami baina Asalah wa Tajdid*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1999), hlm. 59-60.

[101]Yūsuf Al-Qaraḍāwī, *Membumikan Islam...*, hlm. 296-298.

[102]*Ibid*.

layak memenuhi kemaslahatan manusia demi menghindari kesulitan di tengah masyarakat.

d. Pada setiap periode, para perumus undang-undang harus memperhatikan masalah pengaplikasian undang-undang yang telah dirumuskan, melihat catatan-catatan para hakim, pengacara, dan pemerhati masalah hukum, supaya dijadikan pertimbangan dalam memperbaiki hukum yang sudah diproduksi. Sebab, hukum yang berdasarkan ijtihad selalu terbuka untuk dikoreksi, atau ditambah dan dibuang.

D. Representasi *Taqnīn* Hukum di Dunia Islam

Istilah *taqnīn* (seperti dikemukakan sebelumnya) punya kedekatan makna dengan istilah kodifikasi, legislasi, unifikasi, dan positivisasi. Namun, arti *taqnīn* biasanya disamakan dengan makna positivisasi dan kodifikasi. Adapun legislasi dipahami justru untuk makna membuat peraturan perundang-undangan sementara unifikasi dimaksud sebagai penyatuan hukum. Sejarah pembukuan hukum Islam menjadi pedoman bagi pelaksanaan dan penerapan hukum di tengah masyarakat sudah dikenal sejak lama. Konsep *taqnīn* ini sudah dikenal pada masa Rasulullah Saw, dan bibit-bibit pemikiran untuk bisa mengundangkan hukum-hukum Islam ke dalam suatu produk kompilasi peraturan hukum muncul bersamaan dengan kedatangan Islam itu sendiri. Pada masa Rasul Saw, pola atau kerangka konsep *taqnīn* ini dapat ditemukan dalam bentuk Piagam Madinah (Dustur Al-Madinah) yang dibuat oleh nabi sendiri. Bahasa-bahasa yang dipakai dalam piagam tersebut sekurang-kurangnya dapat dikemukakan mirip dan tidak jauh berbeda dengan formulasi penyusunan hukum modern.[103]

Format penulisan piagam madinah juga dimuat di dalam bentuk poin-poin yang berurut, bahkan menurut Mardani, bahasa yang digunakan tampak sama dan tidak jauh berbeda dengan yang dikenal di zaman modern. Bentuk *taqnīn* yang

[103]Mardani, *Hukum Islam: Kumpulan Peraturan tentang Hukum Islam di Indonesia*, Cet. 2, Edisi Kedua, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2014), hlm. 18-19.

lainnya juga ditemukan pada saat usaha khalifah ketiga, Usman bin Affan dalam upaya membukukan Alquran dan menyeragamkan qiraatnya.[104] Bentuk dan format semacam ini merupakan benih dan cikal bakal penyusunan hukum-hukum Islam dalam peraturan hukum yang mengikat masyarakat, dan dapat dijadikan oleh para hakim di dalam menyelesaikan permasalahan hukum.

Pada perkembangannya, ide tentang *taqnīn* hukum Islam ini dengan lebih sistematis digagas oleh Ibnu Al-Muqaffa'.[105] Ibnu Al-Muqaffa' merupakan salah seorang dari Persia hidup pada tahun 102-139 H atau 720-757 M dan ia hidup di akhir masa pemerintahan dari Bani Umayyah dan masuk pada awal pemerintahan Bani Abbasiyyah. Ide *taqnīn* ini muncul karena Ibn Al-Muqaffa' melihat bahwa telah terjadi suatu kekacauan (*fawdha'*) di dalam peradilan sehingga kepastian hukum tidak lagi diperoleh, menurut Ibn Al-Muqaffa', tidak adanya kodifikasi atau unifikasi hukum dapat menyebabkan rusaknya sistem masyarakat, ketertiban dan ketentraman serta keadilan. Tanpa adanya kodifikasi dan unifikasi hukum, maka pada beberapa kasus posisi yang relatif sama sangat potensial menimbulkan satu disparitas secara kontradiktif antara suatu putusan dengan putusan lainnya. Hal itu disebabkan karena para hakim menggunakan referensi yang berbeda di dalam mengambil suatu keputusan. Atas dasar itu, menurut Ibn Al-Muqaffa' kondisi ini harus diperbaiki dengan mengadakan *taqnīn al-ahkam*.[106]

Menurut Al-Syawi, praktik pelaksanaan *taqnīn* pada prinsipnya sesuai dan selaras dengan prinsip-prinsip syariah, dan tidak ada halangan apa-apa untuk bisa membuat hukum di dalam bentuk undang-undang modern dengan syarat diambil dari fikih Islam dan konsisten dengan sumber-sumber serta kaidah-kaidahnya.[107] Pentingnya positivisasi atau legislasi hukum Islam melalui *taqnīn* ini juga diulas oleh Ali Muhammad Al-Shallabi, bahwa positivisasi undang-undang merupakan

---

[104]*Ibid*., hlm. 19.

[105]Fauzi, *Sejarah Hukum Islam*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2018), hlm. 49.

[106]Hamda Sulfinadia, *Meningkatkan Kesadaran Hukum Masyarakat*, (Yogyakarta: Budi Utama Deepublish, 2020), hlm. 109-110.

[107]Taufiq Muhammad Al-Syawi, *Syura Bukan Demokrasi*..., hlm. 239.

kebutuhan sangat mendesak sepanjang hukum Islam menjadi sumbernya. Apabila tidak ada kodifikasi dalam bentuk undang-undang, maka hakim akan sulit dalam menjalankan tugas, fungsi, dan juga kewenangannya. Pola seperti ini menurut Al-Shallabi dikenal dengan istilah *taqnīn al-syari'ah* atau kodifikasi hukum Islam.[108]

Beberapa negara pasca kolonialisasi dan imperialisasi negara Barat, telah berupaya melakukan legislasi hukum Islam atau fikih (*taqnīn*) yaitu dengan cara memasukkan produk fikih ke dalam peraturan perundang-undangan. Hal ini telah dilakukan misalnya oleh negara Indonesia, Malaysia, Brunei Darussalam, selain itu negara timur tengah, negara di Benua Afrika seperti Maroko, dan lainnya.[109] Isi dan materi hukum yang umum dimuat dalam kondifikasi hukum (*taqnīn syari'ah*) adalah materi hukum keluarga Islam. Hal ini boleh jadi karena materi hukum ini relatif lebih mudah diberlakukan ketimbang hukum perdata dan pidana.

Proses legislasi hukum Islam tersebut cenderung masih terbatas di dalam hukum keluarga dan muamalah, dan sangat jarang masuk di dalam ranah legislasi hukum pidana Islam. Di Indonesia sendiri, proses pembentukan fikih atau hukum Islam dalam hukum nasional dengan *taqnīn* ditandai dengan masuknya beberapa produk fikih ke dalam undang-undang.[110] Salah satunya adalah Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 mengenai Kompilasi Hukum Islam (KHI). Dalam KHI ini, muatan hukum yang diatur adalah perkawinan, kewarisan, dan perwaqafan.

Di Brunei Darussalam, bentuk legislasi atau *taqnīn* yang dilakukan adalah bidang hukum keluarga, ditandai dengan dipositivisasikannya Undang-Undang Hukum Chapter 217 Tahun 2012 Tentang Hukum Keluarga Islam. Di Malaysia terdapat Undang-Undang Hukum Keluarga Islam tahun 2005, dan masih banyak negara-negara lainnya yang melakukan kodifikasi hukum sebagai perwujudan dari upaya *taqnīn* hukum Islam.

---

[108]Ali Muhammad Al-Shallabi, *Parlemen di Negara*..., hlm. 38.

[109]AT. Kharlie, AS. Hidayat dan M. Hafiz, *Kedifikasi Hukum Keluarga Islam Kontemporer*, (Jakarta: Kencana Premada Media Group, 2020), hlm. 12-21.

[110]Akmal Bashori, *Filsafat Hukum Islam: Paradigma Filosofis Mengais Kebeningan Huk um Tuhan*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2020), hlm. 312.

Di Indonesia, proses formalisasi dan positivisasi hukum Islam juga telah dilakukan. Mahfud MD menegaskan bahwa Indonesia bukan negara agama, maka hukum agama termasuk di dalamnya hukum Islam tidak berlaku sebagai hukum yang berdiri sendiri. Hukum di Indonesia adalah hukum nasional yang berwatak prismatik, menampung nilai-nilai yang baik dari berbagai sumber material serta termasuk nilai hukum Islam sebagai bagian nilai, bukan sebagai satu-satunya.[111] Artinya, nilai-nilai hukum Islam dapat diterapkan dalam hukum positif. Di antara bentuk *taqnīn* hukum Islam di Indonesia adalah Kompilasi Hukum Islam biasanya disingkat menjadi KHI, memuat kodifikasi hukum perkawinan Islam di Buku I, masalah kewarisan di Buku II dan masalah wakaf di Buku III. Kemudian ada juga Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah atau diseingkat KHES.

[111]Moh. Mahfud MD, "Islam Lingkungan Budaya Hukum dalam Perspektif Ketatanegaraan Indonesia". Jurnal: "*KARSA: Jurnal Sosial dan Budaya Keislaman*. Vol. 24, No. 1, (Juni 2016), hlm. 7.

BAB TIGA
KODIFIKASI HUKUM ISLAM MELALUI TAQNIN MENURUT WAHBAH AL-ZUHAILI

A. Biografi Wahbah Al-Zuhaili dan Karya-Karyanya

Wahbah al-Zuhaili merupakan salah satu nama ulama terkenal dan bahkan menjadi ulama kontemporer yang berpengaruh di dunia Islam. Kiprah beliau di dalam pengembangan ilmu, terutama bidang tafsir dan juga hukum Islam selalu menjadi rujukan utama bagi akademisi peneliti dan ulama, terutama di dalam masalah-masalah yang relatif baru. Pada bagian ini, akan dikemukakan profil beliau secara rinci, meskipun ada bagian-bagian tertentu dalam hidup beliau yang belum dapat dijangkau pada sesi ini. Untuk itu secara runtut akan dijelaskan kelahiran, nasab dan keluarga beliau diikuti bidang keilmuan serta pendidikannya serta karya-karya intelektual Wahbah al-Zuhaili dalam berbagai bidang ilmu.

1. Nama dan Nasab

Nama lengkap Wahbah al-Zuhaili ialah Wahbah bin Musthafa bin Wahbah Al-Zuhaili Al-Dimasyqi.[112] Beliau dilahirkan di Desa Dir Athiyah, di daerah Qalmun, Damaskus-Syiria, pada 6 Maret 1932 M atau bertepatan 1351 H. Julukan "Al-Zuhaili" adalah nisbat dari kota Zahlah, salah satu nama daerah tempat leluhur tinggal di Lebanon. Ayahnya bernama Musthafa Al-Zuhaili, ia merupakan seorang yang terkenal dengan kesalehan ketakwaannya dalam menjalankan ajaran Islam, bahkan penghafal Alquran, dan mencintai Sunnah Rasulullah Muhammad Saw. Ayahnya (Musthafa Al-Zuhaili) merupakan petani yang sederhana dan terkenal dalam keshalihannya. Sementara itu Ibu Wahbah Al-Zuhaili bernama Fathimah binti Musthafa Sa'dah yang dikenal dengan sosok yang kuat berpegang teguh pada ajaran agama Islam.[113]

[112]Adnan Al-Kaul dan Ahmad Al-Rifa'i, *Wahbah Al-Zuhaili wa Ikhtiyaratuh Ushuliyah fi Kitabih Ushul Al-Fiqh Al-Islami*, (Bairut: Ilahiyyat, 2001), hlm. 5.

[113]Mohammad Mufid, *Belajar dari Tiga Ulama Syam: Mushthafa Al-Zarqa, Muhammad Sa'id Ramadhan Al-Buthi, Wahbah Al-Zuhaili*, (Jakarta: Elex Media Komputindo, 2015), hlm. 91.

Fathimah binti Musthafa Sa'dah seorang yang mempunyai sifat warak teguh dalam menjalankan syariat agama.[114] Karena itu, Al-Zuhaili dapat dikatakan lahir dari keluarga yang shalih.

2. Perjalanan Keilmuan dan Karir

Wahbah Al-Zuhaili lahir dari keluarga yang sederhana, namun begitu pengaruh pengamalan ilmu dari kedua orang tuanya, menurun pada Wahbah Al-Zuhaili sampai menamatkan pendidikan tertinggi. Tidak disebutkan secara pasti tahun berapa beliau belajar di sekolah dasar. Akan tetapi, dalam beberapa catatan, disebutkan Wahbah Al-Zuhaili mulai belajar sekolah dasar di negara kelahirannya di Suriah, kemudian sekolah menengah pertama dan atas di Kulliyah Syar'iyah yang juga berada di Suriah, ia menamatkannya selama enam tahun. Menariknya, Al-Zuhaili selalu menduduki peringkat pertama semua jenjang sekolah menengah dan atas pada tahun 1952. Ia juga sempat menempuh cabang sastra di sekolah menengah.[115]

Melalui penjelasan di atas, dapat diketahui bahwa Wahbah Al-Zuhaili secara jenjang keilmuan sudah menempuh pendidikan wajib belajar, mulai sekolah dasar, menengah pertama, dan sekolah tingkat atas. Setelah menamatkan jenjang wajib belajar, Wahbah Al-Zuhaili menimba ilmu pendidikan tinggi atau kuliah sarjana. Urutan beliau menempuh jenjang pendidikan tinggi dapat dikemukakan pada poin-poin berikut:

a. Wahbah Al-Zuhaili melanjutkan pendidikannya jenjang tinggi kemudian mendapatkan gelar dan Ijazah bidang syariah pada tahun 1965, dengan predikat kehormatan (*mumtaz/cumlaude*). Wahbah Al-Zuhaili mendapat perolehan gelar tersebut di Fakultas Syariah (Fikih Islam), di Universitas Damaskus.

---

[114]Saiful Amin Ghofur, *Profil Para Mufasir Alquran*, (Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008), hlm. 174.

[115]Diakses melalui situs resmi penerbit Dar Al-Fikr: https://darfikr.com/arti cle/-نبذة-عن-السيرة-الذاتية-للدكتور-وهبة-مصطفى-الزحيلي-رحمه-الله, tanggal 12 Februari 2022.

b. Wahbah Al-Zuhaili melanjutkan pendidikan pada tempat yang sama, yaitu dengan Ijazah di bidang *Huquq*, dengan predikat sangat baik (*jayid jiddan*), pada tahun 1966, Fakultas Syariah, Universitas Damaskus. Artiny, Wahbah Al-Zuhaili menempuh dua kali serjana S1 bidang berbeda dari Fakultas yang sama.
c. Pada tahun yang sama di tahun 1966, Wahbah Al-Zuhaili juga mendapatkan gelar sarjana hukum keluarga (Islamic Family Law, Ahwal Al-Syakhshiyyah) dengan predikat Kehormatan (*mumtaz* atau *cumlaude*) di Fakultas Syariah dan Qanun pada Universitas Al-Azhar Kairo Mesir. Jadi pada tahun yang sama, Wahbah Al-Zuhaili mengenyam pendidikan di dua Universitas bahkan menamatkan dan memperoleh gelar sarjana pada saat bersamaan.
d. Wahbah Al-Zuhaili kemudian melanjutkan pendidikan jenjang S2, dan memperoleh Magister Fiqih Muqarrah (Perbandingan Hukum) dengan predikat pujian kehormatan (*mumtaz* ataupun *cumlaude*). Gelar Megister ini diperoleh tahun 1967, Fakultas Syariah dan Hukum, Universitas Al-Azhar, Kairo Mesir.
e. Pada tahun yang sama (yaitu 1967), Wahbah Al-Zuhaili juga menamatkan gelar Magister di Universitas Kairo, di Fakultas Hukum.
f. Wahbah Al-Zuhaili juga melanjutkan studi tingkat Strata 3, memperoleh gelar Duktur (Doktor) di bidang Fiqih Muqaran, di tahun 1971, Fakultas Syariah dan Hukum, Universitas Al-Azhar.

Berdasarkan uraian tersebut, dapat diketahui bahwa Wahbah Al-Zuhaili sejak kecil tergolong orang yang suka belajar, sehingga ketika pindah ke Kairo Mesir, beliau mengikuti beberapa kuliah secara bersamaan, yaitu di Fakultas Bahasa Arab di Universitas Al-Azhar dan juga Fakultas Hukum Universitas ‘Ain Syams.[116] Beliau memperoleh ijazah *takhasus* pengajaran Bahasa Arab di

[116]Muhammad Khoirudin, *Kumpulan Profil Ulama Kontemporer*, (Bandung: Pustaka Ilmi, 2003), hlm. 102.

Al-Azhar di tahun 1956. Beliau mampu menamatkan beberapa studi dalam waktu yang bersamaan. Fakta ini justru sangat jarang, dan secara normal sangat sulit dilakukan.

Setelah memperoleh ijazah Doktor, pekerjaan yang pertama beliau adalah staf pengajar Fakultas Syariah Universitas Damaskus pada tahun 1963, selain itu menjadi asisten dosen pada tahun 1969, dan menjadi profesor pada tahun 1975. Sebagai guru besar, beliau menjadi dosen tamu di sejumlah Universitas di negara-negara Arab, seperti pada Fakultas Syari'ah dan Hukum, kemudian Fakultas Adab Pascasarjana Universitas Benghazi di Libya, Universitas Khurtum, Universitas Ummu Darman di Universitas Afrika yang ketiganya berada di Sudan.

Secara lebih rinci, berikut ini disajikan jabatan-jabatan yang pernah diemban Wahbah Al-Zuhaili:

a. Profesor Pascasarjana pada Fakultas Syariah di Universitas Yordania (1990-1991).
b. Profesor bidang Hukum Kewarisan Fakultas Agama Islam bercabang di Damaskus (1988-1997).
c. Profesor Pascasarjana Omdurman Islamic University yang bercabang di Damaskus (1992-1997).
d. Wakil Sekretaris Fakultas Syariah untuk Urusan Ilmiah pada Universitas Damaskus (1985-1997).
e. Profesor di Fakultas Syariah Universitas Damaskus (1981-1997).
f. Profesor pada bidang Fiqh Muqarran dan Politik Syariah Universitas Kuwait (1997-2000).
g. Profesor bidang Hukum Pidana, pada Institut Tinggi Ilmu Hukum dan Peradilan, di Dubai (2001).
h. Profesor di dalam bidang Fikih Perbandingan Pascasarjana Universitas Syariqah (2000-2008).

i. Dekan pada Fakultas Syariah dan Studi Islam Universitas Shariqah (2000-2006).

Kiprah Wahbah Al-Zuhaili pada bidang ilmu keislaman sangat besar dan dibuktikan dengan tugas-tugas yang beliau emban selama hidunya. Oleh karena itu, tidak keliru sekiranya dikatakan Wahbah Al-Zuhaili ini adalah merupakan seorang ulama fikih dan sekaligus ulama tafsir kontemporer peringkat dunia. Pemikiran Wahbah Al-Zuhaili menyebar ke seluruh dunia Islam melalui kitab-kitab beliau, terutama kitabnya yang berjudul: *Al-Fiqh Al-Islāmī wa Adillatuh* dan juga melalui kitab tafsirnya yang berjudul *Tafsir Al-Munīr*.

3. Karya-Karya Intelektual

Sebagai ulama besar, Wahbah Al-Zuhaili mempunyai banyak guru dan juga banyak murid, di antara guru-guru beliau di Damaskus adalah:

a. Mahmud Yasin di bidang Hadis
b. Mahmud Rankusi di bidang Aqa'id
c. Hasan Al-Syathi di bidang Faraidh
d. Hasyim Al-Khathib di bidang Fikih Syafi'i
e. Luthfi Al-Fayumi di bidang Ushul Fiqh dan Mustalah Al-Hadis
f. Ahmad Al-Samaq di bidang Tajwid
g. Hamdi Juwaijati di bidang Ilmu Tilawah

Sementara itu, guru-guru beliau yang berada di daerah Mesir yaitu:

a. Syaikh Al-Azhar Mahmud Syaltut
b. Abdurrahman Taj
c. Isa Mannun di bidang Fikih Muqarran
d. Jadurrab Ramadhan di bidang Fiqh Syafi'i
e. Mahmud Abduddayim di bidang Fiqh Syafi'i
f. Musthafa Abdul Khaliq bidang Ushul Fiqh
g. Abdul Ghani Abdul Khaliq (saudara Musthafa Abdul Khaliq) di bidang Ushul Fiqh.

Selain guru, Wahbah Al-Zuhaili juga telah melahirkan banyak murid dan di antara murid-murid beliau adalah:

a. Muhammad Al-Zuhaili (saudara kandung Wahbah Al-Zuhaili) pengarang kitab *Al-Mu'tamad fi Al-Fiqh Al-Syafi'i*.
b. Muhammad Faruq Humadah
c. Muhammad Nu'aim Yasin
d. Abd Al-Sattar Abu Ghuddah
e. Abdul Lathif Farfur
f. Muhammad Abu Lail
g. Abd Al-Salam Ubadi

Wahbah al-Zuhaili telah menulis lebih dari seratus judul kitab. Badi' Al-Sayyid Lahham dalam biografi Syekh Wahbah ditulisnya dengan judul: *Wahbah Al-Zuhaili 'Alim wa Al-Faqih wa Al-Mufasir* mengemukakan terdapat sekurang-kurangnya ada 199 karya Syaikh Wahbah Al-Zuhaili selain tulisan di dalam bentuk jurnal. Demikian produktifnya Syaikh Wahbah di dalam menulis, sehingga Badi' Al-Sayyid Lahham mengumpamakannya seperti Imam Al-Suyuthi (w. 1505 M), yang menulis 300 judul buku di masa lampau. Di samping itu, masih banyak karya-karyanya berupa makalah-makalah ilmiah yang mencapai lebih dari 500 buah. Suatu usaha yang jarang dapat dilakukan oleh ulama masa kini, sehingga ia layak disebut Imam Al-Suyuthi Kedua (Al-Suyuthi Al-Tsani) pada zamannya. Di antara lima karya besar beliau adalah sebagai berikut:

a. Kitab: *Fiqh Al-Islami wa Adillatuh*. Kitab tersebut merupakan kitab fiqh yang memaparkan tema-tema hukum mulai masalah bersuci, hingga kepada kasus hukum-hukum tentang keluarga, muamalah, pidana, hukum kenegaraan dan lembaga keuangan, termasuk fatwa-fatwa kontemporer yang dikemukakan ulama pada organisasi keagamaan, seperti Majelis Al-Ifta'. Kitab ini, apabila dilihat dari materinya, dapat dikatakan sebagai kitab fiqih perbandingan atau muqarran. Melalui kitab

ini, terlihat bahwa Wahbah Al-Zuhaili menuturkan pandangan-pandangan para ulama mazhab, tidak hanya ulama empat mazhab fikih (yang memang mendominasi di dalam pembahasan kitab ini, yaitu fikih mazhab Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hanbali), tetapi juga menjelasakan fikih mazhab Al-Zahiri, terutama pendapat Daud Al-Zahiri dan Ibn Hazm Al-Zahiri. Tidak hanya itu, Al-Zuhaili juga tidak sebatas menjelaskan produk pendapat para ulama, tetapi juga menjelaskan alasan-alasan logis atau *aqli* dan dasar hukum dalam Alquran dan juga hadis (*naqli*). Kitab ini terdiri dari 8 jilid yang diterbitkan di Damaskus, melalui penerbit Dar Al-Fikr tahun 1985 dan sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia 10 jilid oleh Penerbit Gema Insani.

b. Kitab: *Mausu'ah Al-Fiqh Islami wa Al-Qadhaya Mu'ashirah*. Kitab ini sebetulnya agak mirip dengan kitab pertama, *Al-Fiqh Al-Islami wa Adillatuh*, sama-sama membahas persoalan fikih (hukum Islam). Namun begitu, dalam kitab ini justru terdapat penambahan pembahasan dan tema-tema hukum yang belum dijelaskan dalam kitab *Al-Fiqh Al-Islami wa Adillatuh*. Dalam pembahasannya, kitab ini juga menjelaskan pandangan ulama mazhab dan berusaha menjelaskan dalil-dalil yang digunakan. Kitab ini pula termasuk karya besar Wahbah Al-Zuhaili, yang terdiri dari 14 Jilid, diterbitkan di Damaskus oleh Penerbit Dar Al-Fikr tahun 2010.
c. Kitab: *Ushul Al-Fiqh Al-Islami*. Kitab ini merupakan kitab di dalam bidang Ushul Fiqh atau kaidah-kaidah di dalam upaya memahami hukum Islam, syarat-syarat, serta tata cara di dalam menggali hukum Islam. Semua tema menyangkut Ushul Fiqh dirangkum dan dikemukakan secara luas oleh Wahbah Zuhaili dalam kitab ini. Kitab tersebut diterbitkan di Damaskus oleh Penerbit Dar Al-Fikr, dan terdiri dari 2 Jilid.

d. Kitab: *Qadhaya Al-Fiqh Wa Al-Fikir Al-Mu'ashir*. Karya ini relatif baru dibandingkan dengan kitab-kitab sebelumnya, dan termasuk dalam karya besar beliau, namun spesifiknya tampak mengulas permasalahan-permasalahan kontemporer meskipun untuk kesempatan tertentu beliau juga menyinggung pendapat ulama klasik di dalamnya. Kitab ini terdiri dari 3 Jilid, tebalnya mencapai 2 ribu halaman lebih, diterbitkan di Damaskus oleh Penerbit Dar Al-Fikr.
e. Kitab: *Al-Tafsir Al-Munir*, merupakan salah satu di antara karya besar Wahbah Al-Zuhaili dan memberikan wajah baru dalam tafsir Alquran. Kitab *Tafsir Al-Munir* memiliki judul asli: *Tafsir Al-Munir fi Al-Aqidah wa Al-Syariah wa Al-Manhaj*. Sama seperti kitab-kitab tafsir pada umumnya, kitab *Tafsir Al-Munir* juga mengulas maksud-maksud dan interpretasi terhadap ayat-ayat Alquran dari awal hingga akhir. Menariknya pada setiap pembahasan ayat, Wahbah Al-Zuhaili memuat spesifikasi, dimulai makna kata-kata yang dianggap cukup penting, kemudian diikuti sebab-sebab turun ayat, munasabah ayat, kemudian tafsiran ayat, dan sekiranya ayat yang dimaksud memuat materi hukum maka Wahbah Al-Zuhaili juga menjelaskannya dalam klasifikasi hukumnya serta kesimpulan dari tafsiran ayat itu. Dengan mekanisme dan penyusunan tersebut, maka isi kitab *Tafsir Al-Munir* mudah dipahami maksud-maksud di dalamnya. Kitab *Tafsir Al-Munir* sudah diterjemahkan ke dalam beberapa Bahasa di dunia, termasuk ke dalam bahasa Indonesia. Untuk versi Arabnya terdiri dari 16 Jilid termasuk daftar isi ataupun indeks isi, sementara dalam versi Indonesia terdiri dari 15 jilid yang diterbitkan di Jakarta oleh Penerbit Gema Insani Press, yang diterbitkan pertama kali pada tahun 2011.

Selain kitab tersebut di atas, masih ada banyak kitab beliau lainnya, seperti di bawah ini:[117]

a. *Al-Fiqh Al-Hanafi Al-Mauyassar*, dalam bidang fikih Mazhab Hanafi.
b. *Al-Fiqh Al-Maliki Al-Muyassar*, di dalam bidang fikih mazhab Maliki.
c. *Al-Fiqh al-Syāfi'ī al-Muyassar*, di dalam bidang fikih mazhab Syafi'i.
d. *Al-Fiqh Al-Hanbali Al-Muyassar*, dalam bidang fikih mazhab Hanbali.
e. *Al-Fiqh al-Islām fī Uslubih al-Jadīd*, dalam bidang fikih atau hukum Islam.
f. *Naẓāriyah al-Ḍarūrah al-Syar'iyyah*, dalam bidang fikih dan ushul fikih.
g. *Al-Tafsir al-Wasith*: di bidang tafsir.
h. *Al-Wajiz fi Uṣul al-Fiqh*, dalam bidang ushul fikih.
i. *Al-Ẓarā'iah fī al-Siyāsah al-Syarī'ah*, dalam bidang politik.
j. *Al-'Alaqah Dualiyah fī al-Islām*, dalam bidang politik dan juga kepemimpinan serta kenegaraan.[118]

B. Kodifikasi Hukum Islam Melalui Jalan Taqnin Menurut Wahbah Al-Zuhaili

Taqnin atau kodifikasi hukum merupakan pola baru di dalam pembentukan hukum, yang terdiri dari muatan pasal-pasal yang rinci, tertentu, dan spesifik. Di sini, Wahbah Al-Zuhaili termasuk salah satu ulama mengakui kebaradaan hukum *taqnin*. Hal ini perlu ditegaskan karena secara hukum, ulama masih berbeda dalam melihat legalitas *taqnin*. Kekhawatiran yang muncul adalah tertutup kemungkinan bagi perluasan pemahaman para ulama, padahal hukum Islam itu sangat terbuka peluang perubahan sebagaimana perbuahan fatwa dipengaruhan oleh perubahan waktu dan zaman.[119] Alasan seperti ini justru tidak diakui oleh Wahbah Al-Zuhaili. Bagi Al-Zuhaili, proses pembentukan hukum dengan cara kodifikasi atau

[117]Mohammad Mufid, *Belajar*..., hlm. 96.

[118]Saiful Amin Ghofur, *Profil Para*..., hlm. 175.

[119]Mengenai perbedaan pendapat ulama dan alasan-alasan mereka tentang *taqnin* ini dapat dirujuk kembali di dalam bab terdahulu.

taqnin justru bagian dari upaya mengamalkan dan merealisasikan produk fikih ulama, ini dipahami dari keterangannya berikut ini:

> Cara untuk kembali mengamalkan fiqih ialah dengan cara menerapkan fiqih menjadi undang-undang menyusunnya kembali dengan bahasa yang mudah sehingga mudah dirujuk oleh qadi. Proses ini akan mampu menyeragamkan hukum-hukum yang diputuskan oleh mereka. Di samping itu, ia juga akan memudahkan urusan pihak-pihak yang terlibat dalam mahkamah, dan sejak awal mereka akan dapat mengetahui hukum yang pasti mengenai perkara yang mereka pertikaikan.[120]

Melalui kutipan di atas, dapat diketahui bahwa pengakuan Al-Zuhaili atas legalitas pihak yang berwenang (pembentuk hukum) dalam menyusun perundang undangan dalam bentuk *taqnin* ini terlihat pada saat ia melihat urgensitas *taqnin* itu sendiri. Urgensi *taqnin* adalah untuk mengamalkan fikih yang tertuang dalam berbagai kitab fikih yang sifatnya masih tersebar. Dalil hukum mengenai landasan ulama yang mengakui dan membolehkan *taqnin* ini telah dikemukakan oleh Al-Zibari, yaitu mengacu kepada QS. Al-Nisa' ayat 59:[121]

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَاَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِى الْاَمْرِ مِنْكُمْۚ فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِيْ شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِۗ ذٰلِكَ خَيْرٌ وَّاَحْسَنُ تَأْوِيْلًا.

> Wahai orang yang beriman taatilah Allah dan taatilah Rasul (Muhammad), dan Ulil Amri (pemegang kekuasaan) di antara kamu. Kemudian, jika kamu berbeda pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah kepada Allah (Al-Qur'an) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu adalah lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya (QS. Al-Nisa': 59).

Sebab turun ayat 59 di atas masih ditemukan regam versi. Di sini, memang ada perbedaan pendapat mengenai eksistensi cerita sekaligus informasi peristiwa apa sehingga ayat 59 diturunkan. Wahbah Al-Zuhaili mengutip dua riwayat yaitu pertama dari Imam al-Bukhari, ayat 59 turun berhubungan dengan pernyataan dari Ibn Abbas yang menyatakan ayat tersebut turun berkenaan dengan Abdullah bin

---

[120]Wahbah Al-Zuhaili, *Fiqh Al-Islami wa Adillatuhu*, (Terj: Abdul Hayyie Al-Kattani, dkk), Jilid 1, Cet. 10, (Jakarta: Gema Insani, 2020), hlm. 37.

[121]Iyad Kamil Ibrahim Al-Zibari, *Bagaimana Mebumikan Syariat Islam: Metode, Tahapan, dan Praktik*, (Masturi Irham dan Malik Supar), (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2022), hlm. 407.

Huzafah bin Qais semasa Nabi Muhammad mengutusnya dalam satu pengintaian perang. Akan tetapi, Imam Al-Dawudi membatahnya dan mengemukakan tidak valid sekiranya dinisbatkan kepada Ibn Abbas.[122] Wahbah Al-Zuhaili kemudian merujuk pada penjelasan Ibn Hajar untuk dapat menengahi kedua diskusi tersebut. Pada intinya, keterangan Ibn Hajar menyebutkan ayat 59 turun karena Abdullah Ibnu Huzafah yang saat itu menjadi pemimpin perang menyuruh pasukan untuk masuk dalam api. Penjelasan ini pula yang dikuatkan Wahbah Al-Zuhaili. Artinta, Wahbah Al-Zuhaili menguatkan argumentasi yang dikemukakan oleh Ibn Hajar.

Menurut Al-Zuhaili, implikasi atau penyebab agar pejabat atau seseorang berdisiplin melakukan suatu amanat dan berdisiplin dalam memutuskan perkara secara adil adalah harus didahului dengan adanya prinsip ketaatan sebagaimana dikonstruksikan di dalam ayat 59, yaitu pertama-tama harus taat terhadap Allah Swt yang diwujudkan melalui upaya melaksanakan tiap perintah dan menganulir (meninggalkan) apa-apa yang dilarang. Selanjutnya, perintah untuk taat kepada Rasul Saw dan taat kepada ulil amri. Taat kepada Rasulullah Saw adalah dengan memegang teguh ketetapan sunnah yang jelas, sementara itu pada ulil amri ialah patuh pada apa-apa yang diperintahkan mengenai yang hak (kebenaran).[123]

Prinsip ketaatan di dalam ayat 59 di atas dirinci kembali pada dua segmen. Wahbah Al-Zuhaili tampak membedakan ungkapan taat pada Allah dan taat pada Rasul memiliki konstruksi lafal yang sama, yaitu sama-sama menggunakan lafal "*taatilah*", sementara itu dalam redaksi taat kepada ulil amri hanya menggunakan huruf *waw athaf*, ini menunjukkan ketaatan kepada pemimpin ini relatif sifatnya, sepanjang ketaatan itu tidak ke dalam hal maksiat kepada Allah Swt dan Rasul Saw maka ketaatan tersebut berlaku dan wajib dilaksanakan.[124] Karena itu, sifat

---

[122]Wahbah Al-Zuhaili, *Al-Tafsir Al-Munir fi Al-'Aqidah wa Al-Syari'ah wa Al-Manhaj*, (Terj: Abdul Hayyie Al-Kattani, dkk), Jilid 3, (Jakarta: Gema Insani Pres, 2012), hlm. 179.

[123]Wahbah Al-Zuhaili, at.al, *Al-Mausu'ah Al-Qur'aniyyah Al-Muyassarah*, (Damaskus: Dar Fikr, 2002), hlm. 88: Wahbah Al-Zuhaili, *Alquran Baniyatuh Tasyri'iyyah wa Khasha'ishah Al-Hadhariyah*, (Damaskus: Dar Al-Fikr, 2013), hlm. 14-15.

[124]Al-Zuhaili, *Al-Tafsir Al-Munir*, hlm. 143.

hukum taat kepada ulil amri di sini harus dipahami taat bersyarat yaitu terikat dengan dan dibatasi oleh ketaatan di dalam kebaikan, bukan kemaksiatan. Hal ini sebagaimana dipahami pada salah satu bunyi pernyataan Wahbah Al-Zuhaili di bawah ini:

> "Namun begitu, perlu ditegaskan bahwa kewajiban mentaati pemimpin adalah di dalam perintah-perintah yang memang wajib ditaati, bukan di dalam hal perintah untuk bermaksiat kepada Allah. Imam 'Ali Ibnu Abi Thalib berkata: Seorang imam wajib melaksanakan pemerintahan dengan adil, serta melaksanakan amanah dengan benar. Sekiranya, dia sudah melakukannya, kaum Muslimin wajib mentaatinya. Hal ini karena Allah Swt memerintahkan kita untuk melaksanakan amanah dengan benar dan juga bersikap adil, kemudian Dia memerintahkan kita untuk taat kepada pemimpin".[125]

Kutipan di atas mempertegas bahwa penafsiran ketaatan di dalam ayat 59 harus dibedakan antara taat kepada Allah Swt dan Rasul Saw dengan taat kepada ulil amri. Taat terhadap perintah Allah Swt dan Rasulullah Saw bersifat mutlak dan absolut adapun taat kepada ulil amri bersifat terbatas dan relatif. Relativitas atau keterbatasan perintah taat kepada ulil amri ini tergantung esensi perintah itu sendiri. Sekiranya mengarah kepada kebaikan dan sejalan dengan prinsip syariat, tidak menyalahi ketentuan di dalam Alquran dan hadis, maka perintah taat kepada ulil amri ini kedudukannya sama dengan perintah taat kepada Allah dan Rasul Saw. Kedudukan hukumnya pun sama-sama wajib. Namun sekiranya perintah ulil amri mengarah pada kemaksiatan, inilah yang membatasi kewajiban taat menjadi pengingkaran.

Kaitannya dengan kodifikasi hukum Islam melalui proses *taqnin* hukum ini juga berhubungan langsung dengan kebijakan pemerintah. Artinya, pemerintah di dalam kondisi tertentu dapat menerapkan suatu konsep hukum dengan ketentuan tidak menyalahi hukum Islam. Penyusunan perundang-undangan hukum Islam di dalam proses *taqnin* ini hukum ini justru tidak ada kaitannya dengan kemaksiatan apalagi menyalahi aturan Alquran dan hadis. Yang muncul dalam konsep *taqnin*

[125]Al-Zuhaili, *Al-Tafsir Al-Munir*, hlm. 143.

hukum Islam ini justru sebagai media di dalam mengamalkan produk fikih para ulama, dan dapat memberikan kemudahan.

Menurut Wahbah Al-Zuhaili, definisi *taqnin* yaitu:

صياغة أحكام المعاملات وغيرها من عقود ونظريات في صورة مواد قانونيّة، يسهل الرّجوع إليها.[126]

> Membuat susunan hukum-hukum mengenai muamalah dan yang lainnya menyangkut akad-akad tertentu berbentuk pasal-pasal hukum yang mudah dirujuk.

Pada kesempatan yang lain konsep *taqnin* menurut Al-Zuhaili digambarkan dalam rumusan berikut:

تقنين أى صياغته في مواد مبسطة تيسيراً لرجوع القضاة إليه، وتوحيداً لأحكام القضاة.[127]

> Taqnin berarti menyusunnya (menyusun hukum) dengan menggunakan isi bahasa yang mudah dipahami, yang dapat memudahkan para hakim (*qadhi*) di dalam merujuknya, dan menyatukan (unifikasi) bagi hukum-hukum yang diputuskan oleh hakim.

Merujuk pendapat Al-Zuhaili dalam kutipan di atas, dapat dipahami bahwa proses *taqnin* ini justru bagian dari upaya untuk merealisasikan produk hukum di tengah masyarakat. Paling tidak, tiga pendapat Al-Zuhaili di atas menggambarkan 6 (enam) tujuan *taqnin*, yaitu:

1. Untuk mengamalkan atau merealisasikan produk fikih para ulama yang ada dan tersebar di berbagai kitab fikih. Dengan adanya hukum yang sudah ada kondifikasinya, hal tersebut bagian dari upaya menerapkan hukum terhadap masyarakat.
2. Menjadikan produk fikih para ulama menjadi tersusun rapi. Secara umum, hukum-hukum fikih banyak tersebar di berbagai kitab fikih. Tidak tersusun atau terpencar dan tidak sistematis, misalnya pembahasannya dari masalah hukum bersuci, sampai masalah hukum jinayat. Melalui kodifikasi hukum

---

[126]Wahbah Al-Zuhaili, *Juhud Al-Taqnin Al-Fiqh Al-Islami*, (Beirut: Mu'assasah Al-Risalah, 1987), hlm. 26.

[127]Wahbah Al-Zuhaili, *Fiqh Al-Islami*..., Jilid 1, hlm. 37.

melalui proses *taqnin*, maka fikih yang tersebar dalam kitab fikih tersebut dapat disusun secara sistematis dan rapi.

3. Menjadikan produk fikih para ulama yang mudah dipahami. Bahasa hukum yang dipergunakan seorang ulama tertentu dalam kitab fikihnya terkadang sulit untuk dipahami serta sulit dicari oleh seorang hakim, apalagi terhadap masyarakat awam. Karena itu, *taqnin* hukum ini menurut Al-Zuhaili sangat penting di samping untuk membuat hukum tersusun secara sistematis, juga disajikan dalam bahasa hukum yang mudah dipahami oleh semua pihak.
4. Menyeragamkan proses pembentukan hukum di Mahkamah Syar'iyah atau pengadilan. Tujuan ini juga serupa dengan tujuan terdahulu, bahwa hukum yang tersebar dalam kitab fikih para ulama berbeda-beda antara satu dengan yang lain. Apalagi pendapat yang mengacu kepada lintas mazhab, tentunya akan tampak perbedaan perbedaan yang tajam. Melalui *taqnin* hukum akan dapat diseragamkan. Hakim tidak lagi dapat memilih pendapat yang tidak diakamodir dalam kompilasi hukum yang sudah dibuat. Artinya, hakim di sini akan terikat dengan dan dibatasi oleh hukum yang sudah dikodifikasi oleh pembentuk hukum.
5. Lebih memudahkan hakim untuk merujuk hukum.[128] Poin terpenting upaya kondifikasi hukum Islam adalah memudahkan hakim untuk merujuk hukum langsung ke sumbernya, yaitu tinggal melihat pasal mana yang bersesuaikan dengan kasus hukum yang diajukan.
6. Lebih memudahkan masyarakat dalam memahami hukum terkait sengketa yang sedang dihadapi. Melalui kodifikasi hukum, masyarakat akah mudah dalam menemukan dan memahami hukum, apalagi masyarakat yang punya dan memiliki permasalahan dengan orang lain, dapat langsung merujuk ke pasal yang bersangkutan.

[128]Wahbah Al-Zuhaili, *Mausu'ah Al-Fiqh Al-Islami wa Al-Qadhaya Al-Mu'ashirah*, Juz' 5 dan Juz 12, (Damaskus: Dar Al-Fikr, 2010), hlm. 65 dan 102-107.

Keenam poin tersebut merupakan hasil analisis terhadap tujuan kodifikasi hukum Islam (*taqnin al-fiqh al-Islam*) dalam pandangan Wahbah Al-Zuhaili. Al-Zuhaili mengakui bahwa praktik penggabungan dan proses unifikasi hukum pada zaman sekarang menuntut adanya proses *taqnin*. Pada dasarnya, proses *taqnin* ini telah ada sejak lama. Al-Zuhaili menggambarkan sejarah awal kodifikasi hukum (*taqnin*) ini berlaku seperti yang diterapkan pada *Majalah Al-Ahkam Al-Adliyyah* dan polanya adalah dalam bentuk kompilasi hukum-hukum syarak. Hal ini terjadi dan dilakukan karena beragamnya pendapat para fuqaha, maka yang lebih utama adalah membuat dan menyusun hukum dengan cara *taqnin* (kompilasi hukum).[129]

Adapun ketentuan-ketentuan dalam melakukan kodifikasi hukum menurut Al-Zuhaili adalah sebagai beirkut:

1. Penyusunan hukum Islam dilakukan secara sistematis, dan menggunakan bahasa yang mudah dipahami.
2. Penyusunan hukum Islam dapat dilakukan dengan mengambil satu mazhab saja, seperti yang berlaku pada perundang-undangan hukum dalam mazhab Hanafi, yaitu karya Qadri Basya yang berjudul *Ahkam Al-Syar'iyyah fi Al-Ahwal Al-Syarkshiyyah*. Pola penyusunan hukum seperti ini dikhususkan pada masalah hukum keluarga saja. Namun demikian, penyusunan hukum melalui *taqnin* ini dapat diunifikasikan ke berbagai masalah hukum lainnya seperti hukum perdata/muamalah, termasuk bidang jinayah.
3. Penyusunan hukum Islam untuk suatu negara dapat pula memilih pendapat dari berbagai mazhab.
4. Masalah-masalah hukum yang akan dibuat pasal-pasal hukum itu menurut Al-Zuhaili haruslah dari pendapat yang sharih (jelas).[130]
5. Masalah hukum yang dijadikan pasal perudnang-undangan harus melihat di dalam upaya memenuhi aspek kemaslahatan. Artinya, materi hukum yang

[129]*Ibid*., Jilid 8, hlm. 365.

[130]Wahbah Al-Zuhaili, *Qadhaya Al-Fiqh wa Al-Fikr Al-Mu'asir*, Juz 3, (Damaskus: Dar Al-Fikr, 2006), hlm. 40.

ada di dalam berbagai mazhab harus dipilih pendapat yang mana yang lebih maslahat bagi masyarakat.

6. Setiap teks undang-undang atau pasal-pasal qanun sebaiknya hidup dalam lingkungan di mana undang-undang atau qanun itu diterapkan, juga negara di mana undang-undang dan qanun itu dilaksanakan, apa pun sumbernya.[131]
7. Penyusunan kodifikasi hukum Islam melalui *taqnin* tesrebut dilaksanakan dengan cara membuat panitia atau komisi yang terdiri atas ulama di semua mazhab, supaya mereka memilih fatwa yang lebih sesuai dan lebih memberi maslahat menurut perspektif masing-masing mazhab.[132]

Pendapat di atas secara umum memiliki kesamaan dengan pendapat ulama lainnya yang setuju dengan *taqnin* hukum Islam. Misalnya, pandangan Yusuf Al-Qaradhawi dan Mushtafa Ahmad Al-Zarqa. Hanya saja, bagi kedua pandangan terakhir ini, justru menyebutkan kodifikasi melalui *taqnin* ini dilakukan dengan merangkum semua pendapat ulama mazhab dan memilih pandangan hukum mana yang baik untuk diterapkan. Bagi Al-Qaradhawi, ketentuan dalam *taqnin* hukum Islam ini di antaranya tidak boleh bertumpu pada satu mazhab, terlebih pendapat mazhab yang disukai. Selanjutnya, perumus undang-undang hendaknya memilih di antara mazhab fikih Islam yang paling kuat argumentasinya, dan paling sesuai dengan maksud syariat, serta paling layak memenuhi kemaslahatan manusia demi menghindari kesulitan di tengah masyarakat. Pada setiap periode, para perumus undang-undang harus memperhatikan masalah pengaplikasian undang-undang itu supaya dijadikan pertimbangan di dalam memperbaiki hukum yang sudah dibuat dan dikodifikasi tersebut.[133]

Sekiranya dilihat dari aspek pembentukan undang-undang, Al-Zuhaili agak lebih longgar dan memberikan kebebasan bagi sebuah negara dalam menentukan

---

[131]Wahbah Al-Zuhaili, *Fiqh Al-Islami*..., Jilid 4, hlm. 633.

[132]*Ibid*., Jilid 1, hlm. 37.

[133]Yusuf Al-Qaradhawi, *Madkhal li Dirasah Al-Syari'ah Al-Islamiyyah*, (Terj: Ade Nurdin dan Riswan), (Jakarta: Mizan Publika, 2018), hlm. 293-298.

apakah *taqnin* hukum Islam yang diberlakukan itu hanya untuk satu mazhab saja atau merangkum pendapat dan memilih pendapat mazhab yang terpilih dari fikih mazhab yang berkembang. Di sini, Al-Zuhaili mengakui kebolehan menetapkan kondifikasi hukum Islam (*taqnin*) dengan memilih satu mazhab, karena itu beliau mencontohkannya seperti yang berlaku pada *Majallah Al-Ahkam Al-Adliyah* yang dibentuk pada masa kerajaan Dinasti Usmaniyah, dan *Ahkam Al-Syar'iyyah fi Al-Ahwal Al-Syarkshiyyah* karya Qadri Basya yang kedua materi hukumnya merujuk kepada mazhab Hanafi. Namun, tidak menutup kemungkinan bahwa materi dalam pasal-pasal hukum itu dapat merujuk pada pendapat lintas mazhab yang dianggap sesuai dan memberikan kemaslahatan dalam penerapan hukum di tengah-tengah masyarakat.

C. Relevansi Pendapat Wahbah Al-Zuhaili tentang Kodifikasi Hukum Islam Melalui Taqnin Dilihat dalam Konteks Dunia Islam Kontemporer

Peraturan perundang-undangan yang berlaku di negara-negara dunia Islam seperti di beberapa negara Timur Tengah (Mesir, Yordania, Syria dan lainnya), di Asia seperti Indonesia, Malaysia, Brunei, secara umum menyerap ketentuan yang ada dalam hukum Islam. Salah satu ciri khas dari penerapan hukum modern ialah diundangkannya dalam bentuk peraturan perundang-undangan. Para ahli hukum telah mengemukakan salah satu ciri hukum modern adalan tertulis (*written*),[134] dan dibuat oleh lembaga yang berwenang yang mempunyai otoritas membentuk suatu hukum.[135] Dua ciri ini cukup kental dan menunjukkan perbedaan dari hukum yang berlaku di zaman klasik. Tertulisnya hukum dalam regulasi peraturan perundang-undangan ini menghendaki adanya pihak yang punya kapasitas dan independen dalam membentuknya. Karena itu, antara hukum yang sifatnya tertulis didukung dengan ciri yang kedua yaitu dibentuk oleh lembaga tertentu.

[134]Achmad Ali, *Menguak Realitas Hukum*, Cet. 2, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2010), hlm. 242.

[135]Peter Mahmud Marzuki, *Pengantar Ilmu Hukum*, Cet. 13, Edisi Revisi, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2021), hlm. 71.

Umumnya, lembaga yang dimaksud dan direpresentasikan untuk konteks sekarang ini ialah diperankan oleh lembaga legislatif.

Kaitan dengan pemberlakuan hukum Islam, penting sekali untuk mengikuti dan mengaktivasi ciri hukum modern tersebut ke dalam sistem hukum Islam yang berlaku di tengah masyarakat. Hukum baru dipandang mengikat sekiranya hukum itu telah dibukukan dalam satu perundang-undangan, sifatnya telah positif, tertulis dan mengikat bagi setiap masyarakat. Hukum Islam yang sudah pasti diatur dalam Alquran dan hadis perlu dikonstruksi dan disusun secara sistematis dalam materi pasal-pasal tertentu sehingga hakim mudah merujuknya secara langsung. Begitu juga tentang hukum-hukum yang tersebar di dalam banyak buku fikih para ulama mazhab, tentu akan sulit merujuknya. Karena itu, langkah yang paling tepat ialah dengan melakukan kodifikasi melalui proses *taqnin* hukum, membuatnya dalam bentuk pasal-pasal, bab per bab, sehingga akan mudah mencari pembahasan serta aturannya dalam undang-undang.

Dalam konteks dunia Islam kontemporer, proses legislasi hukum Islam pada gilirannya menyerap pola pembentukan hukum modern yang berlaku di Barat, di antaranya adalah menuliskan dan merumuskan hukum dalam bentuk pasal-pasal dan bab-bab tertentu sebagaimana kita pahami sekarang. Di Indonesia misalnya, ditemukan beberapa produk hukum hasil pernulisan dan pembukuan hukum Islam seperti Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 Tentang Kompilasi Hukum Islam (KHI). Aturan KHI ini memuat Tiga Buku, yaitu Buku Perkawinan yang khusus mengatur seluk beluk perkawinan, disusun secara rapi, teratur dan logis, dimulai dari pembahasan pengertian-pengertian, sampai pada perceraian. Di Buku Kedua tentang Kewarisan, dan Buku Ketiga tentang Perwakafan.[136] Proses pembentukan Kompilasi Hukum Islam ini cukup memakan waktu lama. Langkah yang menarik dari pembentukan Kompilasi Hukum Islam ini adalah dengan melakukan upaya

[136]Mahkamah Agung, *Himpunan Peraturan Perundang-Undangan yang Berkaitan dengan Kompilasi Hukum Islam dengan Pengertian dalam Pembahasannya*, (Jakarta: Mahkamah Agung RI, 2011), hlm. 35.

pembahasan terhadap berbagai kitab fikih lintas mazhab untuk kemudian dipilih pendapat-pendapat mana yang cocok dan akan diambil dan dituangkan ke dalam bentuk pasal-pasalnya yang rinci.

Selain KHI, buku hukum yang mengatur masalah ekonomi Islam juga dapat dilihat dan sudah dirincikan dalam aturan Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah (KHES). Dalam bentuk peraturan perundang-undangan juga cukup banyak seperti Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan,[137] yang oleh banyak pakar menyebutkan bahwa materi hukum dalam Undang-Undang Perkawinan ini mengadopsi hukum Islam. Belum lagi aturan-aturan lain yang sudah dikodifikasi.

Pembentukan hukum melalui kodifikasi dalam undang-undang juga banyak bahkan lebih awal diterapkan di negara-negara Timur Tengah seperti Mesir, Syria dan berbagai negara muslim lainnya. Secara rinci sebagai berikut:[138]

1. Mesir dalam Qanun Washiyyah Nomor 71 tahun 1946
2. Suriah tahun 1953 Qanun Hukum Keluarga
3. Kerajaan Maroko tahun 1958 Qanun Hukum Keluarga
4. Yordania tahun 1976 Qanun Hukum Keluarga
5. Sudan di tahun 1991 Qanun Hukum Keluarga
6. Yaman di tahun 1966 Qanun Hukum Keluarga
7. Uni Emirat Arab tahun 2005 Qanun Hukum Keluarga.[139]

Qanun-qanun yang muncul dan diberlakukan di dunia Islam kontemporer adalah bagian dari proses kodifikasi melalui *taqnin*, yaitu membuat dan menyusun produk hukum Islam yang tersebar dari berbagai sumbernya untuk dirangkum ke dalam satu peraturan perundang-undangan yang tersusun secar rapi dan sistematis serta mudah dipahami. Memuat pasal-pasal hukum dan bab-bab tertentu ke dalam

---

[137]Ahmad Tholabi Kharlie, Asep Syarifuddin Hidayat, dan Muhammad Hafiz, *Kodifikasi Hukum Keluarga Islam Kontemporer: Pembaruan, Pendekatan & Elastisitas Penerapan Hukum*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2020), hlm. 4.

[138]Asep Saepudin Jahar, Euis Nurlaelawati dan Jaenal Aripin, *Hukum Keluarga, Pidana dan Bisnis: Kajian Perundang-Undangan Indonesia, Fikih, Hukum Internasional*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2013), hlm. 79-80.

[139]*Ibid*.

bentuk undang-undang adalah ciri khas hukum modern yang diserap dalam proses pembentukan hukum Islam.

Lahirnya pemikiran-pemikiran ulama mengenai pendapat mereka terhadap hukum *taqnin* ini secara langsung dipengaruhi oleh penyerapan hukum modern di dunia Islam. Pendapat Wahbah Al-Zuhaili terdahulu menunjukkan kesetujuannya terhadap pola pembentukan hukum melalui proses *taqnin* hukum. Ia mengakuinya secara sadar bahwa *taqnin* hukum harus diterapkan di negara-negara muslim agar menjadi jalan bagi penerapan hukum Islam yang sangat sulit dicari keberadannya dalam kitab-kitab fikih, apalagi dilakukan oleh masyarakat awam.

Dilihat dalam konteks dunia Islam kontemporer, maka pemikiran Wahbah Al-Zuhaili terdahulu telah sesuai dan relevan dengan upaya pembentukan ataupun perumusan hukum dewasa ini. Awal perkembangan Islam memang tidak ataupun belum mengenal (tanpa mengatakan tidak menerima) konsep penyusunan hukum dalam bentuk hukum tertulis sebagaimana ciri hukum modern dewasa ini. Tidak atau belum adanya konsep tersebut di awal Islam bukan berarti pola semacam itu tidak boleh diserap dalam penerapan hukum Islam. Hukum Islam justru akan bisa teraplikasi dengan maksimal sekiranya hukum-hukum yang tersebar banyak pada kitab-kitab fikih akan dirinci dan juga disusun secara lebih sistematis, mengambil pendapat yang paling sesuai dengan kondisi masyarakat.

Mengacu kepada uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa pola penyusunan hukum modern telah banyak mempengaruhi pola penyusunan hukum Islam saat ini. Ulama kontemporer yang menerima konsep kodifikasi hukum Islam semisal Wahbah Al-Zuhaili memberi penegasan mengenai legalitas hukum yang dibentuk oleh lembaga-lembaga legislatif di negara muslim. Untuk itu, pemikiran Wahbah Al-Zuhaili menyangkut kodifikasi hukum Islam melalui *taqnin* sudah sesuai dan relevan dengan konteks perumusan hukum di dunia Islam kontemporer.

BAB EMPAT
PENUTUP

D. Kesimpulan

Berdasarkan pembahasan pada bab terdahulu, maka dapat ditarik dua poin kesimpulan sebagai berikut:

8. Menurut Wahbah Al-Zuhaili, kodifikasi hukum melalui proses *taqnin* boleh dilaksanakan di negara-negara muslim. Hal Ini berbeda dengan pandangan ulama-ulama yang lain seperti Al-Syinqīṭī, Ṣāliḥ bin Fauzān, Al-Jibrīn, Al-Ghunaimān, Abū Zaid, Al-Basām, Al-'Ajlān, dan Al-Rājiḥī. Wahbah Al-Zuhauli memandang *taqnin* sebagai proses penyusunan hukum mengenai muamalah dan yang lainnya terkait akad-akad tertentu dalam bentuk pasal-pasal hukum yang mudah dirujuk. tujuan *taqnin*, yaitu untuk mengamalkan produk fikih para ulama yang ada dan tersebar di berbagai kitab fikih ulama mazhab, tersusun secara rapi dan bahasa yang mudah dipahami, sistematis, menyeragamkan proses pembentukan hukum di Mahkamah, memudahkan hakim untuk merujuk hukum, kemudian memudahkan masyarakat di dalam memahami hukum.
9. Pemikiran Wahbah Al-Zuhaili menyangkut kodifikasi hukum Islam melalui *taqnin* ini sudah sesuai dan relevan dengan konteks perumusan hukum di dunia Islam kontemporer. Karena, pola penyusunan hukum melalui *taqnin* sama dengan pola penyusunan hukum modern yaitu dibentuk oleh lembaga kekuasaan legislatif. Wahbah Al-Zuhaili memandang bahwa *taqnin* hukum Islam ditetapkan dengan rumusan pasal-pasal dan bab-bab tertentu seperti yang berlaku umum dalam konteks kontemporer.

E. Saran

Mengacu kepada hasil penelitian ini, maka terdapat dua rekomenasi yang menjadi saran penelitian, yaitu sebagai berikut:

1. Perlu ada kajian lebih lanjut dari peneliti-peneliti berikutnya tentang metode *istinbat* atau pola penalaran hukum yang digunakan oleh Wahbah al-Zuhaili dalam menetapkan konsep *taqnin* hukum Islam.
2. Selama ini, *taqnin* hukum selalu diarahkan pada aspek hukum perdata atau hukum privat, akan tetapi sulit untuk diperluas ke ruang hukum publik yang menyangkut hukum pidana. Untuk itu, perlu ada upaya dan gagasan untuk mengaplikasikan konsep *taqnin* ini ke ruang lebih luas yaitu hukum publik atau hukum pidana.

DAFTAR PUSTAKA

Abdul Manan. *Mahkamah Syar'iyyah Aceh dalam Politik Hukum Nasional*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group. 2018.

_____. *Pembaruan Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group. 2017.

Abu Ammar dan Abu Fatiah Al-Adnani. *Mizanul Muslim: Barometer Menuju Muslim Kaffah*. Yogyakarta: Cordova Mediatama. 2009.

Achmad Ali, *Menguak Realitas Hukum*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2010.

Achmad Warson Munawwir dan Muhammad Fairuz. *Kamus Al-Munawwir*. Surabaya: Pustaka Progressif. 2007.

Adnan Al-Kaul dan Ahmad Al-Rifa'i, *Wahbah Al-Zuhaili wa Ikhtiyaratuh Ushuliyah fi Kitabih Ushul Al-Fiqh Al-Islami*, Bairut: Ilahiyyat, 2001.

Ahmad Sarwat. *Maqashid Al-Syari'ah*. Jakarta: Rumah Fiqih Publishing. 2019.

Ahmad Tholabi Kharli, Asep Syarifudin Hidayat & Muhammad Hafiz. *Kodifikasi Hukum Keluarga Islam Kontemporer*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group. 2020.

Akmal Bashori. *Filsafat Hukum Islam Paradigma Filosofis Mengais Kebeningan Hukum Tuhan*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group. 2020.

Al-'Al, Abd Al-Ḥay 'Abdul. *Pengantar Ushul Fiqh*. Terj: Muhammad Misbah. Jakarta: Pustaka al-Kautsar. 2014.

Amamur. *Mendamaikan Keislaman, Keindonesiaan: Refleksi atas Wacana Radikalisme dan Keislaman di Indonesia*. Bogor: Guepedia. 2020.

Amir Syarifuddin. *Ushul Fiqh*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group. 2011.

Asep Herdi. *Memahami Ilmu Hadis*. Bandung: Tafakur. 2014.

Asep Saepudin Jahar, Euis Nurlaelawati dan Jaenal Aripin, *Hukum Keluarga, Pidana dan Bisnis: Kajian Perundang-Undangan Indonesia, Fikih, Hukum Internasional*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2013.

Bāsyā, Muḥammad Qadrī. *Al-Aḥkām Al-Syar'iyyah fī Al-Aḥwāl Al-Syarkhṣiyyah 'alā Mażhab Abī Ḥanīfah Al-Nu'mān*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm. 2008.

Cholid Wardi, Moch. "Legislasi Hukum Islam: Telaah Terhadap Konsep Taqnīn dalam Ranah Substantivistik dan Formalistik". *Jurnal Nuansa*. Vol. 15. No. 2. Juli-Januari 2018.

Fauzi. *Sejarah Hukum Islam*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group. 2018.

Hamda Sulfinadia. *Meningkatkan Kesadaran Hukum Masyarakat*. Yogyakarta: Buda Utama Deepublish. 2020.

Imam Yazid. "Taqnīn Al-Aḥkām: Sejarah, Keabsahan, Tantangan di Indonesia". *Jurnal: Mashlahah dan Pranata Sosial Islam*. Vol. 3. No. 5. 2019.

Izomiddin. *Pemikiran Filsafat Hukum Islam*. Jakarta: Kencana Premada Media Group. 2018.

Jonaedi Efendi dan Johnny Ibrahim. *Metode Penelitian Hukum: Normatif dan Empiris*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group. 2018.

Khaldūn, Ibn. *Muqaddimah*. Terj: Masturi Irham dkk. Jakarta: Pustaka Kausar. 2017.

Khallāf, Abd Al-Wahhāb. *Ijtihad di dalam Syariat Islam*. Terj: Rohidin Wahid. Jakarta: Pustaka al-Kautsar. 2015.

_____. *Ilmu Ushul Fiqih*. Terj: M. Zuhri dan A. Qorib. Semarang: Dina Utama. 2014.

Kharlie, AT., AS. Hidayat, dan M. Hafiz. *Kedifikasi Hukum Keluarga Islam Kontemporer*. Jakarta: Kencana Premada Media Group. 2020.

Ma'shum Zein. *Menguasai Ilmu Ushul Fiqih*. Yogyakarta: Pustaka Pesantren. 2013.

Mahfud MD, Moh. "Islam Lingkungan Budaya Hukum dalam Perspektif Ketatanegaraan Indonesia". Jurnal: "*KARSA: Jurnal Sosial dan Budaya Keislaman*. Vol. 24. No. 1. Juni 2016.

Mahkamah Agung, *Himpunan Peraturan Perundang-Undangan yang Berkaitan dengan Kompilasi Hukum Islam dengan Pengertian dalam Pembahasannya*, Jakarta: Mahkamah Agung RI, 2011.

Mardani. *Hukum Islam: Kumpulan Peraturan tentang Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group. 2014.

Muhammad Syukri Albani Nasution, Rahmat Hidayat Nasution. *Filsafat Hukum Islam dan Maqashid Al-Syari'ah*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group. 2020.

Peter Mahmud Marzuki. *Penelitian Hukum*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group. 2017.

_____. *Pengantar Ilmu Hukum*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2021.

Al-Qaraḍāwī, Yūsuf. *Al-Fiqh Al-Islāmī: Baina Al-Aṣālah wa Al-Tajdīd*. Kairo: Maktabah Wahbah. 1999.

_____. *Al-Siyāsah Al-Syar'iyah fī Ḍau' Al-Nuṣūṣ Al-Syarī'ah wa Maqāṣiduhā*. Terj: Fu'ad Syaifudin Nur. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar. 2019.

_____. *Madkhal li Dirāsah Al-Syarī'ah Al-Islāmiyah*. terj: Ade Nurdin dan Riswan. Jakarta: Mizan Publika. 2018.

Romli. *Studi Perbandingan Ushul Fiqh*. Edisi Revisi. Jakarta: Kencana Prenada Media Group. 2021.

Saiful Amin Ghofur, *Profil Para Mufasir Alquran*, Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008.

Saija, R., dan Iqbal Taufiq. *Dinamika Hukum Islam Indonesia*. Yogyakarta: Deepublish. 2016.

Al-Shallabi, Ali Muhammad. *Parlemen di Negara Islam Modern*. Masturi I., dan Malik Supar. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar. 2014.

Shomad, Abd. *Hukum Islam: Penormaan Prinsip Syariah dalam Hukum Indonesia*. Edisi Revisi. Jakarta: Kencana Prenada Media Group. 2017.

Sugiyono. *Memahami Penelitian Kualitatif*. Jakarta: Rineka Cipta. 2013.

Sulaeman Jajuli, M. *Fiqh Mazhab ala Indinesia*. Yogyakarta: Deepublish. 2015.

Syaltūt, Maḥmūd. *Al-Islām: Aqīdah wa Syarī'ah*. Mesir: Dārul Syurūq. 2001.

Al-Syatiri, Abdurrahman bin Sa'd bin Ali. *Hukm Taqnīn Syari'ah Al-Islamiyyah*. Riyad: Dar Al-Shami'i. 2007.

Al-Syāwī, Taufīq Muḥammad. *Syura Bukan Demokrasi*. Terj: Djamaluddin. Jakarta: Gema Insani Press. 2013.

Tim Redaksi. *Kamus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa. 2008.

Al-Zarqā, Muṣṭafā Aḥmad. *Madkhal Al-Fiqh Al-'Ām*. Damaskus: Dār Al-Qalam. 2014.

Al-Zībārī, Iyād Kāmil Ibrāhīm. *Fikih Tadarruj: Tahapan-Tahapan dalam Membumikan Syariat Islam*. Terj: Masturi Irham dan Malik S. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar. 2019.

Al-Zuḥailī, Wahbah. *Fiqh Al-Islāmī wa Adillatuh*. Damaskus: Dar Al-Fikr. 1985.

_____. *Juhūd Taqnīn Fiqh Al-Islāmī*. Damaskus: Dār Al-Fikr. 1988.

_____. *Mausū'ah Al-Fiqh Al-Islāmī wa Al-Qaḍāyā Al-Mu'āṣirah*. Damaskus: Dār Al-Fikr. 2010.

_____. *Qaḍāyā Al-Fiqh wa Al-Fikr Al-Mu'āṣir*. Damaskus: Dār Al-Fikr. 2006.

_____. *Tafsir Al-Munir*. Terj: Abdul Hayyie Al-Kattani dkk. Jakarta: Gema Insani Press. 2013.

_____. *Alquran Baniyatuh Tasyri'iyyah wa Khasha'ishah Al-Hadhariyah*, Damaskus: Dar Al-Fikr, 2013.

_____. *Al-Mausu'ah Al-Qur'aniyyah Al-Muyassarah*, Damaskus: Dar Fikr, 2002.

Zulkarnain. *Hukum Kompetensi Peradilan Agama Pergeseran Kompetensi Peradilan Agama dalam Hukum Positif di Indonesia*. Jakarta: Kencana Prenada Media Gruop. 2021.