

DR. M. NASRI HAMANG NAJED, SH, M.Ag.

**METODOLOGI
STUDI HUKUM ISLAM
DARI
NABI MUHAMMAD SAW
HINGGA
MAJELIS ULAMA INDEONESIA
(USHUL FIKIH VERSI KONTEMPORER)**

Editor

Andi Bahri, STh.I, M.Fil.I, ME

KATALOG DALAM TERBITAN (KTD)
METODOLOGI STUDI HUKUM ISLAM Dari NABI MUHAMMAD SAW
Hingga MAJELIS ULAMA INDONESIA (*Ushul Fikih Versi Kontemporer*)
v + 255 hal.; 16 x 21 cm

Penulis : Dr. M. Nasri Hamang Najed, SH, M.Ag.
Editor : Andi Bahri, STh, M.Fil.I
Desain Cover : Nur Syamsu
Lay Out : Faisal Nur
Edisi Revisi : Maret 2016
ISBN : 978-602-71761-0-2
Penerbit : Umpar Press
Jl. Jend. Ahmad Yani Km 6 Parepare - Sulawesi Selatan
Percetakan : Galaxy Cluster Jalan Jend. Sudirman Kota
Parepare

Undang-Undang No. 19 Tahun 2002 tentang Hak Cipta
Sanksi Pelanggaran Pasal 72

1. Barang siapa dengan sengaja dan tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 2 ayat (1) atau Pasal 9 ayat (1) dan ayat (2), dipidana dengan penjara paling singkat masing-masing 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit 1.000.000,00 (satu juta rupiah) atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp. 5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah).
2. Barang siapa dengan sengaja menyiarkan, mengedarkan atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cita atau Hak Terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1), dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp. 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).
3. Dilarang memperbanyak atau memindahkan sebagian atau seluruh isi buku ini dalam bentuk apa pun, baik secara elektrik maupun mekanik, termasuk memfotocopy, merekam atau dengan sistem penyimpanan lainnya, tanpa izin tertulis dari Penulis dan Penerbit.

Kupersembahkan Buat:

Kedua Orang Tuaku:

Hamang (alm)

Inaje (almh)

Isteriku:

Hj. Rasma, S.Sos.

(20 Juli 1966)

Putera-Puteriku:

Abdil Dzil Arsy

(15-11-1994)

Muhammad Dzil Ghifar

(01-03-1997)

Nur Illiyyien

(26-04-1998)

Nur Ayatillah

(27-09-2001)

Dzilzatillah

(18-12-2004)

Kata Pengantar

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أَلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى خَاتَمِ النَّبِيِّينَ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ أَجْمَعِينَ

Puji dan syukur yang tak terhingga saya panjatkan ke hadirat Allah r. a. atas hidayah dan inayah-Nya; serta shalawat dan salam saya kirimkan ke haribaan Nabi Muhammad saw. atas jihad dan uswahnya, sehingga saya dapat menyelesaikan buku ini sesuai dengan draft yang saya susun.

Buku ini saya susun untuk menjadi salah satu referensi dalam matakuliah *Ushul Fikih* yang saya ampu di STAIN (Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri) Parepare dan matakuliah *Al-Islam dan Kemuhammadiyah* (AIK-2) yang bermaterikan sebagian besar *Ushul Fikih* yang juga saya ampu pada Program Magister (S2) Program Studi Pendidikan Agama Islam (PAI) Program Pascasarjana Universitas Muhammadiyah Parepare (PPs-Umpar).

Buku *Metodologi Studi Hukum Islam Dari Nabi Muhammad SAW Hingga Majelis Ulama Indonesia (Ushul Fikih Versi Kontemporer)* yang terhidang ini adalah cetakan ulang/Edisi Revisi. Pada cetakan ulang ini terdapat penambahan materi pada Bagian Kedua, yaitu Metode Modernitas Muhammad Iqbal. Selain itu dilakukan pengubahan lay out dan editing mendasar

disana sini. , di samping seperti materi-materi buku-buku Ilmu Ushul Fikih pada umumnya, juga beberapa materi yang bersifat kontemporer. Materinya yang bersifat kontemporer, antara lain rumusan pengertian ijma, contoh-contoh penerapan ijtihad, metode-metode Istinbath.

Bukui ini tentu diliputi banyak kekurangan, baik yang bersifat teknis maupun prinsip. Saya mengharapkan cendekiawan untuk memberikan koreksi terhadapnya, demi penyajiannya yang lebih baik pada penerbitan berikut.

Semoga Allah swt. menganugerahi nilai ibadah dan *ridha* atasnya; *Āmī ya Rabbal'Alamīn*.

Pinrang - Parepare, Jumadil Awal 1437 H
Maret 2016 M
ttd.

Penulis

Daftar Isi

Kata Pengantar	iii
Pendahuluan	1
Bagian Pertama: Pengetahuan Landasan Metodologi	
Studi Hukum Islam	4
I.. Syariat, Fikih dan Hukum	
A. Perspektif Budaya	5
B. Perspektif Agama Islam	8
II. Tujuan Hukum Islam	
A. Tujuan Khusus	12
B. Tujuan Umum	16
III. Hukum yang Lima (<i>al-Ahkam al-Khamsah</i>)	
A. Wajib Khusus, Wajib Umum dan Wajib Kifayah dan Jumlahnya Masing-Masing	23
B. Jumlah Haram yang Sedikit	24
C. Sunah yang Menjadi Lawan Makruh	24
D. Jumlah Mubah yang Amat Banyak	26
E. Sunnah Shaurah (Sunah Idola) Sebagai	
F. Pendapat Jama'ah Tabligh	27
G. Syarat Suatu Perbuatan Dinilai Berpahala	29
H. Hikmah al-Ahkam al-Khamsah	31
IV. Aliran Besar dalam Metodologi Studi Hukum Islam	
A. Aliran Ahlul Hadis (<i>Tradisionalisme</i>)	33
B. Aliran Ahlur Ra'yi (<i>Rasionalisme</i>)	35
C. Sebab-Sebab Timbul Aliran Ahlul Hadis dan Ahlur Ra'yi	38
D. Kelebihan dan Kekurangan Aliran Ahlul Hadis	

dan Ahlur Ra`yi -----	40
V. Istinbath (Analisis Maksud Nas)	
A. Pengertian Istinbath -----	43
B. Metode-Metode Istinbath -----	44
VI. Al-Ta'abbud wa al-Ta'aqqul (Doktrinal dan Rasional)	
A. Pengertian al-Ta'abbud -----	55
B. Pengertian al-Ta'aqqul -----	58
C. Objek al-Ta'abbud dan al-Ta'aqqul -----	59
VII. Ijma (Aklamasi) pada Masa Kini	
A. Definisi Ijma untuk Masa Kini -----	67
B. Bentuk-Bentuk Ijma pada Masa Kini -----	69
VIII. Ijtihad (Maksimalisasi Intelektualitas)	
A. Pengertian Ijtihad -----	73
B. Penerapan Ijtihad Bayani, Ijtihad Qiyasi dan Ijtihad Istishlahi -----	74
IX. Hasan wa Qabih (Baik dan Buruk)	
A. Hasan Lidzatih dan Hasan Ligairih -----	81
B. Qabih Lidzatih dan Qabih Lighairih -----	82
X. Tathbiqi (Penerapan) Syariat Islam	
A. Penerapan Secara Mutlak -----	85
B. Penerapan Secara Kondisional -----	87
C. Pelaksanaan atas Dorongan Ketakwaan Individu -----	88
D. Pelaksanaan Sebagai Tanggung Jawab Kepemimpinan Islami -----	89

Bagian Kedua: Metodologi Studi Hukum Islam dari Nabi Muhammad saw hingga Majelis Ulama Indonesia

I.	Metode <i>Wahyu</i> Rasulullah saw. -----	93
II.	Metode <i>Musyawah</i> Abu Bakar al-Shiddiq ----	97
III.	Metode <i>Ra'yu</i> Umar bin Khaththab -----	99
IV.	Metode <i>Istihsan</i> Abu Hanifah -----	101
V.	Metode <i>Mashlahah Mursalah</i> Malik bin Anas -	107
VI.	Metode <i>Istidlal</i> al-Syafi'i -----	111
VII.	Metode <i>Sunnah bil-Wus'a</i> Ahmad bin Hanbal --	117
VIII.	Metode <i>Zhahiriyah</i> Daud al-Zhahiri -----	121
IX.	Metode <i>Istishhab</i> al-Ghazali -----	125
X.	Metode <i>Salafi Ma'al-'Aql</i> Ibn Taimiyah -----	129
XI.	Metode <i>Sadd Dzari'ah</i> al-Syaukani -----	143
XII.	Metode <i>Maqashid Syari'ah</i> al-Syathibi -----	153
XIII.	Metode <i>Mashlahah</i> al-Thufi -----	159
XIV.	Metode <i>Sosial Reliji</i> Sir Ahmad Khan -----	173
XV.	Metode <i>Rasio</i> Syaikh Muhammad Abduh -----	179
XVI.	Metode Modernitas Sir Muhammad Iqbal -----	185
XVII.	Metode <i>'Urf</i> (Adat-Kebiasaan) T. M. Hasbi Ash-Shiddieqy -----	193
XVIII.	Metode <i>al-'Adl</i> (Keadilan) Yusuf Qardhawi -----	199
XIX.	Metode <i>Tarjih</i> Muhammadiyah -----	211
XX.	Metode <i>Mazhab</i> Nahdlatul Ulama -----	215
XXI.	Metode <i>al-Jam'u</i> (Kompromi) Majelis Ulama Indonesia -----	223
XXII.	Metode <i>Rahmah</i> (Kasih Sayang) Penulis Buku Ini -----	227

GLOSARIUM -----	235
INDEKS -----	241
DAFTAR PUSTAKA -----	245
BIODATA PENULIS, EDITOR dan FOTO COVER -----	255

PENDAHULUAN

Agama Islam sebagai sebuah ajaran, disebut dalam *al-Qur`an* dengan sebutan *din* (seperti misalnya dalam Q. S. `Ali Imran/3:19), *millah* (seperti dalam Q. S. *al-Nahl*/16: 123) dan *syari'ah* (seperti misalnya dalam Q. S. *al-Jatsiyah*/45: 18). Sebutan *din* menekankan Islam sebagai sebuah ajaran kehidupan yang sempurna dan sebutan *millah* menekankan Islam sebagai jalan hidup warisan Nabi Ibrahim a. s., dan sebutan *syari'ah* menekankan Islam sebagai agama yang mempunyai ketentuan-ketentuan yang harus dipatuhi.

Islam sebagai *din*, *millah* dan *syari'ah* mengamanahkan kepada penganutnya (umat muslim), khususnya kepada individu yang disebut *al-Qur`an* dengan *Ahludz-Dzikri* (ulama; Q. S. *al-Nahl*/16: 43) untuk menunjukkan keberadaan agama Islam sebagai jalan yang lurus dan terang benderang bagi manusia melalui dua sumber utamanya, *al-Qur`an* dan hadis. Para *Ahludz-Dzikri* dari generasi ke generasi dituntut selalu bersikap aktif dalam mengayomi sesama manusia untuk mencapai tujuan hidupnya - menurut ungkapan agama yang lazim digunakan -, yaitu kebahagiaan di dunia dan di akhirat.

Kehidupan manusia yang bersifat dinamis, menyebabkan banyak masalah yang muncul. Dinamika

sosial, ekonomi, politik dan budaya seiring perjalanan dan perkembangan kehidupan manusia, bukan hanya memunculkan masalah dalam kehidupan sosial, ekonomi, politik dan budaya itu sendiri, melainkan juga dalam kehidupan keagamaan, termasuk penetapan ketentuan hukum suatu masalah. Pada era modern sekarang, banyak masalah baru yang muncul yang tidak ada ketentuan hukumnya secara tegas dalam *al-Qur`an*, hadis dan *qaul* (pendapat) sahabat Nabi saw., sementara suatu masalah tidak boleh terjadi padanya kekosongan ketentuan hukum.

Ilmu Ushul Fikih telah memberikan teori-teori atau kaedah-kaedah bagaimana menetapkan kedudukan hukum suatu masalah. Teori *istinbath* dan *ijtihad* merupakan dua teori yang berfungsi untuk menetapkan kedudukan hukum suatu masalah secara tegas. Ulama-ulama dari generasi ke generasi dari berbagai negara telah aktif *beristinbath* dan *berijtihad* dengan metodenya masing-masing untuk memberikan kepastian hukum terhadap masalah baru yang muncul pada masanya dan di wilayahnya masing-masing. Hal itu membuat pasca wafat Nabi Muhammad saw., tidak ada suatu masalah, kapan pun dan di mana pun yang kosong dari ketentuan hukum.

BAGIAN PERTAMA:

BIDANG PENGETAHUAN AZAS

METODOLOGI STUDI HUKUM ISLAM

Q.S. Ali Imran (3): 7:

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ
فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلَةٍ وَمَا
يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّسَخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا
يَذَكِّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ ۝

Dialah yang menurunkan Al-Kitab (Al-Quran) kepada kamu. Di antara (isi)nya ada ayat-ayat yang muhkamaat, itulah pokok-pokok isi Al- Qur'an dan yang lain (ayat-ayat) mutasyaabihaat.

Adapun orang-orang yang dalam hatinya condong kepada kesesatan, maka mereka mengikuti sebahagian ayat-ayat yang mutasyaabihaat daripadanya untuk menimbulkan fitnah untuk mencari-cari takwilnya, padahal tidak ada yang mengetahui ta'wilnya melainkan Allah. Dan orang-orang yang mendalam ilmunya berkata: Kami beriman kepada ayat-ayat yang mutasyabihat, semuanya itu dari sisi Tuhan kami. Dan tidak dapat mengambil pelajaran (dari padanya) melainkan orang-orang yang berakal (7).

I. SYARIAT, FIKIH dan HUKUM

A. Perspektif Budaya

Masyarakat Indonesia (umumnya) menggunakan kata syariat, fikih dan hukum dalam percakapan sehari-hari dengan pemahaman, bahwa ketiga kata tersebut mempunyai pengertian yang sama. Apabila ada warga masyarakat menyebut kata syariat, kata fikih dan kata hukum, maka yang dia maksudkan adalah syariat Islam, fikih Islam dan hukum Islam, yaitu hukum yang diambil dari *al-Qur`an* dan hadis Nabi saw. Apakah mereka mau menyebut kata syariat atau kata fikih ataukah kata hukum, tidak menjadi suatu masalah.

Dunia perguruan tinggi Indonesia mengenal sebutan Fakultas Hukum, Fakultas Syari'ah dan secara khusus, ada Jurusan Fikih dalam Fakultas Syari'ah, seperti di IAIN (Institut Agama Islam Negeri), STAIN (Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri) dan UIN (Universitas Islam Negeri); serta ada Fakultas Syari'ah dan Hukum seperti di UIN Alauddin, Makassar. Prof. Dr. Arfin Hamid, SH, MH, Dosen Universitas Hasanuddin, Makassar menyayangkan penamaan fakultas seperti UIN Alauddin itu terjadi.

Bagi Prof. Arfin, itu adalah pengulangan kata, karena menurutnya, antara syari'ah dan hukum hanya dua istilah yang berbeda, tetapi maksudnya sama. Kalau dikatakan syari'ah, maka yang dimaksudkan juga adalah hukum; atau sebaliknya, kalau dikatakan hukum, maka yang dimaksudkan juga adalah syari'ah. Jadi syari'ah itu,

itulah yang juga hukum; dan sebaliknya, hukum itu, itulah yang juga syari'ah.¹

Prof. Arfin ternyata tidak sendirian berpendapat seperti itu. Dr. Syahrudin Yasen, MA, Dosen Universitas Muhammadiyah Makassar ketika menjadi pembicara dalam *Seminar Sehari* bertema *Peran Ekonomi Islam dalam Membangun Kesejahteraan Umat* yang dilaksanakan oleh Fakultas Agama Islam Universitas Muhammadiyah Parepare (Umpar) pada tanggal 23 Februari 2014 di AULA Umpar melontarkan satu pernyataan, bahwa di Indonesia sampai sekarang, belum ada istilah yang secara resmi digunakan untuk kata syari'ah dalam kaitan dengan kata ekonomi. Apakah yang digunakan istilah ekonomi syari'ah ataukah ekonomi Islam. Akibatnya, dalam kehidupan sehari-hari, baik ungkapan ekonomi Islam maupun ekonomi syari'ah, keduanya relatif banyak terdengar digunakan masyarakat.

Bagaimana halnya penggunaan kata Islam dan syari'ah kaitannya dengan penggabungan kata hukum menjadi seperti sebuah kata majemuk. Apakah lebih

¹Pendapat Prof. Arfin seperti tersebut berulang-ulang disampaikan dalam pertemuan resmi, antara lain ketika menjadi pemakalah pada *Acara Seminar Sehari* bertema *Perguruan Tinggi dan Penanggulangan Radikalisme* yang dilaksanakan oleh PMII Komisariat STAIN Parepare pada tanggal 17 September 2014 di AUDITORIUM STAIN Parepare.

tepat menyebutkan hukum Islam ataukah hukum syari'ah. Dr. H. Nurdin Juddah, MH, mantan Hakim Tinggi Agama pada beberapa Pengadilan Tinggi Agama, antara lain Makassar, Palu, Kendari berpendapat, bahwa lebih tepat menyebutkan hukum syari'ah dari pada hukum Islam. Alasannya, kata Islam lebih menekankan sebagai sebuah agama yang hidup dalam sebuah negara, sedangkan kata syari'ah lebih menekankan sebuah tatanan atau tata aturan. Islam itu berisi syari'ah dan syari'ah itu bersisi hukum.²

Sementara kaitan dengan tuntutan kehidupan nasional yang kondusif, menunjukkan bahwa kecenderungan pikir dan psikis masyarakat - teristimewa kalangan terpelajar -, terekam lebih tertarik menggunakan hukum syari'ah dibandingkan hukum Islam. Lebih merasa nyaman mendengarkan dan menggunakan kata syari'ah dibandingkan kata Islam. Pengaruhnya, misalnya dalam dunia lembaga-lembaga keuangan, para pihak penentu kebijakan lebih memilih menggunakan, seperti Perbankan Syari'ah, Pegadaian

²Pendapat Juddah seperti tersebut, terbaca sewaktu beliau menempuh pendidikan Program Doktor di UIN Alauddin Makassar antara tahun 2004 s/d 2006. Penulis sebagai teman kuliah Juddah menangkap pendapatnya tersebut melalui pertemuan-pertemuan perkuliahan, terutama ketika ia mendapat giliran membawakan makalah, khususnya untuk matakuliah berkaitan hukum, baik hukum umum (positif) maupun hukum Islam.

Syari'ah, Asuransi Syari'ah dan lain-lain; bukan Perbankan Islam, Pegadaian Islam dan Asuransi Islam.

Masyarakat Sulawesi Selatan, seperti antara lain masyarakat Kabupaten Pinrang, Kabupaten Sidrap, Kota Parepare mengistilahkan para Imam Masjid, Wakil Imam Masjid (yang disebut Katte`) dan Pembantunya yang bertugas menjadi muazzin (yang disebut Doja) dengan Pegawai Syara'. Sementara dihubungkan dengan bidang kerjanya, hanya seputar memimpin shalat jamaah, sewaktu-waktu menjadi Khatib Jumat dan membersihkan masjid serta melayani hajat keagamaan masyarakat, misalnya menikahkan, memimpin Shalat Jenazah, memimpin tradisi baca doa dan lain-lain, sangat tidak mewakili cakupan kandungan istilah syari'ah. sesungguhnya telah terjadi penyempitan dan pengaburan arti dan maksud istilah syari'ah sebagaimana seharusnya.

Penggunaan istilah syariat, fikih dan hukum tersebut dan yang telah memudahkan atau bagian dari budaya masyarakat Indonesia; pada satu sisi memang dapat dinilai tidak tepat, namun pada sisi lain, tidak perlu dinilai salah dan disalahkan. Istilah syariat, fikih dan hukum, secara akademik tidak mudah memahami dan membedakan antara ketiganya. Uraian, baik melalui tulisan maupun lisan tidak pernah akan mampu menjadi penjelas yang menjelaskannya secara terang benderang. Sehubungan hal itu,biarkanlah ia berjalan secara alamiah

seiring perjalanan perkembangan dan kemajuan pendidikan dan ilmu pengetahuan sebagai sumber daya yang mampu membetulkannya.

B. Perspektif Agama Islam

Istilah syariat; syari'ah (شَرِيعَةٌ) didasarkan, antara lain pada Q. S. *al-Jatsiyah* (45): 18:

ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۝ ١٨

Kemudian Kami jadikan kamu berada di atas suatu syariat (peraturan) dari urusan (agama itu), maka ikutilah syariat itu dan janganlah kamu ikuti hawa nafsu orang-orang yang tidak Mengetahui (18).

Mahmud Syaltut memberikan rumusan pengertian syariat (*syari'ah*) sbb:

*Syari'ah ialah apa-apa yang ditetapkan Allah untuk menjadi pedoman bagi manusia dalam berhubungan dengan Allah, dengan sesama manusia dan dengan lingkungan.*³

Rumusan pengertian tersebut menegaskan, bahwa secara perspektif agama Islam, syariat merupakan sebuah perundang-undangan Allah yang bersisi ketentuan atau tata cara berhubungan dengan Allah, berhubungan dengan sesama manusia dan berhubungan atau

³Lihat Mahmud Syaltut, *al-Islam Aqidah wa Syari'ah*, Cet. I; Kairo: Dar al-Qalam, 1966, h. 12.

berperikaku terhadap alam lingkungan sekitar secara tertib, teratur dan produktif.

Istilah fikih - *fiqh* (فِقْه) didasarkan pada antara lain sbb:

Q. S. al-Taubah (9): 122:

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ
١٢٢

Tidak sepatutnya bagi mukminin itu pergi semuanya (ke medan perang). Mengapa tidak pergi dari tiap-tiap golongan di antara mereka beberapa orang untuk memperdalam pengetahuan mereka tentang agama dan untuk memberi peringatan kepada kaumnya apabila mereka telah kembali kepadanya, supaya mereka itu dapat menjaga dirinya (122).

Q. S. Thaha (20): 25-28:

قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي ٢٥ وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي ٢٦ وَاحْلُلْ عُقْدَةً
مِّن لِّسَانِي ٢٧ يَفْقَهُوا قَوْلِي ٢٨

Berkata Musa: Ya Tuhanku, lapangkanlah untukku dadaku (25). Dan mudahkanlah untukku urusanku (26). Dan lepaskanlah kekakuan dari lidahku (27). Supaya mereka mengerti perkataanku (28).

Muhammad Abu Zahrah memberikan rumusan pengertian fikih sbb:

*Fikih (fiqh) ialah mengetahui hukum-hukum syara' yang digali dari dalil-dalil yang terinci.*⁴

Rumusan pengertian tersebut menunjukkan bahwa secara perspektif agama Islam, fikih merupakan suatu aktivitas intelektual dalam mengeksplorasi dalil-dalil *al-Qur'an* dan hadis yang bersifat rinci untuk mengungkapkan maksud yang terkandung di dalamnya. Hasil dari eksplorasi dan sekaligus pengungkapan kandungan dari padanya, lalu lahirlah kedudukan-kedudukan hukum yang diperintahkan kepada manusia untuk menurutinya.

Istilah hukum - *hukm* (حُكْم) didasarkan, antara lain pada Q. S. *al-Maidah* (5): 43:

وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ ٤٣

Dan bagaimanakah mereka mengangkatmu menjadi hakim mereka, padahal mereka mempunyai Taurat yang di dalamnya (ada) hukum Allah, kemudian mereka berpaling sesudah itu (dari putusanmu)? Dan mereka sungguh-sungguh bukan orang yang beriman (43).

Q. S. *al-Maidah* (5): 50:

أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنْ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ ٥٠

Apakah hukum Jahiliyah yang mereka kehendaki, dan (hukum) siapakah yang lebih baik daripada (hukum) Allah bagi orang-orang yang yakin ? (50)

⁴Lihat Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, Cet. III; Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1958, h. 6.

Muhammad Abu Zahrah memberikan rumusan pengertian hukum sbb:

*Hukum (hukm) ialah titah Allah yang berhubungan dengan perbuatan orang-orang mukalaf dalam bentuk tuntutan atau pilihan atau ditinggalkan.*⁵

Titah Allah yang bersifat ketentuan untuk dilaksanakan (*thalab*) dan ketentuan untuk ditinggalkan (*wadh'i*) serta ketentuan untuk memilih antara dilaksanakan atau ditinggalkan (*takhyir*) inilah yang melahirkan adanya hukum-hukum wajib, haram, sunah, makruh dan mubah.

Berdasarkan pengertian syari'ah, fikih dan hukum tersebut, dapat dirumuskan bahwa syari'ah adalah perundang-undangan Allah yang termaktub dalam *al-Qur'an* yang masih memerlukan penggalan untuk memahaminya. Fikih menjadi alat penggalan untuk memahaminya secara jelas dan tegas. Fikihlah yang berperan menjabarkannya secara detil sehingga dapat berbentuk hukum-hukum yang siap diamalkan. Ibarat seorang perempuan hamil, syariat itu dipersalini oleh bidan, dan bidan itulah fikih yang kemudian dari padanya (syariat itulah) lahir anak, dan anaknyalah itulah hukum.

⁵Lihat *Ibid.*, h. 26.

II. TUJUAN HUKUM ISLAM (*MAQASHID SYARI'AH*)

Hukum Islam secara garis besar dapat disebut mempunyai 2 (dua) macam tujuan, yaitu tujuan khusus dan tujuan umum. Tujuan khusus dapat disebut sebagai tujuan yang ditetapkan ulama *Ushul Fiqh* karena sifatnya seperti bersifat khusus, sedangkan tujuan umum adalah tujuan yang digariskan Islam untuk mendatangkan kemaslahatan bagi kehidupan manusia (lahiriah dan batiniah), baik individu maupun masyarakat.

A. Tujuan Khusus

Ulama *Ushul Fiqh* sepakat bahwa hukum Islam mempunyai 3 (tiga) macam tujuan, yaitu memelihara (*mahafazhah*) *dharuriyyah*, memelihara *hajiyyah* dan memelihara *tahsiniyyah*.

1. Memelihara *Dharuriyyah* (yang Paling Penting).

Dharuriyyah ialah aspek-aspek paling penting dalam kehidupan manusia. Sedemikian pentingnya, sehingga andaikata tidak terpelihara (tidak dipatuhi) manusia, niscaya akan timbul kemudaratan dahsyat dalam kehidupan. Aspek-aspek *dharuriyyah* ada 5 (lima), yaitu, agama (*al-din*), jiwa (*al-nafs*), akal (*al-'aql*), keturunan (*al-nasl*) dan harta (*al-mal*). Kelima aspek ini mempunyai ketentuan-ketentuan untuk memeliharanya sbb:

a. Ketentaun-Ketentuan Memelihara Agama (*al-Din*).

Ketentuan-ketentuan memelihara agama; maksudnya ialah ketentuan-ketentuan dalam bentuk kewajiban memelihara eksistensi Islam. Berkaitan hal ini, ada ketentuan wajib melaksanakan shalat, puasa, zakat, haji, jihad, dan lain-lain. Andaikata manusia tidak memelihara (tidak melaksanakan) kewajiban-kewajiban tersebut, niscaya akan mendatangkan kebinasaan pada agama.

b. Ketentuan-Ketentuan Memelihara Jiwa (*al-Nafs*).

Ketentuan-ketentuan memelihara jiwa; maksudnya ialah ketentuan-ketentuan dalam bentuk kewajiban memelihara jiwa manusia dari pembunuhan. Berkaitan hal ini, ada ketentuan haram membunuh beserta sanksi kisas bagi pelakunya. Anadaikata manusia tidak memelihara (tidak mematuhi) larangan ini, niscaya nyawa manusia akan mudah hilang.

c. Ketentuan-Ketentuan Memelihara Akal (*al-'Aql*).

Ketentuan-ketentuan memelihara akal; maksudnya ialah ketentuan-ketentuan dalam bentuk mencegah manusia dari kerusakan akal. Demi hal ini, ada ketentuan haram minum khamar beserta sanksi cambukan antara 40 sampai 80 kali bagi pelakunya. Andaikata manusia tidak memelihara ketentuan ini, niscaya manusia akan tertimpa kerusakan akal, seperti menjadi pemabuk atau yang lainnya.

d. Ketentuan-Ketentuan Memelihara Keturunan (*al-Nasl*).

Ketentuan-ketentuan memelihara keturunan; maksudnya ialah ketentuan-ketentuan dalam bentuk perintah untuk berketurunan, guna melanjutkan eksistensi manusia. Demi hal ini, ada ketentuan perintah nikah sekaligus larangan zina - beserta sanksinya yang berat bagi pelakunya -, yaitu rajam bagi yang sudah berkeluarga (*muhshan*) dan cambuk

100 kali bagi yang masih gadis dan bujang (*gairu muhshan*). Andaikata manusia tidak memelihara (mematuhi) ketentuan ini, niscaya akan merajalela perzinaan dan pernikahan akan sepi, menyebabkan anak manusia tidak berkembang-biak sebagaimana mestinya.

e. Ketentuan-ketentuan Memelihara Harta (*al-Mal*)

Ketentuan-ketentuan memelihara harta; maksudnya ialah ketentuan-ketentuan yang menekankan agar supaya harta manusia tetap dalam penguasaannya. Demi hal ini, ada ketentuan haram mencuri beserta sanksinya yang berat, yaitu potong tangan bagi pelakunya. Anadiakata manusia tidak memelihara (mematuhi) ketentuan ini, niscaya harta milik manusia akan selalu hilang dari sisinya melalui pencurian.

2. Memelihara Hajiyyah (yang Sangat Perlu)

Hajiyyah ialah aspek yang sangat perlu yang bersifat meringankan dan bertujuan memelihara terlaksananya aspek-aspek *dharuriyyah*. Berkaitan hal ini, ada ketentuan-ketentuan yang bersifat meringankan manakala dalam kesulitan, guna memelihara (tetap terlaksananya) ketentuan-ketentuan *dharuriyyah*. Demi hal ini, ada ketentuan misalnya bagi seseorang yang karena sedang dalam

perjalanan bepergian jauh (musafir), menyebabkan sulit melaksanakan shalat lima waktu sesuai ketentuan waktunya yang lazim, ia boleh melaksanakannya dengan jamak sekaligus qashar.

3. Memelihara *Tahsiniyyah* (yang Indah)

Tahsiniyyah ialah aspek yang memperindah pelaksanaan ketentuan-ketentuan *dharuriyyah*. Berkaitan hal ini, ada ketentuan-ketentuan untuk melaksanakan ketentuan-ketentuan *dharuriyyah* dengan indah, yaitu tampak seindah atau sebagus mungkin. Demi hal ini, ada ketentuan dalam melaksanakan shalat misalnya, harus dilaksanakan dengan seindah atau sebagus mungkin. Shalat harus dilaksanakan dalam keadaan badan, pakaian dan tempat shalat yang bersih, sehingga pelaksanaan shalat tampak seindah indah atau bagus mungkin.

B. Tujuan Umum

Adapun tujuan umum Hukum Islam, ada 5 (lima) macam, yaitu sbb:

1. Menciptakan Individu yang Tenang (*Muthma`innah*)

Syariat Islam dikatakan mempunyai tujuan membentuk individu yang tenang adalah didasarkan pada Q. S. *Thaha* (20): 14:

إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي ١٤

Sesungguhnya Aku ini adalah Allah, tidak ada Tuhan (yang hak) selain Aku, maka sembahlah Aku dan dirikanlah shalat untuk mengingat Aku (14).

Q. S. al-Ra'd (13): 28:

الَّذِينَ ءَامَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ
الْقُلُوبُ ۚ ٢٨

(yaitu) orang-orang yang beriman dan hati mereka manjadi tenteram dengan mengingat Allah. Ingatlah, hanya dengan mengingati Allah-lah, hati menjadi tenteram (28).

Ayat tersebut menggambarkan bahwa shalat merupakan sarana zikir paling potensial. Ajaran perintah shalat dengan ada shalat wajib lima waktu beserta berbagai shalat sunah menjadikan pelakunya sebagai individu yang selalu berkesempatan untuk berzikir mengingat Allah. Karena selalu berzikir mengingat Allah, pada gilirannya yang bersangkutan akan merasakan keadaan jiwa yang tenang. Karena itu pula, adanya ketentuan perintah shalat dimaksudkan agar supaya membentuk jiwa manusia menjadi jiwa yang tenang.

2. Menciptakan Keluarga yang Bahagia (*Sakinah*)

Syariat Islam dikatakan mempunyai tujuan membentuk keluarga atau rumah tangga yang bahagia adalah didasarkan pada Q. S. al-Rum (30): 21:

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ
بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ٢١

Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu isteri-isteri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya di antaramu rasa kasih dan sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berpikir (21).

Sebagaimana diketahui bahwa ajaran nikah mempunyai ketentuan-ketentuan berupa persyaratan memilih calon isteri bagi laki-laki dan calon suami bagi perempuan, mahar dan lain-lain. Sementara itu, dalam ajaran berkeluarga atau berumah tangga (*manziliyyah*) terdapat hak-hak dan kewajiban suami isteri yang bersifat tegas tetapi mudah dan menyenangkan.

Adanya ketentuan-ketentuan dalam ajaran nikah serta hak-hak dan kewajiban dalam hubungan suami dan isteri, pada hakikatnya dimaksudkan agar supaya dijadikan oleh sebuah keluarga sebagai sarana untuk membentuk keluarga yang bahagia, saling mencintai dan saling menyayangi (*sakinah, mawaddah wa rahmah*).

3. Menciptakan Masyarakat yang Berkasih-Sayang (*Marhamah*)

Syariat Islam dikatakan mempunyai tujuan membentuk masyarakat yang berkasih-sayang adalah didasarkan pada Q. S. *al-Balad* (90): 10-17:

وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ ۝ فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ ۝ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ ۝ فَكٌ رَّقَبَةً ۝ أَوْ إِطْعَمٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ ۝ يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ ۝ أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ ۝ ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ ۝

Dan Kami telah menunjukkan kepadanya dua jalan (10). Tetapi dia tiada menempuh jalan yang mendaki lagi sukar (11). Tahukah kamu apa jalan yang mendaki lagi sukar itu? (12). (Yaitu) melepaskan budak dari perbudakan (13). Atau memberi makan pada hari kelaparan (14). (Kepada) anak yatim yang ada hubungan kerabat (15). Atau kepada orang miskin yang sangat fakir (16). Dan dia (tidak pula) termasuk orang-orang yang beriman dan saling berpesan untuk bersabar dan saling berpesan untuk berkasih sayang (17).

Sebagai individu yang hidup secara bermasyarakat, manusia diisyaratkan agar selalu hidup dalam keadaan suasana berkasih-sayang. Antara satu dengan yang lain senantiasa saling memerhatikan dan memedulikan, baik dalam bentuk moril maupun materil sebagai wujud sebuah kehidupan saling berkasih sayang. Bahwa sesungguhnya, seluruh motif individualitas yang teraplikasikan dalam aktivitas seluruh aktivitas, harus berbasis kasih-sayang.

Manusia yang dianugerahi Allah dua mata dan dua bibir, lalu ditunjukinya dua jalan (kebaikan dan keburukan) sebagaimana pesan ayat-ayat tersebut, mengisyaratkan agar kedua anggota tubuh itu selalu dijadikan sarana untuk menempuh jalan kebaikan. Jalan kebaikan itu sendiri, menurut pesan ayat-ayat tersebut pula, adalah ketentuan-ketentuan untuk menempuh sebuah jalan mendaki lagi sukar (*al-'aqabah*) sebagai wujud nyata sebuah postur kehidupan berkasih-sayang, yaitu memberdayakan kaum lemah (budak, anak yatim, fakir miskin dan lain-lain).

Potensi personalitas dan kemampuan ekonomi yang dianugerahkan Allah kepada sebagian manusia serta dengan perintah untuk mendistribusikan kepada manusia lain (*kaum duafa*) sebagai perbuatan *al-'aqabah*, dimaksudkan agar supaya manusia dengan sesamanya yang hidup dalam suatu kehidupan sosial kemsyarakatn, terbangun suasana berkasih-sayang. Individu yang satu dengan individu yang lain hidup dalam suatu jalinan kemesraan yang dilandasi rasa kasih-sayang.

4. Menciptakan Bangsa yang Bijaksana ('Arif)

Syariat Islam dikatakan mempunyai tujuan membentuk bangsa yang bijaksana adalah didasarkan pada Q. S. *al-Hujurat* (49): 13:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ
لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ١٣

Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan; dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku, supaya kamu saling mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling takwa. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal (13).

Ayat tersebut menegaskan, kehadiran suku-suku dan bangsa-bangsa yang eksis di atas bumi dengan perbedaan khasnya masing-masing merupakan kebijaksanaan Allah Yang Maha Kuasa dan Maha Kaya. Sebagaimana disaksikan dalam kehidupan ini, bahwa satu suku dan bangsa (*qaum; kaum*) mempunyai sifat-sifat khusus yang membedakannya dengan suku dan bangsa lainnya. Sifat-sifat khusus yang menjadi perbedaan itu adalah warna kulit, bentuk fisik, bahasa, adat kebiasaan dan budaya.

Syariat Islam mengisyaratkan, perbedaan sifat-sifat itu bukan dimaksudkan sebagai indikator adanya suku yang superior dan adanya suku yang inferior, akan tetapi sebagai sarana untuk saling mengenal. Lebih dari itu, agar supaya antar suku dan bangsa saling bersikap bijak. Tidak boleh ada satu kaum (sekelompok orang, satu suku dan satu bangsa) yang mengolok-olok suku kaum (sekelompok orang, satu

suku dan satu bangsa) yang lain - (Q. S. *al-Hujurat*/49: 11).

Bahwa perbedaan sifat-sifat yang merupakan kebijaksanaan Allah Yang Maha Kuasa dan Maha Kaya itu, harus dijunjung tinggi. Semua suku harus mampu menjadikannya sebagai sarana untuk saling memahami kelebihan dan kekurangan masing-masing. Kelebihan dan kekurangan masing-masing yang mampu dipahami, menjadi sarana untuk saling mengadopsi kelebihan dan menutupi kekurangan masing-masing. Hal ini melahirkan keadaan kehidupan yang lengkap dan menyenangkan.

5. Menciptakan Negara yang Baik atau Suci (*Thayyibah*)

Syariat Islam dikatakan mempunyai tujuan menciptakan negara yang suci didasarkan pada Q. S. *Saba`* (34): 15:

لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكَنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتَانِ عَنْ يَمِينٍ وَشِمَالٍ كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبُّ غَفُورٌ ۝ ١٥

Sesungguhnya bagi kaum Saba' ada tanda (kekuasaan Tuhan) di tempat kediaman mereka, yaitu dua buah kebun di sebelah kanan dan di sebelah kiri. (Kepada mereka dikatakan): Makanlah olehmu dari rezeki yang (dianugerahkan) Tuhanmu dan bersyukurlah kamu kepada-Nya. (Negerimu) adalah negeri yang baik dan (Tuhanmu) adalah Tuhan yang Maha Pengampun (15).

Ayat tersebut mengisyaratkan, seluruh warga satu negeri, baik rakyat maupun pemimpinnya,

diperintahkan untuk senantiasa syukur kepada Allah swt. sebagai rsepons atas nikmat rezeki-Nya. Syukur itu dituntut diwujudkan dalam bentuk melaksanakan ibadah yang diperintahkan-Nya yang didasari akidah yang suci (bersih dari segala bentuk syirik) dan menjauhi yang dilarang-Nya (terutama lima mcam maksiat, yaitu pembunuhan, perjudian, minum khmar atau mabukan, pencurian dan perzinahan) karena memandangnya sebagai sesuatu yang kotor. Wujud syukur seperti itu sekaligus menjadi syarat bagi turunnya perlindungan dan ampunan Allah swt.

III. HUKUM YANG LIMA (*AI-AHKAM AI-KHAMSAH*)

A. Wajib Khusus, Wajib Umum dan Wajib Kifayah dan Jumlahnya Masing-Masing

Wajib khusus ialah kewajiban keagamaan yang sifat tuntutanannya telah ditetapkan dan diatur *syara'* secara khusus atau tertentu atau mengikat, baik orang yang akan melaksanakannya, waktu pelaksanaannya maupun tata cara pelaksanaannya. Sedangkan *wajib umum* ialah kewajiban keagamaan yang sifat tuntutanannya tidak ditetapkan dan diatur *syara'* secara khusus, baik orang yang akan melaksanakannya, waktu pelaksanaannya maupun tata cara pelaksanaannya. Sementara itu, *wajib kifayah* ialah kewajiban keagamaan yang dibebankan kepada semua mukalaf, namun pelaksanaannya dapat diwakil oleh satu atau beberapa orang atau sekelompok orang.

Kewajiban keagamaan yang tergolong Wajib Khusus, jumlahnya relatif sangat sedikit. Hanya seputar rukun Islam, yaitu shalat lima waktu, puasa Ramadan, zakat, dan haji. Sedangkan yang tergolong Wajib Umum, jumlahnya relatif banyak, seperti mengajar bagi orang

berilmu, mempelajari pokok-pokok agama, berbakti kepada orang tua, berfak di jalan Allah, memedulikan orang-orang tidak mampu, membangun silaturrahim, berdakwah, menjawab salam, menutup aurat, memuliakan tetangga, memuliakan tamu, dan lain-lain.

Sementara itu yang tergolong wajib kifayah, juga umlahnya relatif sedikit, seperti shalat jenazah (cukup dilaksanakan satu atau beberapa orang), menuntut ilmu agama sampai ahli (cukup diwakili satu orang beberapa orang dalam sebuah masyarakat), berperang di jalan Allah (cukup diwakili oleh sekelompok orang yang kua fisiknya dan mampu beli alat persenjataan perang), dsb.

B. Jumlah Haram yang Sedikit

Secara sepintas banyak orang mempersepsikan dan merasakan, bahwa jumlah yang haram dalam Islam sangat banyak. Di tengah-tengah masyarakat seringkali terlontar ungkapan, seperti antara lain berislam itu susah, begini haram, begitu haram, berpakaian seperti ini, (terutama bagi wanita) adalah haram, berdekatan antara laki-laki dan perempuan adalah haram, menghadiri konser musik adalah haram, semua serba haram. Persepsi dan perasaan seperti itu bila dilihat pada satu sisi aspek ajaran Islam, ada benarnya, namun bila dilihat pada semua sisi ajaran Islam, tidak tepat adanya.

Apabila diidentifikasi atau dihitung yang haram dalam syariat Islam pada semua sisi, maka akan ditemukan bahwa jumlahnya relatif sangat sedikit. Jenis-jenis makanan misalnya, di antara sekian banyaknya jumlah jenis makanan di permukaan bumi ini, yang tergolong haram dimakan, relatif sangat sedikit. Jenis-jenis hewan, yang haram dimakan secara tegas hanyalah babi dan anjing; buah-buahan, bahkan tidak ada yang haram dimakan, dan lain-lain. Aspek nikah misalnya pula, kelompok orang yang haram dinikahi hanyalah yang berkedudukan muhrim yang jumlah sedikit; dan seterusnya.

C. Sunah yang Menjadi Lawan Makruh

Berdasar pada definisi sunah menurut fukaha, yaitu apabila dikerjakan mendapatkan pahala dan apabila ditinggalkan tidak mendapatkan dosa. Sedangkan makruh ialah apabila ditinggalkan mendapatkan pahala dan apabila dikerjakan tidak mendapatkan dosa, berarti secara sepintas, antara sunah dan makruh merupakan dua yang berlawanan.

Kalau sesuatu perbuatan ia tergolong sunah, maka ia bukan tergolong makruh; dan sebaliknya, kalau ia tergolong makruh, maka ia bukan tergolong sunah. Kalau seseorang tidak berada dalam perbuatan yang sunah, mmaka ia berada dalam perbuatan yang makruh. Jumlah

perbuatan yang tergolong sunah sama banyaknya dengan jumlah perbuatan yang tergolong makruh.

Kalau kita berpandangan bahwa yang dimaksudkan suatu perbuatan ialah suatu perbuatan - baik dalam arti berbuat maupun tidak berbuat -, maka pengertian sunah tidak selamanya otomatis menjadi lawan pengertian makruh. Demikian pula jumlah perbuatan yang tergolong sunah dan jumlah perbuatan yang tergolong makruh, tidak otomatis sama banyaknya. Hanyalah tuntutan sunah bersifat ringan yang bila tidak dilaksanakan, dapat dikatakan otomatis memperbuat makruh atau memperbuat lawan sunah.

Adapun contoh tuntutan sunah bersifat ringan, antara lain makan dengan tangan kanan, makan dan minum dengan tidak berdiri, masuk WC dengan kaki kiri - keluar dengan kaki kanan, masuk masjid dengan kaki kanan - keluar dari masjid dengan kaki kiri dan lain-lain, yang apabila tidak dilakukan, berarti otomatis memperbuat makruh. Sementara apabila suatu tuntutan bersifat sunah yang sedang dan berat, apabila tidak dilaksanakan, maka tidak berarti otomatis memperbuat suatu makruh.

Sedangkan contoh tuntutan bersifat sunah sedang, antara lain membaca *al-Qur`an* pada waktu pagi dan sore setiap hari, memberi senyum kepada seseorang ketika

bertemu, memberi sayur kepada tetangga setiap memasak, dan lain-lain. Sementara itu pula, contoh tuntutan yang bersifat sunah berat, antara lain Shalat Tahajjud, puasa hari Senin dan Kamis, shalat berjamaah setiap waktu shalat fardu yang lima, dan lain-lain, yang apabila tidak dilaksanakan, maka tidak berarti otomatis memperbuat suatu makruh.

D. Jumlah Mubah yang Amat Banyak

Percakapan sehari-hari menunjukkan, istilah *mubah* (boleh), lazim dipersamakan dengan istilah halal (lawan haram). Sering didengar seseorang bertanya dengan mengatakan, apa hukum memakan atau melakukan ini (yaitu sesuatu di sisinya). Seseorang yang lain yang mendengarnya menjawab dengan mengatakan, boleh, kemudian ditambahkan lagi, halal. Kata boleh dan kata halal dimaksudkannya dengan arti yang sama, yaitu tidak haram.

Fukaha merumuskan, mubah ialah apabila dikerjakan tidak mendapatkan pahala dan apabila ditinggalkan tidak mendapatkan dosa. Rumusan ini menegaskan, mubah itu berbeda dengan wajib, haram, sunah dan makruh. Rumusan ini sering tidak dimengerti sebagian orang dengan berpandangan, bahwa mubah tidak mempunyai konsekuensi, karena dikerjakan atau pun ditinggalkan, tidak mendatangkan, baik pahala maupun dosa; dan karena itu pula, lebih baik ditiadakan

saja. Sebagian lagi mengerti definisinya dengan baik, tetapi tidak mengerti contoh-contohnya.

Berapakah jumlah perbuatan yang tergolong mubah dalam pandangan syariat Islam? Jawabnya ialah amat banyak. Jumlah amat banyak itu diperoleh dari pemahaman bahwa selain atau di luar yang wajib, haram, sunah dan makruh, semuanya tergolong mubah; dan jumlahnya amat banyak, bahkan tidak bisa terhitung keseluruhannya. Contohnya, yaitu memilih calon isteri atau suami dari suku apa saja, memilih hari pernikahan, membangun rumah dengan model apa saja, menekuni olah raga, dan lain-lain.

E. *Sunnah Shaurah* (Sunah Idola) Sebagai Pendapat Jama'ah Tabligh

Satu kelompok muslim yang sangat fenomenal kini, ialah Jama'ah Tabligh, sebuah kelompok berasal dari Pakistan yang digagas oleh para kaum Maulana kelas atas, setingkat Syaikh (kalau di Jazirah Arabiah) atau Anre Guru (kalau di Tanah Bugis). Kelompok ini kalau di Indonesia biasa dijuluki Jama'ah Pejalan Kaki, karena mereka berjalan kaki ketika *khuruj* (keluar atau pergi) untuk berdakwah; Jama'ah Bersorban, karena banyak anggotanya yang menggunakan sorban, baik ketika pergi berdakwah maupun ketika beraktivitas biasa; dan Jama'ah Penginap Masjid, karena ketika serombongan

khuruj, mereka menggunakan masjid sebagai tempat menginap.

Salah satu karakter pengikut atau anggota (*karkun*) Jama'ah Tabligh ialah senantiasa menggunakan model pakaian yang bermotif kearaban atau kenabian (yaitu sebagaimana model pakaian Nabi Muhammad saw. yang antara lain berjubah dan bersorban). Mereka berkarakter seperti tersebut dengan beralasan bahwa sebagai umat Nabi Muhammad saw. seyogyanya mengikuti sunah-sunah Nabi saw., termasuk model berpakaianya. Mereka berpendapat bahwa dengan mengikuti model berpakaian Nabi saw. berarti melakukan suatu sunah *shaurah* (model).

Mujahid Abdul Djabbar, putera ulama kharismatik dan Tokoh Persyarikatan Muhammadiyah serta Pendiri Pondok Pesantren Darul Arqam Muhammadiyah, Gombara, Makassar; yang kemudian menjadi ulama Jama'ah Tablig Sulawesi Selatan, K.H. Abdul Djabbar Ashiri (alm), tahun 1998, ketika ditanya di luar ruang kuliah Program Pascasarjana Universitas Muslim Indonesia (UMI) Makassar, mengapa anggota Jama'ah Tabligh selalu berjubah dan bersorban, padahal itu bukan sunah, dalam arti tidak ada hadis yang memerintahkan harus seperti itu. Hali itu tidak tergolong ke dalam pelaksanaan *sunnah qauliyyah*, *sunnah fi'liyyah* dan *sunnah taqririyyah*. Ia menjawab, itu sunnah *shaurah*,

yaitu suatu sunah dalam bentuk mengikuti model-model penampilan Nabi saw.

Abidin, salah seorang *karkun* dan pemimpin (*amir*) Jama'ah Tabligh di Manado, Sulawesi Utara, ketika pada tahun 2008 berdiskusi dengan penulis tentang pemikiran Islam sekaligus bertukar pengalaman tentang dakwah di Masjid Nurut Takwa, Manado - Sulawesi Utara, ia mengemukakan satu hal penting menurut penulis, yaitu suatu waktu dirinya pernah diinterogasi oleh polisi seputar aktivitas dakwahnya dan penampilan fisik dan lahiriahnya sebagai *da'i* (yang berjubah, bersorban dan berjenggot). Sang polisi bertanya, mengapa anda berpenampilan seperti itu, sementara muslim dan para ustad lainnya - yang menurut masyarakat umumnya, pengetahuan keislamannya jauh lebih tinggi -, tidak berpenampilan seperti itu. Sang *karkun* dan *amir* menjawab, itu saya lakukan karena saya menjadikan Nabi Muhammad saw. sebagai idola saya. Jadi sang *amir* melakukan sebuah sunah yang dapat disebut dengan *sunnah idola* sebagai istilah lain dari *sunnah shaurah*.

F. Syarat Suatu Perbuatan Dinilai Berpahala

Sebuah perbuatan barulah dinilai berpahala apabila memenuhi syarat-syarat yang telah ditentukan *syara'*. Salah satu syarat itu ialah mengetahui dasar kedudukan hukum perbuatan yang dilakukan, baik dasar yang

diketahui itu berupa dalil nas maupun penjelasan dari ulama (berupa tulisan atau lisan). Jadi seseorang yang dapat memperoleh pahala dari suatu amalan yang dilakukannya, ialah apabila yang bersangkutan mengetahui dasar hukum amalan yang dilakukannya. Pemikiran ini, dapat dicontohkan dengan perilaku, antara lain cinta kebersihan (membersihkan diri, pakaian, rumah tempat tinggal, halaman rumah dan lingkungan pemukiman umum), berpakaian indah, menabung atau berinvestasi.

1. Membersihkan Halaman Rumah

Seseorang yang melakukan pembersihan lingkungannya, barulah dapat memperoleh pahala dari perbuatannya itu, apabila ia mengetahui dasar hukum perintah membersihkan halaman rumah. Sekuarang-kurangnya pernah mendengar atau membaca penjelasan ulama, bahwa membersihkan halaman adalah perintah agama; atau pernah membaca atau mendengar sendiri ayat atau hadis tentang perintah membersihkan halaman rumah, misalnya hadis yang berbunyi - artinya - sbb:

Bahwa sesungguhnya Allah baik, menyukai yang baik, ; bersih, menyukai kebersihan; mulia, menyukai kemuliaan; dan dermawan, menyukai kedermawanan; maka bersihkanlah; saya (Shalih bin Abi Hasan) melihatnya (mendengar Said bin Musayyab) berkata: Bersihkanlah halaman dan beranda rumahmu. Janganlah menyerupai orang-orang Yahudi (yang menempatkan kandang unta

di belakang rumahnya) - (H. R. Turmudzi dari Said bin Musayyab).

2. Berpakaian Indah

Seseorang yang berpakaian indah, barulah dapat memperoleh pahala dari perbuatannya itu, apabila ia mengetahui dasar hukum perintah anjuran berpakaian indah. Sekuarng-kurangnya pernah mendengar atau membaca penjelasan ulama, bahwa berpakaian adalah perintah atau anjuran agama. Sebaik-baiknya pernah membaca sendiri akan ayat atau hadis berserta penjelasannya tentang perintah atau anjuran berpakaian indah, misalnya hadis yang berbunyi - artinya - sbb:

Tidak akan masuk surga orang yang di dalam hatinya terdapat kesombongan, walau hanya sekecil atom (dzarrah). Seorang laki-laki berkata: Bagaimana halnya seorang laki-laki yang memakai baju yang bagus dan sepatu/sandal yang bagus. Rasulullah bersabda: Bahwa sesungguhnya Allah indah dan menyukai keindahan. Kesombongan itu mengenyahkan kebenaran dan merendahkan manusia - (H. R. Muslim dari Abdullah bin Mas'ud).

3. Menabung

Seseorang yang menabung dinilai memperoleh pahala apabila ia mengetahui dasar hukum perintah atau anjuran menabung. Sekuarng-kurangnya pernah mendengar atau membaca penjelasan ulama, bahwa

menabung adalah perintah atau anjuran agama. Sebaik-baiknya pernah membaca sendiri akan ayat atau hadis tentang perintah atau anjuran menabung, misalnya hadis yang berbunyi - artinya - sbb:

Adalah Rasulullah saw. menyimpan persediaan makanan untuk keperluan keluarganya selama setahun setelah musim memanen kurma tahunan - (H. R. Muslim dari Jabir).

G. Hikmah Keringanan Sifat Wajib dan Sedikitnya Jumlah Haram.

Sifat wajib yang bersifat ringan, jumlah haran yang sedikit dan yang halal atau mubah yang amat banyak atau tak terhitung jumlahnya mempunyai hikmah yang sangat luhur, dalam arti sangat manusiawi. Sifat tersebut, menjadi bukti akan sifat kasih sayang Allah kepada Manusia. Allah tidak ingin dengan syariat-Nya, manusia merasakan ada kesulitan dalam kehidupannya. Allah ingin agar manusia merasakan suatu kebebasan dalam kehidupannya, meskipun bukan kebebasan yang tanpa batas.

Sifat itu pula menunjukkan, manusia dalam menjalankan tuntutan aktivitas kehidupan duniawi di satu sisi, perintah-perintah agama dan larangan-larangan agama di sisi lain tidak menjadi faktor penghalang yang bisa menyebabkan ketidakberhasilan dalam mencapai

target-target kehidupan duniawi. Ia tidak akan pernah menjadi sebuah BBK (Beban dan Belenggu Kehidupan).

IV. ALIRAN BESAR DALAM METODOLOGI STUDI HUKUM ISLAM

Pada periode ketiga pertumbuhan dan perkembangan hukum Islam (Periode Sahabat Kecil dan Tabi'in: 41 H - 101 H) muncul dua aliran besar dalam bidang studi hukum Islam, yaitu Aliran Ahlul Hadis dan Ahlur Ra'yi.

A. Aliran Ahlul Hadis (*tradisional*/traditionalism)

Ahmad Athiyyatullah dalam kitabnya, *al-Qamus al-Islami* merumuskan pengertian Ahlur Hadis sbb:

Ahlul Hadis ialah fukaha yang membina hukum-hukum syara' atas dasar nas-nas hadis dengan tidak

*menggunakan qiyas, baik qiyas jali maupun qiyas khafi, selama mereka mendapatkan hadis.*⁶

Asywadie Syukur mengemukakan, aliran yang dikenal dengan nama Ahlul Hadis (*L'ECOLE DE LA TRADISIONELLE*) adalah aliran yang hanya menetapkan suatu hukum berdasarkan lahirnya ayat atau hadis atau aliran yang sangat membatasi diri mempergunakan rasio.⁷ Ahlul Hadis muncul atau berpusat di Hijaz (dulu Yatsrib - sekarang Madinah) yang karena itu dijuluki pula dengan Ahlul Hijaz atau Hijazi.⁸

Adapun sebab-musabab Ahlul Hijaz dijuluki Ahlul Hadis, menurut Abd. al-Wahhab Khallaf adalah sbb:

Ulama-ulama Hijaz berusaha menghapal hadis-hadis dan fatwa-fatwa sahabat. Mereka menetapkan hukum berdasarkan pada fatwa yang mereka peroleh dari sahabat, susunan kata dalam hadis dan pendapat sahabat dengan tidak membahas 'illat-'illat kausalitas hukum. Karenanya apabila mereka memperoleh sesuatu pengertian dari nas yang tidak sesuai dengan pendapat

⁶Lihat Ahmad Athiyyatullah, *al-Qamus al-Islami*, Jilid I; Kairo, Maktabah al-Nahdhiyyah al-Mishriyyah, 1936, h. 120.

⁷Lihat Asywadie Syukur, *Perbandingan Mazhab Dalam Masalah Fiqhi*, Jilid I, Cet. I; Surabaya: Bina Ilmu, 1982, h. 35.

⁸Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan Hukum Islam*, Cet. I; Jakarta: Bulan Bintang, 1971, h. 90.

*akal, maka mereka pun berkata: Inilah nas; atau tidak berkata: Inilah qiyas.*⁹

T. M. Hasbi As-Shiddieqy dalam buku, *Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan Hukum Islam* (karangannya) mengemukakan sbb:

*Apabila para ulama Ahlul Hadis dihadapkan kepadanya sesuatu masalah, maka mereka mencari penyelesaiannya pada Kitabullah, kemudian pada sunnah Rasul. Kalau mereka mendapatkan hadis berbeda-beda, maka mereka mengambil hadis yang diriwayatkan oleh periwayat-periwayat yang lebih utama. Apabila mereka tidak memperoleh hadis, maka mereka mencari pendapat sahabat. Jika mereka tidak memperoleh pendapat sahabat, maka mereka mempergunakan ijtihad atau tidak memberi fatwa.*¹⁰

Berdasarkan pengertian dan penjelasan tersebut, dapat dirumuskan pula, bahwa Ahlul Hadis adalah ulama yang dalam menetapkan hukum terhadap suatu masalah, hanya lebih berpegang pada hadis-hadis yang diperolehnya sebagai sumber atau dalil penetapan. Mereka cukup hanya berhenti pada hadis yang ada, tanpa ingin menggunakan rasio padanya. Apabila tidak memperoleh hadis, maka mereka mencarikan pendapat sahabat; dan kalau tidak memperoleh pendapat sahabat, maka mereka mendiampkannya.

⁹*Ibid.*, h. 90.

¹⁰*Ibid.*, h. 123.

B. Aliran Ahlur Ra`yi (*Rasionalis/Rationalism*)

Ahmad Athiyyatullah juga dalam kitabnya, *al-Qamus al-Islami* merumuskan pengertian Ahlur Ra`yi sbb:

*Ahlur Ra`yi ialah fukaha yang berpegang pada daya nalarnya dan membandingkan hukum-hukum syara' dengan dasar qiyas (analogi). Mereka menghasilkan wajah hukum dari qiyas dan pengertian yang diistinbathkan atasnya serta dibinanya hadis-hadis atasnya, namun dengan lebih banyak mendahulukan qiyas dari pada hadis ahad.*¹¹

Hasbi Ash-Shiddieqy mengemukakan, ulama Ahlur Ra`yi tidak akan menerima sesuatu hadis sebelum memajukan kepada keterangan-keterangan *al-Qur`an* yang tidak memerlukan sesuatu pun penjelasan (*muhkam*).¹² Asywadie Syukur mengemukakan, aliran yang dikenal dengan nama Ahlur Ra`yi (*L'ECOLE DE LA RATIONELLE*) adalah aliran yang sangat luas mempergunakan rasio dalam membahas hukum dan sedikit mempergunakan *al-Qur`an* dan hadis.¹³ Aliran atau madrasah Ahlur Ra`yi muncul atau berpusat di Irak; dan karena itu dijuluki pula dengan Ahlul Irak atau Iraqi.¹⁴

¹¹Lihat Ahmad Athiyyatullah, *loc. cit.*

¹²Lihat Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Qur`an/Tafsir*, Cet. I; Jakarta: Bulan Bintang, 1977, h. 190.

¹³Lihat Asywadie Syukur, *op. cit.*, h. 35.

¹⁴Lihat Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah Pertumbuhan ...*, *loc. cit.*

Abd. al-Wahhab Khallaf mengemukakan, ulama-ulama Irak dinamai Ahlur Ra`yi, karena dalam menetapkan hukum, mereka menelusuri maksud-maksud syara' dan sendi-sendi hukum syara'. Mereka berpandangan bahwa segala hukum syara' adalah *ma'qul ma'na* (terbuka ditelusuri maksudnya); dan maksud hukum itu sendiri ialah kemaslahatan umum serta semua hukum itu berpegang pada satu prinsip dan satu tujuan. Pandangan itu membuat mereka memahami dan mentarjihkan sebagiannya dan mengistinbathkan sebagian yang tidak ada nas, meskipun kadang-kadang mereka tidak perpegangi nas menurut *zhahirnya*; atau mentarjihkan suatu nas dengan yang lain berdasarkan pada prinsip-prinsip umum maksud *syara'*.¹⁵

Berdasarkan pengertian dan penjelasan tersebut, dapat dirumuskan pula bahwa Ahlur Ra`yi adalah ulama yang mengerahkan nalar dalam menganalisis suatu masalah, tanpa terlebih dahulu berusaha mencari hadis yang mungkin dapat menjadi penjelasan bagi ayat. Ia lebih berusaha memahami *'illat-'illat* ayat dan menyelami keadaan masyarakat dengan mengaitkannya *'illat-illat* ayat.

Adapun contoh sederhana akan pemikiran keagamaan kedua aliran tersebut pada zaman modern

¹⁵ Lihat Hasbi Ash-Shiddieqy, *Pengantar Ilmu Fiqih*, Cet. I; Jakarta: Bulan Bintang, 1978, h. 90.

sekarang, antara lain misalnya Aliran Ahlul Hadis berpandangan bahwa seseorang azan di Indonesia, ketika sampai pada kalimat *hayya 'alash-shalah* seharusnya memalingkan badan ke arah agak kanan (utara) serta ketika melanjutkan dengan *hayya 'alal-falah*, seharusnya memalingkan badan ke arah agak kiri (selatan). Ia berpandangan seperti itu, karena memang menurut riwayat seperti itulah Bilal dan Ummi Maktum (dua muazzin pada zaman Nabi saw.) membawakan adzan. Pandangan ini diperpegangi dan dipraktikkan anggota organisasi Wahdah Islamiyah Sulawesi Selatan.

Sementara itu, Aliran Ahlur Ra'yi berpandangan bahwa seseorang adzan ketika samapi ke *hayya 'alash-shalah* tidak perlu memalingkan badan ke arah agak kanan (utara) serta ketika melanjutkan dengan *hayya 'alal-falah*, tidak perlu pula memalingkan badan ke arah agak kiri (selatan). Aliran ini berpendapat bahwa memalingkan badan ke arah agak kanan (utara) dan ke arah agak kiri (selatan) seperti yang dilakukan Bilal dan Ummi Maktum, dimaksudkan agar warga yang berada masing-masing di sebelah utara dan sebelah selatan masjid dapat mendengar adzan dengan baik sekaligus bisa terbangun untuk shalat.

Kalau tidak memalingkan badan seperti itu, sang muadzzin hanya mengandalkan kekuatan suara sendiri, tanpa alat penguat suara seperti sekarang, kemungkinan

warga di sebelah utara dan selatan masjid tidak dapat mendengar adzan dengan baik, menyebabkan tidak terbangun untuk shalat. Ketersediaan alat pengeras suara (*sound system*) yang banyak dan canggih pada zaman modern sekarang, yang jika muadzdzin menggunakannya, maka menghadap kemana saja atau cukup menghadap ke barat, suaranya sudah terdengar sampai jauh ke seluruh penjuru. Di mana pun kawasan kaum muslim berada, pasti dapat mendengar adzan dengan jelas dan terang.

B. Sebab-Sebab Timbul Aliran Ahlul Hadis dan Ahlur Ra`yi

Aliran Ahlul Hadis dan Ahlur Ra`yi muncul dalam dunia metode studi hukum Islam, disebabkan sekurang-kurangnya tiga faktor utama sbb:

1. Faktor Pengaruh dari Sahabat Besar

Sahabat-sahabat besar terpecah ke dalam dua aliran dalam menetapkan hukum suatu masalah. Ada aliran yang hanya berpegang pada hadis dan ada yang cenderung juga menggunakan nalar atau rasio. Al-Khudhari Bek dalam kitabnya, *Tarikh Tasyri' Islami* mengemukakan sbb:

Segolongan dari mereka dalam berfatwa membatasi diri pada hadis dan tidak melampauinya dan di dalamnya tidak ada ikatan-ikatan yang menghubungkan masalah-masalah yang satu dengan yang lainnya. Segolongan

pula yang berpendapat bahwa pengertian syariat adalah masuk akal (ma'qul) dan mempunyai pokok-pokok untuk menjadi rujukan, namun mereka tidak menyelisihi ulama terdahulu dalam cara memperpegangi al-Qur'an dan hadis, selagi mendapatkan jalan kepadanya.¹⁶

Hasbi Ash-Shiddieqy mengemukakan, segolongan yang pertama tersebut ditokohi oleh Abdullah bin Umar. Sedangkan segolongan yang kedua ditokohi Abdullah bin Mas'ud. Kedua golongan tersebutlah pada gilirannya melahirkan aliran pengikutnya masing-masing. Golongan pertama melahirkan Ahlul Hadis dan golongan kedua melahirkan Ahlur Ra'yi.¹⁷ Bahwa ia dapat dikatakan, dari keduanyalah hingga kini berkembang dan seterusnya akan berkembang mazhab- mazhab atau manhaj-manhaj dalam studi hukum Islam.

2. Faktor Perbedaan Jumlah Hadis antara di Hijaz dan di Irak

Hijaz merupakan daerah pusat hadis - dalam arti - kebanyakan penghafal hadis berdiam di Hijaz. Keadaan ini memudahkan ulama Hijaz untuk memperoleh hadis - dalil penetapan hukum ketika diperlukan. Di samping itu

¹⁶Lihat al-Khudhari Bek, *Tarikh Tasyri' Islami*, diterjemahkan oleh Muhammad Zuhri dengan judul, *Tarikh Tasyri' (Sejarah Perundang-Undangan Islam)*, Cet. I; Semarang: Rajamurah Al-Qana'ah, t. th. , h. 292.

¹⁷Lihat Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan Hukum Islam*, op. cit., h. 53-54.

belum ada muncul masalah-masalah yang tidak ada persamaan hukumnya pada masa sahabat.¹⁸ Sedangkan di Irak, beberapa ulama berguru kepada Abdullah Mas'ud, yang terkenal dan terpandai, ialah Alqamah bin Qais al-Nakhai, guru Ibrahim al-Nakhai adalah pendukung panji-panji Ahlur Ra'yi. Di samping itu, di Kota Kufah dan Bashrah pernah berdiam Abdullah bin Mas'ud, Sa'ad bi Abi Waqqash, Ammar bin Yasir, Abu Musa, al-Mugirah, Anas bin Malik, Hudzaifah dan Imran bin Husain sebagai orang-orang yang menghapal banyak hadis.

Berdasarkan hal tersebutlah, ulama Irak periode ketiga berpandangan bahwa hadis-hadis yang telah diajarkan sababat-sahabat tersebut selama waktu berdiam di Kufah dan Bashrah, itulah hadis-hadis Nabi secara keseluruhan. Apabila muncul masalah yang memerlukan ketetapan hukum, sementara tidak menemukan hadis yang menetapkan hukumnya, maka ditempuh ra'yu untuk menetapkan hukumnya.¹⁹ Faktor keterbatasan jumlah hadislah atau yang tidak sebagaimana di Hijaz sebagai pusat hadis, menyebabkan ulama Irak menempuh ra'yu dalam menetapkan hukum.

3. Faktor Perbedaan Tingkat Kemajuan Masyarakat

Hijaz merupakan wilayah dengan keadaan masyarakat yang masih sangat sederhana. Keadaan ini pula menyebabkan di Hijaz jarang sekali muncul masalah-

¹⁸Lihat *ibid.*, 55.

¹⁹Lihat *ibid.*, h. 56-57.

masalah baru yang ketentuan hukumnya belum diketahui ulama menurut atsar dan fatwa sahabat.²⁰ Berbeda dengan keadaan masyarakat Irak yang sudah sangat maju menurut ukuran kemajuan waktu itu.²¹ Keadaan ini menyebabkan di Irak banyak muncul masalah baru, sementara jumlah hadis terbatas. Keadaan ini menyebabkan pula ulama Irak mengambil sikap menggunakan rasio, demi memberikan ketetapan dan kepastian hukum kepada masyarakat.

D. Kelebihan dan Kekurangan Aliran Ahlul Hadis dan Ahlur Ra`yi

Adapun kelebihan Aliran Ahlul Hadis, ialah antara lain dapat memelihara atau melestarikan paham dan praktik keagamaan pada zaman Nabi saw., sahabat dan tabi'in. Keterpeliharaan dan kelestaraan paham dan praktik keagamaan pada zaman Nabi saw., sahabat dan tabi'in, menyebabkan umat Islam dari generasi ke generasi dapat mengetahui nilai-nilai kesejarahan perjalanan agama Islam dan umat Islam. Kekurangannya, ialah antara lain imenyebabkan karakter dinamis agama Islam yang mampu tampil sebagai tuntunan ideal pada setiap zaman, menjadi tidak tampak.

Sedangkan kelebihan Aliran Ahlur Ra`yi, antara lain ialah mampu menunjukkan dan mengaktualisasikan

²⁰ Lihat *ibid.*, h. 55-56.

²¹ Lihat *ibid.*, h. 57.

karakter dinamis Islam, sehingga agama Islam menjadi agama yang disenangi oleh semua kalangan dari zaman ke zaman, seperti zaman modern sekarang. Sementara itu pula, bahwa kekurangannya, antara lain ialah memiliki potensi untuk menganalisis agama Islam secara liar melampaui metodologi yang telah disepakati ulama. Ia kerap kali bersikap agak menyepelekan nas-nas *al-Qur`an* dan hadis, menyebabkannya mudah terseret masuk ke wilayah sekularisme tanpa disadari.

V. ISTINBATH (ANALISIS MAKSUD NAS)

A. Pengertian *Istinbath* (اِسْتِنْبَاط)

Secara etimologis, *istinbath* (اِسْتِنْبَاط) berarti *iktisyaf* - *ikhtira'* - *istikhraj* (اِكْتِشَافٌ - اِخْتِرَاعٌ - اِسْتِخْرَاجٌ) : membuka - mencipta - mengeluarkan).²² Kalau dikatakan نَبَطُ الْمَاءِ ، نَبَطًا وَ تُبُوطًا ، اِسْتَنْبَطَ berarti air muncul (keluar dari dalam tanah atau yang mula - mula memancar dari sumur yang digali; mendapatkan keputusan hukum melalui penelitian yang bersungguh-sungguh).²³ Sedangkan secara terminologis, *istinbath* adalah sbb:

²²Elias E. Elias dan Edward E. Elias, *al-Qamus al-'Ashri - Kamus Modern*, Cet. I; t. tp.: Wizarah al-Ma'aarif, t. th., h. 685.

²³Abduh bin Nuh dan Umar Bakry, *Kamus Arab - Indonesia - Inggris*; Jakarta: Pustaka, t. th., h. 246.

إِسْتَحْرَجَ الْفَقْهَ الْبَاطِنَ بِفَهْمِهِ وَإِجْتِهَادِهِ ، يُقَالُ (إِسْتَنْبَطَ رَأْيًا أَوْ مَعْنًى صَائِبًا) .

*Mengeluarkan hukum yang tersembunyi melalui analisis mendalam dan bersungguh-sungguh atau mengeluarkan pendapat dan makna yang benar.*²⁴

Prof. Ibrahim Husen, mantan Ketua Komisi Fatwa MUI (alm) mengemukakan, *istinbath* ialah mengeluarkan sesuatu dari persembunyiannya. Menurutnya, *istinbath* pada hakikatnya merupakan padanan istilah ijtihad.²⁵ Pengertian tersebut dapat dirumuskan bahwa *istinbath* adalah suatu upaya memahami maksud syariat dengan menganalisis *al-Qur`an* dan hadis sebagai sumber hukum syariat. Rumusan lainnya, *istinbath* ialah mengeluarkan atau memproduksi hukum dari dalil-dalil atau nas-nas.

B. Metode-Metode *Istinbath* (طُرُقُ الْإِسْتِبَاطِ)

Ulama *ilmu Ushul Fiqh* memperkenalkan 3 (tiga) macam metode atau cara *istinbath*, yaitu sbb:

1. Metode *Zhahiriyyah* (ظَاهِرِيَّة)

Metode *Zhahiriyyah* yang biasa juga disebut metode *lafzhiyyah* (لَفْظِيَّة) dan metode *zhahirun-nash* (ظَاهِرُ النَّصِّ) ialah metode yang digunakan untuk

²⁴Lihat Louis Ma`louf, *al-Munjid*, Cet. XIII; Beirut: al-Maktabah al-Katsuliyyah, 1361 H/ 1975 M, h. 786.

²⁵Lihat Muhaimin, dkk., *Kawasan dan Wawasan Studi Islam*, Cet. I; Jakarta: Prenada Media, 2005. H. 177.

mengetahui maksud nas melalui penelusuran arti tersurat atau bentuk (*shigat*) suatu *lafazh* berdasarkan kaedah-kaedah bahasa Arab.²⁶ Berdasarkan hal itu, penarikan atau perolehan arti dalam hal ini, bersifat langsung dan mudah. Metode ini diperpegangi oleh ulama-ulama Zhahiriyyah pelanjut dari Imam Daud bin Ali al-Zhahiri.²⁷ Jumbuh ulama memandang, *zhahir* itu sama saja dengan *nash*; yang karena itu, *lafazh* sebagaimana *zhahir nash* menerima kemungkinan arti lain di dalam *dalalah*-nya.²⁸

Hanafi mengemukakan, *zhahir* ialah sebuah kata (*shigat*) yang menunjukkan kepada yang jelas, namun kata itu tidak ditujukan kepada arti sebagaimana konteks *zhahir lafzh*, sehingga *dalalah* terhadap arti yang tidak ditujukan itu disebut *dalalah lafzhiyyah*; dan *dalalah lafzhiyyah* ini sendiri bukan merupakan tujuan, melainkan sekadar mengikuti tujuan lain.²⁹ Misal dalam *al-Qur`an* sbb:

Q. S. al-Baqarah (2): 275:

²⁶Lihat al-Syathibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, Juz III; Beirut: Dar al-Fikr, t. th., h. 287.

²⁷Lihat Budhi Munawar-Rahman, *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah, dalam* Jalaluddin Rakhmat, *Tinjauan Kritis Terhadap Sejarah Fiqh - Dari Fiqh al-Khulafa` al-Rasyidin Hingga Mazhab Liberalisme*; Jakarta: Paramadina, 1995, h. 294.

²⁸Lihat Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*; t. tp.: Dar al-Fikr al-'Azali, t. th., h. 119.

²⁹Lihat *ibid*.

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ
 مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ
 وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ
 إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ٢٧٥

Orang-orang yang makan (mengambil) riba tidak dapat berdiri melainkan seperti berdirinya orang yang kemasukan syaitan lantaran (tekanan) penyakit gila. Keadaan mereka yang demikian itu, adalah disebabkan mereka berkata (berpendapat), sesungguhnya jual beli itu sama dengan riba, padahal Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba. Orang-orang yang telah sampai kepadanya larangan dari Tuhannya, lalu terus berhenti (dari mengambil riba), maka baginya apa yang telah diambilnya dahulu (sebelum datang larangan); dan urusannya (terserah) kepada Allah. Orang yang kembali (mengambil riba), maka orang itu adalah penghuni-penghuni neraka; mereka kekal di dalamnya (275).

Ayat tersebut menunjukkan arti lain, yaitu keburukan riba dan menjelaskan perbedaan antara jual beli dan riba, namun secara *zhahir nash*, ia menunjukkan arti kebolehan atau kehalalan jual beli dan keterlarangan atau keharaman riba. Jual beli itu adalah pertukaran antara uang dan barang, sedangkan riba itu adalah pertukaran antara uang dan uang.

Q. S. *al-Nisa`* (4): 3:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَمِينِ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ
 مَثْنَى وَثُلَّةَ وَرُبُعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ
 ذَلِكَ أَذْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا ٣

Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap perempuan yatim, maka kawinilah wanita-wanita yang kamu senangi, dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki; yang demikian itu lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya (3).

Ayat tersebut menunjukkan suatu arti lain, yaitu keharusan berhati-hati dalam mempergauli perempuan yatim, namun secara *zhahir lafazh* dapat diperoleh 3 (tiga) pemahaman, yaitu a) kebolehan poligami dua, tiga atau empat; b) larangan poligami lebih dari empat; dan c) Perlakuan adil merupakan syarat mutlak bagi diperbolehkannya poligami.

Q. S. al-Ma'idah (5): 45:

وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ
وَالْأَذْنَ بِالْأَذْنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصًا فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ
كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ٤٥

Dan Kami telah tetapkan terhadap mereka di dalamnya (Kitab Taurat), bahwasanya jiwa (dibalas) dengan jiwa, mata dengan mata, hidung dengan hidung, telinga dengan telinga, gigi dengan gigi, dan luka luka (pun) ada kisasnya. Barang siapa yang melepaskan (hak kisasnya), maka melepaskan hak itu (menjadi) penebus dosa baginya. Barang siapa tidak memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang yang zalim (45).

Ayat tersebut menunjukkan suatu arti atau tujuan lain, yaitu menghujat orang-orang Yahudi yang telah meninggalkan hukum-hukum Kitab Taurat, namun secara *zhahir nash*, ia menunjukkan adanya tuntutan kewajiban melaksanakan kisas sebagai bagian dari hukum-hukum Allah. Sambungan ayatnya menunjukkan, secara *zhahir nash* menetapkan adanya pemaafan dari hukum kisas, apabila si korban atau keluarganya memaafkannya.

Mukhtar Yahya dan Fatchurrahman mengatakan, *zhahir nash* wajib diamalkan sesuai dengan arti lahiriah yang dikehendaknya, selama tidak ada dalil yang menafsirkannya atau menakwilkannya atau menasakhkannya kepada arti yang lain.³⁰

Metode *lafzhiyyah* pada dasarnya menggariskan bahwa arti atau maksud suatu suatu *lafzh nash* yang diperpegangi atau dijadikan pedoman dalam memahami - dan selanjutnya mengamalkannya - adalah arti sebagaimana yang langsung tampak dan mudah dipahami dari *manthuq lafazh* (redaksi yang tersurat).

Sebuah *lafazh zhahir* atau *zhahir nash* dapat mempunyai sifat sbb:

- a. Apabila bersifat mutlak (*muthlaq*; مُطْلَقٌ), maka tetap dalam sifat kemutlakannya, selama tidak ada dalil

³⁰Lihat Mukhtar Yahya dan Fatchurrahman, *Dasar-Dasar Pembinaan Fiqh Islam*; Bandung: Al-Ma'arif, 1986, h. 269.

muqayyad (مُقَيَّد : pembatas) yang *mentaqqidkannya* (*membatasinya*). Apabila ada dalil yang *mentaqqidkannya*, maka diamalkan dalil yang *mentaqqidkannya*. Misal dalam Q. S. *al-Nisa`* (4): 24: ... وَأُجِّلَ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسْفِحِينَ ... ٢٤

... dan dihalalkan bagi kamu selain yang demikian (yaitu) mencari isteri-isteri dengan hartamu untuk dikawini bukan untuk berzina ... (24).

Ayat وَأُجِّلَ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ (dan dihalalkan bagi kamu selain demikian, yaitu mencari isteri-isteri dengan hartamu untuk dikawini, bukan untuk tujuan zina) tersebut, secara *zhahir* menunjukkan bahwa laki-laki boleh mengawini berapa saja dan siapa saja. Dari segi jumlah, ia *ditaqqid* (dibatasi) oleh Q. S. *al-Nisa`* (4): 3 yang membatasi paling banyak empat orang melalui kalimat مَثْنَى وَثُلَّةٌ وَرُبْعٌ (dua atau tiga atau empat). Dari segi siapa, ia *ditaqqid* bibi dan paman seperti yang disebut dalam hadis riwayat Muslim dari Abu Huraerah berikut:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى أَنْ يُجْمَعَ بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَعَمَّتِهَا وَلَا الْمَرْأَةِ وَخَالَتِهَا .

Bahwasanya Nabi saw. melarang memadu seorang perempuan dengan bibi dari ayahnya dan bibi dari ibunya.

Q. S. *al-Nisa`* (4): 3 dan hadis riwayat Muslim yang berfungsi sebagai *muqayyad* terhadap Q. S. *al-Nisa`* (4): 24 tersebut, mengartikan bahwa *zhahir nash* dalam Q. S. *al-Nisa`* (4): 24 tidak diamalkan menurut dasar *kemuthlaqannya*, melainkan *muqayyadnya*, yaitu Q. S. *al-Nisa`* (4): 3 dan hadis riwayat Muslim.

- b. Apabila ia bersifat umum (عَامٌّ), maka ia tetap dalam sifat keumumannya, selama tidak ada dalil yang *mentkhshishkannya* (mengkhususkannya). Apabila ada, maka diamalkan yang *mentkhshishkannya*. Contoh dalam Q. S. *al-Baqarah* (2): 275:

... وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ... ٢٧٥

... padahal Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba ... (275).

Ayat tersebut adalah *lafazh zhahir* yang menghendaki arti jual beli dalam arti umum, yaitu yang mencakup seluruh bentuk jual beli, namun sifat keumumannya *ditakhshish* (dikhususkan) oleh hadis Nabi saw. riwayat Muslim dari Abu Huraerah berikut:

نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعِ الْغَرَرِ .

Rasulullah saw. melarang jual beli dengan cara garar (yang bisa menimbulkan penyesalan dan pertengkaran).

Berdasarkan hadis tersebut, jual beli ikan yang masih dalam air, binatang atau burung yang masih dalam hutan, barang tambang masih dalam perut

bumi, dan lain-lain adalah terlarang dijual. *Zhahir nash* dalam *Q. S. al-Baqarah* (2): 275 tersebut, bukanlah ia yang diamalkan, tetapi hadis riwayat Muslim tersebut yang berfungsi sebagai *mukhashshishnya* (pengkhususnya).

- c Apabila mempunyai arti hakiki (hakikat; حَقِيقَةٌ), maka diartikan sebagaimana arti hakiki, selama tidak ada *qarinah* (indikator; قَرِينَةٌ) yang memaksa untuk dialihkan ke arti *majaz* (kiasan; مَجَازٌ).
- d. Apabila arti *lafazh zhahir* (hukum yang dipetik dari *lafazh zhahir*) dapat *dinasakh* (dihapus) *dalalahnya*, maka ia dapat diganti dengan arti yang lain, selama hukum yang dipetik itu berkaitan dengan masalah *furu`* (cabang keagamaan) yang berubah menurut kemaslahatannya.³¹

Keempat sifat (*muthlaq*, *'amm*, *hakikat* dan *nasakh*) tersebut memerlukan penelitian terhadapnya masing-masing. Apakah yang *muthlaq* terdapat *muqayyad* padanya, apakah yang *'am* terdapat *hash* padanya, apakah yang *hakikat* terdapat *majaz* padanya dan apakah *dalalah zhahirun-nash* terdapat padanya *dalalah* lain.

2. Metode *Bathiniyyah* (باطنِيَّة)

³¹Lihat *ibid.*, h. 220.

Metode *bathiniyyah* yang disebut juga metode *ma'nawiyyah* (مَعْنَوِيَّة) dan *bathinun-nash* (بَاطِنُ النَّصِّ) ialah sebuah metode yang menelusuri arti tersirat dalam suatu *lafazh*.³² Sebuah metode yang menggali arti apa sebenarnya yang dikandung suatu *lafazh*.

Ada dua macam arti *bathiniyyah* berkaitan pemahaman terhadapnya, yaitu sbb:

a. Arti *Bathiniyyah* yang Hanya Diketahui Allah

Arti *bathiniyyah* suatu *lafazh* yang hanya diketahui Allah berlandaskan pada suatu doktrin, bahwa suatu *lafazh* mengandung arti *zhahir* dan arti *bathin*. Manusia umumnya tidak mampu menangkap arti *bathin* yang relatif sulit, bahkan berbahaya kalau diberikan kepada manusia umumnya.

Arti *bathin* hanya ditujukan kepada orang-orang tertentu yang dianggap istimewa, yakni Nabi saw. yang menurut Syiah Imamiyah, Nabi saw. menurunkan kepada Ali dan Ali menurunkan kepada Imam-Imam yang *ma'shum*.³³ Arti batin dapat diketahui melalui ilham yang hanya berlaku untuk individu-individu mujahid (ulama laki-laki yang mampu berijtihad) dan

³²Lihat al-Syathibi, *op. cit.*, h. 286.

³³Lihat Budhi Munawar-Rahman, *op. cit.*, dalam Nurcholish Madjid, *Masalah Ta'wil Sebagai Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*, h. 64.

mujahidah (ulama perempuan yang mampu berjihad).

b. Arti *Bathiniyyah* yang Dapat Diketahui Manusia

Arti *bathiniyyah* yang dapat diketahui manusia adalah penggabungan arti *asal* atau *pokok* (أَصْلٌ) dengan arti lain. Pengalihan dari arti *asal* yang hakiki ke arti lain yang bersifat *ta`wil* (ibarat) dan *majaz* (kiasan) berdasarkan suatu indikasi (*qarinah*).<sup>34</sup> Proses *ta`wil* dan *majaz* ini menyebabkan manusia dapat menemukan suatu arti batin. *Pena`wilan* sendiri dapat menemukan arti batin karena ia bersifat kontekstual. Al-Syathibi mengemukakan, *pena`wilan* ayat-ayat *al-Qur`an* memerlukan dua syarat, yaitu a) arti yang dipilih sesuai dengan hakikat kebenaran yang diakui oleh yang memiliki otoritas keilmuan berkaitan dengannya; dan b) arti yang dipilih yang telah populer dalam bahasa Arab klasik.³⁵

Al-Amidi mengemukakan ada corak penalaran *ta`lili* dan ada corak penalaran *istishlahi*. Penalaran *ta`lili* adalah penalaran (penggalan) hukum yang bertumpu pada penentuan *`illah-`illah* hukum yang terdapat dalam nas. Corak ini didasari oleh kenyataan, bahwa baik *al-Qur`an* maupun hadis dalam penuturannya

³⁴Lihat al-Amidi, *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*; Riyadh: al-Riyadh al-Haditsah, t. th., h. 252.

³⁵Lihat al-Syathibi, *op. cit.*, h. 74.

tentang suatu masalah diiringi dengan penyebutan *`illah-`illah* hukum.³⁶ Sedangkan corak penalaran *isthishlahi* adalah penalaran hukum yang bertumpu pada prinsip-prinsip kemaslahatan berdasar jiwa *jiwa syari'ah yang dipahami dari al-Qur'an* dan hadis.³⁷

Pengertian tersebut memberikan pemahaman yang jelas, bahwa arti *bathiniyyah* sebagai hasil penalaran atau yang dapat diketahui manusia merupakan suatu penggalan hukum atau bentuk analisis hukum yang memindahkan arti *asal* (أَصْلِيّ) kepada arti *bukan asal* (غَيْرُ أَصْلِيّ) melalui penggambaran dan pengkiasan karena adanya indikasi yang menisyratkannya.

3. Metode Pengutamaan (*al-Qudum*) Arti *Bathiniyah* atas Arti *Zhahiriyyah*

Nas-nas *al-Qur'an* dan hadis Nabi saw. kadang-kadang ada yang arti lafazh-lafazhnya bertentangan antara arti *zhahiriyyahnya* dan arti *bathiniyyahnya*. Apabila terjadi seperti itu, maka yang diperpegangi

³⁶Lihat Asfari Jaya Bakri, *Konsep Maqashid Syari'ah Al-Syathibi*, Cet. I; Jakarta: Grafindo Persada, 1996, h. 133. Di samping corak penalaran *ta'lili* dan *ishthilahi*, terdapat pula corak penalaran *bayani*, yaitu analisis hukum terhadap suatu nas dengan bertumpu pada kaedah-kaedah kebahasaan (lugawi). Lihat *ibid*.

³⁷Lihat *ibid*.

adalah bukan arti zhahiriyyahnya, tetapi arti *bathiniyyahnya*, sebagaimana kaedah *ushul fiqh* berikut:

إِذَا اعْتَرَضَ مَعْنَى اللَّفْظِ وَالظُّوَاهِرُ النَّصُّوَصِ فَقُدِّمَ الْمَعْنَى .

Apabila bertentangan arti *bathiniyyah* dan arti *zhahiriyyah*, maka didahulukan atau diutamakan arti *bathiniyyah*.

4. Metode Kompromi (*al-Jam'u*) Antara Arti *Bathiniyyah* dan Arti *Zhahiriyyah*

Suatu lafazh yang mempunyai arti *zhahiriyyah* sekaligus arti *bathiniyyah*, memungkinkan keduanya dikompromikan. Lafazh *lamasa* (لَمَسَ) dalam Q. S. *al-Maidah* (5): 6: لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ misalnya, arti *zhaahiriyyah* dan arti *bathiniyyah*-nya diberlakukan secara bersamaan. Muchar Yahya dan Fatchurrahman mengemukakan, al-Syafi'i, jumhur ulama hadis dan sebagian mutakallimun membolehkan mengartikan lafazh *lamasa* (لَمَسَ) dengan arti bersentuhan (*mubasyarah*) dan bersetubuh (*watha`*) secara bersamaan.³⁸

Pandangan bahwa arti *zhahiriyyah* dan arti *bathiniyyah* suatu lafazh dapat dikompromikan sebagaimana pandangan ketiga kelompok ulama tersebut, tampaknya cukup kuat. Pengalaman dalam mengkaji *al-Qur'an*, hadis dan kitab-kitab karangan ulama, memperlihatkan bahwa arti yang terkandung dalam sebuah lafazh ternyata berbilang (lebih dari satu).

³⁸Lihat Muchtar Yahya dan Fatcurrahman, *op. cit.* h. 264.

Inna Lisy-Syari`ati Maqashid (إِنَّ لِلشَّرِيعَةِ مَقَاصِدُ) : Bahwa sesungguhnya bagi syariat itu ada tujuan-tujuan).

VI. *Al-TA'ABBUD wa Al-TA'AQQUL* (DOKTRINAL dan RASIONAL)

A. Pengertian *al-Ta'abbud*

Istilah *ta'abbud* (تَعَبُّدٌ) relatif searti dengan istilah *ibadah* (عِبَادَةٌ). Perbedaannya hanya pada tingkatannya saja, yaitu *ta'abbud* sekadar menampakkan kerendahan atau penghambaan, sedangkan *ibadah* merupakan puncak dari kerendahan yang hanya layak ditujukan kepada Allah swt. sebagai pencipta dan (dengannya menjadi suatu) puncak anugerah.³⁹

Kata *ibadah* (عِبَادَةٌ) terbentuk dari akar kata 'abada - ya'budu - 'ibadatan (عَبَدَ - يَعْبُدُ - عِبَادَةٌ). Seorang yang taat dalam bentuk tertentu disebut 'abid (عَابِدٌ), yang bentuk jamaknya boleh 'abidun (عَابِدُونَ) dan boleh 'ibadun (عِبَادٌ). 'Abidun berarti orang-orang yang beribadah, sedang 'ibadun berarti orang-orang yang menghambakan diri. Sebab itu, kata 'abidun sering dinisbatkan kepada Tuhan, sedangkan kata 'ibadun kepada selain Tuhan.⁴⁰

³⁹ Lihat al-Ragib al-Asfahani, *al-Mufradat fi Garib al-Qur'an*; Mesir: Musthafa al-Babi al-halabi, 1961, h. 542.

⁴⁰ Lihat Muhammad Abduh, *Fatihah al-Kitab*, Kairo: Kitab al-Tahrir, 1382 H, h. 31.

Secara terminologis, *ta'abbud* ialah semata-mata mengabdikan kepada Allah dengan mengerjakan perintah-perintahnya sebagaimana dalam *al-Qur'an* dan *sunnah* Rasul dengan tidak mengubahnya, mengurangi dan menambahkannya.⁴¹ Substansi dari ungkapan *ta'abbud* ialah kepatuhan atau ketundukan akan perintah Allah swt.⁴² Kepatuhanlah yang menjadi sebab (*'illah*) bagi diperintahkannya suatu ibadah.

Ketentuan-ketentuan syariat menyangkut misalnya bersuci, shalat, puasa, haji dan sebagainya, mutlak harus dipatuhi tanpa terlebih dahulu memikirkan mengapa diperintahkan dan mengapa cara-caranya sedemikian. Ketentuan-ketentuan akan tata cara ibadah-ibadah tersebut didasarkan pada unsur *zhahiriyyah* nas sebagaimana dalam *al-Qur'an* dan *sunnah* Rasul.⁴³ Akal tidak boleh mempertanyakan akan tata caranya itu. Akal misalnya tidak boleh mempertanyakan mengapa *tayammum* bisa menjadi pengganti wudhu, yang secara sepiantas pandangan lahiriah, sulit dikatakan sebagai alat bersuci.⁴⁴

⁴¹Lihat Muhammad Salam Madkur, *Madkhal al-Fiqh al-Islam*; Kairo: Dar al-Qunniyyat, 1964, h. 18.

⁴²Lihat al-Syathibi, *op. cit.*, h. 308.

⁴³Lihat Hasbi Ash-Shiddieqy, *Pengantar Ilmu Fiqh*, Cet. VIII; Jakarta: Bulan Bintang, 1993, h. 22.

⁴⁴Lihat Hamka Haq, *Dialog Pemikiran Islam*; Ujung Pandang: Ahkam, 1995, h. 137.

Al-Farabi mengatakan, kehadiran wahyu dengan sejumlah ketentuan mengenai cara-cara (*kaifiyyah*) ibadah merupakan suatu indikasi bahwa banyak hal dalam agama yang tidak mampu dijangkau oleh akal akan unsur substantialnya.⁴⁵ Karena itu, akal tidak mendapatkan otoritas untuk menentukan bentuk-bentuk ibadah yang akan dilakukannya. Wahyulah sebagai sumber syariat yang berfungsi sebagai *mubtadi`* (pembentuk) dan *munsyi* (pencipta) hukum.⁴⁶ Akal hanyalah mampu mengidentifikasi hikmah-hikmah atau nilai-nilai filosofisnya.

Penulis kitab-kitab fikih lengkap, umumnya dalam memberikan definisi tentang ibadah, selalu memasukkan *'ala wajhin makhshushin* (عَلَى وَجْهِ) atau *bisyaraiṭha makhshushatin* (بِشَرَائِطَ) (مَخْصُوصَةً) sebagai unsur definisi; yang keduanya menunjukkan maksud yang sama, yaitu dengan ketentuan atau cara-cara tertentu yang telah ditetapkan oleh *syara'*. Unsur tersebut memaknakan, keabsahan suatu ibadah harus dilakukan menurut ketentuan-ketentuan *syara'*. Suatu ibadah yang dilakukan tanpa berdasarkan ketentuan-ketentuan yang telah digariskan oleh *syara'*, pada hakikatnya bukanlah suatu ibadah.

⁴⁵Lihat Muhammad Syah, dkk., *Filsafat Hukum Islam*, Cet. II; Jakarta: Bumi Aksara, 1992, h. 170.

⁴⁶Lihat al-Syathibi, *op. cit.*, Juz II; h. 228.

Tata cara ibadah yang telah ditetapkan oleh *syara'* secara baku haruslah diterima dan diamalkan sebagaimana adanya. Akal harus tunduk sepenuhnya terhadapnya dengan tidak boleh membuat tata cara lain yang berbeda dengan yang telah ditentukan *syara'*. Ketidaksetujuan akal terhadap tata cara ibadah yang telah ditetapkan *syara'*, lalu dengan kekuatan akal mengubahnya dengan tata cara yang lain yang terasa atau tampak lebih rasional, digolongkan suatu pelanggaran besar yang disebut *bid'ah dhalalah* (penambahan yang sesat).

Berkenaan istilah *ta'abbud* itu, ia mempunyai 2 (dua) makna pokok. *Pertama*, semua bentuk dan cara-cara ibadah yang benar, hanyalah bentuk dan tata cara ibadah yang telah ditetapkan Allah dalam *al-Qur'an* dan Rasulullah dalam hadis. *Kedua*, manusia haruslah bersikap pasrah terhadapnya dalam menerima dan mengamalkannya sebagai suatu ketundukan kepada Allah swt.

B. Pengertian *al-Ta'aqqul*

Ta'aqqul (تَعَقُّلٌ) secara etimologis terbentuk dari akar kata *ta'aqqala* - *yata'aqqalu* - *ta'aqqulan* (تَعَقَّلَ - تَعَقَّلَ - يَتَعَقَّلُ) yang berarti membebani akal.⁴⁷ *Al-ta'aqqul* diistilahkan juga dengan *al-ma'qul al-ma'na* (الْمَعْقُولُ الْمَعْنَى)

⁴⁷ Lihat Ibn Manzhur, *Lisan al-'Arab*, Juz IV; Mesir: Dar al-Ma'arif, t. th., h. 346.

;) yang berarti makna yang diakali atau yang dimengerti akal. Secara terminologis, *al-ta'aqqul* atau *al-ma'qul al-ma'na* ialah hukum-hukum yang memberi peluang kepada akal untuk memikirkan akan kemungkinan, baik sebab maupun 'illah penetapannya. Kemungkinan itu diberikan agar manusia (mukalaf) bisa memetik kemaslahatan dari hukum-hukum Allah swt, baik bagi perorangan maupun masyarakat.⁴⁸

Ta'aqqul mengidentifikasi rahasia-rahasia hukum-hukum yang terkandung dalam msuatu dailil nas, yang rahasia-rahasia itu dinilai amat penting faedahnya bagi hidup dan kehidupan manusia. *Ta'aqqul* menunjukkan suatu kerja intelektual atau akademik berbasis riset nas dengan berorientasi kemasalahan menyeluruh bagi kehidupan manusia. *Ta'aqqul* menjadi tugas berat sekaligus mulia yang diamanahkan kepada orang-orang berilmu.

C. Objek *Ta'abbud* dan *Ta'aqqul*

Berdasarkan pada pengerian-pengertian *ta'abbud* dan *ta'aqqul* seperti yang dikemukakan sebelumnya, cukup menggambarkan bahwa ajaran agama yang menjadi objek *ta'abbud* ialah ibadah-ibadah yang bersifat telah ditentukan jenis dan tata caranya (*ibadah mahdhah*), seperti antara lain shalat, puasa, haji.

⁴⁸Lihat Mukhtar Yahya, *op. cit.*, h. 362.

Sedangkan yang menjadi obyek *ta'aqqul* ialah ibadah-ibadah yang bersifat umum yang belum ditentukan sifat dan tata caranya secara tegas (*qath'i*) dalam al-Qur'an dan hadis yang lazim disebutkan *ibadah ghairu mahdhah*; dan yang sebagian ulama menggolongkannya muamalah.

Penggambaran seperti tersebut sejalan dengan apa yang dinyatakan al-Syathibi dalam kitab monumentalnya, *al-Muwafaqat*, bahwa dasar dalam ibadah ialah melaksanakannya tanpa meneliti arti dan kandungannya, sedangkan yang menjadi dasar dalam muamalah ialah pelaksanaannya harus senantiasa diupayakan dengan lebih dahulu memahami maksud dan tujuannya.⁴⁹ Jadi kalau dalam ibadah cukup dengan sikap *sami'na wa atha'na* (*kami dengar dan kami taat*), maka dalam muamalah harus dengan *fahimna wa amilna* (*kami mengerti dan kami amalkan*).

Objek *ta'abbud* relatif amat lebih sedikit dibanding objek *ta'aqqul*; atau wilayah *ta'aqqul* relatif lebih luas dibanding wilayah *ta'abbud*. Karena pada kenyataannya, ajaran-ajaran yang dibangun al-Qur'an dan hadis, yang bersifat ibadah (*ta'abbud*) jauh lebih sedikit jumlahnya dibandingkan jumlah yang berbentuk atau bersifat muamalah (*ta'aqqul*). Dengan kata lain, ajaran yang bersifat muamalah (*ta'aqqul*) jauh lebih banyak

jumlahnya dibandingkan jumlah yang bersifat ibadah (*ta'abbud*).

Objek *ta'abbud* dan *ta'aqqul* dalam kaitan dengan hak Allah dan hak manusia, dibedakan dalam empat macam sbb:

1. Hak Allah murni; yaitu hak-hak Allah yang berhubungan dengan ibadah yang telah diatur pelaksanaannya, seperti shalat, puasa, zakat, haji dan beberapa yang lain.⁵⁰ Apabila seorang mukalaf menunaikan ibadah-ibadah tersebut sesuai dengan apa yang digariskan syariat, tanpa menambah atau mengurangnya, maka ibadahnya dinilai sah, tetapi apabila tidak sesuai, maka dinilai tidak sah.
2. Hak yang meliputi hak Allah dan hak manusia, tetapi hak Allah lebih dominan.⁵¹ Suatu perbuatan terdapat hak Allah dan hak manusia di dalamnya, tetapi hak Allah lebih kuat. Misalnya pidana *had* (*rajam*) bagi pezina yang telah bersuami/beristeri (*muhsan*). Bahwa apabila dilihat dari segi kepentingan untuk memelihara kehormatan manusia serta bertujuan untuk menghindari permusuhan antara sesama manusia, maka penjatuhan *had* atasnya merupakan kemaslahatan masyarakat, yang karenanya menjadilah hak Allah.

⁵⁰ Lihat al-Syathibi, *op. cit.*, 307.

⁵¹ Lihat *ibid*.

Kemudian kalau dilihat dari segi lain, penjatuhan *had* untuk menolak tuduhan keji yang dialamatkan kepada manusia yang baik-baik yang tidak suka melakukan maksiat, maka hal itu merupakan hak perseorangan, yang karenanya menjadi hak orang yang memperoleh manfaatnya. Sehubungan segi dan tujuan yang pertama tersebut yang lebih dominan, yang karenanya pula menjadi hak Allah lebih dominan, maka bagi wanita tertuduh tidak dapat menggugurkan hak penuduhnya dan tidak dapat pula melaksanakannya.

3. Gabungan antara hak Allah dan hak manusia, tetapi hak manusia yang lebih kuat.⁵² Suatu perbuatan terdapat hak Allah dan hak manusia di dalamnya, tetapi hak manusia lebih kuat. Misalnya *jarimah* kisas bagi pembunuh yang sengaja. Penegakan *jarimah* kisas jika ditinjau dari segi ia mengandung pemeliharaan kehidupan dan jiwa manusia (*hifzh al-nafs*), maka ia merupakan kemaslahatan masyarakat, yang karenanya ia menjadi hak Allah. Sedangkan apabila dilihat dari segi ia dapat menghilangkan kemarahan dan bisa mengobati hati pihak keluarga yang ingin menuntut balas, maka ia adalah kemaslahatan perseorangan, yang karenanya ia menjadi hak manusia. Karena itu pula si penuduh tidak dijatuhi kisas andaikata tidak dituntut oleh wali korban. Si wali korban dapat melaksanakan haknya, bahkan dapat pula memaafkan si pembunuhnya.

⁵² Lihat *ibid*.

4. Hak manusia murni yang meliputi hak-hak kehartabendaan dan yang berkaitan dengannya.⁵³ Manusia mempunyai hak penuh untuk melakukan tindakan perdata atas suatu harta benda. Seseorang misalnya mempunyai hak berusaha, hak mempekerjakan orang dengan memberinya upah kerja, hak menerima ganti rugi atas sesuatu barang yang hilang atau rusak atau dimanfaatkan masyarakat melalui mediasi pemerintah, membeli tanah milik tetangga, menahan barang yang dijual untuk cepat dipenuhi pembayarannya, mendirikan balai-balai sosial, seperti pendidikan, pengobatan, kesejahteraan, dakwah dan lain-lain.

Penjelasan atas jenis-jenis hak tersebut menggambarkan bahwa hak-hak yang termasuk jenis pertama dan kedua adalah termasuk hak-hak yang bersifat *ta'abbudi*. Sedangkan hak-hak jenis ketiga dan keempat adalah termasuk hak-hak yang bersifat *ta'aqquli*. Hak-hak berbuat menyangkut privat dan keperdataan dalam pandangan syariat Islam adalah bersifat seimbang antara hak Allah dan hak manusia. Allah di satu sisi sebagai zat pencipta dan pengatur serta pemelihara manusia, di sisi lain sebagai zat yang telah mendudukkan manusia sebagai khalifah di bumi. Sebagai zat pencipta dan pengatur serta pemelihara manusia, amat logis bila telah menetapkan hak-hak-Nya dan

⁵³Lihat Mukhtar Yahya, *op. cit.*, h. 366.

manusia yang didudukkannya sebagai khalifah di bumi, amat logis pula bila mendapatkan hak-haknya.

Adapun contoh bidang *ta'abbud* dan *ta'aqqul* adalah antara lain sbb:

1. Kegiatan Transaksi Uang

Al-Syathibi menegaskan, transaksi uang dengan uang dilarang, tetapi transaksi uang dalam bentuk utang piutang dibolehkan. Hal itu karena utang piutang mengandung kemaslahatan.⁵⁴ Kemaslahatannya ialah antara lain memberikan modal hidup dan berusaha kepada seseorang yang dengannya dapat melanjutkan hidup dan kehidupan secara lebih baik. Demikian pula larangan memakan harta secara batil, larangan meminum khamar dan larangan berjudi. Keterlarangan ketiga perbuatan tersebut karena ketiganya dapat menimbulkan kerusakan pada diri pelakunya dan orang lain.

2. Pencucian Jilatan Anjing: Jumlah Pencucian Jilatan Anjing, Cara Menghilangkan Najis pada Tempat Minum Anjing dan Pencucian Bejana yang Digunakan Anjing untuk Minum.

⁵⁴Lihat al-Syathibi, *op. cit.*, h. 232.

Sebuah benda yang lazim digunakan manusia bila ia dijilat anjing, haruslah ia dicuci sebanyak 7 (tujuh) kali. Ketentuan ini berdasarkan pada hadis-hadis Nabi saw. berikut:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : إِذَا شَرِبَ الْكَلْبُ فِي إِنَاءٍ أَحَدَكُمْ فَلْيَغْسِلْهُ سَبْعًا - (مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ) .

Dari Abu Huraerah r. a., bahwa Rasulullah saw. telah bersabda: Apabila anjing minum di sebuah bejana salah seorang di antara kamu, maka cucilah ia 7 (tujuh) kali - (H. R. Muttafaq 'Alaih/Bukhari dan Muslim).

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : طَهُورُ إِنَاءٍ أَحَدِكُمْ إِذَا وَلَعَ فِيهِ الْكَلْبُ أَنْ يَغْسِلَهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ أَوْ لَاهُنَّ بِالْتُّرَابِ - (رَوَاهُ أَحْمَدُ وَمُسْلِمٌ) .

Dari Abu Huraerah r. a., bahwa Rasulullah saw. telah bersabda: Sucinya bejana salah seorang di antara kamu, apabila dijilat anjing, hendaklah mencucinya 7 (tujuh) kali, terakhir kalinya (campur) dengan tanah - (H. R. Ahmad dan Muslim).

وَعَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُعَفَّلٍ قَالَ : أَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِقَتْلِ الْكِلَابِ ثُمَّ قَالَ مَا بَا لَهُمْ وَبَا الْكِلابِ ؟ ثُمَّ رَخَّصَ فِي كَلْبٍ لَصِيدٍ وَكَلْبٍ لِعَنَمٍ وَقَالَ : إِذَا وَلَعَ الْكَلْبُ فِي الْإِنَاءِ فَغَسِّلُوهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ وَعَقِّرُوهُ الثَّامِنَةَ بِالْتُّرَابِ - (رَوَاهُ الْجَمَاعَةُ إِلَّا التِّرْمِذِيُّ وَالْبُخَارِيُّ) .

Dan dari Abdullah bin Mugaffal, ia telah berkata: Rasulullah pernah memerintahkan membunuh anjing-anjing, lalu bersabda: Mengapa mereka berbuat begitu

dan mengapa anjing-anjing itu? Kemudian beliau memberi keringanan (rukhsah) pada anjing pemburu dan anjing penjaga ternak kambing) seraya bersabda: Apabila anjing menjilat bejana salah seorang di antara kamu, maka cucilah 7 (tujuh) kali dan campurlah yang kedelapannya dengan tanah - (H. R. Jamaah Periwiyat Hadis - kecuali - Turmudzi dan Bukhari).

وَعَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُعَفَّلٍ قَالَ : وَ رَحَّصَ فِي الْكَلْبِ لِعَنَمٍ وَ الصَّيِّدِ وَ الزُّرُوعِ -
(رَوَاهُ مُسْلِمٌ) .

Dan (juga) dari Abdullah bin Mugaffal, ia telah berkata: Dan (Rasulullah saw.) telah meringankan pada anjing penjaga ternak (kambing), anjing pemburu dan anjing penjaga tanaman - (H. R. Muslim).

Sebuah forum ilmiah yang membahas kandungan hadis-hadis tersebut, telah menghasilkan kesimpulan sbb:

- a. Hikmah tujuh kali basuhan yang salah satunya adalah tanah, karena tanah mampu menghilangkan najis jilatan anjing yang sangat kecil dan lembut, yang sebagaimana diketahui bahwa semakin kecil ukuran mikroba seperti air liur anjing yang mengandung virus berbentuk pita cair, ia akan semakin efektif untuk menempel dan melekat pada dinding sebuah wadah. Tanah berperan sebagai penyerap mikroba tersebut beserta virus-virusnya yang menempel dengan lembut pada wadah.

- b. Ilmuwan-ilmuwan kedokteran modern telah menemukan bahwa tanah mengandung dua materi yang dapat membunuh kuman-kuman, yaitu *tetracycline* dan *teratolite*. Dua materi tersebut mempunyai fungsi proses pembasmian (*sterilisasi*) bagi beberapa kuman.
- c. Ilmuwan-ilmuwan kedokteran modern juga telah lama melansir, tanah mengandung unsur yang cukup kuat menghilangkan bibit penyakit dan kuman-kuman. Hal itu didasarkan bahwa molekul-molekul yang terkandung di dalam tanah menyatu dengan kuman-kuman yang ada, sehingga mempermudah dalam proses sterilisasi kuman secara keseluruhan.
- d. Ilmuwan-ilmuwan kedokteran pun telah lama melansir, bahwa kekuatan tanah untuk menghentikan reaksi air liur anjing dan virus-virus yang terkandung di dalamnya, lebih besar dibandingkan dengan mengguyurkan air atau menggunakan tangan saat membersihkan dinding bejana atau wadah bekas jilatan anjing.
- e. Ilmuwan-ilmuwan (*saintis*) telah melakukan analisis terhadap tanah pekuburan untuk mengetahui kuman-kuman yang terkandung di dalamnya berdasarkan suatu asumsi banyaknya mayat dikubur dengan kematian akibat penyakit menular. Asumsi tersebut memastikan, tanah pekuburan tertulari kuman penyakit menular yang dibawa oleh mayat yang telah dikubur. Setelah dilakukan penelitian, ternyata tanah

pekuburan tidak sedikit pun tertulari kuman penyakit yang dibawa oleh mayat. Karena itu, disimpulkanlah bahwa tanah memiliki kemampuan untuk membunuh kuman berbahaya.

Hadis-hadis, pendapat al-Syathibi dan kesimpulan-kesimpulan ilmuwan-ilmuwan tersebut menggambarkan dengan jelas mengenai ajaran agama yang menjadi objek *ta'abbud* dan objek *ta'aqqul*. Sesuatu benda yang lazim digunakan orang untuk memenuhi kebutuhan berkaitan agama, telah dijilat anjing, baik langsung maupun tidak langsung, haruslah dicuci sampai sebanyak tujuh kali basuhan dengan salah satunya tanah, tergolong *ta'abbudi*. Sedangkan bendanya, apakah misalnya piring yang telah dijilat anjing atau kursi yang telah ditiduri anjing, harus dicuci dengan basuhan sebanyak tujuh kali dengan salah satunya tanah sebagaimana bejana yang disebutkan dalam hadis-hadis tersebut. Hal ini memerlukan analisis dan karena itu ia tergolong dalam wilyah *ta'aqquli*.

VII. IJMA (AKLAMSI) PADA MASA KINI

A. Definisi Ijma (الإجماع) pada Masa Kini

Muhammad al-Syaukani merumuskan, secara etimologis, ijma mempunyai dua arti; yaitu *pertama*, *al-'azm* yang berarti maksud atau tekad yang kuat; dan yang *kedua*, *al-ittifaq* yang berarti kesepakatan. Sedangkan secara terminologis, ijma ialah kesepakatan pendapat para mujtahid umat Nabi Muhammad saw. pada satu masa (setelah wafat Nabi Muhammad saw.) tentang satu masalah.⁵⁵ Nasrun Rusli menyatakan adanya tiga unsur dalam definisi tersebut; yaitu *pertama*, ada kesepakatan yang diambil melalui keikutsertaan seluruh mujtahid umat Nabi Muhammad saw. dari seluruh dunia; *kedua*, kesepakatan itu terjadi pada satu masa setelah wafat Rasulullah saw; dan *ketiga*, kesepakatan itu berkaitan dengan masalah keagamaan yang dihadapi umat, seperti pemikiran, adat, bahasa dan sebagainya.⁵⁶

⁵⁵Lihat Muhammad bin Ali bin Muhammad al-Syaukani, *Nail al-Authar min Asrar al-Muntaqa al-Akhbar*, Jilid I, Cet. I; Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 2000, h. 286.

⁵⁶Lihat Nasrun Rusli, *Konsep Ijtihad al-Syaukani Relevansinya Bagi Pembaruan Hukum Islam di Indonesia*, Cet. I; Jakarta; Logos, 1999, h. 57.

Pengertian tersebut menggambarkan bahwa ijma adalah suatu hasil kesepakatan dari sebuah pertemuan besar-besaran seluruh ulama dari seluruh dunia pasca wafat Nabi Muhammad saw. tentang satu masalah. Pertemuan besar-besaran dan kesepakatan diambil atas dasar kemauan yang besar untuk memberikan kepastian hukum dalam kehidupan masyarakat. Rumusan definisi tersebut, khususnya unsur pertama (kesepakatan yang diambil melalui keikutsertaan seluruh mujtahid, terasa menunjukkan suatu kesulitan untuk menerapkannya pada era sekarang.

Era sekarang memberikan fakta, bahwa jumlah ulama di seluruh dunia telah cukup besar, yang tentu sangat berbeda jauh jumlahnya bila dibandingkan dengan jumlah ulama mulai pada masa sahabat sampai masa ulama mujtahid pada abad ke-4 H - bahkan sampai pada - abad ke-13 H. Karena itu, rumusan definisi tersebut, terasa hanya dapat berlaku pada abad ke-4 hingga abad ke-13 tersebut, mengingat jumlah ulama di seluruh dunia, masih relatif sedikit, yaitu hanya ada di negara-negara Timur-Tengah. Berbeda dengan sekarang, yang jumlah ulama sudah relatif sangat besar, yaitu telah ada di mana-mana di penjuru dunia. Di satu negara, seperti Indonesia, mulai di kota sampai di desa, terdapat banyak ulama.

Jumlah ulama yang relatif besar pada era sekarang, menjadi sangat sulit menghadirkan seluruhnya untuk suatu peretemuan, guna menghasilkan suatu ijma. Tempat tinggal yang saling sangat berjauhan, kesibukan dan banyak sekali keadaan yang dapat menghalangi untuk mengikuti pertemuan, menyebabkan pertemuan tidak akan pernah memenuhi ketentuan ijma sebagaimana rumusan definisi ijma, khususnya unsur pertama tersebut. Rumusan definisi ijma sudah perlu direvisi dengan berdasar pada kondisi objektif jumlah dan keadaan ulama tersebut serta kemajuan dunia saat ini. Sehubungan dengan hal tersebut, rumusan revisi ijma yang relevan ialah kesepakatan pendapat para ulama generasi pasca wafat Nabi Muhammad saw. dalam satu wilayah tertentu tentang satu masalah.

B. Bentuk-Bentuk Ijma pada Masa Kini

Berdasarkan data pendapat ulama dan proses atau prosedur lahirnya pendapat ulama di berbagai negara saat ini dalam beberapa masalah agama dalam kaitannya dengan ijma, penulis mengidentifikasi adanya yang dapat disebut *Ijma Dairah*, *Ijma Qaumi* dan *Ijma Dauli*.

1. Ijma Dairah (الإجماع الدائرة) : Ijma Lokal)

Ijma dairah ialah ijma para ulama dalam satu daerah atau wilayah tertentu tentang suatu masalah yang hanya berlaku untuk daerah tertentu bersangkutan.

Misalnya pada tahun 2010 di Manado (di Masjid Cordoba), Majelis Tarjih Muhammadiyah Pimpinan Daerah Muhammadiyah Kota Manado mengadakan Sidang Tarjih tentang *Hukum Orang Kristen di Manado Masuk Masjid*, dengan mengundang ulama dan budayawan se Kota Manado. Peserta Sidang Tarjih (K. H. Abdul Qadir Abraham, K. H. Fauzie Nurani, Drs. K. H. Abd. Rahman Latukau, Lc, H. Sulaiman Mappiasse, Lc, MA, Drs. Ikrar, MHI. Dr. M. Nasri Hamang, M.Ag., Dr. Nasruddin Yusuf, M.Ag., Drs. Hanafi. Dr. Taufiq Passiak dan Drs. Reiner Omyet Ointoe) ijma, bahwa orang Kristen di Manado haram hukumnya masuk masjid.

Ijma tersebut disebut ijma *dairah*, karena diberlakukan khusus dalam daerah Manado atau wilayah Sulawesi Utara. Ijma tersebut tidak berkaku di luar daerah Manado atau wilayah Sulawesi Utara. Apabila misalnya para ulama di satu daerah atau wilayah yang lain, tidak menyetujuinya dan tidak akan memberlakukannya di daerah atau wilayahnya, maka itu tidak menjadi masalah. Biarkanlah para ulama di setiap daerah berijma menurut pendapatnya masing-masing. Ijma *dairah* sekarang banyak terdapat di Daerah Istimewa Aceh, yang tentu saja tidak mutlak dapat berlaku atau diikuiti daerah lainnya.

2. Ijma *Qaumi* (الإجماع القومى) : Ijma Nasional)

Ijma *qaumi* ialah ijma para ulama dalam satu negara tertentu tentang suatu masalah yang hanya berlaku untuk negara tertentu bersangkutan. Misalnya ijma para ulama di Indonesia atas dua masalah, yaitu sbb:

a. Nikah Muslim dengan Non-Muslim.

Ulama Indonesia ijma (sebagaimana yang tertuang dalam Kompilasi Hukum Islam), bahwa seorang laki-laki muslim tidak boleh menikahi seorang wanita non-muslim; dan seorang wanita muslim tidak boleh menikah dengan seorang laki-laki non-muslim.⁵⁷

b. Ahli Waris Pengganti

Ulama Indonesia ijma, bahwa seorang anak yang terlebih dahulu meninggal dari bapak atau ibunya, ia menggantikan kedudukan bapak atau ibunya, sehingga kedudukannya naik sekedudukan dengan paman dan bibinya dengan mendapatkan bagian warisan sebagaimana bagian paman atau bibinya.⁵⁸ Ijma ini membatalkan ketentuan atau pendapat mayoritas ulama sebelumnya yang menetapkan seorang anak

⁵⁷Lihat Mahkamah Agung Republik Indonesia, *Kompilasi Hukum Islam*; Jakarta: Proyek Diklat MA-RI, 2003, Buku I - Hukum Perkawinan, Bab VI, Pasal 40, Ayat c dan Pasal 44, h. 11-12.

⁵⁸Lihat Mahkamah Agung Republik Indonesia, *ibid.*, Buku II - Hukum Kewarisan, Bab III, Pasal 185, Ayat 1 dan 2, h. 55.

yang meninggal bapak atau ibunya, ia tidak mempunyai hak waris dari kakek atau neneknya.

Kedua macam *ijma* ulama Indonesia tersebut, khusus berlaku di Indonesia, dalam arti tidak berlaku di negara lain. Sebagaimana yang teridentifikasi, bahwa umumnya negara-negara lain dalam hal nikah antara muslim dengan non-muslim, memperpegangi ketentuan, yaitu seorang laki-laki muslim boleh menikah dengan seorang wanita non-muslim; yang tidak boleh ialah seorang wanita muslim menikah dengan seorang laki-laki non-muslim. Demikian juga dalam hal kedudukan waris anak yang telah meninggal bapak atau ibunya memperpegangi ketentuan, yaitu seorang anak yang telah meninggal bapak atau ibunya, ia tidak mendapat bagian warisan. Di Indonesia, orang sering menyebutnya, ia patah titian, yang karena itu, ia tidak mempunyai hak bagian waris dari kakek atau neneknya.

3. *Ijma Dauli* (الإجماع الدولي : *Ijma Internasional*)

Ijma dauli ialah *ijma* para ulama di seluruh dunia, baik dalam bentuk *qauli* (ikut memberikan pendapat) maupun bentuk *sukuti* (diam; tidak ikut memberikan pendapat) yang berlaku di seluruh dunia. Istilah *Ijma dauli* didasarkan pada kenyataan, yaitu berdirinya Bank Islam, baik di negara-negara muslim maupun di negara-negara non muslim seperti di negara-negara Eropa.

Berdirinya Bank Islam adalah dilatarbelakangi suatu pemahaman syariat, yaitu Bank-Bank Konvensional yang beroperasi selama ini, menjalankan praktik bunga yang menurut mayoritas ulama tergolong riba, yang menurut syariat, hukumnya haram. Berdirinya Bank-Bank Islam merupakan sebuah alternatif bagi umat Islam untuk dalam menggunakan jasa perbankan yang bebas bunga (riba).

Sebagaimana yang dilaporkan, berdirinya Bank Islam di berbagai negara di mana terdapat komunitas muslim, menunjukkan secara kuat bahwa ulama di seluruh dunia telah ijma akan keharaman paraktik model bunga yang dijalankan Bank Konvensional selama ini. Selain itu, berarti hanya membolehkan umat Islam menggunakan jasa Bank Islam.

VIII. IJTIHAD (MAKSIMALISASI INTELEKTUALITAS)

A. Pengertian Ijtihad

Istilah ijtihad (**إِجْتِهَادٌ**) secara etimologis berasal dari kata *jahada* - *yajhudu* - *juhdun* (**جَهَدَ - يَجْهَدُ - جُهْدٌ**) yang berarti kemampuan, tenaga atau menguras seluruh tenaga untuk melakukan suatu perbuatan yang berat atau susah; misalnya menguras tenaga untuk mengangkat sesuatu yang besar atau berat, seperti batu besar, pohon besar, meja besar dan sebagainya.⁵⁹ Istilah ijtihad hanya berlaku untuk suatu upaya yang berat dan susah melahirkan suatu hasil.

Sedangkan secara terminologis, fukaha merumuskan, ijtihad ialah mengerahkan seluruh tenaga dan kemampuan untuk mengkaji suatu masalah keagamaan yang bersifat bukan pokok atau akidah (*ashl*) melainkan yang bersifat cabang atau perbuatan (*furu'*) yang tidak akan berakibat ketercelaan di dalamnya. Sementara ulama *Ushul Fiqh* merumuskan, ijtihad ialah mengerahkan seluruh tenaga untuk memperoleh sebuah

⁵⁹ Lihat Ibn Manzhur, *Lisan al-'Arab*, *op. cit.*, Juz III, h. 135.

hukum syariat melalui proses *istinbath* dari sumber-sumbernya.⁶⁰

Ijtihad merupakan sebuah kerja intelektual yang beroperasi dalam wilayah perbuatan orang-orang mukalaf untuk memperoleh sebuah kedudukan hukum. Dengan ijtihad, sebuah perbuatan yang dilakukan seorang mukalaf dapat diketahui dan dipastikan kedudukannya, apakah ia halal, haram, sunah makruh ataukah mubah.

B. Penerapan *Ijtihad Bayani*, *Ijtihad Qiyasi* dan *Ijtihad Istishlahi*

Sebagaimana diketahui bahwa ada 3 (tiga) macam ijtihad, yaitu ijtihad *bayani*, ijtihad *qiyasi* dan ijtihad *istishlahi*. Ijtihad *bayani* ialah ijtihad terhadap nas yang mujmal, baik karena belum jelas arti yang dimaksud, maupun karena suatu lafazh mengandung arti ganda (*musytarak*) dan karena pengertian lafazh dalam ungkapan yang konteksnya mempunyai arti yang jumbuh (*mutasyabih*) atau pun karena adanya dalil-dalil yang tampak dapat ditempuh dengan cara mengkompromikan (*al-jam'u*) kemudian tarjih.⁶¹

⁶⁰Lihat al-Syaukani, *op. cit.*, h. 418.

⁶¹Lihat Ahmad Azhar Basyir, *Refleksi atas Persoalan Keislaman Seputar Filsafat, Hukum, Politik dan Ekonomi*, Cet. I; Bandung: Mizan, 1414 H/1993 M, h. 281.

Sedangkan Ijtihad *qiyasi* ialah ijtihad dengan menganalogikan hukum suatu masalah baru yang belum ada hukumnya dari nas, dengan hukum suatu masalah yang ada hukumnya disebut dalam nas, karena adanya persamaan '*illat*'.⁶² Sementara Ijtihad *istishlahi* ialah ijtihad terhadap masalah yang tidak disebutkan dalam nas sama sekali secara khusus dan tidak ada masalah yang mempunyai kesamaan atau yang dapat dianalogikan dengannya yang mempunyai ketentuan hukum.⁶³

Kejelasan penerapan pengertian atau maksud bentuk-bentuk ijtihad tersebut dapat dicontohkan dengan masalah-masalah berikut:

1. Penerapan Ijtihad *Bayani* terhadap Minuman Khamar

Term khamar (خَمْرٌ) dalam *al-Qur`an* dan hadis dapat dipandang masih bersifat *mujmal* (global), yang karena itu masih memerlukan pencontohan akan jenis-jenis minuman yang tergolong khamar. Khamar (خَمْرٌ) sendiri dalam bahasa Arab berarti *muskir* (مُسْكِرٌ ; yang memabukkan).

Pelarangan dalam *al-Qur`an* dan hadis tentang minum khamar, yang bila dihubungkan dengan jenis-jenis minuman yang memabukkan yang ada pada zaman modern sekarang, dapat dilakukan ijtihad *bayani*

⁶² Lihat *ibid*.

⁶³ Lihat *ibid*.

terhadapnya dengan menetapkan, semua jenis minuman yang memabukkan (minuman keras), apa pun namanya, meminumnya adalah haram hukumnya.

2. Penerapan Ijtihad Qiyasi terhadap Anak-anak Menjadi Muadzdzin

Permasalahan hukum *syar'iyah* sering muncul di tengah-tengah masyarakat (seperti yang terjadi di Masjid Kampung Madello, Kabupaten Pinrang, Sulawesi Selatan dan masih banyak Masjid yang lain). Masalah hukum *syar'iyah* itu salah satunya ialah anak-anak menjadi muadzdzin. Ada Pengurus Masjid/Pegawai Syara' (Imam dan Wakil-Wakil Imam Masjid) di Masjid tersebut yang melarang anak-anak menjadi muadzdzin. Alasannya adalah bahwa anak-anak itu masih selalu dalam keadaan kotor atau tidak suci, karena sering buang air kecil bersuci sesudahnya (alias tidak mencuci burung penisnya). Hamang Takkali, pensiunan PNS-Kepala SDN dan putera dari Wakil Imam Masjid tersebut, menyampaikan perihal pelarangan tersebut sekaligus menanyakan hukumnya kepada penulis.

Masalah tersebut, dapat dijawab dengan menerapkan ijtihad *qiyasi*. Dasar pengkiasannya adalah kebolehan melaksanakan shalat bagi anak-anak sebagaimana keterangan Nabi saw, melalui hadis - artinya - berikut: *Perintahkan anak-anakmu mendirikan*

shalat ketika telah berumur tujuh tahun dan pukullah ketika telah berumur sepuluh tahun (apabila enggan melakukannya) - (H. R. Abu Dawud dari Abd. Malik Rabi'i bin Sabrah dari Ayahnya dari Kakeknya) .

Mengapa shalat yang hukumnya wajib bagi orang mukalaf dengan ketentuan-ketentuan persyaratannya, antara lain wajib suci badan, pakaian dan tempat melaksanakannya, baik dari hadas besar maupun dari hadas kecil, namun Nabi saw. memerintahkan para orang tua untuk memerintahkan anak-anaknya mendirikan shalat, meskipun masih berusia anak-anak. Apakah Nabi saw. dengan pertimbangan karena masih anak-anak, sehingga beliau memperbolehkan melaksanakan shalat.

Hadis tersebut memberikan salah satu isyarat, kalau shalat yang hukumnya wajib bagi mukalaf dengan persyaratan suci badan, pakaian dan tempat melaksanakannya, baik dari hadas besar maupun dari hadas kecil, diperbolehkan anak-anak melaksanakannya, maka apatah lagi adzan (yang hukumnya sunah dan tidak mempunyai persyaratan wajib suci badan dan pakaiannya bagi muadzin, baik dari hadas besar maupun hadas kecil), lebih diperbolehkan lagi. Anak-anak yang adzan telah *mumayyiz* (mengerti yang baik dan yang buruk atau yang benar dan yang salah yang biasanya berumur sekitar enam atau tujuh tahun).

3. Penerapan Ijtihad *Istishlahi* terhadap Merokok

Secara perspektif *Ilmu Ushul Fikih*, dapat dikatakan bahwa *al-Qur`an* dan hadis, baik secara tersurat atau eksplisit (*manthuq*) maupun tersirat atau implisit (*mafhum*), tidak menginggung tentang rokok. Bahasa Arab pun tidak mempunyai kata khusus untuk rokok, kecuali dihubungkan dengan kata lain, yaitu api, sehingga ahli bahasa Arab, menyebutnya saja *syariban-nar* (meminum api). Keadaan seperti itu, menyebabkan sulit bagi ulama menetapkan hukum merokok secara tegas yang dapat diterima semua pihak.

Sehubungan dengan hal tersebut, hukum merokok menjadi bermacam-macam. Ada yang berpendapat haram (yang menjadi pendapat ulama di Jazirah Arab atau Timur Tengah dan Pimpinan Pusat Majelis Tarjih Muhammadiyah), ada yang berpendapat makruh (yang menjadi pendapat mayoritas Ulama Nahdlatul Ulama) dan ada yang berpendapat mubah - boleh atau halal - (yang menjadi pendapat alm. Dr. S. Majidi, seorang Ulama Besar dan Penasihat Pimpinan Muhammadiyah Sulawesi Selatan).

Demi memberikan kepastian hukum kepada masyarakat, di Indonesia sering dilakukan seminar tentang hukum merokok dengan mengundang ulama dan ahli (*saintis*) yang keahliannya terkait erat dengan rokok. Berdasar atas dalil-dalil (sekitar pelarangan merusak diri)

yang dikemukakan ulama dan alasan-alasan ilmiah (rokok menjadi zat-zat yang berbahaya bagi tubuh) yang dikemukakan ahli dalam seminar, penyelenggara seminar menyimpulkan, bahwa merokok hukumnya haram.

Proses pengambilan kesimpulan dengan penetapan hukum haram merokok seperti tersebut, tergambar dengan jelas bahwa ulama dan ahli menerapkan *ijtihad istishlahi*, yaitu ijtihad yang didasarkan pada pertimbangan kemaslahatan, baik diri maupun masyarakat serta lingkungan. Menurutnya, dengan merokok dapat merusak diri (kesehatan) pelakunya dengan tingkat kerusakan yang parah dan dapat merusak kesehatan masyarakat melalui penularan penyakit (apabila pelakunya berpenyakit menular) serta dapat merusak lingkungan dalam bentuk pencemaran.

Simpulan haram dari seminar seperti itu, dapat dikatakan tidak memperlihatkan pengaruh yang signifikan dalam kehidupan masyarakat. Masyarakat tampaknya tidak menerima simpulan haram tersebut, sehingga jumlah perokok di tengah-tengah masyarakat tidak berkurang, bahkan mungkin malah makin bertambah banyak, termasuk dari kalangan remaja usia SMP, SMA dan mahasiswa.

Kenyataan tersebut mendorong seseorang dapat berpandangan, bahwa lebih baik dikatakan merokok itu tidak ada hukumnya. Ia tidak haram, tidak makruh dan

tidak mubah atau halal. Mau dikatakan boleh atau halal, tidak benar juga, karena berarti setiap mau merokok, sebaiknya membaca basmalah, agar supaya mendapat pahala dan berkah, sedang kita yakin bahwa sekian banyak perokok, tidak seorang pun yang membaca basmalah ketika mau merokok. Mau dikatakan makruh, tidak benar juga, karena tidak ada dalil berupa hadis misalnya, yang menganjurkan tidak boleh merokok. Mau dikatakan haram, tidak benar juga, karena tidak ada dalil yang bersifat *qath'i dilalah* yang melarangnya; yang menurut pula Ilmu Ushul Fikih apabila tidak ada dalil yang bersifat *qath'i dilalah* yang melarang sesuatu, maka ia tidak boleh dihukum haram.

Sehubungan dengan hal tersebut, yang terbaik dan paling tepat dilakukan ialah menyerahkan urusan merokok kepada pemerintah. Pemerintah dapat membentuk tim peneliti atau survei tentang manfaat dan mudarat merokok. Apabila tim peneliti menyimpulkan dan melaporkan, bahwa merokok lebih banyak mudarat dibandingkan manfaatnya, maka pemerintah mengeluarkan instruksi atau peraturan tentang larangan merokok. Instruksi pemerintah menyebabkan ulama tidak menurun wibawanya akibat mengeluarkan fatwa haram merokok, sementara masyarakat tidak mematuhinya. Di samping itu, karena Instruksi (mungkin Inpres) atau Peraturan Pemerintah

(PP), dipastikan akan lebih besar pengaruhnya dari pada fatwa haram ulama.

IX. *HASAN* (حَسَنٌ ; BAIK) dan *QABIH* (قَبِيحٌ ; BURUK)

A. *Hasan lidzatih* (حَسَنٌ لِدَاثِهِ) dan *Hasan ligairih* (حَسَنٌ لِّغَيْرِهِ)

Ulama Hanafiyah berpandangan bahwa setiap perbuatan terdapat di dalamnya nilai baik (*hasan*; حَسَنٌ) dan nilai buruk (*qabih*; قَبِيحٌ) yang secara esensial dapat diketahui dengan akal. Namun kewajiban untuk melakukan yang baik dan menjauhi yang buruk bukan atas dasar perintah akal, tetepai perintah agama.⁶⁴ Ulama Hanafiyah membagi hal ini ke dalam empat bagian, yaitu sbb:

1. Perbuatan yang Baik Secara Esensial (*Hasan Lidzatih*).
Perbuatan yang baik secara esensial ialah kebaikan yang ada padanya bersifat abadi, seperti sifat iman yang ada di dalam hati orang mukmin. Sifat ini tidak hilang atau gugur karena suatu hal yang menjadikannya mengendur dan berubah; dan tidak

⁶⁴ Lihat Abd. al-Karim Zaidan, *al-Wajñ fi Ushul al-Fiqh*; Beirut: Muassasah al-Risalah, 1987, h. 71.

gugur karena seseorang dipaksa untuk mengakui dan melakukan suatu perbuatan.⁶⁵

2. Perintah yang baik secara esensial, akan tetapi bisa gugur karena sesuatu hal yang datang dari luar, seperti larangan shalat bagi wanita ketika sedang haid dan nifas. Itu berarti perintah shalat gugur, malah menjadi haram bagi wanita untuk melaksanakannya. Hal itu terlepas dari esensi perintah shalat itu sendiri, bahkan melaksanakan shalat dalam keadaan yang demikian dipandang oleh agama sebagai hal yang tidak baik, akan tetapi kebaikan yang terkandung dalam shalat secara esensial tidak hilang.⁶⁶
3. Kebaikan untuk orang lain yang menyebabkan lahirnya perbuatan baik. Kebaikan yang dimaksud dalam masalah ini adalah seperti zakat, puasa dan lain-lain. Adapun kebaikan-kebaikan dari kedua perintah tersebut, yakni dengan mengeluarkan zakat berarti menolong orang fakir, sedangkan melakukan puasa sebagai upaya mengendalikan hawa nafsu yang selalu cenderung melakukan kejahatan; yang bila ditinjau secara rasio, maka kedua tujuan tersebut memberi indikasi bukan kebaikan. Kebaikan yang dimaksudkan adalah kebaikan yang disandarkan kepada Allah.

⁶⁵ Lihat al-Khudhari Bek, *Ushul al-Fiqh*, Cet. VII; t. tp.: Dar al-Fikr, 1981 M/1401 H, h. 24.

⁶⁶ Lihat *ibid*.

Perintah-perintah atau perbuatan-perbuatan baik yang dilakukan itu, sepenuhnya karena Allah.⁶⁷

4. Sesuatu yang baik karena lainnya, misalnya perintah jihad dan had. Kebaikan jihad dan *had*, misal seseorang dapat menghilangkan permusushan dan merintangi kejahatan bagi orang yang jahat.⁶⁸

B. *Qabih lidzatih* (قَبِيحٌ لِّذَاتِهِ) dan *Qabih ligairih* (قَبِيحٌ لِّغَيْرِهِ)

1. *Qabih lidzatih* (buruk esensi – zat) adalah sesuatu yang diharamkan Allah sejak awal karena terdapat bahaya secara esensial (pada zat) dari perbuatan itu. Perbuatan itu, antara lain makan bangkai, minum khamar, berzina, mencuri yang bahayanya langsung kepada lima hal yang harus dipelihara (*al-dharuriyyat al-khams*), yaitu agama, akal, badan, keturunan dan harta benda.⁶⁹ *Qabih lidzatih* disebut juga *haram lidzatih* (haram esensi).

Qabih lidzatih dapat dirumuskan juga sebagai sesuatu yang sejak semula tidak disyariatkan dan tidak halal bagi orang mukalaf melakukannya. Misal, seseorang laki-laki menikah dengan seorang perempuan yang masih muhrimnya, padahal yang

⁶⁷ Lihat *ibid*.

⁶⁸ Lihat *ibid.*, h. 25.

⁶⁹ Lihat Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, diterjemahkan oleh Saefullah Ma'shum, dkk. dengan judul, *Ushul Fiqhi*, Cet. I; Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994, h. 89-90.

bersangkutan tahu bahwa perempuan yang dinikahnya itu adalah muhrimnya. Pernikahannya berkedudukan batal, karena nikah dilakukan di luar ketentuan yang benar sekaligus *jima'* (hubungan seksual) yang dilakukan dihukum perbuatan zina.⁷⁰ *Zatiyah*-nya adalah haram dan perbuatan-perbuatan berikutnya juga haram.

2. *Qabih Ligairih*, yaitu perbuatan yang dilarang *syara'* yang keterlarangannya bukan terletak pada perbuatan itu sendiri, melainkan pada perbuatan terlarang lain yang bersifat *qabih lidzatih* yang ditimbulkannya.⁷¹ Seorang laki-laki misalnya dilarang melihat aurat perempuan karena dapat menimbulkan perbuatan zina, sedangkan zina dilarang karena *dzatiyah*-nya. Seorang suami dilarang mempoligami wanita yang termasuk mahram dengan isteri, karena dapat menimbulkan putusnya hubungan kekeluargaan, sedangkan memutuskan hubungan kekeluargaan diharamkan *zatiyah*-nya.

Berdasarkan pengertian beserta contoh-contohnya tersebut, tergambaran perbedaan pokok antara *qabih lidzatih* dan *qabih ligairih* dalam 2 (dua) hal sbb:

⁷⁰Lihat Abd. al-Karim Zaidan, *op. cit.*, h. 42.

⁷¹Lihat Abu Zahrah, *loc. cit.*

1. *Qabih lidzatih*; apabila menyangkut akad, maka dapat membatalkan akad, karena *qabih lidzatih* dapat menimbulkan cacat akad, misalnya memperjualbelikan bangkai atau daging babi atau khamar, jual belinya batal. Berbeda dengan *qabih ligairih* yang akadnya tidak batal, hanya pelakunya berdosa.⁷² Berjual-beli waktu adzan Shalat Jumat dikumandangkan, jual-belinya sah, tetapi yang melakukannya berdosa.
2. *Qabih lidzatih* tidak boleh dilakukan, kecuali dalam keadaan *dharurat*. Alasannya karena *qabih lidzatih* langsung berhubungan hal yang vital (*dharuriyyah*), sehingga keharaman itu tidak dapat dihilangkan kecuali dengan sebab yang vital pula. Misal, jika minum khamar diharamkan, maka minum khamar tidak boleh (kecuali bagi orang yang akan mati karena dahaga). Sedangkan *qabih ligairih* boleh dilakukan apabila ada hajat, meskipun tidak sampai tingkat *dharurat*. Alasannya karena *qabih ligairih* tidak langsung berhubungan hal yang vital.⁷³ Seorang dokter diperbolehkan melihat aurat wanita untuk keperluan pemeriksaan pasien.

⁷²Lihat *ibid.*, h. 53.

⁷³Lihat *ibid.*, h. 54.

X. *Tathbiqi* (تَطْبِيقِي ; Penerapan) Syariat

A. Penerapan Syariat Secara Mutlak

Ketentuan syariat berkaitan pelanggaran terhadap hak Allah, seperti hak penjatuhan sanksi rajam bagi yang melakukan zina, mutlak harus diterapkan atau dilaksanakan sebagaimana mestinya. Penerapan ketentuan syariat atasnya di samping bersifat tegas dalam *al-Qur`an* dan hadis Nabi saw., telah juga ada bukti eksekusi pada zaman Rasulullah.

Sebuah riwayat melaporkan, wanita al-Ghamidiyah atas dorongan takwanya, ia datang kepada Rasul menyatakan penyesalannya atas perbuatan zina yang telah dilakukannya, dan karenanya ia meminta dirinya untuk dijatuhi hukum rajam dengan berkata: *Thahhirni ya Rasulullah* (sucikan aku wahai Rasulullah). Demi menyakinkan Rasulullah, al-Ghamidiyah menunjukkan kehamilannya. Rasulullah ternyata kurang percaya, sehingga meminta al-Ghamidiyah datang setelah melahirkan. Setelah melahirkan, al-Ghamidiyah datang membawa bayinya, tetapi hukuman tidak langsung dilakukan, Rasulullah meminta al-Ghamidiyah menyelesaikan masa penyusuan anaknya. Sekira dua

tahun kemudian, al-Gamidiyah datang sambil menggendong bayi kecilnya yang telah mampu berjalan, barulah Rasulullah melaksanakan hukuman rajam.

Jadi praktis al-Gamidiyah harus menunggu hampir tiga tahun dengan penuh kesabaran untuk hukumannya itu, yang seakan-akan menunggu berkah yang besar yang akan diterimanya. Ketika mendengar ucapan sahabat yang kurang pantas akibat keciprat darah al-Ghamidiyah saat dirajam, Rasulullah menasihati untuk tidak mengatakan yang demikian itu seraya mengatakan, *qad tabat taubatan law qusimat bayna sab'ina min ahli madinah lawasa'athum* (sungguh telah bertaubat dengan suatu taubat yang sekiranya dibagi di antara tujuh puluh dari penduduk Madinah, niscaya (terbagi) merata kepada mereka.

Demikian juga Maiz bin Malik al-Aslami (yang juga telah berzina dan mendatangi Rasulullah untuk dijatuhi hukuman rajam), demi meyakinkan Rasulullah atas perbuatannya, ia sampai bersumpah empat kali. Demi kepastian yang lebih meyakinkan, Rasulullah menanyai Maiz berulang-ulang, tahukah engkau apa itu zina? Apakah yang engkau lakukan seperti memasukkan celak ke dalam tempatnya? Apakah yang engkau lakukan seperti memasukkan timba dalam sumur? Semua dijawab dengan anggukan, ya! Heran dengan kelakuan Maiz meminta dirajam, Nabi bertanya, *madza turid bihadzal qawul* (apa yang engkau maksudkan dengan ucapan ini,

yang dijawab Maiz, *uridu an tuthahhirni* (aku ingin engkau menyucikanku).⁷⁴

Al-Gamidiyah dan Maiz ngotot menyongsong hukuman rajam, bukan menghindari. Sebenarnya banyak peluang yang keduanya bisa ambil untuk menghindari hukuman itu (seperti kata sahabat Maiz, andai ia bersumpah tiga kali saja, ia tidak akan dirajam) atau melarikan diri (al-Gamidiyah punya kesempatan tiga tahun, tetapi semua tidak dilakukan, karena yakin hanyalah dengan cara seperti itu, ia dapat terbebas dari hukuman yang lebih berat di akhirat).⁷⁵

Berdasarkan kisah atau kasus al-Gamidiyah dan al-Maiz yang terungkapkan tersebut, mengisyaratkan dengan tegas bahwa penerapan syariat pada hakikatnya harus berdasarkan atas kesadaran pribadi. Seseorang yang akan menjalankan suatu perintah agama, haruslah atas dorongan ketakwaan kepada Allah. Suatu sifat jiwa yang melaksanakan ibadah kepada Allah tanpa sedikit pun ada rasa malas dan berat.

B. Penerapan Syariat Secara Kondisional

Penerapan ketentuan syariat berkaitan pelanggaran terhadap syariat yang tergolong hak Allah, pada satu sisi ternyata tuntutan bersifat kondisional. Sifat tuntutan

⁷⁴Lihat Muhammad bin Alan al-Shadiq al-Asyari al-Makki, *Dalil al-Falihin*, Jilid II; Mesir: Maktabah al-Halabi, 1971, h. 154.

⁷⁵Lihat *ibid*.

ketentuannya adalah terbuka untuk dilaksanakan atau tidak dilaksanakan. Pelakunya dapat dijatuhi sanksi sebagaimana bunyi lahiriah tuntutan atau diberikan pemaafan kepadanya. Jenis ketentuan syariat dalam hal ini, misalnya melakukan hubungan seksual (*jima*) suami isteri waktu siang hari pada bulan Ramadan yang menurut keterangan kitab-kitab fikih dituntut hukuman *kiffarat* (denda). Tuntutan hukuman *kiffarat* ini dapat dilaksanakan atau atau ditiadakan berdasarkan pesan (*content*) hadis berikut:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ : جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ : هَلَكْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ ، قَالَ : وَمَا أَهْلَكَ ؟ قَالَ : وَقَعْتُ عَلَى امْرَأَتِي فِي رَمَضَانَ قَالَ : هَلْ تَجِدُ مَا تُغْتِقُ رَقَبَةً ؟ قَالَ : لَا ، قَالَ : فَهَلْ تَسْتَطِيعُ أَنْ تَصُومَ شَهْرَيْنِ مُتَابِعَيْنِ ؟ قَالَ : لَا ، قَالَ : فَهَلْ تَجِدُ مَا تُطْعِمُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ؟ قَالَ : لَا ، ثُمَّ جَلَسَ فَأَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِعِرْقٍ فِيهِ تَمْرٌ فَقَالَ : تَصَدَّقْ بِهَذَا . فَقَالَ : أَعْلَى أَفْقَرَنَا ، فَمَا بَيْنَ لَا بَيْنَهَا أَهْلُ بَيْتٍ أَحْوَجُ إِلَيْهِ مِنَّا فَضَحِكَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى بَدَتْ أَنْيَابُهُ ثُمَّ قَالَ : إِذْهَبْ فَأَطْعِمْهُ أَهْلَكَ - (رَوَاهُ السَّبْعَةُ وَاللَّفْظُ لِمُسْلِمٍ) .

Abu Huraerah r. a. meriwayatkan, seorang laki-laki datang kepada Nabi saw. lalu berkata, celaka aku wahai Rasulullah! Rasulullah bertanya, apa yang mencelakakanmu? Laki-laki itu menjawab, aku telah bersetubuh dengan isteriku waktu siang hari pada bulan Ramadan. Rasulullah bertanya, apakah kamu mampu memerdekakan seorang hamba? Laki-laki itu menjawab, tidak! Rasulullah bertannya lagi, apakah kamu sanggup berpuasa dua bulan berturut-turut? Laki-laki itu

menjawab, tidak. Rasulullah bertanya lagi, apakah kamu mampu memberi makan enam puluh orang miskin? Laki-laki itu menjawab, tidak; kemudian duduk. Rasulullah pun memberikan kepadanya sekeranjang kurma, lalu berkata, sedekahkanlah ini! Laki-laki itu berkata, apakah disedekahkan kepada orang paling miskin di kalangan kami, sementara tidak ada orang di kalangan kami (di kampung ini) yang paling miskin dari pada keluarga kami. Mendengar ucapan laki-laki itu, Nabi saw. tertawa sehigga kelihatan gigi taringnya. Kemudian beliau berkata: Pulanglah, lalu berikanlah kepada keluargamu sendiri - (H. R. Tujuh Periwiyat Hadis dengan redaksi Muslim).

C. Pelaksanaan Syariat atas Dorongan Ketakwaan Individu

Berdasarkan kedatangan al-Gamidiyah, Maiz dan laki-laki yang melakukan jima pada siang hari bulan Ramadan kepada Rasulullah saw. untuk dijatuhi hukuman tersebut, memperlihatkan bahwa pelaksanaan syariat seharusnya berdasarkan atas kesadaran sendiri melalui suatu dorongan takwa yang ada dalam diri. Kesadaran itu sendiri harus muncul sebagai wujud ketakwaan yang akan melaksanakan syariat, dengan pemahaman bahwa dengan melaksanakan suatu perintah syariat atas dasar takwa, dapat membebaskan atau mengurangi ancaman hukuman di akhirat.

D. Pelaksanaan Syariat Sebagai Wujud Tanggung Jawab Kepemimpinan Islami

Berdasarkan kedatangan al-Gamidiyah, Maiz dan laki-laki yang melakukan jima pada siang hari bulan Ramadan kepada Rasulullah saw. untuk dijatuhi hukuman tersebut pula, memperlihatkan bahwa pelaksanaan sebuah perintah syariat, seharusnya merupakan suatu wujud pelaksanaan tanggung jawab kepemimpinan Islami. Seorang pemimpin negeri Islam apabila datang kepadanya suatu tuntutan pelaksanaan sebuah bentuk perintah syariat, baik diminta atau tidak diminta, harus mau melaksanakannya dengan penuh rasa tanggung jawab atas dasar demi pelaksanaan syariat Allah.

BAGIAN KEDUA:
METODE STUDI HUKUM ISLAM
Dari
NABI MHAMMAD SAW
Hingga
MAJELIS ULAMA INDONESIA (MUI)

Q. S. *al-Maidah* (5): 49:

وَأَنْ أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ يَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ
مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ
كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ ٤٩

Dan hendaklah kamu memutuskan perkara di antara mereka menurut apa yang diturunkan Allah, dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka. Dan berhati-hatilah kamu terhadap mereka, supaya mereka tidak memalingkan kamu dari sebahagian apa yang telah diturunkan Allah kepadamu.

Jika mereka berpaling (dari hukum yang telah diturunkan Allah), maka ketahuilah bahwa sesungguhnya Allah menghendaki akan menimpakan mushibah kepada mereka disebabkan sebahagian dosa-dosa mereka. Dan sesungguhnya kebanyakan manusia adalah orang-orang yang fasik (49).

I. METODE WAHYU NABI MUHAMMAD SAW.

Zaman Nabi Muhammad saw. merupakan periode pertama dalam sejarah pembinaan hukum Islam (*tasyri'*), yang dimulai sejak kenabian Muhammad saw. tahun 610 M hingga wafatnya pada tahun 632 M.⁷⁶ Sumber kekuasaan *tasyri'* dipegang langsung Nabi saw. sendiri. Tak seorang pun dari kaum muslim yang boleh memberi ketetapan hukum pada suatu masalah, baik untuk diriya sendiri maupun untuk orang lain.

Kehadiran Nabi saw. di tengah-tengah kaum muslim dan mudahnya tiap individu dari kaum muslim untuk menanyakan setiap permasalahan kepada beliau, menyebabkan tidak seorang pun dari kaum muslim, termasuk kalangan ulama yang berani berijtihad lalu berfatwa tentang suatu permasalahan, baik yang tergolong kecil maupun yang besar, seperti persengketaan genting di antara mereka. Semua permasalahan yang muncul di tengah-tengah kehidupan mereka, mereka langsung menanyakan kedudukan hukumnya kepada beliau.

Athiyyah Masyrifah mengemukakan, sumber penetapan hukum pada zaman Nabi saw. ada 3 (tiga), yaitu (1) *al-Qur'an al-Karim* sebagai wahyu yang diturunkan langsung Allah dengan sempurna *lafazh* dan jelas maksudnya, (2) *al-sunnah*, yaitu yang disandarkan

⁷⁶Lihat Ahmad Sudjono, *Filsafat Hukum Dalam Islam*, Cet. I; Bandung: Al-Ma'arif, 1981, h. 33.

kepada Nabi saw. berupa perkataan (*qauliyyah*), perbuatan (*fi'liyyah*) dan restu (*taqrir*)-nya, dan (3) *ijtihad*, yaitu yang disandarkan pada *qiyas (ra`yu)*.⁷⁷

Penjabaran atas ketiga sumber penetapan hukum Islam tersebut adalah sbb:

- a. Nabi saw. berpegang pada ayat-ayat *al-Qur`an* yang diturunkan Allah dengan membatalkan masalah-masalah tertentu dari tradisi jahiliah, lalu menetapkan hukum (ketentuan Allah) atas masalah-masalah itu.
- b. Bila ada permasalahan yang menghendaki penetapan hukum, Nabi saw. menunggu wahyu turun dan setelah wahyu turun, permasalahan yang ada, ditetapkan berdasarkan kehendak wahyu yang turun.
- c. Kalau tidak ada wahyu yang turun memberikan ketentuan hukum terhadap permasalahan yang ada, maka Nabi saw. berijtihad untuk menetapkan hukum tentang permasalahan yang ada itu.
- d. Nabi saw dalam berijtihad mengutamakan kemaslahatan umat dengan berpedoman pada *ruh tasyri'* dan di samping itu, beliau seringkali bermusyawarah dengan para sahabat.⁷⁸

⁷⁷Lihat Athiyyah Masyrifah, *al-Qadha` fi al-Islam*, Cet. I; Mesir: Dar al-Kutub al Hadits, 1966, h. 22.

⁷⁸Lihat Direktorat Pembinaan Perguruan Tinggi Islam - Departemen Agama R. I., *Agama, Perkembangan Pikiran dan Pembangunan*; Jakarta: Proyek Perguruan Tinggi Agama Islam/IAIN Pusat, 1982/1983, 23.

Masalah yang diijtihadkan Nabi saw., hanyalah yang berhubungan dengan keduniaan. Proses ijtihadnya, senantiasa mendapat pemeliharaan dari Allah. Jika ijtihadnya benar, maka Allah mengukuhkannya, sedangkan jika salah, maka Allah membetulkannya. Pada haikatnya hasil ijtihad Nabi saw. bernilai wahyu pula. Pemahaman ini didasarkan pada Q. S. *al-Najm* (53): 3-4:

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۚ ۝ ٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۚ ۝ ٤

Dan tiadalah yang diucapkan (oleh Nabi Muhammad saw.) itu (al-Qur'an) menurut kemauan hawa nafsunya (3). Ucapannya itu tiada lain hanyalah wahyu yang diwahyukan Allah kepadanya (4).

Ayat tersebut mengisyaratkan pemahaman pula bahwa ketentuan hukum suatu masalah yang ditetapkan Nabi saw. melalui ijtihad adalah sama kedudukannya dengan ketentuan hukum yang ditetapkan berdasarkan wahyu. Pada dasarnya, hukum yang ditetapkan Nabi saw. melalui ijtihad adalah atas dasar bimbingan Allah juga. Ijtihadnya akan senantiasa sesuai dengan kehendak Allah atau wahyu. Manusia tidak dibenarkan terbesit dalam pikirannya, bahwa hasil ijtihad beliau bersifat mungkin benar dan mungkin salah. Penetapan hukum melalui Ijtihad beliau adalah bersifat mutlak benar sebagaimana benarnya penetapan hukum berdasarkan suatu wahyu.

II. METODE MUSYAWARAH ABU BAKAR AL-SHIDDIQ

Setelah Nabi saw. wafat, para sahabat besarlah sebagai ahli hukum yang bertugas menetapkan hukum dan memberikan fatwa terhadap permasalahan hukum yang ada berdasarkan al-Qur`an dan sunnah. Salah satu dan yang paling utama dari sahabat besar itu ialah Abu Bakar al-Shiddiq yang sekaligus menjadi Khalifah pertama dengan masa kekhalifahan selama 2 (dua) tahun, yaitu tahun 11 H - 13 H.

Sebagai Khalifah, ia bertanggung jawab untuk menetapkan hukum dan memberikan fatwa tentang masalah-masalah yang muncul di tengah-tengah umat Islam. Salah satu cara penting yang ditempuh beliau dalam menetapkan hukum ialah melakukan musyawarah dengan sahabat-sahabat besar lainnya untuk mengambil satu ketentuan hukum. Cara ini kemudian oleh ulama Ushul Fikih disebutnya dengan ijma. Imam al-Bagawi menukilkan sbb:

Jika Abu BAKAR menyelesaikan suatu permasalahan, maka ia mencari hukumnya dalam al-Qur`an. Kalau menemukan di dalamnya, maka diputuskanlah dengannya. Kalau ia tidak menemukan, namun mengetahui ada ketentuan hukumnya dalam sunnah, maka ditetapkanlah hukumnya dengannya. Kemudian kalau menemukan kesulitan, maka ia keluar lalu bertanya kepada sahabat-sahabat seraya berkata: Sudah dihadapkan kepadaku permasalahan semacam ini, apakah kalian pernah menyaksikan Nabi saw. memutus permasalahan semacam ini dengan suatu putusan?

Kadang-kadang para sahabat besar berkumpul dengan menyebut-nyebut adanya putusan dari Nabi saw., lalu Abu Bakar berkata: Segala puji bagi Allah yang sudah menjadikan di antara kita orang-orang yang menghapus sunnah Nabi kita. Kalaulah ia menemui kesulitan dalam mendapatkan kedudukan permasalahannya dalam sunnah Nabi, maka ia pun mengundang tokoh-tokoh sahabat pilihan dari mereka untuk membicarakannya dan menetapkan hukumnya. Kalau mereka sudah menyepakatinya, maka ia menetapkan hukumnya dengannya; dan inilah ijma.⁷⁹

Penerapan metode musyawarah Abu Bakar al-Shiddiq dapat dicontohkan dengan sebuah riwayat sbb:

Diriwayatkan al-Dzahabi dalam Tadzkirah al-Huffazh, bahwa menurut riwayat Ibn Syihab dan dalam Qabishah Ibn Duaib, bahwa seorang nenek datang kepada Abu Bakar al-Shiddiq meminta bagian pusaka, Abu Bakar pun berkata: Saya tidak menemukan untuk engkau dalam al-Qur'an sesuatu bagian. Saya pula tidak mengetahui ada dari Rasulullah membagi bagian nenek. Kemudian Abu Bakar bertanya kepada sahabat-sahabat, lalu al-Mugirah berdiri dan berkata: Saya mendengar Rasulullah memberikan seperenam bagian kepada nenek, lalu Abu Bakar bertanya: Apakah ada orang lain yang mendengar bersama engkau? Muhammad bin Maslamah

⁷⁹ Abd. al-Wahhab Khallaf, *Khulashah Tasyri' Islam*, diterjemahkan oleh Azis Masyhuri dengan judul, *Ringkasan Sejarah Perundang-Undangan Islam*, Cet. I; Semarang: Ramadhani, 1979, h. 4.

*mengakui ada mendengar juga dari Rasulullah. Kemudian Abu Bakar memberikan seperenam kepada nenek itu.*⁸⁰

Abu Bakar memperpegangi Ijma sebagai tugas dan kewajibannya sebagai Khalifah. Ia memperpegangi dan menerapkan Ijma bila permasalahan yang diajukan kepadanya telah dicarikan ketentuan hukumnya, baik di dalam *al-Qur`an* maupun di dalam sunnah, tetapi tidak ditemukan di dalam keduanya. Ijma adalah sumber terakhir yang dipergunakan dan diterapkannya sesudah *al-Qur`an* dan sunnah.

⁸⁰T. M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan Hukum Islam*, Cet. I; Jakarta: Bulan Bintang, 1971, 30.

III. METODE RA'YU (رَأْي : PENDAPAT) UMAR BIN KHATHTHAB

Umar bin Khaththab pada masa kekhalifahannya (632 M - 634 M) telah mengeluarkan banyak kebijaksanaan dalam berbagai aspek kehidupan dengan mendasarkan kebijaksanaanya pada kekuatan *ra'yu* (pendapat). Umar terkenal sangat berani memperpegangi *ra'yu* dalam menetapkan hukum dan memberi fatwa terhadap suatu masalah dengan menggunakan *ra'yu*. Penggunaan *ra'yu* ini menyebabkan diketahui banyak ketetapan hukum dan fatwa yang dikeluarkannya berbeda dengan yang telah ditetapkan oleh Nabi saw. dan Abu Bakar al-Shiddiq.

Metode *ra'yu* yang ditempuh Umar tidak berarti ia tidak memperpegangi cara yang ditempuh Nabi saw. dan Abu Bakar. Ia pun tetap memperpeganginya, naumun menguatkannya dengan *ra'yu*. Muhammad Ali al-Sayis mengemukakan sbb:

Jika (Umar bin Khaththab) tidak mendapatkan ketetapan hukum suatu masalah dalam al-Qur`an dan sunnah, maka ia mencari apakah ada pendapat Abu Bakar di dalamnya. Kalau didapatkan ada pendapat Abu Bakar di dalamnya, diputuskanlah atasnya sesuai dengan pendapat Abu Bakar. Selain itu, ia mengumpulkan tokoh-tokoh sahabat untuk memberikan pendapat suatu

*masalah, dan apabila mereka telah sepakat, diputuskanlah dengannya.*⁸¹

Ahli bahasa, Ahmad Athiyyatullah mengemukakan sbb: *Umar bin Khaththab adalah salah seorang sahabat yang menempuh metode ra`yu. Ia juga sering mengumpulkan tokoh-tokoh ulama sahabat untuk membahas suatu masalah, yang jika tokoh-tokoh ulama sahabat telah sepakat atasnya, maka diputuskanlah dengannya. Ia menggunakan ra`yu sebagai sebuah metode pembahasan bilamana melihat dapat mengungkap suatu masalah dari ayat al-Qur`an dan hadis.*⁸²

Keterangan Ali al-Sayis dan Ahmad Athiyyatullah tersebut megisyaratkan, metode yang ditempuh Umar dalam menetapkan hukum suatu masalah, ialah menempatkan *al-Qur`an* dan hadis sebagai metode utama. Jikalau merasa tidak mendapatkan ayat dan hadis yang tepat dijadikan sebagai pendekatan, maka ia beralih mencari keputusan hukum Abu Bakar al-Shiddiq. Jikalau tidak menemukan pendapat Abu Bakar, maka ia menggunakan *ra`yu* dengan menelusuri masalah yang terkandung dalam ayat *al-Qur`an* dan hadis.

⁸¹ Lihat Ali al-Sayis, *Nasy`ah al-Fiqh al-Ijtihadi Wa Athwaruh*, Kitab VII; t. d.: 1970, h. 38.

⁸² Lihat Ahmad Athiyyatullah, *al-Qamus al-Islam*, Jilid II; Kairo: Maktabah al-Nahdhiyyah al-Mishriyyah, 1963/1338, h. 481.

Salah satu contoh penggunaan *ra`yu* Umar bin Khaththab adalah antara lain dalam memahami dan menetapkan hukum bagi mualaf yang menurut *Q. S. al-Taubah* (9): 60 tergolong sebagai mustahik dari kelompok delapan (*al-ashnaf al-tsamaniyyah*) kelompok delapan. Ali al-Sayis mengemukakan, Umar menolak untuk memberikan zakat kepada mualaf - dengan alasan - bahwa ketentuan tersebut dimaksudkan untuk memperkokoh kekuatan umat Islam, agar supaya Islam menjadi mulia dan agung, sementara menurutnya, Allahlah yang memuliakan Islam (*Innallaha A'azzul-Islam*).⁸³ Alasan penolakan Umar bin Khaththab tersebut, jelas menggambarkan sebuah bentuk pendekatan *ra`yu*.

⁸³ Lihat Ali al-Sayis, *op. cit.*, h. 41.

IV. METODE ISTIHSAN (إِسْتِحْسَانٌ) ABU HANIFAH

A. Riwayat Singkat Abu Hanifah

Abu Hanifah Nu'man bin Tsabit al-Taimi (80 H-150 H) lahir dan bermukim di Kufah. Ia hidup dalam dua dinasti, yaitu dinasti Umayyah dan dinasti Abbasiyah. Pada zamannya, ia terkenal seorang ulama yang luas dan dalam pengetahuannya, terutama bidang hukum. Ia tidak pernah tertarik untuk terlibat dalam birokrasi, termasuk dalam unit kerja bidang hukum.

Pada masa dinasti Umayyah, Gubernur Iran, Yazid Bin Hubairah memintanya menjadi hakim, tetapi ia menolaknya, sehingga ia disiksa. Demikian juga pada masa dinasti Abbasiyah, Khalifah al-Manshur memanggilnya ke Baghdad untuk diangkat menjadi hakim, tetapi ia menolaknya, yang karenanya ia pun dihukum.

Abu Hanifah sangat masyhur dalam menyuarakan masalah-masalah hukum. Ia selalu mengemukakan pendapat baru atau memberikan fatwa hukum baru tentang masalah-masalah agama, khususnya yang bersifat cabang (*furu'iyah*). Ia mengemukakan pendapat baru tentang masalah agama, bukan hanya yang sedang terjadi, tetapi juga yang belum terjadi.

B. Penerapan Metode Istihsan Abu Hanifah

Sebagaimana diketahui bahwa ajaran Islam ada yang bersifat pokok (*ashl*) dan ada yang bersifat cabang (*furu'iyah*). Sifat pokok berjumlah relatif sedikit sementara sifat cabang berjumlah relatif banyak. Karena itu, disamping sifat cabang tersebut, juga tingkat kehidupan masyarakat yang telah relatif maju, karena itu Abu Hanifah banyak memberikan ketetapan hukum dan fatwa tentang masalah cabang. Hasbi Ash-Shiddieqy mengemukakan sbb:

*Kitab-kitab yang disusun oleh Muhammad Ibn Hasan penuh dengan furu'iyah yang dinukilkan dari Abu Hanifah, yang bila kita mencermatinya, maka kita akan berpendapat bahwa furu'iyah itu dibangun di atas beberapa dasar dan kaedah istinbath. Hal lain yang dapat kita katakan, bahwa penukilan itu tidak mempunyai sanad yang bersambung (muttashil) yang menyampaikan kita kepada Abu Hanifah. Namun demikian, suatu hal yang tidak dapat kita ragukan ialah bahwa Abu Hanifah mempunyai kaedah-kaedah istinbath yang dengannyalah dibangun hukum-hukum furu'iyah.*⁸⁴

Kitab-kitab ulama *muta'akhkhirin* menukilkan bahwa fukaha-fukaha sebelum dan semasa Abu Hanifah, dalam membangun hukum-hukum *syara'*, mereka hanyalah berpegang pada *al-Qur'an*, kemudian *sunnah*, kemudian *ijma* dan kemudian *qiyas*. Abu Hanifah justru

⁸⁴T. M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Pokok-Pokok Pegangan Imam Mazhab*, Cet. I; Jakarta: Bulan Bintang, t. th., h. 131.

tiba-tiba memunculkan atau menggunakan sumber pegangan yang baru, yaitu *istihsan*. Musthafa al-Siba'i menulis sbb:

*Adapun ijihad Abu Hanifah terhadap suatu masalah yang tidak terdapat padanya nas, baik dari al-Qur'an maupun sunnah, maka sumber ijihadnya adalah qiyas; dan salah bahagian dari qiyas itu baginya ialah istihsan.*⁸⁵

*Istihsan ialah nama bagi dalil-dalil (metode-metode) yang melawan qiyas jali dan dan diamalakan apabila dipandang lebih kuat dari pada qiyas khafi. Dinamai istihsan karena menurut kebiasaan, lebih kuat dari pada qiyas khafi.*⁸⁶

Metode *istihsan* yang digunakan Abu Hanifah, bagi penilaian banyak ulama adalah menggambarkan sebuah metode yang dibangun di atas landasan pendapat berbasis akal yang menjadi kecenderungan karakter Abu Hanifah. Abu Hanifah terkenal sangat mengagumi metode pendapat (*'aqliyyah*) dalam menetapkan hukum. Karakter Abu Hanifah ini dikemukakan Abd. al-Wahhab Khallaf sbb:

Ada satu riwayat dari padanya (Abu Hanifah) yang - nota bene - ia berkata - : Saya tahu ini pendapat dan adalah pendapat yang terbaik yang saya dapati. Siapa yang

⁸⁵Lihat Musthafa al-Siba'i, *al-Sunnah wa Makanatuha fi al-Tasyri' al-Islam*; t. tp. : Dar al-Qaumiyyah li al-Thaba'ah, t. th. , h. 366.

⁸⁶T. M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *op. cit.*, h. 163.

menemukan pendapat lain, terseralah dia punya pendapatnya sendiri dan saya punya pendapat sendiri.⁸⁷

Abu Hanifah berpendirian, pendapat didahulukan dari pada hadis-hadis yang kuat, karena pendapat lebih diberi izin oleh Nabi sebagaimana dalam hadis Mu'az yang masyhur.⁸⁸

Salah satu contoh penggunaan *istihsan* bagi Abu Hanifah, ialah dalam penerapan hukuman *jarimah ta'zir* (pengasingan) bagi pemuda dan gadis yang berzina sebagaimana yang disebutkan dalam hadis sbb:

عَنْ عُבَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، خُذُوا عَنِّي فَقَدْ جَعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا ، النَّثْبُ بِالنَّثْبِ وَالْبِكْرُ بِالْبِكْرِ ، الثَّيْبُ جُلْدُ مِائَةٍ ثُمَّ رَجْمٌ بِالْحَجَارَةِ وَالْبِكْرُ جُلْدُ مِائَةٍ ثُمَّ نَفْيٌ سَنَةً - (رَوَاهُ مُسْلِمٌ) .

Dari Ubadah bin Shamit, ia berkata: Rasulullah saw. telah bersabda: Ambillah dariku, Allah telah menetapkan jalan bagi mereka, yaitu duda dengan janda pemuda dengan gadis (yang berzina); duda/janda didera 100 (seratus kali) kemudian dirajam (dengan melempar) batu; sedangkan pemuda/gadis didera 100 (seratus) kali kemudian diasingkan (selama) satu tahun - (H. R. Muslim).

⁸⁷ Ahamd Sudjono, *op. cit.*, h. 41.

⁸⁸ Siradjuddin Abbas, *Sejarah dan Keagungan Madzhab Syafi'i*, Cet. IV; Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 1981, h. 105.

Abu Hanifah tidak setuju atas ancaman hukuman dalam hadis tersebut, khususnya, ancaman hukuman *ta'zir* dalam bentuk pengasingan (*tagrib*) yang ikut dijatuhkan bersama (satu paket) dengan hukuman dera 100 kali bagi pemuda dengan gadis yang berzina. Sesudah didera 100 (seratus) kali, kemudian dasingkan lagi ke negeri lain selama satu tahun. Menurut Abu Hanifah, ancaman tersebut tidak boleh dilakukan, karena hadisnya tidak masyhur.⁸⁹

Pendapat Abu Hanifah tersebut juga berbeda dengan pendapat Imam Malik, Imam Syafi'i dan Imam Ahmad bin Hanbal. Abd. Qadir Audah menukil sbb:

Abu Hanifah dan pengikut-pengikutnya berpandangan bahwa hadis riwayat Ubadah bin Shamit tersebut adalah mansukh atau tidak masyhur. Jika mereka (pengikut-pengikut Abu Hanifah) mengetahui (keberadaan) hukuman tagrib itu, maka sesungguhnya hanyalah mereka mengetahui bahwa tagrib (ta'zir) untuk satu orang (yang harus dihukum atasnya) - sebagaimana - pendapat Imam (Abu Hanifah). Malik berpendapat bahwa hukuman tagrib itu adalah satu ketentuan wajib atas laki-laki dan tidak atas perempuan; sedang Syafi'i dan Ahmad - keduanya - bahwa hukuman tagrib itu ketentuan yang wajib dilaksanakan atas setiap orang

⁸⁹ Lihat Abd. al-Rahman al-Jaziri, *Kitab al-Fiqh 'ala al-Madzahib al-Arba'ah*, Jilid V, Cet. I; Beirut: Dar al-Fikr, t. th., h. 64.

yang berzina selain muhsan (telah atau pernah berkeluarga).⁹⁰

Abd. Rahman al-Jaziri mengemukakan, pengikut-pengikut Abu Hanifah tidak setuju atas hukuman *ta'zir* dalam bentuk pengasingan (*tagrib*) selama satu tahun tidak boleh dilaksanakan, karena mereka beralasan sbb: Tidak boleh digabungkan antara hukuman dera dan tagrib, karena tagrib tidak disebutkan dalam *Q. S. al-Nur*, yang (berarti) menambah nas. Ia pun ditetapkan dengan hadis ahad, yang (berarti) tidak boleh dilaksanakan, dan tidak merupakan kesempurnaan hukuman, dan karena itu, ia ditinggalkan oleh Imam (Abu Hanifah). Abu Hanifah memandang bahwa tujuan utama hukuman *ta'zir* adalah pengasingannya, sementara yang dimaksudkan pengasingan itu ialah bukan diasingkan dari tanah airnya. Abu Hanifah berpendapat bahwa tujuannya yang masyhur atau penting ialah cukup meniadakan fitnah.⁹¹

Abu Hanifah berpendapat, mengganti hukuman *ta'zir* dalam bentuk *tagrib* selama satu tahun dengan cukup meniadakan fitnah merupakan sebuah bentuk ikhtiar yang lebih mengandung nilai kebaikan (*ihsan*). Pelakunya akan dapat mengambil hikmah pelajaran yang besar dari keadaan dirinya pasca melakukan zina dan dari penilaian orang-orang selingkungannya.

⁹⁰Lihat Abd. Qadir Audah, *al-Tasyri' al-Jina'i al-Islami*, Juz I; t. tp.: t. th., h. 639.

⁹¹Lihat Abd. Rahman al-Jaziri, *loc. cit.*

V. METODE MASHLAHAH MURSALAH (الْمَصْلَحَةُ الْمُرْسَلَةُ)

MALIK BIN ANAS

A. Riwayat Hidup Singkat Malik bin Anas

Yatsrib atau Hijaz atau kemudian (Madinah sekarang) yang menjadi daerah Nabi saw. mengeluarkan lebih banyak hadis, merupakan daerah tempat lahir, hidup dan menetap hingga wafat Malik bin Anas bin al-Asybah al Arabi. Ia termasuk salah seorang ulama yang berusia panjang, yaitu 84 (delapan puluh empat) tahun - mulai tahun lahir 95 H/179 sampai dengan tahun wafat 713 H/795 M -. Ia tidak pernah melawat ke daerah lain, kecuali Mekah, yaitu waktu menunaikan ibadah haji.

Malik bin Anas seorang ulama ulung dalam bidang hadis dan fikih pada zamannya dan menjadi Imam di negerinya, Madinah. Keulungan ilmunya menyebabkan orang pada zamannya pernah berkata: Apakah perlunya berfatwa sementara Malik ada. Orang-orang pada zamannya berpandangan bahwa kalau ingin mengetahui ketentuan hukum suatu masalah agama, maka Maliklah tempatnya mengetahuinya.

Al-Syafi'i pernah berkata: Malik adalah guru saya, dari padanyalah aku memperoleh ilmu. Malik adalah *hujjatullah* (referensi berjalan) atas makhluk (seluruh manusia) sesudah tabi'in. Kalau mendapatkan ilmu dari

padanya, peganglah oleh kalian sekuatnya dan kalau datang suatu *atsar* (hadis), maka Malik adalah bintangnya.⁹² Kebintangan Malik dalam bidang hadis dapat dilihat pada karya besarnya, *al-Muwaththa`*.

B. Penerapan Metode *Maslahah Mursalah* Malik Bin Anas

Sumber-sumber yang diperpegangi Malik dalam menetapkan hukum, di samping sumber-sumber yang *mu'tabar* sebagaimana yang diperpegangi ulama-ulama lain, yaitu *al-Qur'an*, *sunnah*, *ijma* dan *qiyas*, juga memperpegangi dua sumber lain, yaitu *amalan ahlul madinah* dan *mashlahah mursalah*. Musthafa al-Siba'i mengemukakan sbb:

*Pokok-pokok mazhab Imam Malik adalah pokok-pokok yang mu'tabar di kalangan Imam-Imam, yaitu al-Qur'an, sunnah, ijma dan qiyas; serta telah menambah atasnya dua sumber, yaitu amalan ahlul madinah dan mashlahah mursalah.*⁹³

T. M. Hasbi Ash-Shiddieqy mengemukakan, yang dimaksudkan *amalan ahlul madinah*, ialah persepakatan pendapat (*ijma*) ulama-ulama Madinah tentang suatu masalah, bukan amalan seluruh penduduk Madinah.⁹⁴

⁹²Lihat Ahmad Sudjono, *op. cit.*, h. 33.

⁹³Al-Siba'i, *op. cit.*, h. 392.

⁹⁴Lihat Hasbi As-Shiddieqy, *op. cit.*, h. 165.

Berdasarkan itu menurut Malik, bahwa sesuatu masalah yang telah disepakati (*dijma'i*) ulama-ulama Madinah, kedudukan hukumnya berarti wajib diikuti, dijadikan hujah dan diamalkan.

Sementara yang dimaksudkan *mashlahah mursalah* menurut Hasbi Ash-Shiddieqy, ialah memelihara maksud syara' dengan cara menolak segala yang merusak makhluk.⁹⁵ *Mashlahah mursalah* adalah sebuah cara memelihara syara' berdasarkan kepentingan umum. Cara *mashlahah mursalah* mengantar masyarakat akan mendapatkan kebaikan dari ketetapan hukum syara'.⁹⁶

Penjabaran atas sumber-sumber hukum yang diperpegangi Malik tersebut adalah sebagaimana yang dikemukakan Hasbi Ash-Shiddieqy sbb: *Malik mengambil nas al-Qur'an dan sunnah dengan mengambil zhahir-nya dan mafhum-nya (baik mafhum muwafaqah-nya maupun mafhum mukhalafah-nya yang dinamai fahwa) serta mempergunakan 'illāt.*⁹⁷

Malik memahami dan menetapkan hukum dari suatu dalil, langsung berpegang pada makna *zhahir*-nya, yaitu maknanya yang nampak secara nyata terang benderang dan tidak memerlukan *ta'wil* lagi, kecuali

⁹⁵Lihat *ibid.*

⁹⁶Lihat *ibid.*

⁹⁷Lihat *ibid.*

ada dalil yang menunjukkan wajibnya mengambil arti *ta`wil*. Ia pun memperpegangi *mafhum*-nya, yaitu maknanya yang tersirat dengan menelusuri *'illāt*-nya (pertimbangan-pertimbangan hukumnya).

Salah satu contoh penerapan metode *mashlahah mursalah* Malik adalah dalam masalah nafkah isteri yang ditalak. Menurut Malik, semua wanita yang ditalak, baik talak *raj'i* maupun talak *ba'in*, berhak baginya tempat tinggal selama ia dalam keadaan iddah - yang dalam hal ini tertahan - yang disebabkan hak suami. Malik berdasar pada Q. S. *al-Thalaq* (65): 6, yaitu pada kalimat:

أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلَا تَضَارُّوهُنَّ لِيُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ ... ٦

Tempatkanlah mereka (para isteri) di mana kamu bertempat tinggal menurut kemampuanmu dan janganlah kamu menyusahkan mereka untuk menyempitkan (hati) mereka ... (6).

Malik berpandangan bahwa *lafazh askinuhunna* (beri tempat tinggallah) dalam ayat tersebut menunjukkan secara lahiriah (*zhahiriyyah*), bahwa isteri yang ditalak, apakah ia ditalak dengan talak *raj'i* ataukah talak *ba'in*, ia senantiasa mempunyai hak perumahan (*tempat tinggal*) dari mantan suaminya. Pendapat seperti tersebut, akan sangat membantu isteri yang ditalak dalam menjauhkan dari penderitaan hidup.

VI. METODE ISTIDLAL (الْإِسْتِدْلَالُ) AL-SYAFI'I

A. Riwayat Hidup Singkat al-Syafi'i

Muhammad Idris al-Syafi'i - yang lebih dikenal dengan Imam Syafi'i - dilahirkan di kota Ghaza - Pelestina pada tahun 150 H/767 M. Semasa berusia muda, ia dibawa oleh ibunya ke Mekah dan digunakanlah kesempatannya untuk belajar hadis kepada Muslim al-Jauzi dan Sufyan bin 'Uyainah. Kemudian ia melanjutkan pelajarannya ke Madinah, yaitu kepada Malik bin Anas. Pada umur 30 tahun, ia diangkat menjadi hakim di Yaman. Kemudian ia berangkat ke Baghdad dan bertemu Ibn Hasan, seorang pemuka mazhab Hanafi.

Ketika ia berada di Baghdad, ia menghimpun pendapat-pendapatnya mengenai masalah hukum. Kemudian ia pindah bermukim di Mesir sekaligus meneliti dan menganalisa ulang pendapat-pendapatnya waktu bermukim di Baghdad untuk menyesuaikan dengan sosial budaya di Mesir. Hasil penelitian ulangnya di Mesir kemudian dinamainya dengan pendapat baru (*qaul jadid*), sementara waktu di Baghdad kemudian dinamainya pendapat lama (*qaul qadim*).

Ia meninggal di Mesir pada tahun 204 H (854 M).⁹⁸ al-Syafi'i terkenal sebagai Pembangun Ilmu Ushul Fikih dan sebagai *Nashir al-Sunnah* (Penolong Sunah). Bersama *sunnah*, pengetahuan Ilmu Ushul Fikih menjadi

⁹⁸Lihat Asywadie Syukur, *Perbandingan Mazhab Dalam Masalah Fiqhi*, Cet. I; Surabaya: Bina Ilmu, 1982, 38.

persyaratan mutlak untuk seseorang dapat disebut ulama.

B. Penerapan Metode *Istidlal* al-Syafi'i

Syamsuddin bin Abdillah dalam kitabnya, *I'lam al-Muwaqqi'in* mengemukakan, sumber-sumber hukum yang diperpegangi al-Syafi'i - khususnya ketika setelah bermukim di Mesir dan menjadi *qaul jadid*-nya - adalah sbb:

*Al-Syafi'i r. a. berkata: Sumber ilmu itu mempunyai beberapa tingkatan; pertama, al-Qur'an dan sunnah; kedua, ijma terhadap perkara yang tidak ada al-Qur'an dan sunnah padanya; ketiga, pendapat (qaul) seorang sahabat yang tidak ada pendapat dari sahabat lain yang menyelisihi; keempat, perbedaan (ikhtilaf); dan kelima, qiyas.*⁹⁹

Al-Syafi'i menolak keras sumber *istihsan* yang digunakan Abu Hanifah, karena dinilainya sebagai sumber yang lahir dari dorongan hawa nafsu dan sebagai sarana membuat hukum syara', akan tetapi al-Syafi'i menggunakan metode *istidlal*. Sikap al-Syafi'i tersebut dikemukakan al-Khudhari Bek sbb:

Ia (al-Syafi'i) menolak keras apa yang dinamai Ahlul Irak (Abu Hanifah) dengan istihsan dan apa yang dinamai

⁹⁹ Lihat Syamsuddin bin Abdillah, *I'lam al-Muwaqqi'in*, Juz IV; Beirut: Dar al-Fikr, t. th., h. 121.

*Ahlul Hijaz (Malik bin Anas) dengan istishlah (mashlahah mursalah). Ia memperpegangi apa yang lebih mendekatkan (kepada dalil al-Qur`an dan sunnah), yaitu yang dinamai dengan istidlal.*¹⁰⁰

Hasbi Ash-Shiddieqy mengemukakan, al-Syafi'i pernah berkata sbb:

مَنْ اسْتَحْسَنَ فَقَدْ شَرَعَ

*Barang siapa yang memperpegangi istihsan, sungguh telah membuat hukum syara'.*¹⁰¹

Adapun yang dimaksud *istidlal*, Hasbi Ash-Shiddieqy merumuskan sbb:

*Istidlal menurut logat, yaitu mencari dalil; sedangkan menurut istilah, ialah menegakkan dalil untuk sesuatu, baik dalil itu berupa nas maupun berupa ijma atau pun lainnya. Istidlal juga berarti mempergunakan atau menjadikan sesuatu dalil bagi sesuatu.*¹⁰²

Ibn Hazm dalam kitabnya, *al-Ihkam* merumuskan sbb:

*Istidlal itu mencari dalil (menegakkan dalil) serta penetapan-penetapan akal dan natijah-natijah atau dari seorang yang mengetahui.*¹⁰³

¹⁰⁰ Lihat al-Khudhari Bek, *op. cit.*, h. 250.

¹⁰¹ Hasbi Ash-Shiddieqy, *op. cit.*, h. 111.

¹⁰² *Ibid.*, h. 161.

¹⁰³ *Ibid.*, h. 161.

Rumusan pengertian *istidlal* tersebut, khususnya yang dirumuskan Ibn Hazm menunjukkan kepada pengertian yang relatif lebih luas, yaitu tidak hanya menegakkan dalil khusus dari nas-nas *al-Qur`an* dan sunah, melainkan juga dari dalil akal. *Istidlal* lebih menunjukkan kepada cara menegakkan dalil, baik dalil *naqli* maupun dalil *aqli* terhadap suatu masalah.

Berkaitan hal tersebut, Musthafa al-Siba'ii mengemukakan sbb:

*Al-Syafi'i memperpegangi zhahir (makna lahir) nas al-Qur`an, sehingga ada dalil yang menunjukkan bahwa yang dimaksudkan dengannya selain zhahirnya. Ia pun memperpegangi zhahir nas hadis - dengan syarat - bila suatu nas menerima beberapa makna, maka ia memperpegangi zhahirnya.*¹⁰⁴

Keterangan tersebut menegaskan, dalam upaya memperoleh suatu pengertian dari suatu nas, baik nas *al-Qur`an* maupun nas hadis, al-Syafi'i langsung mengambil arti *zhahir*-nya. Arti *zhahir* akan ditegakkannya secara maksimal, kecuali keadaan nas benar-benar menghendaki arti selain arti *zhahir*-nya, barulah kemudian ia memperpegangi selain arti *zhahir* itu.

¹⁰⁴Lihat al-Khudhari Bek, *op. cit.*, h. 254.

Adapun contoh penerapan metode *istidlal* al-Syafi'i adalah antara lain wudu - khususnya mengusap kepala - yang ditunjuk Q. S. *al-Maidah* (5): 6 - yaitu kalimat -:

... وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ ... ٦

... dan sapulah kepalamu (6)

Al-Syafi'i (dan yang dilanjutkan pengikutnya) memahami ayat (*ru`usakum*) sbb:

Bahwa huruf ba` dengan arti ilshaq (melekat atau menyentuh) adalah arti yang tidak pernah lain dari padanya. Karena itu, ayat tersebut adalah mutlak (muthlaq) dan yang dimaksud dengannya ialah melekatkan usapan pada kepala; dan dapat dilakukan dengan mengusap sebagian atau seluruhnya. Mereka pun berkata: Kalau kita berpendapat bahwa huruf ba` itu za`idah (tambahan), maka tentu ayat itu mujmal (bermakna keseluruhan) dan untuk mengetahui apa yang dikehendakinya, perlu kepada penjelasan Nabi saw.¹⁰⁵

Pemahaman terhadap keberadaan dan fungsi serta huruf *ba`* seperti tersebut, menyebabkan lahir pemahaman bahwa apabila seseorang berwudu, khususnya ketika sampai pada rukun mengusap kepala, maka cukup mengusap kepalanya sebagiannya saja atau tidak perlu mengusap seluruh kepala. Cukup melekatkan tangannya yang berair pada bagian yang mana saja di kepalanya. Cara seperti itu menunjukkan telah berwudu

¹⁰⁵Ismuha, *Perbandingan Mazhab Dalam Masalah Fiqih*, Cet. I; Jakarta: Bulan Bintang, 1981, h. 21.

berdasarkan atas dalil atau menegakkan dalil dalam melaksanakan wudu.

VII. METODE *SUNNAH BIL-WUS`A* (أَلَسُّنَّةُ بِالْوُسْعَى)
AHAMA BIN HANBAL

A. Riwayat Hidup Singkat Ahmad bin Hanbal

Abu Abdillah Ahmad bin Hanbal - yang dikenal dengan Imam Ahmad - dilahirkan di Baghdad pada tahun 164 H/780 M dan juga meninggal di Baghdad pada tahun 241 H/855 M. Ia sama halnya al-Syafi'i yang suka mengembara ke daerah-daerah sekitar dengan tujuan mencari ilmu. Ia meninggalkan tanah airnya dengan melawat ke Syria, Hijaz, Yaman, Kufah dan Bashra untuk belajar hadis. Ia menyusun sebuah kitab kumpulan hadis yang diberinya nama, *Musnad Ahmad bin Hanbal* dengan berisi lebih dari 40. 000 (empat puluh ribu) buah hadis dan diklasifikasikan dalam 6 (enam) jilid.

Ahmad bin Hanbal menjadi terkenal karena sikapnya yang melepaskan diri dari mazhab yang ada dengan membentuk mazhab sendiri. Mazhab yang dibentuknya adalah berpegang teguh dengan tegas kepada *al-Qur'an* dan sunnah. Berdasarkan itu, banyak ulama yang menggolongkannya sebagai ahli hadis dan bukan ahli ijtihad atau ahli fikih.¹⁰⁶ Berdasarkan itu pula, ia berbeda dengan tiga ulama (Imam) sebelumnya, yaitu Abu Hanifah, Malik dan Anas dan al-Syafi'i yang menggunakan metode-metode fikih dalam menetapkan hukum.

B. Penerapan *Sunnah Bil-Wus'a* Metode Ahmad bin Hanbal

¹⁰⁶Lihat Ahmad Sudjono, *op. cit.*, h. 54.

Musthafa al-Siba'i menulis bahwa sumber-sumber hukum yang diperpegangi Ahmad bin Hanbal adalah sbb:

*Adapun sumber-sumber atau pokok-pokok mazhab Ahmad bin Hanbal adalah sumber-sumber yang diperpegangi para Imam Mazhab, yaitu al-Qur'an, sunnah, ijma dan qiyas.*¹⁰⁷

Ahmad bin Hanbal sangat kukuh berpegang pada nas dalam memecahkan masalah hukum. Kekukuhan Ahmad dikemukakan Hasbi Ash-Shiddieqy sbb:

*Ia (Ahmad) mempergunakan qiyas ketika darurat saja. Qiyas baru ia gunakan apabila ia tidak memperoleh perkataan sahabat atau hadis - termasuk hadis mursal dan dhaif (menurut pengertian yang biasa digunakan) -; atau dalil-dalil yang diperoleh bertentangan satu sama lain. Ia tidak suka dan melarang keras memberikan fatwa tentang suatu masalah dengan mengambil keterangannya dari salaf tanpa memperhatikan hadis.*¹⁰⁸

Abu Zahrah mengemukakan pula pendapat yang relatif sama maksudnya sbb:

Keadaan fikih Ahmad bin Hanbal lebih dekat kepada hadis. Sesungguhnya para fukaha mazhab Hanbali telah mengambil sumber-sumber atau pokok-pokok yang dibangun di atas fikih Hanbali. Sesungguhnya (pula) fikih Ahmad adalah berasal dari fatwa-fatwanya yang

¹⁰⁷Lihat Musthafa al-Siba'i, *op. cit.*, h. 402.

¹⁰⁸Hasbi Ash-Shiddieqy, *op. cit.*, h. 132.

*bersandarkan pada al-Qur`an dan sunnah atau yang semacamnya.*¹⁰⁹

Pernyataan-pernyataan ketiga ulama tersebut menunjukkan, Ahmad bin Hanbal berprinsip lebih memilih menggunakan hadis-hadis dari pada *qiyas* atau *ra`yu*, termasuk hadis *mursal* dan *dha'if* yang lebih banyak dikesampingkan oleh kebanyakan ulama dibandingkan *qiyas*. Ahmad bin Hanbal memperlihatkan dirinya sebagai seorang yang memperpegangi *sunnah* secara lebih luas (*al-sunnah bil-wus'a*) dibandingkan ulama sebelumnya, teristimewa ketiga Imam Mujtahid pendahulunya (Hanafi, Malik dan Syafi'i).

Salah satu contoh penerapan metode studi hukumnya tersebut, ialah masalah wakaf - masalah yang di kalangan - para imam mujtahid memperselisihinya, apakah barang yang diwakafkan masih milik orang yang mewakafkan ataukah milik Allah ataukah berpindah kepada pihak lain. Berkaitan hal ini terdapat keterangan mengenai pendapat Ahmad sbb:

Mengenai siapa pemilik, Abu Hanifah berpendapat bahwa pemiliknya adalah yang mewakafkan. Al-Syafi'i, Abu Yusuf dan Muhammad berpendapat bahwa ia juga milik Allah. Ahmad berpendapat bahwa ia menjadi milik

¹⁰⁹Lihat Abu Zahrah, *Tarikh al-Madzahib al-Fiqhiyyah*; Kairo: Mathba'ah al-Muduni, t. th., h. 356.

*pihak yang menerimanya, yang sekaligus sebagai sedekah juga.*¹¹⁰

Ahmad bin Hanbal berdasar pada hadis berikut:

إِنَّهُ لَا يَتْبَاغُ أَصْلُهَا وَلَا يُبْتَاغُ وَلَا يُورَثُ وَلَا يُوهَبُ - (رَوَاهُ مُسْلِمٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ) .

Sesungguhnya tidak terjual aslinya, tidak dibeli, tidak terwarisi dan tidak terhibah - (H. R. Muslim dari Abdullah bin Umar).

Ahmad berpendapat demikian, karena ia berdasar pada hadis berikut:

إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثٍ : صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ ... - (رَوَاهُ مُسْلِمٌ)
Apabila manusia meninggal, putuslah amalnya, kecuali tiga perkara, yaitu (salah satunya) sedekah jariyah - (H. R. Muslim).

Ahmad memahami hadis tersebut (*kalimat shadaqatin jariyah*) dengan meliputi wakaf. Adapun pahala yang dikehendaki di dalamnya, yaitu yang akan diperoleh secara terus-menerus meskipun sudah meninggal dunia sebagai akibat dari hasil sedekah yang diserahkan secara bulat dengan tidak ada lagi kaitan orang yang memberi. Pewakaf (*wakif*) seperti inilah yang dapat memperoleh terus-menerus pahala walaupun telah meninggal dunia.

¹¹⁰Ismuha, *op. cit.*, h. 356.

VIII. METODE ZHAHIRIYYAH (LAHIRIAH NAS) DAUD al-ZHAIRI

A. Riwayat Hidup Singkat Daud al-Zhahiri

Abu Sulaiman Daud bin Ali bin Khalaf al-Asbihani terkenal dengan nama al-Zhahiri, dilahirkan di Kufah tahun 202 H dan meninggal pada tahun 270 H. Ia berguru kepada Ishak bin Rawahai, Abu Tsaur dan lainnya. Ia adalah orang yang paling fanatik terhadap al-Syafi'i dengan salah satu bentuk fanatismenya, menulis buku tentang keutamaan al-Syafi'i. Pada dirinya berpuncak kepemimpinan ilmu di Baghdad. Ia kemudian juga membentuk mazhab tersendiri.

B. Penerapan Metode *Zhahiriah* (Lahiriah Nas) Daud al-Zhahiri

Abu Zahrah mengemukakan, metode-metode studi hukum yang diperpegangi Daud al-Zhahiri adalah sbb:

*Suatu nas; tidak ada ra'yu dalam hukum dari hukum-hukum syara', tidak mengandung qiyas, istihsan, mashlahah mursalah, saduudz-dzari'ah. Apabila tidak ada nas, maka ia mengambil hukum istihshab, yaitu al-ibahah al-ashliyyah.*¹¹¹

Abu Zahrah mengemukakan pula sbb:

¹¹¹Lihat Abu Zahrah, *op. cit.*, h. 274.

Ia (Daud al-Zhahiri) mengambil hukum-hukum dari zhahir nas-nas, selain mengambil ta'lihnya ('illātnya).¹¹²

Daud al-Zhahiri juga memperpegangi ijma di samping metode-metode tersebut. Abu Zahrah mengemukakan sbb:

Ia (Daud al-Zhahiri) berpegang pada ijma dan dibina atasnya (hukum-hukum).¹¹³

Perpegangan Daud al-Zhahiri terhadap ijma dikomentari Shubhi Mahmassani sbb:

Ia tidak mau menerima ijma kecuali yang bentuknya sempurna atau ijma kamil, yaitu yang lahir dari persetujuan yang bulat dari para cerdik pandai dan suara umat Islam. Ia tidak pula menerima qiyas kecuali yang bersandarkan pada nas al-Qur'an dan sunnah. Di samping itu, ia menolak sumber-sumber seperti pendapat, istihsan, taklid dan sebagainya.¹¹⁴

Daud al-Zhahiri memperpegangi lagi satu metode khusus, yaitu metode zhahiriah. Ibn Hazm mengemukakan sbb:

Mazhab Daud al-Zhahiri terkenal dengan nama mazhab Zhahiri, karena dalam menetapkan ketentuan-ketentuan

¹¹²*Ibid.*, h. 376.

¹¹³Lihat Abu Zahrah, *op. cit.*, h. 279.

¹¹⁴Ahmad Sudjono, *op. cit.*, h. 58.

*hukum dari nas-nas al-Qur`an dan hadis, ia mengambil pengertian berdasarkan pada makna lahiriah.*¹¹⁵

Salah satu contoh pemahaman hukum Daud al-Zhahiri berdasarkan metode *zhahiriah* adalah dalam masalah meminum khamar yang disebutkan dalam hadis berikut:

(كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ وَكُلُّ خَمْرٍ حَرَامٌ) وَالتَّيْبَعَةُ أَنَّ كُلَّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ ، وَلَكِنَّ
النَّصَّ لَمْ يُصْرَحْ بِالتَّيْبَعَةِ ، فَهَلْ يُعَدُّ هَذَا قِيَاسًا ، كَلَّا إِنَّهُ يُعَدُّ مِنْ دِلَالَةِ اللَّفْظِ ،
أَوْ الْقِيَاسِ الْإِضْغَارِ

*Setiap yang memabukkan adalah khamar dan setiap yang memabukkan adalah haram. Kesimpulannya bahwa setiap yang menutup (akal) adalah haram. Akan tetapi nas tidak menyatakan kesimpulan ini. Karena itu apakah (kesimpulan) ini digolongkan sebagai qiyas? Sekali-kali tidak. Ini adalah digolongkan sebagai penunjukan berdasarkan bunyi lahiriah nas (dilalah al-lafzh) atau ia adalah al-qiyas al-idh'ari ...*¹¹⁶

Daud al-Zhahiri menetapkan hukum dengan sangat membatasi diri pada pengertian *zhahir* suatu nas. Ia hanya langsung melihat makna yang nyata (*manthuq*) pada satu *lafazh*, tanpa menelusuri makna-makna yang menunjukkan makna lain dari makna *zhahir*-nya. Pemegangan pada makna *zhahir* tidak akan pernah ia kesampingkan, kecuali ada ijma yang menunjukkan bahwa yang dimaksud adalah bukan makna *zhahir*-nya.

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ Lihat Abu Zahrah, *loc. cit.*

IX. METODE *IATISHHAB* (*الْإِسْتِصْحَابُ*) AL-GHAZALI

A. Riwayat Hidup Singkat al-Ghazali

Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Thusi al-Ghazali lahir di Desa Gazala (Gazaleh), dekat Thus, Iran Utara pada tahun 450 H/1058 M dan meninggal juga di Desa Gazala pada 505 H/1111 M dalam usia 55 tahun. Ayahnya, Muhammad (w. 1069) adalah salah seorang ulama yang giat berdakwah sekaligus mendidik anaknya secara langsung di rumah sendiri. Keluarga al-Ghazali adalah keluarga yang religius dan hidup sederhana.¹¹⁷

Al-Ghazali menempuh pendidikan pada masa kanak-kanaknya di kampung halamannya sendiri. Setelah ayahnya meninggal, bersama sudaranya (Ahmad al-Thusi alias Majduddin), ia dididik seorang ulama sufi besar dan mujtahid dari Thus, Ahmad bin Muhammad al-Razikani al-Thusi, yang telah mendapat wasiat dari ayahnya untuk mendidik keduanya. Setelah itu, ia melanjutkan pendidikannya ke Madrasah Nizhamiyah di Thus, Jurjan dan Naisyafur. Pada Madrasah Nizhamiyah inilah pertama kali belajar fikih dan di Naisyafur lah ketika usia 20-28 tahun, ia berguru dan bergaul dengan Imam al-Juwaini (w. 478 H/1086 M). Setelah itu ia melanjutkan pendidikan terakhirnya di Baghdad pada tahun 478

¹¹⁷Lihat Tim Penyusun, *Ensiklopedi Islam*, Jilid I, Cet. I; Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 1997, h. 404.

H/1085 M. Ia pun kemudian menjadi Direktur Madrasah Nizhamiyah Baghdad sekaligus menjadi Guru besar.¹¹⁸

Al-Ghazali tergolong ulama yang sangat produktif dalam dunia tulis-menulis dengan menulis kitab-kitab dalam berbagai bidang ilmu. Di antara karya-karyanya adalah sbb: a. Bidang Akhlak dan Tasawuf : *Ihya 'Ulum al-Din*, *Minhaj al-'Abidin*, *Kimya al-Sa'adah*, *al-Munqis min al-Dalalah*, dll. b. Bidang Filsafat : *Maqashid al-Falasifah* dan *Tahafuzh al-Falasifah*. c. Bidang Ushul Fikih : *Syif al-Ghazali fi Bayan al-Syabah wa al-Mukhil wa Masalik al-Ta'lil*. d. Bidang Fikih, yaitu *al-Basith*, *al-Wasith*, *al-Wajiz*, *al-Syari'ah ila Makarim al-Syari'ah*, dll. e. Bidang Teologi, yaitu *al-Iqtishad fi al-I'ti'ad*, dan *al-Qisthas al-Mustaqim*. f. Bidang *al-Qur'an* : *Jawahir al-Qur'an*.¹¹⁹ Imu dan karya-karyanya tersebut menyebabkan dirinya digelar Imam dan dijuluki *Hujjatul-Islam*.

B. Penerapan Metode *Istishhab* al-Ghazali

Al-Ghazali tidak dikenal seorang mujtahid mutlak, namun ia juga menggagas metode ijtihad tersendiri. Hal itu dilakukan setelah ia melanglang untuk mengkaji *ushul fikih* yang telah ada, menyebabkan metode ijtihad yang ditempuhnya bercorak eksklusif, namun tetap dalam bagian dari sistematika ijtihad yang *mu'tabar*, yaitu berpegang pada *al-Qur'an* dan sunnah sebagaimana yang

¹¹⁸Lihat Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*, Jilid II, Cet. IV; Jakarta: UI Press, 1985, 57.

¹¹⁹Lihat Tim Penyusun, *op. cit.*, h. 406.

dipraktikkan sahabat.¹²⁰ Al-Ghazali melangkah berijtihad diinspirasi oleh Q. S. *al-Nisa* (4): 59 - terjemahnya - sbb:.... *jika kamu berbeda pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah kepada Allah (al-Qur`an) dan Rasulullah (hadis), jika kamu beriman kepada Allah dan Hari Akhirat.*¹²¹

Al-Ghazali yang dikenal sufi besar, ia memperlihatkan karakternya itu dalam berijtihad dengan menyatakan, ijtihad itu harus menggunakan pendekatan yang bersifat menggali nilai-nilai yang tersirat dalam syara', bukan hanya yang tersurat. Seseorang yang sifat penggaliannya hanya berhenti pada bunyi nas dan terikat pada arti simboliknya, tanpa memerhatikan nilai-nilai kontekstual, ia akan terjebak kekeliruan dalam berijtihad. Apabila berijtihad, seharusnya memerhatikan arti ayat secara kontekstual dan secara komprehensif.

Al-Ghazali juga menggunakan metode tarjih dengan catatan, apabila terdapat hal-hal berikut: 1. Kesetaraan validitas (*tsubut*) dan dalil, seperti antara satu ayat dengan ayat yang lain, dan antara satu hadis ahad dengan hadis yang lain. 2. Kesetaraan dalam kekuatan, sehingga tidak ada tarjih antara hadis ahad dengan ayat

¹²⁰ Lihat *ibid.*, h. 185.

¹²¹ Lihat al-Ghazali, *al-Mushtashfa min 'ilm al-Ushul*, disyarah oleh al-Syaikh Muhibbullah Abd. al-Syakur; Beirut: Dar al-Fikr, t. th., h. 112-113.

al-Qur`an. 3. Mengacu pada satu sasaran hukum yang disertai kesamaan waktu dan tempat.¹²²

Al-Ghazali pun menggunakan metode *istishhab*. Wahbah al-Zahaili merumuskan sbb:

*Istishhab ialah apa yang telah ditetapkan hukumnya pada masa lalu, masih dapat diberlakukan pada masa sekarang dan pada masa akan datang, selama tidak ada sesuatu yang mengubahnya.*¹²³

Al-Zuhaili mengemukakan, metode yang diperpegangi al-Ghazali dalam menetapkan hukum *syara'* adalah *al-Qur`an*, sunnah, ijma dan dalil nalar (*istishhab*). *Istishhab* dibaginya ke dalam 4 (empat) macam, yaitu (1) *istishhab al-khashshah*, (2) *istishhab al-'ammah*, (3) *istishhab al-nash* dan (4) *istishhab al-ijma*. Akan tetapi *Istishhab al-ijma* tidak boleh diperpegangi karena tidak ada dalil yang menguatkannya.¹²⁴

Sementara pendekatan akal, al-Ghazali berpandangan bahwa ia hanya digunakan untuk hukum lama yang diberlakukan sebelum datangnya syariat. Hukum lama yang diperpegangi dengan berdasarkan akal terhapus dengan sendirinya oleh hukum Islam yang

¹²²Lihat Wahbah al-Zuhaili, *'Ilm Ushul al-Fiqh al-Islami*, Juz II, Cet. I; Beirut: Dar al-Fikr, 1986, h. 408.

¹²³Lihat *ibid.*, h. 409.

¹²⁴Lihat *ibid.*

berdasarkan al-Qur`an dan hadis, kecuali mengenai hal-hal yang dinyatakan secara tegas oleh syariat akan keberlakuannya.¹²⁵

Al-Ghazali pada dasarnya tidak berbeda jauh dengan ulama-ulama mujtahid sebelumnya yang memperpegangi *al-Qur`an*, *sunnah*, *qaul* sahabat, *istishhab* dan akal. Perbedaannya hanya terletak pada penggunaan *istishhab*. Al-Ghazali membaginya ke dalam beberapa macam dan memberi pengertian yang lebih luas. Selain itu, dalam memahami nas, ia sangat menekankan pemahaman maknawi (*apa yang tersirat*) sekaligus mengaitkan dengan nilai-nilai kontekstual.

X. METODE SALAFI (سَلَفِيّ) dan AKAL IBN TAIMIYAH

A. Riwayat Hidup Singkat Ibn Taimiyah

Nama lengkap Ibn Taimiyah adalah Taqiyyuddin Abu Abbas Ahmad Abdul Halim bin Abdus-Salam Syihabuddin bin Taimiyah, kemudian terkenal dengan Ibn Taimiyah. Ibn Taimiyah lahir di Haran - Turki pada tanggal 10 Rabiulawal tahun 661 H bertepatan dengan tanggal 22 Januari tahun 1236 M.¹²⁶ Pada mulanya keluarga Ibn Taimiyah bermukim di daerah yang terletak di lembah Mesopotamia Utara. Akan tetapi karena pendudukan dan kekejaman bangsa Mongol dengan tentara Tartarnya

¹²⁵Lihat *ibid*.

¹²⁶Lihat Tim Penyusun, *op. cit.*, Jilid II, h. 168.

atas wilayah Haran, menyebabkan keluarganya hijrah ke Damaskus, ibukota Syria pada pertengahan tahun 1260 M.¹²⁷

Keluarga Ibn Taimiyah tergolong keluarga miskin, tetapi cinta dan kaya ilmu, sehingga tergolong keluarga cendekiawan. Kakeknya, Syaikh Majduddin Abdus-Salam adalah pemuka dalam mazhab Hanbali dan berpegang kuat pada ajaran salaf. Ayahnya adalah, Syihabuddin Abdul-Halim adalah seorang ulama dan ahli hadis terkenal yang mengajar di berbagai perguruan tinggi di Damaskus.¹²⁸

Pendidikan Ibn Taimiyah dimulai sejak usia 7 (tujuh) tahun dengan belajar *al-Qur`an* dan hadis pada ayahnya sendiri. Kemudian ia memasuki sekolah di Damsakus dengan mempelajari berbagai ilmu keislaman. Pada usia 10 (sepuluh) tahun ia telah menghafal *al-Qur`an* dengan sempurna.

Ibn Taimiyah kemudian lanjut mempelajari kitab-kitab hadis induk (*Kutubus-Sittah*), Mu'jam al-Thabari, Ilmu Hitung dan Bahasa Arab dari Ibn Abdul-Qawi serta termasuk Ilmu Kalam dan Filsafat. Ilmu-ilmu tersebut relatif dikuasainya dengan baik, sehingga mendapat

¹²⁷Lihat *ibid.*

¹²⁸Lihat *ibid.*

kekaguman dari penduduk Damaskus.¹²⁹ Karena kejeniusan dan ketekunannya yang luar biasa menyebabkannya berhasil menamatkan pendidikannya pada usia 20 (dua puluh) tahun; serta setahun kemudian ia diangkat menjadi Guru Besar dalam bidang Hukum Mazhab Hanbali menggantikan kedudukan ayahnya yang telah wafat.¹³⁰

Pada usia 30 tahun, Ibn Taimiyah sudah diakui kapasitasnya sebagai seorang ulama besar yang menandingi ulama-ulama besar semasanya dan yang membebaskan diri dari ikatan mazhab, meski agak *Hanbaliyyi*, yaitu cenderung kepada Imam Hanbali. Ia dikenal sebagai ahli hadis, ahli hukum, ahli fikih, ahli tafsir, ahli filsafat, dan ahli tasawuf. Keulamaannya mencakup seluruh bidang studi keislaman disertai karya-karya yang monumental, sehingga mendapat gelar *Syaikhul-Islam* (Gurunnya Umat Islam).¹³¹

Ibn Taimiyah tampil sebagai seorang ulama pembaru yang gigih dan konsisten. Ia banyak berbeda dengan ulama yang pro pemerintah, yang nota bene dari ulama pengikut mazhab. Karena kegigihan dan kekonsistennannya sehingga ia keluar masuk penjara dan bahkan wafat dalam penjara di Damaskus pada tanggal

¹²⁹Lihat *ibid.*

¹³⁰Lihat *ibid.*

¹³¹Lihat *ibid.*

10 Zulkaidah 728 H/26 September 1328 M (dalam usia 67 tahun).¹³²

Ibn Taimiyah menekuni dunia tulis-menulis sejak usia 20 tahun dan menghasilkan karya tulis sebanyak 500 judul. Tulisan-tulisannya umumnya berisi komentar-komentar dan kritik terhadap segala pendapat dan paham ulama, baik semasanya maupun pendahulunya yang tidak sejalan dengan pikirannya, yang karena menurutnya bertentangan dengan *al-Qur`an* dan hadis.¹³³

Adapun kitab-kitab karya Ibn Taimiyah, antara lain *al-Radd al-Manthiqiyyin*, (Jawaban terhadap Ahli Manthiq), *Manhaj al-Sunnah al Nabawiyyah* (Metode Sunnah Nabi saw.), *al-Majmu'ah al-Fatawa* (Kumpulan Fatwa-Fatwa), *Bayan al-Muwafaqat al-Shahih al-Ma'qul wa al-Sharih al-Manqul* (Uraian tentang Kesesuaian Pemikiran Yang Benar dan Dalil Nakli yang Jelas), *al-Radd 'ala al-Hululiyah wa al-Ittihadhiyyah* (Jawaban terhadap Paham Hulul dan Ittihad), *Muqaddimah fi Ushul al-Tafsir* (Pengantar Dasar-Dasar Tafsir), *al-Radd al-Falsafah Ibn Rusyd* (Jawaban terhadap Falsafah Ibn Rusyd), *al-Iqlil fi al-Mutasyabihah wa al-Ta'wil* (Pembicaraan Mengenai Ayat-Ayat Mutasyabihah dan Ta'wil), *al-Jawab al-Shahih*

¹³²Lihat Khalid Ibrahim Jindan, *Teori Pemerintahan Menurut Ibn Taimiyah*, Cet. I; Jakarta: Rhineka Cipta, 1990, h. 22.

¹³³Lihat Tim Penyusun, *loc. cit.*

li Man Baddala Imam al-Masih (Jawaban yang Benar terhadap Orang-Orang yang Menggantikan al-Masih), *al-Radd 'ala al-Nushairiyyah* (Jawaban terhadap Paham Nushairiyyah), *Risalah al-Qubrusiyyah* (Risalah Qubrusiyyah), *Itsbat al-Ma'ad* (Menentukan Tuhan), *Tsubut al-Nubuwwah* (Eksistensi Kenabian), *Ikhlaash al-Ra'i wa al-Ra'iyyah* (Keikhlasan Pemimpin dan yang Dipimpin).¹³⁴

Kitab-kitab karangan Ibn Taimiyah tersebut hampir seluruhnya yang bersisi komentar-komentar dan kritik terhadap segala paham teologi, filsafat dan tasawuf dari berbagai aliran, baik yang ekstrem maupun moderat yang berkembang di dunia Islam. Paham-paham yang dikomentari itu, misalnya yang tergolong ekstrim adalah aliran-aliran bathiniyah Jahmiah, Mulapadah, Naishiriyyah Wahdat al-Wujud, Hululiyyah, Dahriyyah, Mujassimah, Rawandiyah, Musybihah, Muattilah, Salamiyah dan Kalabiyah. Sedangkan paham yang tergolong moderat adalah Muktaizilah, Asy'ariyah dan para pemikir Islam seperti al-Ghazali, Ibn Arabi dan Ibn Rusyd.¹³⁵ Ibn Taimiyah tergolong pengajar dan pendidik

¹³⁴ Lihat *ibid.*

¹³⁵ Lihat *ibid.* Dalam penilaian Ibn Taimiyah sebagaimana yang dikonfirmasi al-Bazzar (seorang ahli hadis pada abad III H), bahwa pemuka aliran-aliran tersebut sudah banyak yang menyimpang dari kebenaran akibat pemikiran-pemikiran mereka lebih banyak didasarkan pada argumen rasio; dan hanya relatif sedikit yang didasarkan pada dalil-dalil al-Qur'an dan hadis. Itulah sebabnya Ibn

yang profesional. Ia berhasil mengajar dan mendidik seorang muridnya menjadi seorang ulama berpengaruh pula di seluruh dunia Islam, yaitu Ibn al-Qayyim al-Jauziyah.

B. Penerapan Metode *Salafi Ma'al-'Aql* Ibn Taimiyah

Sebagaimana yang telah dikemukakan bahwa Ibn Taimiyah tergolong agak Hanbaliyyi, yaitu yang mempunyai jalan pikiran yang lebih dekat kepada Ahmad bin Hanbal yang lebih mengedepankan sumber pengambilan hukum pada *al-Qur`an* dan hadis (*nihil ijma dan qiyas*) dan relatif kurang sejalan dengan jalan pikiran tiga Imam Muftahid sebelumnya, yaitu Abu Hanifah, Malik bin Anas dan Muhammad Idris al-Syafi'i yang menonjolkan lagi sumber lain, seperti *istihsan* dan *'urf* (oleh Abu Hanifah), *Mashlahah mursalah* (oleh Malik bin Anas) dan *istidlal* (oleh Muhammad Idris al-Syafi'i); dan seterusnya.

Muhammad Abu Zahrah menyatakan, Ibn Taimiyah menyukai prinsip Ahmad bin Hanbal mengenai sumber pengambilan hukum; yang menurut Ibn Taimiyah bahwa Ahmad bin Hanbal berpegang pada *al-Qur`an*, *sunnah*,

Taimiyah dijuluki pembasmi *bid'ah* dan penantang paling gigih terhadap taklid. Sebagian besar aktivitasnya diarahkan kepada usaha untuk memurnikan akidah, membuka kembali pintu ijtihad yang telah lama dinyatakan tertutup dan menghidupkan kembali pemikiran-pemikiran salaf serta menyeru untuk kembali berpegang kepada *al-Qur`an* dan hadis. Lihat *ibid*.

qawl sahabat dan *qawl tabi'in*.¹³⁶ Khalid Ibrahim Jindan menyatakan pula, pijakan pendekatan penalaran hukum Ibn Taimiyah adalah mazhab Hanbali, sebuah mazhab hukum Islam yang paling ortodoks dan dengan ketundukan yang tegas terhadap teks *al-Qur'an* dan *sunnah* sebagai dua sumber dalil teologi dan hukum Islam bagi para pemukanya.¹³⁷

Ibn Taimiyah berpandangan dengan tegas bahwa hukum Islam adalah berdalilkan *al-Qur'an* dan *sunnah*, *qawl sahabat* dan *qawl tabi'in*. Mengapa ada *qawl sahabat* dan *qawl tabi'in*, menurut Ibn Taimiyah karena yang pertama menerima suatu penjelasan dari Rasulullah saw. ialah para sahabat. Para sahabat ini menghafal dan memelihara penjelasan Rasulullah saw. dengan sebaik-baiknya, lalu meneruskannya kepada *tabi'in*.

Sementara terhadap kedudukan *ijma* sebagaimana yang diperpegangi Abu Hanifah, Malik dan Syafi'i, Ibn Taimiyah tidak serta-merta memperpeganginya. Ia memberi persyaratan mengenai makna dan nilai *ijma* yang benar dan kuat untuk diperpegangi sebagai dalil hukum. Persyaratan makna dan nilai *ijma* itu adalah sbb:

¹³⁶Lihat Muhammad Abu Zahra, *Tarikh al-Madzahib al-Fiqhiyyah*; Kairo: Mathba'ah al-Muduniy, t. th., h. 464.

¹³⁷Lihat Khalid Ibrahim Jindan, *op. cit.*, h. 37.

*Berkumpul seluruh ulama mujtahid atas sesuatu pembahasan hukum. Apabila seluruh ulama mujtahid telah sepakat menetapkan (tsabit) ijma atas sesuatu simpulan (natijah) hukum, berarti tidak seorang pun keluar dari ijma itu, karena sesungguhnya seluruh ulama mujtahid yang berkumpul dan berhasil mencapai ijma, tidak berijma dalam satu kesesatan. Namun demikian sebenarnya banyak masalah hukum yang diduga telah diijma padanya, padahal sesungguhnya tidak diijma, bahkan pendapat yang berlawanan dengan pendapat yang dikatakan telah diijma, justru lebih kuat.*¹³⁸

Penjelasan tersebut menunjukkan bahwa Ibn Taimiyah pada dasarnya memperpegangi juga ijma sebagai dalil pengambilan hukum Islam, tetapi dengan sikap yang sangat hati-hati. Ia mencermati terdahulu, apakah yang dinyatakan ijma oleh umat Islam, betul adalah ijma ulama mujtahid atau masih ada pendapat pendapat lain selain dari padanya. Karena itu memerlukan penelitian lanjutan, mana di antaranya yang lebih kuat untuk menjadi pedoman pelaksanaan hukum.

Adapun pandangan Ibn Taimiyah tentang kedudukan *masalah mursalah* yang diperpegangi Malik, dinyatakan dalam *Encyclopedia of Islam* sbb:

Ibn Taimiyya was often suspicious; which critized for approaching method based on reason (ra'yi; istihsan;

¹³⁸Muslich Shabir, *Akidah Islam Menurut Ibn Taimiyah*, Cet. I; Bandung: Al-Ma'arif, 1981, h. 123.

*dhak; kashf), but he finally approved a use of if which was both extensive and diciplined. The application of maslahah, which many apply in all field, including even that of the ibadat, presupposes a previous long mediation on the Kur`an, on hadith and on the jurisprudence of the great doctor of the law.*¹³⁹ (Ibn Taimiyah sering mencela *maslahah mursalah*; khususnya yang digunakan semata-mata berdasarkan akal (pendapat; istihsan; persangkaan; perasaan), tetapi pada akhirnya menyetujui penggunaannya yang mempunyai metode keunggulan dan disiplin tertentu. Penggunaan *maslahah mursalah* memungkinkan pada segala bidang, bahkan yang termasuk ibadah. Ia memisahkan pertimbangan sarana perantara yang lama terhadap al-Qur`an, hadis dan yurisprudensi dari fukaha.

Berdasarkan perspektif tersebut, *maslahah mursalah* yang meskipun berbasiskan rasio, bagi Ibn Taimiyah ia adalah merupakan salah satu dalil hukum yang handal; dengan catatan harus melalui metode yang berdasarkan *al-Qur`an* dan hadis. Simpulan hukum yang diperoleh melalui *maslahah mursalah* yang berbasis rasio itu, ia dapat diperpegangi dan dibenarkan *syara'*.

Abdullah Muhammad Syihat mengemukakan, dalam suatu aktivitas *istinbath*, Ibn Taimiyah sangat menegaskan agar medologinya didasarkan pada dua sumber dalil, yaitu al-Qur`an dan hadis. Syihat mengutip

¹³⁹Ihram Leiden, *Encyclopedia of Islam*; London: Luzac and Co, 1971, h. 954.

pernyataan Ibn Taimiyah sendiri sbb: *Bahwa sesungguhnya istinbath itu wajib diambil dari al-Qur`an dan sunnah; dan tidak selainnya.*¹⁴⁰

Penjabaran metodologi *al-Qur`an* dan *sunnah* yang dimaksudkan Ibn Taimiyah adalah sbb:

1. *Menjelaskan al-Qur`an dengan al-Qur`an; dalam hal ini, suatu ayat yang ringkas dan sulit dipahami (mujmal) maksudnya, dijelaskan oleh ayat lain.*
2. *Bila suatu ayat tidak ditemukan penjelasannya pada ayat lain, maka ayat itu dicarikan penjelasannya dalam sunnah.*
3. *Menjelaskan al-Qur`an dengan yang disampaikan (pendapat) sahabat.*
4. *Menjelaskan al-Qur`an dengan pendapat tabi'in.*¹⁴¹

Ibn Taimiyah dalam *Majmu'ah al-Fatawa (Kumpulan Fatwa)* - salah kitab kitab monumentalnya - menekankan pula, bahwa ijtihad itu hendaknya mengikuti prinsip metodologi berikut:

1. *Terdapat dugaan yang kuat dalam diri mujathid yang akan mengungkap dilalah suatu dalil.*
2. *Dalil-dalil yang dinyatakan oleh sebagian ulama kalam sebagai dalil-dalil yang saling bertentangan, bagi mujtahid, dugaanya harus terhadap mana yang paling kuat di antara dalil-dalil yang dinyatakan ulama kalam saling bertentangan itu.*

¹⁴⁰Lihat Abdullah Muhammad Syihat, *Manhaj Muhammad Abduh fi Tafsir al-Qur`an*; t. tp.: t. p., t. th., h. 57.

¹⁴¹*Ibid.*

3. *Mengambil dalil umum mengenai suatu masalah sepanjang belum ditetapkan dalil khusus yang menjelaskannya.*¹⁴²

Walaupun Ibn Taimiyah selalu menyuarakan, *al-Qur`an, sunnah, qawl sahabat* dan *qawl tabi'in* sebagai dalil metodologi ijtihad, namun ia dikenal pula sebagai ulama yang mempunyai corak pemikiran empirik, yang karenanya sekaligus dikenal sebagai pemikir Islam yang rasional. Sebagai seorang empirik-rasionalis, ia berprinsip bahwa kebenaran itu hanya ada dalam kenyataan, bukan dalam pikiran (*al-haqiqah fi al-a'yan la fi al-'azham*).¹⁴³

Ibn Taimiyah berpandangan bahwa tidak ada pertentangan antara *aqli* (akal yang benar (*shahih*) dan *naqli* (dalil al-Qur`an dan hadis) yang jelas (*sharih*). Pandangannya seperti ini tergambar dalam kitabnya, *Bayan muwafaqat al-Ma'qul al-Shahih wa al-Manqul al-Sharih* (Uraian tentang Kesesuaian antara Pikiran yang Benar dan Nas yang Jelas). Pandangannya yang empirik-rasional tergambar juga dalam kitabnya, *al-Radd 'ala al-Manthiqiyyin* (Jawaban terhadap Para Ahli Manthiq). Ia menerangkan di dalamnya akan kelemahan-kelemahan logika sebagai metode ilmiah. Manthik (Logika) sebagai

¹⁴²Ibn Taimiyah, *al-Majmu'ah al-Fatawa*, Jilid VII, Cet. II; t. t.p.: Dar al-Wafa', 1423 H/ 2001 M, h. 67. *Al-Majmu'ah al-Fatawa* adalah salah satu karya Ibn Taimiyah paling monumental, terdiri atas 20 Jilid/37 Juz - Edisi Bahasa Arab.

¹⁴³Lihat Tim Penyusun, *op. cit.*, h. 170.

metode berpikir deduktif tidak dapat dipakai untuk mengkaji objek-objek keislaman secara haikiki. Objek empirik hanya dapat diketahui melalui eksperimen berupa metode pengamatan langsung.¹⁴⁴

Sedangkan mengenai metodologi tafsir, Ibn Taimiyah menerangkan dalam kitabnya, *Muqaddimah fi Ushul al-Tafsir* sbb:

*Metodologi tafsir yang terbaik ialah tafsir al-Qur`an dengan al-Qur`an. Jika suatu ayat tidak didapati tafsirnya dalam ayat lain, maka dicarikan dalam hadis. Jika penjelasan suatu ayat tidak didapatkan dalam hadis, maka dicarikan dalam qawl sahabat. Jika tidak didapatkan dalam qawl sahabat, maka dicarikan dalam qawl tabi'in. Ayat al-Qur`an harus ditafsirkan menurut bahasa al-Qur`an dan hadis atau yang berlaku umum pemakaiannya dalam bahasa Arab.*¹⁴⁵

Ibn Taimiyah yang sebagaimana halnya ulama-ulama pengikut salaf, ia hanya mementingkan ayat-ayat *muhkamat* (jelas penunjukan hukumnya) dan tidak menganggap penting ayat-ayat *mutsyabihat* (yang dapat ditafsirkan secara beraneka ragam), termasuk

¹⁴⁴Lihat *ibid.* Metodologi berpikir Ibn Taimiyah secara utuh dapat dilihat dalam kitabnya, *al-Majmu'ah al-Fatawa*. Di dalamnya nampak sekali komitmen Ibn Taimiyah sebagai seorang yang berpegang kuat pada *salaf* yang berpatokan pada al-Qur`an dan hadis. Karena itu, uraian-uraian dan pendapat-pendapatnya sarat dengan dalil-dalil al-Qur`an dan hadis.

¹⁴⁵*Ibid.*

memfilsafati *a-Qur`an* atau ajaran Islam, bahkan Ibn Taimiyah mengatakan, filsafat itu *bid'ah* dan haram hukumnya.¹⁴⁶

Ibn Taimiyah tidak menerima penafsiran yang bersumber dari pembicaraan manusia (*tafsir bir-ra`yi*); dan yang diterima ialah yang bersumber dari riwayat (*tafsir bil-ma`tsur*), baik riwayat dari Rasulullah maupun dari sahabat dan tabi'in. Ibn Taimiyah menegaskan, tafsir yang bersumber dari pikiran manusia, haram hukumnya.¹⁴⁷ Menurut Ibn Taimiyah, kitab-kitab tafsir yang baik ialah yang memenuhi kategori berikut: 1. Banyak mengandung kebenaran yang sesuai dengan paham salaf. 2. Tidak mengandung *bid'ah*. 3. Metodologinya dekat kepada *al-Qur`an* dan hadis. 4. Tidak bersandar pada akal semata.¹⁴⁸

¹⁴⁶Lihat Abu Bakar Aceh, *Sejarah Filsafat Islam*, Cet. I; Jakarta: Bulan Bintang, 1970, h. 8. Menurut penulis, bahwa filsafat yang dipandang *bid'ah* atau haram oleh Ibn Taimiyah ialah filsafat dalam arti rasionalisasi terhadap *al-Qur`an* dan hadis. Sebab seperti dikemukakan terdahulu, Ibn Taimiyah seorang afli filsafat dan seorang empiris-rasionalis.

¹⁴⁷Lihat *ibid*.

¹⁴⁸Lihat Tim Penyusun, *loc. cit.* Berdasarkan kategori-kategori tafsir tersebut, tafsir yang dinilai baik oleh Ibn Taimiyah, ialah antara lain *Tafsir al-Thabari*, *Tafsir al-Qurthubi*, *Tafsir al-'Athiyyah*; sedangkan tafsir yang dinilai buruk, ialah antara lain *Tafsir al-Zamakhshari*. Lihat Al-Tajdid, Jurnal Ilmiah Universitas Islam Internasional, Malaysia dalam Abu Ya'rib al-Marzuki, *Fikrah Ibn Taimiyah Ab'aduh al-Falasifah*, Edisi Pebruari 2002 M/Zulkaidah 1422 H, h. 11.

Salah satu bentuk penerapan metodolgi Ibn Taimiyah yang dapat dinilai sebagai sebuah bentuk bernilai pembaruan ialah dalam masalah talak, khususnya talak yang dijatuhkan, baik pada waktu haid maupun waktu suci. Ibn Taimiyah membarui pendapat Imam Abu Hanifah, Imam Malik, Imam Syafi'i, Imam Ahmad dan mayoritas ulama. Ismuha menukilkan sbb:

Mayoritas ulama, termasuk Imam Mujtahid Empat berpendapat, bahwa talak yang dilakukan terhadap isteri, baik pada waktu haid maupun waktu suci yang telah dicampuri adalah jatuh. Sementara segolongan ulama berpendapat adalah tidak jatuh. Di antara segolongan itu ialah al-Baqir dan al-Shadiq dari ulama Syiah, Ibn 'Aliyah dari ulama Muktaizilah, Ibn Taimiyah dan Ibn al-Qayyim dari ulama Hanabilah. Ibn Taimiyah menyetujui pendapat ini dan membelanya.¹⁴⁹ Mereka ini mendasarkan pendapatnya pada Q. S. *al-Thalaq* (65): 1 - terjemahnya - sbb: ... *maka hendaklah kamu ceraikan pada waktu mereka dapat (menghadapi) iddahnya (yang wajar).*¹⁵⁰

Mereka memahami maksud ayat tersebut sbb:

Bahwa asal mengenai talak adalah dilarang. Namun karena kebutuhan, ayat tersebut telah mengisyaratkan

¹⁴⁹ Ismuha, *op. cit.*, h. 158.

¹⁵⁰ Lihat Departemen Agama R. I., *Al-Qur'an dan Terjemahnya*; Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penterjemah/Pentafsir Al-Qur'an, 1971, h. 945.

*bolehnya talak pada waktu tertentu, yaitu pada waktu menghadapi iddah, tetapi persyaratannya hanya terbatas menurut apa yang tersebut dalam ayat tersebut. Karena itu, tetaplah menurut asalnya, yaitu tidak boleh. Karena itu pula, kalau pun dilakukan berarti tidak terjadi atau tidak jatuh. Ayat tersebut juga sebagai muqayyad bagi ayat-ayat yang muthlaq mengenai talak serta sebagai penjelasan, bahwa talak yang dihukum jatuh, ialah talak yang tersebut sebagaimana dalam ayat tersebut.*¹⁵¹

Ibn Taimiyah berpandangan bahwa dalam ayat-ayat talak, tidak mensyariatkan (sesuatu hukum yang lain) selain apa yang telah disyariatkan (dalam ayat itu) secara jelas.¹⁵² Ibn Taimiyah mendasarkan pandangannya tersebut pada sebuah hadis - artinya - berikut:

*Bahwasanya Abdullah bin Umar mentalak isterinya dalam keadaan haid, lalu Abdullah bin Umar menayakan hal (kedudukannya) kepada Rasulullah; dan kata Abdullah bin Umar: Rasulullah mengembalikan (duduk masalahnya) kepada saya dengan tidak mengomentarnya sedikit pun.*¹⁵³

Bahwa dengan berdasarkan dalil logika, tidak ada perbedaan secara *syar'iyah* dalam pelarangan talak semacam itu. *Syara'* dalam masalah tidak secara tegas mengizinkan suami melakukannya, yang berarti tentu

¹⁵¹ Ismuha, *op. cit.*, h. 162.

¹⁵² Lihat *ibid.*

¹⁵³ Abu Dawud, *Sunan Abu Dawud*, Juz I, Cet. I; Mesir: Syirkah wa Mathba'ah Musthafa al-Babi al-halabi, 1952, h. 505.

dihukum tidak sah.¹⁵⁴ Pandangannya tersebut menunjukkan Ibn Taimiyah jelas mengabaikan talak yang dijatuhkan terhadap isteri - apakah waktu haid ataukah waktu suci - yang telah dicampuri.

Berdasarkan pandangan-pandangannya tersebut, tergambar dengan jelas bahwa metodologi yang digunakan Ibn Taimiyah, ialah mempertemukan antara nas *al-Qur`an* dengan hadis melalui prinsip-prinsip metodolgi yang diletakkan *al-Qur`an* dan hadis sendiri, tanpa mengambil metodolgi Imam-Imam Mazhab. Ia berpegang langsung kepada *al-Qur`an* dan hadis serta pendapat *salaf*, yaitu ulama sahabat dan *tabi'in*. Bagaimana metode dan pendapat *salaf* dalam memahami *al-Qur`an* atau *syari'ah*, begitulah metode Ibn Taimiyah.

Ibn Taimiyah tidak berarti tidak menggunakan rasio sedikit pun dalam memahami *al-Qur`an* dan hadis. Ia sesungguhnya memperkaya metode *salafi* dengan kekuatan akal sebagai kekuatan penunjang. Kekuatan akal dipandang penting, karena menjadi alat yang mampu membuktikan dan mengokohkan nas sebagai suatu dalil yang dapat diterima akal manusia sebagai makhluk berakal. Pendapat-pendapat tentang *syari'ah* seperti itu akan memberikan kepuasan kepada manusia, baik batiniah maupun lahiriah.

¹⁵⁴Lihat Ismuha, *op. cit.*, h. 163.

XI. METODE *SADD DZRI'AH* (سَدُّ الدَّرِيْعَةِ; PREVENTIF) AL-SYAUKANI

A. Riwayat Hidup Singkat al-Syaukani

Al-Syaukani bernama lengkap Abu Ali Badruddin Muhammad bin Ali bin Muhammad bin Abdullah bin Hasan bin Mhammad bin Shalah bin Ibrahim bin Muhammad al-'Afif bin Muhammad bin Rizq al-Syaukani. Al-Syaukani tumbuh sebagai anak-anak dan remaja di kota Shana'a - Yaman. Ia mendapatkan ilmu agama langsung dari ayahnya (seorang ulama besar yang sangat dihormati di Shana'a dan kampung sekitarnya). Al-Syaukani menghafal *al-Qur'an* dengan tajwid yang baik dan menghafal beberapa kitab, di antaranya kitab-kitab fikih mazhab Zaidiyah, seperti *al-Azhar* yang dikarang oleh Imam al-Mahdi, *Mukhtashar al-Fara'idh* yang dikarang oleh Utsaifiri, *al-Mulihhah* yang dikarang oleh al-Hariri dan al-Kafiyah al-Syafiyah yang dikarang oleh Ibn Khathib.¹⁵⁵

Al-Syaukani juga tekun membaca kitab-kitab dalam berbagai bidang ilmu, seperti *al-Ghayah* dalam bidang *ushul fikih* yang dikarang oleh Ibn al-Imam; *Mukhtashar al-Muntaha* dalam bidang *ushul fikih* yang dikarang oleh

¹⁵⁵Lihat Muhammad bin Ali bin Muhammad al-Syaukani, *Irsyad al-Fuhul ila Tahqiq al-Haqq nin 'Ilm al-Ushul*, ditahqiq oleh Sya'ban Muhammad Ismail, Juz I, Cet. I; Mesir: Mathba'ah al-Muduni, 1413 H/1992 M, h. 9.

Ibn Hajib; *al-Manzhumah al-Jazari* dalam bidang *'arudhi* (*fara'id*; kewarisan) yang dikarang oleh Ibn Hajib; *al-Tahzib* dalam bidang sastra (*adab*) yang dikarang oleh al-Taffazani; *al-Takhlis* dalam bidang *balaghah* yang dikarang oleh al-Qazwini; *Adab al-Bahts al-Munazharah* yang dikarang oleh al-Imam 'Adad dalam bidang sastra.¹⁵⁶

Al-Syaukani tidak hanya membaca kitab-kitab tersebut, akan tetapi ia sekaligus mendatangi pengarang-pengarangnya, sehingga ia menjadi pakar yang ulung dalam bidang-bidang ilmu tersebut. Ia pun kemudian didatangi banyak penuntut ilmu dari India, Yaman dan dari daerah Islam lain untuk menimba ilmunya.¹⁵⁷

Al-Syaukani dalam waktu relatif lama, hidup dalam keadaan sosial ekonomi yang bersahaja - yang nota bene - kehidupannya ditopang oleh orang tuanya. Barulah ketika ia menjadi hakim negara, kehidupan ekonominya relatif membaik. Selama 40 (empat puluh) tahun menjadi hakim negara, ia banyak membagi-bagikan tanah kaplingnya kepada orang-orang yang tidak mampu, memberikan infak dan sedekah kepada yang membutuhkan, sehingga pada akhir tugasnya sebagai hakim negara, tidak tertinggal sedikit pun untuk keperluan diri dan keluarganya.¹⁵⁸

¹⁵⁶Lihat *ibid.*, h. 18.

¹⁵⁷Lihat Nasrun Rusli, *op. cit.*, h. 57.

¹⁵⁸Lihat *ibid.*

Aktivitas keilmuan dan intelektualisasi al-Syaukani dimulai sejak ia masih dalam bimbingan guru-gurunya. Di samping belajar atau menjadi murid, ia sekaligus menjadi guru - dalam hal ini - mengajarkan apa yang telah dipelajari dari gurunya. Sehari, ia dapat mempelajari tiga belas mata pelajaran, dan diantaranya terdapat satu mata pelajaran yang diajarkan kepada murid-muridnya. Al-Syaukani mampu mengajarkan sepuluh mata pelajaran kepada murid-muridnya dalam berbagai bidang ilmu, antara lain *tafsir, hadis, ushul fikih, nahwu, sharaf, ma'ani* dan *bayan, manthiq, fikih, jidal, 'arudh* dan lain-lain. Di antara mantan murid-muridnya, banyak yang di kemudian hari berhasil menduduki jabatan penting dalam negara dan masyarakat.¹⁵⁹

Berkenaan bidang fikih, al-Syaukani mengikuti mazhab fikih al-Imam Zaid bin Ali bin Husain, bahkan beliau pakar di dalamnya dengan mengungguli ulama sezamannya. Kepakarannya itu menyebabkan ia melepaskan diri dari ikatan mazhab dan kemudian melakukan ijtihad sendiri. Kitab karangannya, *al-Sail al-Jarrar al-Mutadalli'q 'ala Hada'iq al-Azhar* (Air Bah yang Melimpah Merambah Kebun-Kebun Bunga) mengungkapkan dengan jelas, bahwa ia tidak mengikatkan diri dengan mazhab Zaidiyah, bahkan ia mengoreksi apa yang menurutnya keliru sesuai dengan hasil ijtihadnya yang

¹⁵⁹Lihat *ibid.*

berdasarkan dalil-dalil yang kuat.¹⁶⁰ Al-Syaukani dengan berbagai bidang ilmu agama Islam yang dikuasainya sekaligus jiwa mandiri, kritis dan kreativitas yang dimilikinya tersebut, menunjukkan dirinya ia pantas menemukan dan mempopulerkan teori baru dalam hukum Islam.

B. Penerapan Metode *Saddudz-Dzari'ah* al-Syaukani

Al-Syaukani dalam berijtihad selain menggunakan metode *ijma*, *qiyas*, *istishhab*, *istihsan* dan *istishlah*, juga menggunakan metode *sadd dzari'ah*.¹⁶¹ *Sadd dzari'ah* (سَدُّ الدَّرِيْعَةِ) merupakan sebuah kata majemuk dari kata *sadd* dan kata *dzari'ah*. *Sadd* berarti menutup dan *al-dzari'ah* yang berasal dari kata *al-dzir'u* (اَلذَّرْعُ) adalah berarti memanjang dan bergerak ke depan. Secara literal, *al-dzari'ah* mempunyai beberapa arti, di antaranya ialah sebab, perantara kepada sesuatu. *Sadd dzari'ah* berarti menutup jalan-jalan dan perantara-perantara, sehingga tidak menyampaikan kepada tujuan yang dimaksud.¹⁶²

¹⁶⁰Lihat *ibid.*, h. 13.

¹⁶¹Lihat Andi Abdul Hamzah, *al-Syaukani dan Metode Ijtihadnya (Makalah Matakuliah Metode-Metode Ijtihad - Program Doktor)*; Makassar: PPs-UIN Alauddin Makassar, 2004, h. 10-18.

¹⁶²Lihat Asjmuni Abdurrahman, *Manhaj Tarjih Muhammadiyah - Metodologi dan Aplikasi*, Cet. V; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010, h. 212.

Ibn Taimiyah mengemukakan, *al-dzari'ah* ialah perbuatan yang lahiriahnya *mubah*, tetapi menjadi perantara kepada perbuatan yang diharamkan. Al-Syaukani mendefinisikan, *al-dzari'ah* ialah masalah yang lahiriahnya dibolehkan, akan tetapi ia mengandung kerusakan.¹⁶³ Ibn Qayyim al-Jauziyah mendefinisikan, *al-dzari'ah* ialah sesuatu yang menjadi sarana (*wasilah*) dan jalan (*thariq*) kepada yang lain yang dari padanya muncul 2 (dua) istilah, yaitu (1) *sadd al-dzari'ah* adalah menutup sarana kepada kejahatan dan *fath al-dzari'ah* adalah membuka sarana kepada kebaikan.¹⁶⁴

Sementara Asjmuni Abdurrahman mendefinisikan, *al-dzari'ah* ialah memotong perantara-perantara kerusakan dengan melarang perbuatan yang dibolehkan karena akan menyampaikan kepada yang dilarang.¹⁶⁵ Jadi dengan kata lain, bahwa *al-dzari'ah* ialah mengharamkan sesuatu (*yang kecil atau ringan*) yang pada asalnya tidak haram, tetapi demi menghambat agar tidak sampai kepada keadaan yang merusak, sesuatu itu lalu dihukum haram.

Adapun yang menjadi landasan bagi ulama, termasuk al-Syaukani dalam menggunakan metode *sadd dzari'ah*, ialah antara lain Q. S. *al-An'am* (6): 108:

¹⁶³ Lihat al-Syaukani, *op. cit.*, h. 279.

¹⁶⁴ Lihat Nasrun Rusli, *op. cit.*, h. 143.

¹⁶⁵ Lihat *ibid.*, h. 212-213.

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ
كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا
يَعْمَلُونَ ١٠٨

Dan janganlah kamu memaki sembah-sembahan yang mereka sembah selain Allah, karena mereka nanti akan memaki Allah dengan melampaui batas tanpa pengetahuan. Demikianlah Kami jadikan setiap umat menganggap baik pekerjaan mereka, kemudian kepada Tuhan merekalah tempat kembali, lalu Dia memberitakan kepada mereka apa yang dahulu mereka kerjakan (108).

Ibn Rif`ah (w. 710 H) - yang disetujui al-Syaukani - berpandangan apakah suatu *sadd dzari`ah* dapat diterima ataukah tidak, tergantung pada bentuk *dzari`ah*-nya. Bentuk *dzari`ah* itu dibaginya ke dalam tiga macam sbb:

1. Sesuatu yang secara pasti dapat membawa kepada yang haram, hukumnya haram pula; dan dalam hal ini berlaku *sadd dzari`ah*.
2. Sesuatu yang tidak secara pasti membawa kepada yang haram, tetapi bercampur dengan sesuatu yang dapat membawa kepada yang haram, yang dalam hal ini diperlukan kehati-hatian dengan memperhatikan kebiasaan-kebiasaan yang ada; kalau kebiasaan yang ada itu lazim akan membawa kepada yang haram, maka perlu diterapkan *sadd dzari`ah*, tetapi kalau kebiasaan yang ada itu jarang membawa kepada yang haram, maka tidak perlu diterapkan *sadd dzari`ah*, karena kalau diterapkan, dipandang berlebihan.

3. Sesuatu yang kemungkinan membawa kepada yang haram, yang dalam hal ini terdapat tingkatan; jika lebih berat kepada yang haram, maka harus diterapkan *sadd dzari`ah*, tetapi jika lebih berat kepada yang mubah, maka tidak perlu diterapkan *sadd dzari`ah*, karena kalau diterapkan, dipandang berlebihan.¹⁶⁶

Adapun contoh penerapan metode *sadd dzari`ah* menurut al-Syaukani, misalnya penetapan ketentuan hukum sbb:

1. Jual Beli Secara Kredit (**الْبَيْعُ بِالنَّسِيعَةِ**)

Ulama Ahlul Bait berpendapat, bahwa jual beli secara kredit adalah haram, karena di dalamnya ada unsur riba, yakni *nasi`ah* (memperlambat bayaran dengan harga yang tinggi sebagai imbalan waktu). Mereka berdasar pada hadis Nabi saw. berikut:

عَنْ عُثْمَانَ عَنْ عُمَرُو بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ قَالَ : نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعَتَيْنِ فِي بَيْعَةٍ - (رَوَاهُ أَحْمَدُ) .

Dari Usman dari Umar bin Syu'aib dari bapaknya dari kakeknya berkata: Rasulullah saw. melarang dua penjualan dalam satu penjualan - (H. R. Ahmad).

Akan tetapi ulama al-Syafi'iyah, al-Hanafiyyah, Zaid bin Ali, al-Mu'ayah Billah dan jumhur ulama membolehkannya. Sehubungan kedua pendapat

¹⁶⁶Lihat al-Syaukani, *op. cit.*, Jilid II, h. 283-289.

tersebut, Ibn Rif'ah (w. 710 H) - seorang ulama syafi'iyah - berpendapat, bahwa apabila seseorang mengatakan, saya terima barang ini dengan seribu secara kontan atau dengan harga dua ribu secara kredit, maka jual belinya sah.¹⁶⁷

Berkenaan masalah tersebut, al-Syaukani lebih cenderung kepada pendapat pertama (pendapat Ahlul Bait) yang mengharamkan jual beli secara kredit. *'Illah* pengharamannya ada dua kemungkinan, yaitu sbb:

1. Adanya dua penjualan dalam satu penjualan mengakibatkan tidak adanya kepastian harga terhadap satu jenis barang.
2. Menggantungkan syarat tempo dan si pembeli harus pula menjual barang yang dibelinya kepada penjual dengan harga murah, yang pada gilirannya mengakibatkan praktik riba.¹⁶⁸ Menurut Andi Hamzah, dua *'illah* yang dikemukakan al-Syaukani tersebut, *'illah* pertama dilatarbelakangi oleh kemaslahatan umum (*al-maslahah al-'ammah*), dan *'illah* kedua didasarkan pada *sadd dzari'ah*.¹⁶⁹

Contoh tersebut menggambarkan, bahwa al-Syaukani memiliki kepribadian yang kritis dan cermat dalam memahami makna suatu nas. Suatu nas yang

¹⁶⁷Lihat *ibid.*, Jilid V, h. 249.

¹⁶⁸Lihat *ibid.*

¹⁶⁹Lihat Andi Abdul Hamzah, *op. cit.*, h. 21.

secara lahiriah menunjukkan suatu makna yang tegas, seperti hadis dari Usman riwayat Ahmad tersebut, yaitu larangan melakukan dua macam bentuk penjualan dalam suatu penjualan, al-Syaukani mengikuti bunyi teks hadis tersebut dengan menelusuri *`illah* pelarangannya. Al-Syaukani memahami bahwa praktik dua macam bentuk penjualan dalam satu penjualan, akan melahirkan praktik-pratik riba sebagai praktik yang tidak bakal mendatangkan keuntungan, melainkan kehancuran perekonomian.

2. Berjualan di Jalan Umum (اَلْبَيْعُ فِي الطَّرِيقِ)

Al-Syaukani berpendapat bahwa duduk-duduk di jalanan umum dan termasuk berjualan di jalanan umum tidak boleh dilakukan. Ia berdasar pada hadis berikut:

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ :
 إِيَّاكُمْ وَالْجُلُوسَ عَلَى الطَّرِيقِ ، فَقَالُوا : مَا لَنَا بِدِئْمًا هِيَ مَجَالِسُنَا نَتَحَدَّثُ فِيهَا
 . قَالَ : فَإِذَا أَبَيْتُمْ إِلَّا الْمَجَالِسُ فَأَعْطُوا الطَّرِيقَ حَقَّهَا . فَقَالُوا : وَمَا حَقُّ
 الطَّرِيقِ ؟ قَالَ : غَضَى الْبَصَرِ وَكَفَّ الْأَذَى وَرَدُّ السَّلَامِ وَأَمْرٌ بِالْمَغْرُوفِ
 وَنَهَى عَنِ الْمُنْكَرِ - (رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ) .

Abu Said al-Khudri r. a., menceritakan, Nabi saw. bersabda: Janganlah kalian duduk-duduk di jalan umum! Mereka menjawab, ya Nabiyyallah, kami tidak bisa meninggalkan tempat-tempat duduk-duduk kami, di mana kami (selalu) berbincang-bincang. Lalu Nabi saw. bersabda: Kalau kalian tetap tidak mau, dan tetap mau di situ, maka berikanlah hak-hak jalanan umum. Mereka

berkata: Apakah hak-hak jalan umum itu? Nabi saw. bersabda: Menundukkan (membatasi) pandangan, tidak menyakiti orang, menjawab salam, memerintahkan yang baik dan mencegah yang mungkar - (H. R. Bukhari)

Hadis tersebut menegaskan, duduk-duduk di jalan umum adalah hukumnya boleh (tidak haram). Namun mengapa al-Syaukani berpebdapat tidak boleh (haram). Dalam hal ini, al-Syaukani menerapkan *sadd dzari'ah* dengan pemahaman, bahwa duduk-duduk di jalanan umum pada kenyataannya menjadi sarana potensial untuk memperbuat yang haram.¹⁷⁰ Demi menghindari perbuatan haram, dihukumilah haram atasnya.

XII. METODE MAQASHID SYAI'AH (مَقَاصِدُ الشَّرِيعَةِ) AL-SYATHIBI

¹⁷⁰Lihat *ibid.*,h. 23.

A. Riwayat Hidup Singkat al-Syathibi

Abu Ishaq Ibrahim bin Musa bin Muhammad al-Lukhmi al-Gharnati atau yang lebih dikenal al-Syathibi, tak seorang pun peneliti dan penulis yang melaporkan waktu dan tempat kelahirannya. Data yang ada, hanyalah waktu wafatnya, pada tahun 790 H/1388 M. Demikian pula latar belakang jenjang pendidikan yang ditempuhnya, tidak terdapat data yang melaporkannya secara rinci. Namun diduga kuat, bahwa ia menempuh pendidikan di Universitas Cordova - Spanyol, Universitas di kampung halamannya.¹⁷¹

Adapun guru-guru al-Syathibi orang asli Granada - Spanyol, Ahmad Rasiyuni, Guru Besar *Ilmu Ushul Fikih* pada Universitas Muhammad V di Rabat - Maroko melaporkan, yaitu antara lain Abu Fakhar al-Bari, seorang ahli bahasa Arab dan *qira`at* yang masyhur, Abu Ja'far al-Syaquri, seorang ahli *Nahwu*, Abu Said bin Lub, Mufti Granada, seorang ahli fikih, Abu Abdullah al-Balnisi, seorang ahli tafsir. Sementara yang berasal bukan asli atau dari luar Granada, yaitu antara lain Abu Abdullah Syarif al-Tilmisani, seorang ahli ushul fikih, Abu Abdullah al-Muqiri, juga seorang ahli ushul fikih, Abu Ali al-Zawawi, juga pun seorang ahli *ushul* fikih, Ibn Marzuq al-Khathib,

¹⁷¹Lihat Bahrn Sindang, *al-Syathibi dan Metode Ijtihadnya* (Makalah Matakuliah Metode-Metode Ijtihad - Program Doktor); Makassar: PPs-UIN Alauddin Makassar, 2004, h. 5.

seorang ahli hadis.¹⁷² Sedangkan murid-murid al-Syathibi, yaitu antara lain Abu Yahya bin 'Ashim, seorang mujahid yang gugur dalam mempertahankan wilayah Islam dari serangan pasukan Kristen di Granada, Abu Bakar bin 'Ashim, seorang ulama masyhur dengan salah satu karya monumentalnya, *Tuhfah al-Ahkam*, Abu Abdullah al-Bayani, seorang ulama (Syaiikh) dalam bidang fikih.¹⁷³

Sementara karya-karya al-Syathibi yang telah diterbitkan dan dipublikasikan, yaitu *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah* (karya terbesar al-Syathibi), *al-I'tisham* terdiri atas dua jilid bersisi pembahasan *bid'ah*, teori ushul fikih *mashalih mursalah* dan *Istihsan*, dan *al-Ifadat wa al-Isyadat* berisi pembahasan tentang bahasa dan sastra. Sedangkan yang tidak diterbitkan, yaitu *Kitab al-Majalis*, karya satu-satunya dalam bidang fikih (bersisi syarah terhadap Bab *al-Buyu'* dalam Shahih Bukhari), *Syarah Alfiyah*, kitab syarah terhadap kitab *Alfiyah Ibn Malik* berisi pembahasan tentang *Nahwu* dan *Sharaf*.¹⁷⁴ Karya-karyanya seperti tersebut menjadi dalih yang amat logis bila ia kemudian menemukan teori-teori baru dalam bidang studi hukum Islam.

¹⁷²Lihat Ahmad Rasiyuni, *Nazhariyyah al-Maqashid 'inda Imam al-Syathibi*, Cet. I; Herndon USA: The International Islamic Thought, 1992, h. 32. Lihat pula, *al-Syathibi, al-Ifadat wa al-Isyadat*; Beirut: Muassasah al-Risalah, 1983, h. 163.

¹⁷³Lihat Ahmad Rasiyuni, *loc. cit.*

¹⁷⁴Lihat *ibid.*, h. 92-93.

B. *Maqashid Syari'ah* Menurut al-Syathibi

Maqashid Syari'ah yang kalau diterjemah ke dalam bahasa Indonesia, bisa disebut dengan tujuan syariat Islam. Alal al-Fasi memberikan pengertian *maqashid syari'ah* sbb:

Maqashid Syari'ah ialah tujuan dan rahasia-rahasia Syari'ah yang diletakkan al-Syari' (Allah) di dalamnya dalam setiap hukum yang diterapkan.

Pengertian tersebut menunjukkan, bahwa tujuan *syari'ah* yang bersifat rahasia dan yang diletakkan oleh *al-Syari'* (Allah) yang bersifat rahasia (gaib) yang tidak bisa dilakukan dialog dengannya. Ia merupakan sesuatu yang pada umumnya bersifat rahasia, yang karena itu cukup sulit mengetahui keseluruhan maksudnya yang sebenarnya.

Al-Syathibi membagi *maqashid syari'ah* ke dalam 2 (dua) bagian, yaitu (1) *qashd al-Syari* (tujuan Allah) dan (2) *qashd al-mukallaf* (tujuan mukalaf). Dua tujuan tersebut dibagikan ke dalam 4 (empat) bagian, yaitu sbb:

1. Tujuan *al-Syari'* Membuat *Syari'ah* pada Awalnya

DR. Abdullah Daraz, editor kitab *al-Muwafaqat* memberikan komentar, bahwa yang dimaksudkan al-Syathibi dengan tujuan *al-Syari'* dalam membuat *syari'ah* pada awalnya, ialah tujuan yang menjadi tujuan utama dari tujuan-tujuan *syari'ah*, sementara

tujuan-tujuan yang lainnya(di luar tujuan utama) hanyalah menjadi rincian dan penjelasan atas tujuan utama.¹⁷⁵ Tujuan utama yang dimaksudkan ialah sebagaimana yang disebutkan oleh ulama *ushul fiqh*, yaitu memelihara *dharuriyyat*, *hajiyyat* dan *tahsiniyyat*.

2. Tujuan *al-Syari'* dalam Membuat Syari'ah Sebagai Sesuatu yang Mesti Dipahami

Al-Syari' (Allah) dalam membuat syari'ah adalah ditujukan kepada, baik bangsa atau orang-orang yang mengetahui bahasa Arab maupun bangsa atau orang-orang yang tidak mengetahui bahasa Arab (*ummi*) sesuai dengan fitahnya masing-masing.¹⁷⁶ Kedua golongan bangsa atau orang-orang itu dapat memperoleh kemaslahatan dari padanya.

3. Tujuan *al-Syari'* dalam Membuat Syari'ah dalam Aspek *Taklif*

Al-Syari' (Allah) dalam merancang syari'ah berkaitan dengan beban tugas dan kewajiban (*taklif*) ditujukan kepada suatu keadaan yang tidak menyulitkan manusia.¹⁷⁷ Kewajiban-kewajiban keagamaan yang ditetapkan dan ditentukan Allah,

¹⁷⁵Lihat al-Syathibi, *op. cit.*, h. 5.

¹⁷⁶Lihat *ibid.*, h. 64.

¹⁷⁷Lihat *ibid.*

dirancang dengan tidak seorang pun (*mukallaf*) yang merasa berat melaksanakannya.

4. Tujuan *al-Syari'* Memasukkan Mukalaf dalam Naungan Hukum-Hukum *Syari'ah*

Al-Syari' (Allah) dalam membuat *syari'ah*, dibuatnya dengan mencakupi seluruh aspek hidup dan kehidupan manusia (*mukallaf*), tanpa sesuatu pun yang tertinggal.¹⁷⁸ Sifatnya yang demikian dimaksudkan agar manusia memperoleh kebahagiaan di dunia dan di akhirat.¹⁷⁹ Manusia dengan banyak kesukaan dan bakat yang dimilikinya, mempunyai peluang yang banyak pula dalam memilih aspek atau jenis amalan-amalan *syari'ah* menurut kesukaan dan bakatnya, sehingga dapat memperoleh kebahagiaan di dunia dan di akhirat.

Berkaitan hal tersebut Al-Syathibi mengatakan, semua perbuatan - apakah dalam bentuk melaksanakan perintah ataukah meninggalkan larangan ataukah memilih di antara bukan perintah dan bukan larangan yang dilandasi oleh hawa nafsu, tidak sah secara mutlak.¹⁸⁰ Perbuatan yang dilandasi hawa nafsu - dalam arti - tidak sebagaimana seharusnya yang digariskan *syari'ah* yang dibuat *al-Syari'*, tidak

¹⁷⁸Lihat Ahmad Rasyid, *op. cit.*, h. 125.

¹⁷⁹Lihat al-Syathibi, *op. cit.*, h. 168.

¹⁸⁰Lihat *ibid.*

pernah akan memberikan kebahagiaan, baik di dunia maupun di akhirat.

C. Penerapan Metode *Maqashid Syari'ah* al-Syathibi

Al-Syathibi sebagai orang yang mempopulerkan metode *maqashid syari'ah* berpandangan, bahwa tujuan utama syari'ah, yaitu memelihara *dharuriyyat*, *hajiyyat* dan *tahsiniyyat*, dimaksudkan untuk memastikan bahwa kemaslahatan kaum muslim di dunia dan di akhirat terwujud dengan cara yang terbaik, karena Tuhan menurut al-Syathibi - mengikuti pendapat muktazilah - berbuat demi kebaikan hambanya.¹⁸¹

Al-Syathibi mendasarkan pandangannya tersebut pada ayat-ayat *al-Qur'an*, antara lain yang berkaitan dengan pengutusan Rasul, sebagaimana dalam Q. S. *al-Nisa*,(4): 165:

رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِّنَّالَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ
الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ١٦٥

(mereka Kami utus) selaku rasul-rasul pembawa berita gembira dan pemberi peringatan agar supaya tidak ada alasan bagi manusia membantah Allah sesudah diutusnya rasul-rasul itu; dan adalah Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana (165).¹⁸²

¹⁸¹Lihat *ibid.* , h. 105-106.

¹⁸²Lihat *ibid.*

Maqashid syari'ah ibaratnya sebuah sifat sumber daya air yang sempurna. Apabila ia diminum, maka akan menghilangkan haus dengan sempurna sekaligus mendatangkan kekuatan jasmaniah. Apabila digunakan mandi, maka akan membersihkan badan dengan sempurna sekaligus mendatangkan rasa segar secara jasmaniah dan rohaniyah. Apabila digunakan mencuci pakaian, maka akan menghasilkan pakaian yang bersih sekaligus menyebabkannya enak dipakai. Apabila digunakan menyiram tanam-tanaman akan menumbuhkan tanam-tanaman dengan subur sekaligus menghasilkan buah yang baik, dan lain-lain.

XIII. METODE *MASHLAHAH* (الْمَصْلَحَةُ) AL-THUFI

A. Riwayat Hidup Singkat al-Thufi

Al-Thufi adalah Sulaiman ibn Abd. Qawi ibn Abd. Karim ibn Said ibn al-Syufi, dikenal dengan Ibn Abbas al-Hanbali Najmuddin.¹⁸³ Menurut Ibn Hajar, ia lahir pada tahun 657 H, sedang menurut Ibn Rajab lahir pada tahun 675 H., semnatara tempat kelahirannya adalah kampung Thufa, dekat lembah sungai Isa, sekitar dua farsakh dari kota Baghdad.¹⁸⁴ Nama kampung tempat kelahirannya, Thufa itu, menyebabkan ia kemudian populer dengan nama al-Thufi sebagai nisbah dari nama kampung al-Thufa itu. Di kampung halamannya itu, ia belajar ilmu agama, di antaranya Ilmu Fikih sekaligus menghapal kitab *al-Mukhtashar*, karya al-Khiraqi (w. 334 H), Ilmu Nahwu al-Lama` karya Ibn Jani (w. 393 H).¹⁸⁵ Ia sering pula pergi ka kampung Shanshar untuk belajar fikih kepada Syaikh Zainuddin Ali ibn Muhammad al-Sharshari, bermazhab Hanbali.¹⁸⁶

Pada tahun 691 H, al-Thufi hijrah ke Baghdad, dan di negeri 1001 malam ini, ia menghapal kitab fikih *al-Muharrir*, kemudian ia hadapkan ke Syaikh Taqyuddin al-Zairafi (w. 729 H). Ia pun belajar Arab kepada Ibn Husain al-Mushalli, ushul fikih kepada al-Naba` al-Faruqi, hadis

¹⁸³Lihat al-Thufi, *Risalah fi Ri'ayah al-Mashlahah*, ditahqiq oleh Syaikh Ahmad Abd. Rahim, Cet. II; Kairo: Dar al-Mishriyyah al-Libananiyyah, 1993, h. 6.

¹⁸⁴Lihat Musthafa Zaid, *al-Mashlahah fi al-Tasyri' al-Islami wa Najmuddin al-Thufih*, Cet. II; Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1964, h. 67.

¹⁸⁵Lihat *ibid.*, h. 70.

¹⁸⁶Lihat *ibid.*

kepada al-Rasyid ibn Qasim (w. 707 H), Ismail al-Baththal (w. 708 H) dan Abu Bakr al-Qalansi (w. 704 H).¹⁸⁷ Beberapa waktu berselang, ia hijrah ke Damaskus dan di ibukota Syiria ini, ia mendapat penghormatan dan pujian dari ulama-ulama fikih dan hadis serta dalam bidang ilmu lainnya, meskipun mereka mengetahui al-Thufi menyelisih mazhabnya, mempunyai pikiran (*manthiq*) yang berbeda dengan pemikiran mereka dan keberanian mengutarakan orientasi intelektualnya. Selama satu tahun tinggal di Damskus, ia menggunakannya untuk bertemu ulama fikih Hanbali, ulama tafsir dan ulama hadis, di antaranya yang terkenal ialah Ibn Taimiyah.¹⁸⁸

Pada tahun 705 H, al-Thufi meninggalkan Damaskus dan hijrah ke Kairo. Di negeri Fir'aun ini, ia belajar kepada al-Hafizh Abd. Mukmin al-Haleb (w. 705 H) al-Qadhi al-Jarisi (w. 711 H) dan kepada Ali Abu Hayyan al-Nakhwi (w. 745 H) yang meringkas kitab *Sibawaih*. Kemudian al-Thufi ditugaskan menangani Madarasah al-Manshuriyah dan Madrasah al-Nashiriyyah, namun dalam perjalanan karirnya, hubungan persahabatannya dengan al-Qadhi al-Jarisi retak dan menjadi awal dalam kehidupannya yang penuh dengan cobaan, seperti dianiaya, dipenjara dan diasingkan ke Qus.¹⁸⁹ Al-Syaffadi mengatakan, al-Thufi adalah seorang yang bermazhab Hanbali yang

¹⁸⁷Lihat *ibid.*, h. 70-71.

¹⁸⁸Lihat *ibid.*, h. 73.

¹⁸⁹Lihat *ibid.*, h. 73-74.

mengetahui *ushul* dan *furu'* serta seorang sastrawan dan ahli bahasa.¹⁹⁰

Pada tahun 714 H, al-Thufi berangkat ke Mekah untuk menunaikan ibadah haji; dan sesudah menunaikan ibadah haji, ia singgah di Palestina. Beberapa waktu berselang, ia wafat (tepatnya pada bulan Rajab tahun 716 H) di negeri Khalil Ibrahim. Sebagaimana halnya Ibn Taimiyah yang dikenal sebagai bapak pembaru dengan ajarannya yang mengajak untuk berpegang langsung kepada *al-Qur'an* dan hadis dalam mencari kebenaran, al-Thufi pun demikian Ia juga selalu mengajak untuk berpegang langsung kepada *al-Qur'an* dan hadis, tanpa terikat oleh pendapat seseorang.¹⁹¹ Kebenaran hendaknya ditemukan sendiri melalui *al-Qur'an* dan hadis itu.

Adapun karya-karya al-Thufi menurut bidang ilmu, yaitu sbb:

1. Bidang *al-Qur'an* dan Tafsir, antara lain *al-Iqshir fi Qawa'id al-Tafsir*, *al-Isyarat al-Ilahiyyah ila Mabahits al-Ushuliyyah*, *Idhah al-Bayan 'an Ma'na al-Qur'an*, *Mukhtashar al-Ma'alin*, *Tafsir Surah al-Qaf wa al-Naba'*, *Jadal al-Qur'an*, *Syarh Arba'in al-Nawawi*.

¹⁹⁰Lihat *ibid.*, h. 74.

¹⁹¹Lihat al-Thufi, *op. cit.*, h. 7.

2. Bidang Ushul al-Din, antara lain *al-Bahir fi Ahkam al-Bathin wa al-Zhahir*, *Bughat al-Washil fi Ummahat al-Masa'il*, *Qashidah fi al-'Aqidah wa Syarhuha*.
3. Bidang Ushul Fikih/Fikih, antara lain *Mukhtashar al-Raudhah*, *Syarh al-Raudhah al-Qudamah*, *Mukhtashar al-Hashil*, *Mukhtashar al-Mahshul*, *Mi'raj ila 'Ilm al-Ushul*, *al-Ma'rifah Asrar al-Syari'ah*, *al-Qawa'id al-Kubra*, *Muqaddimah ila 'Ilm al-Fara'idh*.
4. Bidang Bahasa dan Sastra, antara lain *al-Risalah al-'Alawiyah fi al-Qawa'id al-'Arabiyyah*, *Gahat al-Mujtaz fi 'Ilm al-Haqiqah wa al-Majaz*, *Tuhfah al-Adab fi Ma'rifah Lisan al-'Arab*, *al-Rahiq al-Sulsul fi al-Adab al-Musalsal*, *Dafrat al-Malam 'an Ahl al-Manthiq wa al-Kalam*.¹⁹²

Al-Thufi dengan melalui aktivitas belajar dan karya intelektualnya seperti tersebut, menunjukkan bahwa ia seorang ulama dengan ilmu yang tidak perlu diragukan. Kalau ia mengemukakan satu teori berkaitan studi ilmu agama Islam, maka teorinya itu sudah pasti dapat dipertanggungjawabkan. Karena itu pula, amat perlu dipelajari, dipertimbangkan, diperpegangi dan diaplikasikan.

B. Penerapan Metode *Mashlahah* al-Thufi

¹⁹²Lihat Musthafa Zaid, *op. cit.*, h. 91.

Al-Thufi berpendapat bahwa *maqashid al-tasyri'* dalam hukum Islam bertujuan untuk mewujudkan suatu kemaslahatan (*mashlahah*; مَصْلَحَة), yaitu memelihara umat manusia. Dengan itu, al-Thufi mempopulerkan pernyataan, *mendahulukan mashlahah atas nas dan ijma*. Pendapat al-Thufi tersebut dibangun di atas 4 (empat) pilar, yaitu sbb:

1. *Istiqlal al-Qawl bi al-idrak al-Mashalih* (Kemandirian Akal dalam Mengetahui Kebaikan dan Keburukan). Akal itu dapat mengetahui kebaikan dan keburukan, khususnya dalam masalah muamalah dan adat istiadat tanpa harus melalui wahyu.
2. *Al-Mashlahah Dalil Syar'iy Mustaqil 'an al-Nushush* (Mashlahah Merupakan Dalil Syara' Mandiri dari Teks-Teks Nas). Bahwa kehujahan *mashlahah* tidak bergantung pada tekstualitas nas-nas, tetapi cukup pada akal dengan melalui percobaan atau eksperimen.
3. *Majal al-'Amal bi al-Mashlahah Huwa al-Mu'amalat wa al-'Adat Duna al-'Ibadat* (Objek Penerapan *Mashlahah* adalah Bidang Muamalah dan Adat Istiadat, bukan dalam Bidang Ibadah). Bahwa *mashlahah* dijadikan dalil *syara'* hanya dalam bidang muamalah dan budaya, dan tidak dalam bidang ibadah dan *muqaddariyah*. Dalam bidang ibadah dan

muqaddariyah, yang harus dijadikan dalil ialah teks nas dan ijma.

4. *Al-Mashlahah Aqwa Dalil Syar'i* (Mashlahah Merupakan Dalil Syara' yang Terkuat). *Mashlahah* merupakan dalil *syara'* yang terkuat karena hukum Islam bertujuan untuk kemaslahatan. Namun dengan catatan, bahwa apabila terjadi pertentangan antara *mashlahah* dengan *al-Qur'an*, hadis dan ijma, maka penyelesaiannya adalah mendahulukan *mashlahah* atas nas dan ijma, dengan prinsip menerapkan teori *takhshish al-nash* atau *al-bayan* atas kandungan teks-teks nas, bukan dengan mengabaikan atau meninggalkan nas sama sekali.¹⁹³

Al-Thufi dalam kitab *Syarh al-Arba'in Haditsan* mengangkat sebuah hadis untuk menjadi landasan teori *mashlahah*-nya, yaitu لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ (tidak membahayakan dan tidak dibahayakan - H. R. Ibn Majah dari Ibn Abbas) lalu dengan hadis tersebut ia berpandangan bahwa mutlak adanya kemestian mewujudkan kemaslahatan dan meniadakan kemudaratannya. Ia pula mengangkat dalil-dalil *syara'* yang berjumlah 19 (sembilan belas) dengan menempatkan nas dan ijma pada urutan terkuat yang tidak perlu

¹⁹³Lihat Haris Kulle, *al-Thufi dan Metode Ijtihadnya (Matakuliah Metode-Metode Ijtihad – Program Doktor)*; Makassar: PPs-UIN Alauddin, 2004, h. 8-9.

diperselisihkan, dengan catatan tidak bertentangan dengan *mashlahah*, tetapi apabila bertentangan dengan *mashlahah*, maka wajib mendahulukan *mashlahah*.¹⁹⁴

Teori *mashlahah* al-Thufi seperti tersebut didasarkan pada dalil-dalil nas, baik yang bersifat garis besar (*mujmal*) maupun terinci (*tafshili*). Adapun dalil nasnya yang bersifat garis besar adalah Q. S. Yunus (10): 57-58:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ
وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ ٥٧ قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ
فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ ٥٨

Hai manusia, sesungguhnya telah datang kepadamu pelajaran dari Tuhanmu dan penyembuh bagi penyakit-penyakit (yang berada) dalam dada dan petunjuk serta rahmat bagi orang-orang yang beriman (57). Katakanlah: Dengan karunia Allah dan rahmat-Nya, hendaklah dengan itu mereka bergembira. Karunia Allah dan rahmat-Nya itu adalah lebih baik dari apa yang mereka kumpulkan (58).

Muhammad Said Ramadan al-Buthi mengatakan, al-Thufi menilai kedua ayat tersebut mengandung 7 (tujuh) aspek, yaitu (1) *al-Qur`an* sebagai pelajaran yang dapat menghindarkan dari keburukan dengan membawa kepada kebaikan, (2) keberadaan *al-Qur`an* sebagai obat, (3) *al-Qur`an* sebagai petunjuk, (4) *al-Qur`an* sebagai

¹⁹⁴Lihat *ibid.*, h. 9.

rahmat, (5) penyandaran perbuatan Allah yang tidak dilakukan kecuali dengan membawa maslahat yang besar, (6) perintah bergembira sebagai sambutan terhadap maslahat, dan (7) kehadiran *al-Qur`an* membawa nilai-nilai maslahat yang melebihi dari yang lainnya.¹⁹⁵

Ketujuh aspek tersebut menurut al-Thufi, membuktikan bahwa *syara'* sangat memperhatikan untuk mewujudkan maslahat bagi mukalaf.¹⁹⁶ Semua aspek kepentingan kehidupan manusia menjadi perhatian syariat.

Sedangkan dalil-dalil naqli dan aqli yang mendukungnya adalah antara lain sbb:

1. *Al-Qur`an*:

Q. S. al-Baqarah (2): 179:

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ١٧٩

Dan dalam qishaash itu ada (jaminan kelangsungan) hidup bagimu, hai orang-orang yang berakal, supaya kamu bertakwa (179).

¹⁹⁵Lihat Muhammad Said Ramadan al-Buthi, *Dawabith al-Mashlahah fi al-Syari'ah al-Islamiyyah*, Cet. IV; Damaskus: Muassasah al-Risalah, 1992, h. 181.

¹⁹⁶Lihat al-Syaikh Ahmad Abd. al-Rahim, *Risalah fi Ri'ayah al-Mashlahah li al-Imam al-Thufi*, Cet. I; Kairo: Dar a-Mishriyyah al-Libananiyyah, 1993, h.

Q. S. *al-Maidah* (5): 38:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءُ بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ
وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ٣٨

Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) balasan bagi apa yang keduanya kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana (38).

Q. S. *al-Nur* (24): 2:

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ
بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيْشَهِدَ
عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ ٢

Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, maka deralah tiap-tiap seorang dari keduanya seratus kali dera; dan janganlah belas kasihan kepada keduanya mencegah kamu untuk (menjalankan) agama Allah, jika kamu beriman kepada Allah, dan Hari Akhirat; dan hendaklah (pelaksanaan) hukuman keduanya disaksikan oleh sekumpulan orang-orang yang beriman (2).

Al-Syaikh Ahmad Abd. al-Rahim mengemukakan, ketiga ayat tersebut dalam pandangan al-Thufi adalah berisi pemeliharaan kemaslahatan manusia yang meliputi jiwa, harta dan kehormatan. Bahkan sesungguhnya memang, tidak satu pun ayat dalam *al-Qur`an* yang tidak mengandung atau membawa kemaslahatan bagi

manusia.¹⁹⁷ Al-Thufi seperti mau juga berkata bahwa pesan substansial yang dititip Allah dalam *al-Qur`an* adalah kemaslahatan manusia dalam arti seluas-luasnya.

2. Hadis; antara lain berikut:

لَا يَبِيعُ بَعْضُكُمْ عَلَى بَيْعِ بَعْضٍ وَلَا يَبِيعُ حَاضِرٌ لِبَادٍ وَلَا تُنكِحُ الْمَرْأَةُ عَلَى عَمَّتِهَا أَوْ خَالَتِهَا إِنْكُمْ إِذَا قَطَعْتُمْ ذَلِكَ قَطْعَتُمْ أَرْحَامَكُمْ - (مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ) .

Tidak boleh membeli (menawar) barang yang akan dibeli (ditawar) orang lain, dan tidak boleh orang kota membeli langsung kepada orang desa (di kebunnya), serta tidak boleh menikahi perempuan sekaligus bibinya; sesungguhnya apabila kamu lakukan itu, maka dapat memutuskan silaturrahim - (H. R. Muttafaq 'Alaih/Bukhari dan Muslim dari Abi Huraerah).

Al-Thufi berpandangan bahwa macam-macam pelarangan dalam hadis tersebut dimaksudkan untuk mewujudkan dan memelihara kemaslahatan manusia. Larangan menawar barang yang sedang ditawar orang lain bertujuan menjaga kebaikan si penawar; sedangkan larangan mendatangi langsung petani desa di kebunnya bertujuan mencegah penipuan harga barang bagi petani desa; dan adapun larangan menikahi perempuan sekaligus dengan bibinya bertujuan menjaga

¹⁹⁷Lihat *ibid.*, h. 27.

kemaslahatan isteri, anak dan keluarga.¹⁹⁸ Pelarangan terhadap ke tiga macam perilaku tersebut, sudah pasti akan mencegah kemudaratn, yang berarti akan terpelihara kemaslahatan.

Yusuf Qardhawi mengemukakan bahwa dalam pandangan al-Thufi, nas itu ada yang mutawatir dan ada yang ahad. Bagaimana pun jenisnya, nas itu bisa jelas dan pasti hukumnya serta bisa *dita`wil*. Sehubungan dengan itu, nas mempunyai empat macam sifat, yaitu sbb:

Pertama, jika nas itu mutawatir yang jelas dan pasti, maka *matan* dan pembuktiannya juga pasti, namun masih bisa *dita`wil* dari sisi keumumannya dan ketidakterbatasannya, sehingga hal itu mengurangi keberadaannya sebagai nas yang pasti dan tak terbatas.

Kedua, jika tidak ada *ta`wil* dari sisi keumuman dan tidak ketidakterbatasannya yang berarti pasti dalam segala sisi, maka tidak bisa menerima anggapan bahwa nas itu bertentangan dengan kemaslahatan.

Ketiga, jika nas itu ahad yang bisa *dita`wil*, maka berarti ia bukan nas yang pasti.

¹⁹⁸Lihat *ibid*.

Keempat, jika nas itu ahad yang jelas dan pasti yang tidak bisa *dita'wil* dalam pembuktiannya, apakah dari sisi matan ataukah dari sisi sanad, berarti ia nas yang pasti.¹⁹⁹

Bahwa dalam pandangan al-Thufi, sebuah nas - apakah mutawatir ataukah ahad - yang bersifat *qath'i* (definitif; diyakini) - tidak akan bertentangan dengan nas yang bersifat *qath'i* lainnya. Hanyalah nas yang bersifat *zhanni* (asumtif; diduga) yang bila berhadapan dengan nas yang bersifat *zhanni* lainnya, maka memungkinkan dapat menimbulkan pertentangan.

3. Ijma

Al-Tufi mengatakan, hukum-hukum mempunyai *'illat* untuk mewujudkan kemaslahatan dan menjauhkani keburukan.²⁰⁰ Semua ulama pun pada dasarnya berpandangan seperti itu juga. Kata lain, *'illat* seperti itu telah menjadi suatu ijma.

4. *Al-Syari'* (Allah)

Al-Thufi berpandangan bahwa *al-Syari'* memelihara manusia sejak diciptakannya, yaitu dengan mendesain dalam bentuk yang sesuai dengan kondisinya, dan kemudian disediakan fasilitas untuk menjalani proses kehidupan di dunia dengan menundukkan semua yang di

¹⁹⁹Lihat Yusuf Qardhawi, *al-Siyasah al-Syar'iyyah*; Kairo: Wahbah, 1998, h. 237-238.

²⁰⁰Lihat *ibid.*, h.30.

langit dan yang di bumi untuk mendukungnya dalam memperoleh kemaslahatan, serta mengajarkan ajaran iman untuk memperoleh kemaslahatan (kebahagiaan) akhirat. Sebaliknya, mustahil Allah mewujudkan kemaslahatan makhluk-Nya sejak diciptakan, kemudian kelanjutan hidupnya sampai ke akhirat, lalu Allah mengabaikan kemaslahatan pada hukum-hukum syara' sebagai sarana memelihara kemaslahatan jiwa, harta dan kehormatan yang tidak dipisahkan dari kehidupan.

Al-Thufi menegaskan, hendaknya tidak mengabaikan maslahat manusia, baik terjadi persesuaian antara *mashlahah* dengan nas dan ijma, maupun terjadi pertentangan *mashlahah* dan nas dengan mendahulukan *mashlahah* atas nas melalui *takhshish* dan *bayan* atas nas.²⁰¹ Sepertinya juga al-Thufi mau berkata, bahwa yang dititip Allah dalam *al-Qur'an* ialah kemaslahatan. Al-Thufi mengutamakan atau mendahulukan *mashlahah* atas nas dan ijma dengan argumen sbb:

1. Pengutamaan *Mashlahah* atas Nas

Al-Thufi mengutamakan atau mendahulukan *mashlahah* atas nas dengan pertimbangan, bahwa nas mengandung banyak pertentangan yang menjadi salah satu sebab terjadinya perbedaan pendapat dalam suatu masalah, yang tercela menurut syara', sedangkan

²⁰¹Lihat *ibid.*

memelihara maslahat, secara substansial merupakan sesuatu yang disepakati, tidak diperselisihkan padanya; dan dengan demikian ia menjadi sebab terjadinya kesepakatan yang dikehendaki syara'. Karena itu, ia lebih utama diikuti.²⁰²

Di samping hal tersebut, sesungguhnya telah terjadi pertentangan antara sunnah dan *mashlahah* dalam beberapa hal, antara lain sbb:

Pertama, pendapat Ibn Mas'ud yang bertentangan dengan nas dan ijma dalam masalah tayamum, karena pertimbangan kemaslahtan (kehati-hatian; *ikhtiyath*) dalam beribadah. Sebagaimana diketahui, bahwa menurut nas dan ijma sahabat, tayamum boleh dilakukan sebagai pengganti wudu akibat sakit dan ketiadaan air. Sebab jika dibolehkan, maka dikhawatirkan ada orang yang hanya sakit ringan atau merasa dingin sedikit, tidak lagi mau berwudu, tetapi langsung bertayamum. Ketika diingatkan oleh Abu Musa al-Asy'ari tentang ayat perintah tayamum, Ibn Mas'ud mengabaikannya. Pendapat Ibn Mas'ud tersebut kemudian tersiar luar di masyarakat, sementara tidak ada seorang pun yang membantahnya.

²⁰²Lihat Musthafa Zaid, *op. cit.*, h. 215.

Kedua, para sahabat yang menyelisihi perintah Nabi saw. untuk tidak Shalat Ashar, kecuali di Bani Quraizhah karena atas pertimbangan maslahat.²⁰³

Ketiga, sabda Nabi kepada Aisyah yang berbunyi, andai bukan karena kaum kamu baru memeluk Islam, maka saya sudah meruntuhkan Kakbah, lalu saya membangunnya kembali di atas pondasi yang telah dibangun Nabi Ibrahim. Hal itu mengisyaratkan, bahwa membangun Kakbah di atas pondasi yang telah dibangun Nabi Ibrahim, wajib hukumnya, tetapi tidak dilakukannya karena pertimbangan maslahat.

Keempat, ketika Nabi mengutus Abu Bakar untuk menyampaikan kepada umat hadis : مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ *siapa yang mengucapkan tidak ada Tuhan selain Allah, akan masuk surga*), Umar melarangnya dengan pertimbangan, khawatir menyebabkan masyarakat malas melakukan amal, karena mengandalkan ucapan *la ilaha ilallah*.

Al-Thufi mengemukakan, masih banyak lagi peristiwa pada masa Nabi dan sahabat yang menggambarkan tentang pengutamaan *mashlahah* atas nas. Hal itu semua dimaksudkan memperbaiki urutannya, mengatur taraf kondisinya dan memperoleh karunia Allah yang lebih baik dengan menyatukan hukum serta

²⁰³Lihat *ibid*.

menghindarkan dari perbedaan.²⁰⁴ Contoh-contoh Al-Thufi yakin, bahwa *mashlahah* tidak perlu diragukan untuk lebih mengutamakan dari pada nas (*al-Qur`an* dan hadis).

2. Pengutamaan Mashlahah atas Ijma

Al-Thufi mengutamakan *mashlahah* atas ijma, karena dalam pandangannya, ijma diperselisihkan keujahannya, sedangkan *mashlahah* tidak diperselisihkan. Sementara berpegang pada yang disepakati lebih utama dari pada yang diperselisihkan.²⁰⁵

Al-Thufi dengan berdasar maslahat sebagai maskud dan kandungan inti nas-nas *al-Qur`an* berserta data-data berupa pemahaman dan pengamalan sunnah di kalangan sahabat-sahabat tersebut menunjukkan, ia sangat yakin dengan metode *mashlahah* yang digagasnya. Menurutnya bahwa sepanjang objek analisis keagamaan itu bukan ibadah dan akidah, melainkan muamalah, dapat diempuh metode *mashlahah* sebagai metode analisisnya.

XIV. METODE SOSIAL RELIGI AHMAD KHAN

²⁰⁴Lihat *ibid.*

²⁰⁵Lihat *ibid.*

A. Riwayat Hidup Singkat Ahmad Khan

Ahmad Khan adalah putera Muhammad Muttaqi Khan, lahir di New Delhi - India pada tanggal 06 Dzulhijjah 1232 H bertepatan dengan tanggal 17 Oktober 1817, berasal dari keturunan Husain, cucu Nabi Muhammad saw. melalui Fatimah dan Ali. Kakeknya Sayyid Hadi adalah seorang pembesar Istana pada zaman Raja al-Amghir II (1754-1759). Ketika berusia 19 tahun, ayahnya meninggal dunia. Ia mendapat pendidikan secara tradisional dalam pengetahuan agama. Ia menguasai bahasa Arab dan bahasa Persia serta pada tahun 1769, ia melawat ke Inggris untuk mempelajari sistem pendidikan dan pengajaran.

Sejalan kemampuannya dalam ilmu *syari'ah*, pada tahun 1857, ia diangkat sebagai Hakim di Patumber kemudian di Janawar. Pada tahun yang sama, ia turut terlibat dalam pemberontakan India, lalu menormalisasi hubungan kerja dan persamaan kebudayaan dan agama. Pada tahun yang sama pula, ia memimpin umat Islam India melawan kolonial Inggris di segala bidang dengan mendirikan perkumpulan-perkumpulan, menyebarkan tulisan-tulisan serta mendirikan Akademi Ilmu Pengetahuan Islam Aligarh, yang sekarang menjadi Universitas Aligarh.

B. Penerapan Metode *Sosial Religi* Ahmad Khan

Ahmad Khan tergolong ulama pembaru dalam bidang pemikiran hukum Islam. Harun Nasution (w. 2004) dalam bukunya, *Pembaharuan Dalam Islam* menulis hal itu sbb:

*Ahmad Khan berpandangan, sumber ajaran Islam hanya al-Qur`an dan hadis. Pendapat ulama masa lampau tidak mengikat umat Islam. Menurutnya, pendapat ulama-ulama terdahulu yang tidak sesuai lagi dengan zaman modern dapat ditinggalkan. Ia berpendapat pula bahwa pergaulan umat manusia senantiasa mengalami perubahan, sebab itu perlu dilakukan ijtihad baru untuk menyesuaikan pelaksanaan ajaran-ajaran Islam dengan keadaan masyarakat yang berubah dan berkembang.*²⁰⁶

Sedangkan terhadap ijma dan qiyas, Harun Nasution menulis pula sbb:

*Bagi Ahmad Khan, memperpegangi ijma dan qiyas dalam berijtihad bukan merupakan sumber ajaran Islam yang absolut.*²⁰⁷

Pandangan Ahmad Khan tersebut mengisyaratkan, bahwa suatu ijma dan qiyas perlu dilakukan penelitian yang mendalam terhadapnya. Sesuatu yang disebutkan orang sebagai sebuah ijma dan qiyas, tidak boleh langsung diperpegangi sebelum dilakukan penelitian yang mendalam terhadapnya. Hasil penelitian yang mendalamlah yang menentukan apakah suatu ijma dan

²⁰⁶Harun Nasution, *Pembaruan Dalam Islam*, Cet. I; Jakarta: Bulan Bintang, 1974, h. 173.

²⁰⁷*Ibid.*

qiyas tergolong sebuah *ijma* dan *qiyas* yang boleh diperpegangi.

Ahmad Khan pun memperpegangi akal - yaitu - mepergunakan akal dalam mengali makna-makna yang dukandung dalam nas-nas. Menurut Ahamd Khan, akal mampu memahami jiwa atau makna substansial suatu nas. Ahmad Amin dalam kitabnya, *Zu'ama` al-Ishlah fi al-'Ashr al-Hadits* megemukakan sbb:

Apabila Ahmad Khan menafsirkan al-Qur`an dan menyeru kepada al-Qur`an untuk memperoleh suatu pemahaman yang benar, ia sertakan akal. Menurutny, cara yang benar dalam menafsirkan al-Qur`an, ialah wajib lebih banyak berpegang pada jiwanya dari pada arti harafiahnya. Sesungguhnya (pula) wajib menafsirkan al-Qur`an melalui cahaya akal dan hati nurani. Ia lebih banyak melakukan seperti itu. Ia berkata: Sesungguhnya wahyu itu (yang diperpegangi) adalah makna (jiwa-nya), bukan lafazh (makna lahiriahnya).²⁰⁸

Adapun Contoh pemahaman hukum Ahmad Khan, antara lain dalam soal pernikahan yang mengisyaratkan kebolehan berpoligami sebagaimana yang dinyatakan Q. S. *al-Nisa`* (4): 3 - terjemahnya - : *Maka kawinilah dua atau tiga atau empat*. Sehubungan hal ini Ahmad Khan menyatakan pendapatnya sbb:

²⁰⁸Lihat Ahmad Amin, *Zu'ama` al-Ishlah fi al-'Ashr al-Hadits*, Cet. IV; Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyyah, 1979, 140.

*Bahwa yang menjadi dasar sistem perkawinan dalam Islam adalah monogami dan bukan poligami sebagaimana pendapat ulama pada zamannya. Poligami tidak dianjurkan tetapi diperbolehkan dalam kasus-kasus tertentu.*²⁰⁹

Contoh lain adalah dalam soal hukuman bagi pencuri sebagaimana dinyatakan Q. S. *al-Maidah* (5): 38 - terjemahnya - : *Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya*. Sehubungan hal ini Harun Nasution mengemukakan sbb:

*Ahmad Khan memahami hukum dalam ayat tersebut adalah hukum potong tangan bagi pencuri bukan suatu hukum yang wajib dijalankan, tetapi hanya merupakan hukuman maksimal yang dijatuhkan dalam keadaan tertentu.*²¹⁰

Contoh lain lagi adalah dalam soal memakan sembelihan atas nama selain Allah yang dihukumkan haram sebagaimana yang dinyatakan Q. S. *al-Maidah* (5): 3 - terjemahnya - : *Diharamkan bagi kamu (makan) bangkai, darah, daging bagi dan binatang yang disembelih atas nama selain Allah*. Sirajuddin Abbas mengomentari hal ini dalam bukunya, *40 Masalah Agama* menulis sbb:

Ahmad Khan memfatwakan hukum dari ayat tersebut adalah ayam yang mati dengan diputar lehernya, yaitu

²⁰⁹Harun Nasution, *loc. cit.*

²¹⁰*Ibid.*

*tanpa disembelih, boleh dimakan. Ahmad mempraktikkan pendapatnya ini ketika ia mengunjungi Inggris.*²¹¹

Pendapat dan bentuk pemahaman hukum agama Ahmad Khan - khususnya contoh ketiga, yaitu kebolehan makan ayam yang disembelih tanpa menyebut nama Allah tersebut - dilatarbelakangi oleh sebuah motif dakwah yang bermaksud memikat hati masyarakat Hindu India terhadap Islam, agar supaya setahap demi setahap mereka mau mempelajari Islam. Maryam Jameelah, seorang ilmuwan dan pemikir wanita mualaf berkebangsaan Amerika mengemukakan tanggapannya terhadap pendapat dan cara bepemahaman hukum agama Ahmad Khan tersebut sbb:

Usaha memikat kaum muslimin agar supaya menerima pendapatnya itu, ia mengambil ayat al-Qur`an yang menyatakan bahwa makanan Ahli Kitab adalah tidak menyalahi hukum kaum muslim. Namun ia mendapat kesulitan yang serius apabila ditanyakan kepadanya, bagaimana daging kotor (haram) itu menurut syariat. Berkaitan hal ini, ia mengatakan perlunya menginterpretasikan hadis yang meragukan sehingga tidak menimbulkan pertentangan; serta kaum muslim

²¹¹Sirajuddin Abbas, *40 Masalah Agama*, Jilid II, Cet. II; Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 1982, h. 228.

*diperbolehkan memakan daging yang disembelih tanpa menyebut nama Allah.*²¹²

Berdasar keterangan-keterangan tersebut tergambar bahwa Ahmad Khan dalam melakukan ijtihad dan *istinbath*, ia lebih mengedepankan penggunaan akal dan tingkat pengetahuan masyarakat tentang ajaran Islam serta orientasi kepentingan umum. ia pun mengedepankan prinsip dakwah Islam yang berbasiskan hikmah kebijaksanaan, guna mengikat erat hati kaum muslim dan membuat terpesona masyarakat Hindu terhadap Islam. Ahmad Khan sangat mempertimbangkan pula faktor sosial religius agar terbangun kondisi dan suasana toleransi yang sehat atau persaudaraan yang harmonis dalam sebuah masyarakat heterogen.

²¹²Maryam Jameelah, *Islam and Modernism*, diterjemahkan oleh Ahmad Jaenuri dan Syafiq Ahmad Mugni dengan judul, *Islam dan Modernisme*, Cet.. I; Surabaya: Usaha Nasional, 1982, h. 79.

XV. METODE RASIO SYAIKH MUHAMMAD ABDUH

A. Riwayat Hidup Singkat Muhammad Abduh

Muhammad Abduh adalah seorang putera Mesir, dilahirkan pada tahun 1819 dan wafat tahun 1905. Ayahnya bernama Abduh bin Hasan Khairullah, mempunyai silsilah keturunan Turki. Adanya tindakan-tindakan intimidasi penguasa negerinya, Abduh bin Hasan meninggalkan kampung halamannya dan pindah ke Propinsi Gharibiyah. Di Propinsi Gharibiyah ini kawin dengan Juhainah, seorang wanita terpendang di kalangan familinya, yang kemudian melahirkan Muhammad Abduh.

Pada tahun 1872 Muhammad Abduh berhubungan Sayyid Jamaluddin al-Afgani (seorang tokoh politik) di Paris untuk menjadi murid setia. Pengaruh al-Afghani menyebabkannya ia terjun ke dunia politik dan penerbitan dan pada tahun 1876 menerbitkan Majalah *al-Urwatul-Wutsqa*. Pemerintah Prancis tidak memperkenankan lagi tinggal di Paris, menyebabkan ia dipanggil pulang Mesir. Pada tahun 1879, ia menjadi Syaikh (Guru Besar) di Universitas Darul Ulum. Tahun 1880, ia diserahi tugas oleh Khedewi (Kabinet Partai Liberal) selaku Pemimpin Surat Kabar *al-Waq'ul-Mishriyyah* merangkap Mufti Diyar il-Mishriyyah dan Ketua Parlemen Mesir serta menjadi Ketua Panitia Penghubung antara Pemerintah Mesir dan Parlemen.

B. Penerapan Metode Rasio Syaikh Muhammad Abduh

Adapun sumber-sumber hukum yang diperpegangi Muhammad Abduh adalah sebagaimana yang dikemukakan Ahmad Hanafi sbb:

Muhammad Abduh mengikuti jejak ulama-ulama salaf yang berpegang langsung kepada sumber-sumber pokok dalam ber-istinbath, alasan-alasan hukum dan menjauhkan kebakuan dan taklid.²¹³ Muhammad Abduh kemudian memulai perjuangannya dengan memberantas adanya mazhab-mazhab dan membasmi taklid, menganjurkan untuk mengutamakan ijtihad dan ijma berdasarkan al-Qur`an dan sunnah yang benar dalam menetapkan suatu hukum, karena yang demikian itu akan memuaskan kebutuhan masyarakat Islam sekarang ini. Ia mengharapkan supaya putusan-putusan yang diambil secara demikian dilakukan sebaik mungkin agar dapat berjalan sesuai dengan zaman.²¹⁴

Haliman dalam bukunya, *Hukum Pidana Syariat Islam* menukilkan pula sumber-sumber hukum yang diperpegangi Muhammad Abduh tersebut sbb:

Di luar mazhab yang empat, ada segolongan Ahlus-Sunnah wal-Jama'ah yang tidak terikat pada salah satu mazhab yang ada, tetapi hanya berpegang pada al-

²¹³ A. Hanafi, *Sejarah dan Pengantar Hukum Islam*, Cet. I; Jakarta: Jaya Murni, 1976, h. 150.

²¹⁴ Abu Bakar Aceh, *Sejarah Al-Qur`an*, Cet. IV; Surabaya - Malang: Sinar Bupemi, 1956, h. 73.

*Qur`an dan sunnah. Golongan ini biasa juga disebut sebagai pengikut Muhammad Abduh. Golongan ini mendasarkan pendapatnya pada al-Qur`an dan sunnah Rasul dan berusaha untuk melakukan ijtihad sendiri dalam memahami hukum syariat serta terkenal sebagai golongan yang modern dalam perkembangan hukum Islam.*²¹⁵

Muhammad Abduh terkenal sebagai ulama yang berpemikiran modern atau pembaruan, karena di samping dengan berpegang pada metode tersebut, ia dengan berani menggunakan *rasio* dalam mengkaji hukum Islam tidak dilakukan ulama sebelum dan semasanya, sehingga ia digelar seorang pembaru (*mujaddid; reformis*). Abu Bakar Aceh mengomentari pandangan Muhammad Abduh terhadap penggunaan *rasio* dalam memahami hukum syariat sbb:

*Keyakinan Muhammad Abduh bahwa agama dan akal tidak bertentangan satu sama lain, serta tidak mustahil akal dapat menemukan kebenaran-kebenaran agama, tidaklah menunjukkan kurang penghargaannya terhadap kesucian wahyu Tuhan. Bagi Muhammad Abduh, wahyu itu diturunkan Tuhan kepada manusia untuk menghadapi akal yang sehat.*²¹⁶

²¹⁵Haliman, *Hukum Pidana Syariat Islam*, Cet. I; Jakarta: Bulan Bintang, 1975, h. 189.

²¹⁶Abu Bakar Aceh, *op. cit.*, h. 374.

Ia berpendapat bahwa rumusan fikih pada masa lalu tidak dapat memuaskan umat sekarang, karena itu harus diganti dengan rumusan baru yang dapat hidup dan berkembang dalam masyarakat dengan memperhatikan jiwa baru dalam Islam. Sikapnya dalam menentukan hukum ini terkadang sampai menimbulkan salah paham bagi pihak tertentu, karena seakan-akan mengenyampingkan nas al-Qur`an; atau lebih mengikatkan diri kepada akal dan menegedepankan pertimbangan kepentingan umum dari pada nas al-Qur`an dan hadis. Jikalau sesuatu masalah agama terdapat pertentangan antara akal (rasio) dan naqli (nas), maka ia memilih dan memberi ketetapan hukum mana yang lebih mendatangkan kemaslahatan kepada masyarakat menurut pertimbangan akal.²¹⁷

Muhammad Abduh bersikap menguji dan membuktikan kebenaran nas-nas dengan akal serta berupaya mengeluarkan hukum-hukum dari nas yang sesuai dengan kondisi masyarakat. Ia menganut sistem kerja sama antara *naqli-aqli (nas-rasio)* dan kemaslahatan umum. Menurutnya hanya dengan seperti itulah, umat dapat menerima dan mengamalkan syariat Islam dengan baik.

Adapun contoh pemahaman hukum Muhammad Abduh, antara lain terhadap Q. S. *al-Nisa`* (4): 3 (tentang kebolehan poligami). Ia mencermati *lafazh-lafazh* dalam ayat tersebut dan menganalisisnya dengan akal (*rasio*)

²¹⁷*Ibid.*

serta mempertimbangkan kemaslahatan masyarakat, kemudian berkesimpulan, bahwa poligami tidak diperbolehkan.

Ahmad Hanafi merumuskan secara lebih jelas pandangan Muhammad Abduh tentang poligami sbb:

*Di antara sekian banyak perkawinan dipandang Muhammad Abduh sebagai suatu keharusan sosial, antara lain poligami. Pilihan dalam kawin sesuai benar dengan tabiat manusia sebagai makhluk sosial yang berpikir, yang mempunyai kecenderungan naluri untuk mengadakan kerja sama orang yang disuakainya (sebagai suami isteri). Poligami dipandang sebagai suatu bencana masyarakat, karena baik orang kaya maupun orang miskin menganggapnya sebagai alat pemuasan hawa nafsu dengan melupakan tujuan poligami yang sebenarnya. Hal ini bertentangan dengan syara', tetapi diterima akal. Agar sesuai syara' dan akal, cukuplah kawin dengan seorang isteri (monogami) apabila tidak bisa berlaku adil.*²¹⁸

Cara pemahaman dan pandangan Muhammad Abduh tersebut, tergambar sangat jelas bahwa ia sangat dipengaruhi oleh dorongan potensi akal dan pertimbangan kemaslahatan masyarakat, namun tetap juga berpegang kuat pada *lafazh-lafazh* nas. *Lafazh-lafazh* dalam Q. S. *al-Nisa`* (4): 3 tersebut yang berbentuk

²¹⁸A. Hanafi, *op. cit.*, h. 157.

qath'i (mutlak) menunjukkan bolehnya poligami; serta naluri nafsu syahwat manusia selalu menuntut kepuasan, ia pun dari sisi ini berpendapat bahwa poligami boleh.

Pada sisi lain - yakni - ketika ia mempertimbangan poligami sebagai bentuk perkawinan yang mempunyai akibat negatif yang besar bagi perseorangan dan masyarakat, yaitu lebih banyak akan menimbulkan perpecahan, pada sisi ini ia berpendapat bahwa poligami tidak dibolehkan. Demi memadukan nas dan kepentingan kemaslahatan perseorangan dan masyarakat, ia berpendapat bahwa poligami boleh dengan syarat, orang yang mepoligami mutlak benar harus mampu berlaku adil.

XVI. METODE MODERNITAS MUHAMMAD IQBAL

A. Riwayat Hidup dan Karya-Karya Muhammad Iqbal

Iqbal dilahirkan di Sialkot, Punjab pada tanggal 09 November 1877.²¹⁹ Ia berasal dari keluarga kelas menengah. Ayahnya, Muhammad Nur terkenal sebagai penjahit yang sangat pandai, yang dihormati karena kesalehannya dan jiwa mistiknya. Begitu juga ibunya, Imam Bibi, juga seorang yang sangat religius.²²⁰ Iqbal beruntung karena di Sialkot, ia belajar di bawah asuhan guru yang baik, yaitu Shamsul Ulema Mir Hasan. Mir Hasan berhasil memotivasi Iqbal untuk mengembangkann potensi intelektualnya yang dinilainya sangat tinggi.²²¹

Iqbal menyelesaikan pendidikan dasarnya di Sialkot, kemudian pindah ke Lahore untuk melanjutkan studinya. Di Lahore, Iqbal mengunjungi Goverment College dan jatuh di bawah pengawasan Sir Thomas Arnold, seorang

²¹⁹Kepastian (pendapat kuat) tanggal lahir Iqbal pada tanggal 9 November 1877, pertama kali dikemukakan oleh Prof. Marek dari Universitas Praha, Ceko pada tahun 1958, yang kemudian diperkuat oleh Syed Wahiduddin setelah mengecek kebenaran data yang dikemukakan Prof. Marek itu dengan mengumpulkan pula data baru. Lihat Sjafrudin Prawiranegara, *Kumpulan Karangan Terpilih - Islam Sebagai Pedoman Hidup*, Jilid I, Cet. I; Jakarta: Inti Idayu Press, 1986, h. 270.

²²⁰Lihat Nurul Agustina dan Ihsan Ali Fauzi, *Sisi Manusiawi Iqbal*, Cet. I; Bandung: Mizan, 1993, h. 19.

²²¹Lihat Sjafrudin Prawiranegara, *loc. cit.*

orientalis dan filosof yang kesohor. Iqbal meraih gelar Magister of Arts (MA) pada tahun 1899 dan bergabung dengan staf dosen dari Orientalis College, Lahore sebagai pengajar bahasa Arab.²²²

Atas anjuran Sir Thomas Arnold, Iqbal meninggalkan Lahore pada tahun 1905 untuk mengikuti studi lanjutan di Inggris. Ia masuk di Trinity College, Canbrige dan berhasil meraih gelar Bechelor of Arts (BA) pada tahun 1907. Ia pun kemudian berhasil melakukan promosi dan meraih gelar Philosphy Doctor (Ph. D) dari Universitas Munchen, Jerman pada tahun 1908 melalui disertasi, *Perkembangan Metafisika di Persia*.²²³

Iqbal belajar pula *Ilmu Hukum* dengan menjadi anggota *Lincoln's Inn* dan menempuh ujian pada tahun 1907. Pada bulan Juni tahun 1908, ia diberi izin praktek sebagai advokat. Tidak lama kemudian ia kembali ke Lahore dan diterima menjadi advokat di Kantor Lembaga Bantuan Hukum *High Curt*, Punjab - Lahore serta pada waktu yang bersamaan diangkat pula menjadi Asisten Profesor pada Goverment College, dimana ia pernah belajar. Kemudian pada akhirnya ia melepasakan jabatan Asisten Profesor di Government College ini untuk berkonsentrasi pada keadvokatan.²²⁴

²²²Lihat *ibid*.

²²³Lihat *ibid*.

²²⁴Lihat *Ibid.*, h. 271.

Lambat laun, Iqbal tertarik terhadap dunia politik. Pada tahun 1926, ia memutuskan untuk terlibat dalam pemilihan Dewan Perwakilan Punjab dan terpilih dengan perolehan jumlah suara yang besar sekali. Ia kemudian merumuskan konsep mengenai negara baru Pakistan, meskipun nama Pakistan bukan berasal dari dirinya sendiri, namun ia wafat sebelum Pakistan lahir pada tanggal 14 Agustus 1947.²²⁵

Pada tahun 1930, Iqbal terpilih sebagai Presiden Muslim League dalam Sidang Muslim League di Alahabad, India. Pada kesempatan inilah, ia mengajukan usul untuk membentuk negara Islam tersendiri, yang terpisah dari India dan diterima Pakistan. Usulan nama negara Pakistan ini diterima melalui Resolusi dalam Sidang Muslim League di Lahore pada tanggal 23 Maret 1940. Iqbal merupakan kawan dan pembantu setia Muhammad Ali Jinnah, pemimpin besar umat Islam India, yang kemudian menjadi presiden pertama negara baru Pakistan.²²⁶

Berkenaan dunia sastra, khususnya puisi, Iqbal sudah mulai menggubah syair-syair tatkala masih belajar di Sialkot. Karyanya pernah dikirimkan kepada seorang penyair dalam bahasa Urdu yang terkenal, Dagh untuk dikoreksi dan dinilai. Berselang beberapa waktu, Dagh

²²⁵Lihat *ibid.*

²²⁶Lihat *ibid.*

menulis kepada Iqbal, bahwa syair-syairnya tidak perlu diperbaiki, karena sudah baik sekali. Kegemarannya menulis puisi dilanjutkan dan dikembangkan di Lahore.²²⁷

Adapun karya-karya Iqbal adalah *Ilm al-Iqtishad (Ilmu Ekonomi)*, *The Development of Metaphysics in Persia - A Contribution to The History of Muslim Philosophy (Perkembangan Metafisika di Persia - Sebuah Sumbangan Untuk Filsafat Islam)*, *Story Reflection (Refleksi Kisah)*, *Asrar-i Khudi (Rahasia Diri)*, *Rumuz-i Bekhdi (Misteri Ketidadaan Diri)*, *Payamil Masyriq (Pesan Dari Timur)*, *Bang-i Dara (Lonceng Kafilah)*, *Zabur-i Ajam (Mazmur Persia)*, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, *Javid-i Nama (Kitab Keabadian)*, *Musafir (Sang Pengembara)*, *Bal-i Jibril (Sayab Jibril)*, *Paschi Bayad Karday Aqam-i Sharg (Apa yang Harus Dilakukan Wahai Masyarakat Timur)*, *Zarb-i Kalim (Pukulan Tongkat Musa)*, *Armaghan-i Hijaz (Buah Tangan Dari Hijaz)* dan *Surd-i Rafta (Nyanyian Yang Hilang)*.²²⁸ Selain karya-karya monumental tersebut, ia memiliki pula banyak kumpulan ceramah, artikel, pernyataan dan surat-menyurat.

B. Penerapan Metode Modernitas Iqbal

Iqbal berpandangan bahwa hukum Islam bersifat dinamis. Inti dinamisme hukum Islam adalah terbukanya peluang untuk merekonstruksi atau menafsirkan

²²⁷Lihat *ibid*.

²²⁸Lihat Nurul Agustina dan Ihsan Ali Fauzi, *op. cit.*, h. 143-164.

kembali ajaran Islam dan institusi ke arah itu, yakni ijtihad.²²⁹ Menurut Iqbal, hukum Islam sebenarnya tidak bersifat statis dan pintu ijtihad tidak pernah tertutup, bahkan ijtihad sangat diperlukan dalam pembaruan, karena dengan ijtihad, hukum Islam dapat berkembang sesuai perkembangan zaman.²³⁰ Iqbal menegaskan, bukanlah Islam yang sebenarnya apabila kebenaran yang dianjurkannya tidak cukup hidup untuk dapat menyesuaikan diri dengan pelbagai macam keadaan yang beraneka ragam. Islam menolak pandangan statis yang kuno yang tidak berubah dan meningkat kepada pandangan yang dinamis tentang alam semesta. Hukum Islam selalu mencari apa yang disebut prinsip gerak (dinamis).²³¹

Ceramah Iqbal yang berjudul *The Principle of Movement in The Structure of Islam* cukup menunjukkan pandangannya tentang hukum Islam (ijtihad). Iqbal mengangkat konflik yang terjadi antara Partai Nasional Turki (PNT) yang dipimpin Mustafa Kemal dan mantan Perdana Menteri Turki, Said Halim akibat perbedaan pandangan tentang kedudukan ijtihad. PNT berpandangan bahwa tidak ada kebebasan untuk

²²⁹Lihat M. Saeed, *Studies in Iqbal's Thought and Art*; (Lahore: Bazam-i Iqbal Club Road, 1977, h. 54.

²³⁰Lihat Muhammad Sadikin, *Kitab Keabadian (Terjemahan)*, Cet. I; Jakarta: Pustaka Panjimas, 1987, h. 205-206.

²³¹Lihat A. Mukti Ali, *Alam Pikiran Islam Modern di India dan Pakistan*, Cet. I; Bandung: Mizan, 1993, h. 186.

berijtihad atau pintu ijtihad telah tertutup, sedangkan Said Halim berpandangan bahwa kebebasan berijtihad berlangsung terus.

Isi ceramahnya menunjukkan, sebenarnya Iqbal lebih menyetujui pandangan Said Halim, namun demi merajut ukhuwah dan persatuan, ia menyatakan, pada dasarnya Said Halim mempunyai pandangan yang sama dengan PNT. Kebebasan berijtihad berlangsung terus dengan tujuan membina hukum syariat menurut tuntutan pandangan, pemikiran dan pengalaman manusia pada era modern.²³²

Iqbal menegaskan, tuntutan generasi muda muslim sekarang ini adalah menginterpretasikan kembali prinsip-prinsip hukum Islam yang didasarkan pada pandangan dan pengalaman mereka sendiri serta kondisi kehidupan modern yang mengalami perubahan. Interpretasi terhadap prinsip-prinsip hukum Islam sesuai dengan tuntutan perkembangan kehidupan modern adalah sah. *Al-Qur'an* mengisyaratkan bahwa hidup ini adalah suatu proses dari penciptaan yang progresif yang mengharuskan setiap generasi dibimbing oleh pandangan dan pendapat ulama terdahulu, namun tidak boleh terhalang olehnya. Setiap generasi harus diluaskan untuk menyelesaikan masalahnya sendiri.²³³

²³²Lihat *ibid.*, h. 186-187.

²³³Lihat *ibid.*, h. 187.

Pada akhir hayatnya, Iqbal ingin menulis buku khusus tentang *Reconstruction of Islamic Jurisprudence*, namun segera meninggal. Hasil observasi yang dilaporkan dalam ceramahnya, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* menunjukkan orisinalitas pandangannya. Salah satu di antaranya yang mungkin paling berguna ialah pandangannya tentang Ijma yang menurutnya, bentuknya harus diambil dari kondisi era modern.²³⁴

Iqbal menyatakan, Ijma sebagai sumber hukum Islam yang ketiga dan penting, yang paling tepat menggunakannya ialah Dewan Legislatif Muslim (melalui kolektivitas personal kelembagaan. Jadi berbeda dengan praktik Khalifah-Khalifah Daulah Amawiyah dan Daulah Abbasiyah yang menyerahkan kekuatan ijtihad (Ijma) kepada mujtahid-mujtahid secara individual dari pada menggerakkan pembentukan sebuah dewan yang permanen yang bisa berkedudukan sangat kuat.²³⁵

Pertumbuhan jiwa republik yang diiringi pertumbuhan dewan legislatif negeri-negeri muslim merupakan suatu langkah maju. Melalui jiwa republik dan pertumbuhan dewan, kekuatan ijtihad individual dapat dikembangkan ke ijtihad kolektif (Ijma) yang menjadi tuntutan zaman modern. Pendayagunaan Ijma

²³⁴Lihat *ibid.*, h. 188.

²³⁵Lihat *ibid.*

tidak hanya melibatkan para ulama dan ahli hukum dalam diskusi-diskusi hukum, melainkan juga rakyat biasa yang mempunyai pengetahuan tentang zaman modern.²³⁶ Pandangan dan cara seperti itulah yang dapat menggerakkan hukum Islam menjadi pedoman aktivitas keberagamaan yang efektif.

²³⁶Lihat *ibid.*

XVII. METODE 'URF (الْعُرْفُ); ADAT KEBIASAAN)

PROF. T. M. HASBI ASH-SHIDDEQY

A. Riwayat Hidup Singkat T. M. Hasbi Ash-Shiddieqy

T. M. Hasbi Ash-Shiddieqy (selanjutnya baca Hasbi) lahir pada tanggal 10 Maret 1904 di Lhok Seumawe, Aceh. Ia belajar di Pesantren yang dipimpin ayahnya dan beberapa Pesantren lainnya. Ia pula banyak mendapat bimbingan dari seorang ulama besar, yaitu Muhammad bin Salim al-Kalali. Pada tahun 1928, ia menjadi Direktur Perguruan Al-Irsyad di Lhok Seumawe. Pada tahun 1930 ia mengajar di Sekolah Al-Huda, di HIS dan MULO Muhammadiyah, Kutaraja. Pada zaman kolonial Jepang (1940-1942), ia menjadi Direktur Muallimin Muhammadiyah, Kutaraja; mendirikan Akademi Bahasa Arab sekaligus menjadi Ketua Yong Islamiten Bond Aceh Utara.

Pada tahun 1949, ia menghadiri Kongres Muslimin Indonesia dan memberi prasaran tentang *Dasar-Dasar Bernegara Menurut Syariat Islam*. Pada tahun 1955, ia menjadi Anggota Konstituante dan pada tahun 1958 menjadi delegasi ke *Collogium Islam International* di Lahore, Pakistan. Karirnya dalam jabatan struktural pada zaman kemerdekaan adalah Anggota Hakim pada Pengadilan Tinggi Agama, Aceh. Dekan Fakultas Syari'ah IAIN Ar-Raniri, Banda Aceh. Dekan Fakultas Syari'ah Universitas Islam Sultan Agung, Semarang. Dekan dan

Guru Besar Fakultas Syari'ah IAIN Sunan kalidjaga, Yogyakarta. Rektor Universitas Al-Irsyad, Solo (1963-1968). Pada tanggal 22 Maret, ia mendapat gelar Doctor Honoris Causa dalam Ilmu Syari'ah dari Universitas Islam Bandung.

Adapun aktivitasnya di organisasi Islam adalah Anggota Majels Ifta wat-Tarjih Dewan Pimpinan Pusat Al-Irsyad dan Ketua Lembaga Fikih Islam Indonesia (LEFISI). Ia meninggal dunia pada Desember tahun 1975.

B. Penerapan Metode 'Urf T. M. Hasbi Ash-Shiddieqy

Sebuah metodologi studi hukum Islam yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah dan diniah, Hasbi dalam bukunya, *Sari Kuliah Ushul Fiqhi* menjelaskan langkah-langkahnya sbb:

Kesimpulan yang kita rumuskan dalam membicarakan sumber-sumber tasyri' islami, ialah segala peristiwa yang ada nas al-Qur'an dan sunnah padanya, ditetapkanlah padanya dengan hukum nas itu. Segala peristiwa yang tidak ada nas al-Qur'an dan sunnah padanya, namun telah ada ijma tentang hukumnya, hendaklah kita ikuti ijma itu. Segala peristiwa yang tidak ada nas dan tidak ijma padanya, hendaklah kita istinbathkan hukumnya dengan boleh menerapkan kaedah yang umum, yaitu istihsan. Segala peristiwa yang tidak ada nas, tidak ada ijma dan tidak dapat dilakukan qiyas padanya serta tidak

*dapat pula diterapkan kaedah umum, ditetapkanlah hukum dengan jalan mashlahah mursalah.*²³⁷

Perumusan lebih rinci atas kesimpulan tersebut, Hasbi mengemukakan sbb:

*Hendaklah para mujtahid mula-mula memperhatikan nas-nash al-Qur'an, lalu hadis mutawatir, sesudah itu hadis ahad. Jika tidak memperolehnya, maka hendaklah ia memperpegangi zhahir al-Qur'an dan Sunnah yang diperoleh dari manthuq dan mafhum keduanya. Jika ia tidak memperoleh yang demikian, maka hendaklah ia memperhatikan perbuatan-perbuatan Nabi, kemudian taqrir-taqrir Nabi. Jika ia juga tidak memperoleh yang demikian, maka hendaklah ia memperhatikan fatwa-fatwa sahabat. Jika ia pun tidak memperoleh yang demikian, barulah ia menetapkan hukum dengan qiyas atau dengan salah satu dalil yang dibenarkan syara' sambil memperhatikan kemaslahatan dan menolak kemafsadatan. Apabila ia menghadapi dalil-dalil yang berlawanan, maka hendaklah ia mendahulukan sistem mengompromikan (jam'u) dalil-dalil yang ada menurut cara yang dibenarkan kaedah. Jika tidak memungkinkan melakukan yang demikian, maka barulah ia mencari jalan-jalan menguatkan (tarjih) salah satu dalil dari dalil yang ada, yaitu kembali kepada kaedah-kaedah penelitian hadis yang telah diulas panjang dalam Ilmu Mushthalah Hadits.*²³⁸

²³⁷Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sari Kuliah Ushul Fiqhi*, Cet. I; Sala: Ramadhani, t. th., h. 49.

²³⁸*Ibid.*, h. 108.

Selain langkah-langkah pendekatan tersebut, Hasbi pun memperpegangi *'urf* sebagaimana halnya Abu Hanifah. Ia bahkan memperpeganginya secara lebih meluas dibandingkan Abu Hanifah. Ia menempatkannya lebih tinggi dari pada *qiyas*. Hasbi mengemukakan sbb:

*Sesuatu 'urf yang umum, dapat dipergunakan untuk mentakshishkan ayat dan hadis serta didahulukan atas qiyas. Kalau demikian, tentu urf itu harus kita dahulukan dari pada ijtiha-d-ijtiha-d fukaha dahulu, mengingat bahwa banyak hal yang nota bene para fukaha dahulu berfatwa berdasarkan kebiasaan daerah dan masyarakatnya.*²³⁹

Metode *'urf* dan *mashlahah mursalah* menurut Hasbi Ash-Shiddieqy memberikan kemungkinan bahwa apa yang ditetapkan dan difatwakan fukaha terdahulu dapat berbeda dengan apa yang ditetapkan dan difatwakan oleh kita - ulama - sekarang. Hasbi berkata sbb:

Kita itikadkan bahwa para Imam (Imam Mazhab) itu adalah ulama mujtahid dan Shaleh. Karena itu, tidak ada keberatan bagi kita luaskan apa yang mereka sempitkan dan kita sempitkan apa yang mereka luaskan sesuai

²³⁹Hasbi Ash-Shiddieqy, *op. cit.*, h. 416.

*dengan kehendak zaman kita sekarang, dengan syarat tidak menyalahi Kitabullah dan Sunnah Rasulullah.*²⁴⁰

Keterangan-keterangan tersebut mengisyaratkan, Hasbi Ash-Shiddieqy berpandangan bahwa metode '*urf*' menjadi sarana paling nyata bagi teraktualisasinya metode *masalahah* yang diperpegangi Malik bin Anas. Penerapan metode '*urf*' akan menjadikan syariat Islam sebagai syariat yang hidup di tengah-tengah masyarakat dan dapat menjadikan masyarakat akan merasakan syariat Islam sebagai bagian integral dari budaya kehidupannya.

Adapun contoh '*urf*' misalnya di Indonesia yang diisyaratkan Hasbi, antara lain kasus hewan (sapi, kambing atau lainnya) yang digembalakan atau diserahkan pemeliharaannya oleh pemiliknya kepada orang lain dalam kaitan dengan upah penggembala. Menurut '*urf*' (adat) seperti di beberapa daerah di Sulawesi Selatan, upah penggembala dalam bentuk anak dari hewan yang digembalanya, dibagi dua dengan pemilik hewan. Ketentuannya, yaitu anak pertama adalah milik penggembala dan anak kedua milik pemilik hewan; anak ketiga (lagi) milik penggembala dan anak keempat milik pemilik hewan; dan demikian seterusnya hingga si induk hewan berhenti beranak.

²⁴⁰*ibid.*, h. 418.

Kasus pengolahan tanah pertanian (misalnya sawah) yang dipekerjakan oleh pemiliknya kepada orang lain. Menurut '*urf*' (adat) seperti di beberapa daerah di Sulawesi Selatan juga, pembagian penghasilan adalah 3 : 1, yaitu 3 bagian diambil pengelola dan 1 bagian diambil pemilik sawah. Maksudnya, setiap 4 ikat padi atau 4 kaleng gabah, 3 ikat atau 3 kaleng diambil pengelola dan 1 ikat atau 1 kaleng diambil pemilik sawah; demikian seterusnya. Ketentuan ini berlaku sepanjang disepakati masyarakat; atau berubah apabila semua anggota masyarakat menghendaknya serta dapat diterima sifat ketentuan perubahannya apabila sesuai dengan jiwa syariat, yaitu yang mendatangkan kemaslahatan umum.

XVIII. METODE AL-'ADL (أَلْعَدْلُ); KEADILAN)

YUSUF QARDHAWI

A. Riwayat Hidup Singkat Yusuf Qardhawi

Ysusf al-Qardhawi lahir pada tanggal 09 September 1926 di sebuah desa kecil di tengah delta Shafth, Propinsi Manovia, Mesir. Pada usia 9 (Sembilan) tahun, ia telah menghapal *al-Qur'an* 30 Juz. Sejak usia menempuh pendidikan sekolah dasar (SD), ia telah kagum dengan institusi pendidikan Islam Universitas Al-Azhar, sehingga sejak menempuh pendidikan tingkat SD itu telah akrab dipanggil Syaikh Qardhawi. Al-Qardhawi menyelesaikan pendidikan menengahnya pada Ma'had Thantha dan Ma'had Tsanawi, kemudian melanjutkan ke Universitas Al-Azhar - Fakultas Ushuluddin dan mendapatkan Ijazah (*Syahadah*) Aliyah pada tahun ajaran 1952/1953. Kemudian pada tahun 1957, ia masuk pada Ma'had al-Buhuts wa al-Dirasat al-'Arabiyyah al-'Aliyah sampai ia mendapatkan Diploma Tinggi dalam bidang bahasa dan sastra.²⁴¹

Pada tahun 1960, al-Qardhawi menempuh kuliah dalam bidang al-Qur'an dan sunnah dan tahun itu juga dinyatakan lulus. Kemudian ia lanjut ke tingkat doktoral

²⁴¹Lihat al-Qardhawi, *Huda al-Islam - Fatawa al-Mu'ashirah*, diterjemahkan oleh Abdurrahman Ali Bazir dengan judul, *Fatwa Qardhawi - Permasalahan, Pemecahan dan Hikmah*, Cet. II; Surabaya: Risalah Gusti, 1409 H/1989 M, h. 455.

dengan menyusun disertasi berjudul, *al-Zakah wa Atsaruha fi Hallil-Masyakil wa al-Ijtima'iyah (Zakat dan Pengaruhnya dalam Penanggulangan Permasalahan Sosial)*; dan ia lulus pada tahun 1972.

Keterlambatan al-Qardhawi menyelesaikan pendidikan doktoralnya, disebabkan ia meninggalkan Mesir, karena kekejaman rezim yang berkuasa pada waktu itu. Ia pun hijrah ke Qatar pada tahun 1961 dan di sana ia mendirikan Fakultas Syari'ah Universitas Qatar dan Pusat Kajian Sejarah dan Sunnah Nabi. Ia kemudian mendapatkan kewarganegaraan Qatar dan memilih bukota Qatar, Doha sebagai tempat tinggal. Sekalipun telah bermukim di Qatar, namun al-Qardhawi tetap merasa bangga dan cinta dengan Al-Azhar sebagai almamaternya. Suatu waktu ia berkata: Saya bangga dan cinta Al-Azhar sejak kecil, saya bercita-cita menjadi salah seorang ulamanya. Al-Azhar menurut hemat saya adalah benteng terakhir agama dan ilmu pengetahuan. Atas bimbingan ulama Al-Azhar, orang-orang bodoh bisa belajar dan para pelaku maksiat mau bertobat.

Walaupun mengakui secara formal mempelajari fikih mazhab Imam Abu Hanifah, namun dalam bidang fikih atau pemikiran hukum Islam, al-Qardhawi mempunyai sikap yang tidak ingin terikat dengan fanatisme fikih mazhab tertentu, yang dapat berakibat kesempitan pandangan mengenai hukum Islam, yang menurutnya bersifat amat luas dan lues. Ia ingin berpikir

bebas karena dengan berpikir bebas akan menjadi modal dalam memberikan solusi terhadap masalah yang dihadapi manusia. Allah swt. sendiri telah menjauhkan kesulitan dan kerumitan dalam agama-Nya sebagaimana firman-Nya dalam *Q. S. al-Hajj (22): 78* - terjemahnya - : *dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan.*

Sementara dalam bidang tasawuf, al-Qardhawi memiliki wawasan dan keyakinan yang mempengaruhi pandangannya berbeda dengan para pengkritik tasawuf. Ia memandang tasawuf sebagai suatu upaya memperdalam ke arah bagian rohaniah, ubudiah, dan perhatiannya senantiasa tercurah ke seputar masalah tersebut. Jadi para sufi sebenarnya memiliki kemurnian pendekatan kepada Allah swt. melalui jalan yang sangat seimbang dan mereka pilih antara kehidupan rohaniah, jasmaniah dan penggunaan akal. Mereka senantiasa memberikan kepada ketiganya akan haknya masing-masing sebagaimana petunjuk Nabi saw. kepada Abdullah bin 'Amr bin 'Ash - artinya - sbb:

*Wahai Abdullah, sesungguhnya bagi matamu ada haknya (untuk tidur), bagi keluargamu ada haknya (untuk bergaul), bagi isterimu ada haknya (untuk berhubungan seksual) dan bagi badanmu ada haknya (untuk istirahat). Sebab itu, tunaikanlah masing-masing akan haknya.*²⁴²

²⁴²Lihat al-Qardhawi, *op. cit.*, h. 377.

Sementara dalam bidang pergerakan, al-Qardhawi berkenalan dengan Ikhwanul Muslimin. Perkenalannya dengan Ikhwanul Muslimin memberikannya kesan tersendiri melalui pikiran-pikiran pendiri Ikhwanul Muslimin, al-Syahid Syaikh Hasan al-Banna yang dalam berbagai kesempatan telah mengemukakan semboyan: *Allah Ghayatuna wa al-Rasul Qudwatuna* (Allah tujuan kami dan Rasul ikutan kami).²⁴³

Ada dua pikiran al-Banna yang sangat berkesan dalam pikiran al-Qardhawi, yaitu tauhid dan *itba'*. Tauhid harus menjadi sendi pertama yang mendasari seluruh kehidupan spiritual manusia, sedangkan *itba'* (mengikuti Rasul) menjadi inti kedua bagi kehidupan yang sesuai dengan hukum syariat Ilahi.²⁴⁴ Kedua semboyan tersebut sangat mempengaruhi al-Qardhawi untuk terlibat aktif dalam pergerakan Ikhwanul Muslimin.

Konsekuensi dari keterlibatan aktifnya, ia pun pernah dijebloskan ke dalam penjara ketika Mesir diperintah oleh Raja Farouk (tahun 1949) - yang pada tahun ini - ia masih pemuda dengan umur 23 tahun. Pada tahun 1956 - tepatnya saat Revolusi Juni di Mesir -

²⁴³Lihat al-Qardhawi, *Fi al-Thariq ila Allah - al-Hayah al-Rabbaniyyah wa al-'Ilm*, diterjemahkan oleh Kathur Suhardi dengan judul, *Menghidupkan Nuansa Rabbaniyah dan Ilmiah*, Cet. I; Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2000, h. 14.

²⁴⁴Lihat *ibid.*, h. 40-45.

ia ditangkap lagi; dan 4 (empat) bulan kemudian, ia ditangkap kembali dan dipenjara selama 2 (dua) dua tahun.

B. Penerapan Metode *al-'Adl* Yusuf Qardhawi

Salah satu konsep yang cukup penting dari Yusuf Qardhawi ialah memperkenalkan apa yang disebutnya *fiqh al-awlawiyyat* (*fikih prioritas dari yang terpenting kepada yang penting*), yang sebelumnya diistilahkan dengan *fiqh maratib al-'amal* (*fikih urutan pekerjaan*). Istilah ini ditulisnya dalam kitabnya, *al-Shahwah bayn al-Juhud wa al-Tatharruf*.²⁴⁵ Istilah fikih prioritas yang dipandang baru dan menjadi ciri khas pandangannya, yang dimaksudkannya ialah bagaimana meletakkan segala sesuatu (amalan atau perbuatan) pada peringkatnya dengan adil. Istilah ini dinilainya lebih mencakup secara luas dan lebih menunjukkan kepada konteksnya.

Fiqh Awlawiyyat diperkenalkan untuk menilai sejumlah prioritas amal yang terkandung dalam *al-Qur'an* beserta dalil-dalilnya, agar dapat memainkan peranannya dalam meluruskan pemikiran, membetulkan

²⁴⁵Lihat Lihat Yusuf Qardhawi, *Fi Fiqh al-Awlawiyyat - Dirasah Jadidah fi Dhaw' al-Qur'an wa al-Sunnah*, diterjemahkan oleh Mohammad Nurhakim dengan judul, *Fikih Prioritas - Urutan Dari Yang Terpenting Hingga Yang Penting*, Cet. II; Jakarta: Gema Insani Press, 1997, h. 1.

metodologinya dan meletakkan landasan yang kuat bagi terbangunnya fikih secara ideal sebagaimana kehendak *al-Qur'an*. *Fiqh awlawiyyat* dapat menjadi alat evaluasi yang efektif bagi pemahaman *fiqhiyyah* dan praktik keberagamaan umat yang tumbuh dan berkembang sekian lama dan lebih berkarakter fanatisme kemazhaban atau menurut kesukaan pribadi, menjadi sebagaimana seharusnya menurut dalil yang kuat.

Fiqh awlawiyyat secara operasional sesungguhnya bertujuan memberikan kejelasan tentang posisi suatu amal. Di antara sekian banyak perintah amalan dalam Islam, melalui *fiqh awlawiyyat* dapat dipahami peringkatnya masing-masing. Perbuatan mana yang diutamakan dan perbuatan yang tidak diutamakan, perbuatan mana yang benar dan perbuatan mana yang salah, perbuatan mana yang dikabulkan dan perbuatan mana yang ditolak, perbuatan mana yang sunah dan perbuatan mana yang *bid'ah*, dan seterusnya.²⁴⁶

Fiqh awlawiyyat dapat memberikan petunjuk secara terang benderang dalam mengetahui, misalnya antara lain apakah membangun masjid di pemukiman yang sudah banyak masjid lebih afdal dibanding memberi infak atau sedekah kepada orang-orang yang tidak mampu, agar dapat berdaya secara ekonomi; ataukah sebaliknya. Apakah misalnya melakukan ibadah haji dan

²⁴⁶Lihat *ibid.*, h. 14.

umrah berulang-ulang lebih afdal dibanding memberi sokongan dana secara memadai kepada Pondok Pesantren; ataukah sebaliknya.

Kitab *Fi Fiqh al-Awlawiyyat - Dirasah Jadidah fi Dhaw' al-Qur'an al-Sunnah* dan sejumlah kitabnya yang lain, menunjukkan dengan tegas, bahwa al-Qardhawi dalam merumuskan dan menetapkan hukum relatif cukup berpegang kepada *al-Qur'an* dan sunnah; atau tanpa banyak memperhatikan sumber-sumber lain seperti *ijma*, *qiyas*, *istihsan*, '*urf*, *mashlahah mursalah* dan lain-lain sebagaimana yang diperpegangi umumnya ulama-ulama sebelumnya. Menurut al-Qardhawi, Islam melalui *al-Qur'an* dan hadis Nabi saw. datang membawa konsep; yang pertama, yaitu memperbaiki sisi perundangan yang sangat rentan dan rawan akan pelanggaran dengan meletakkan peraturan dan dijadikannya sebagai landasan tempat bertumpunya persoalan yang halal dan haram serta ketetapan hukum lainnya.²⁴⁷

Al-Qardhawi mengemukakan, seluruh persoalan dikembalikan kepada ukurannya, ditegakkannya timbangan secara adil dan dikembalikannya keadilan dan keseimbangan (*al-'adl wa al-tawazun*) pada apa yang

²⁴⁷Lihat al-Qardhawi, *al-Halal wa al-Haram fi al-Islam*, diterjemahkan oleh Abu Said al-Falahi, dkk. dengan judul, *Halal dan Haram Dalam Islam*, Cet. I; Jakarta: Rabbani Press, 2000, h. 19.

sesungguhnya halal dan haram. Umat Islam akan menjadi *ummatan wasathan* (umat yang pertengahan) di antara ekstremitas sistem yang ada dalam kehidupan.²⁴⁸ Konsep adil (*al-'adl*) merupakan sebuah konsep yang bekerja di atas landasan *al-Qur'an* dan sunah dengan kerangka metodologis yang kuat yang mampu menghasilkan model keseimbangan (*al-tawazun*) yang logis menurut ukuran dan timbangan ruh tasyri' dan rasio manusia.

Konsep keadilan dan keseimbangan tersebut didasarkan al-Qardhawi pada prinsip-prinsip *tasyri'* Islam sbb:

1. Pencakupan dan penyatuan; maksudnya adalah bahwa seorang muslim tidaklah hidup dalam dua kondisi yang kontradiktif, yakni kehidupan spiritual yang bebas dari kehidupan material yang berdiri sendiri, melainkan kehidupan yang terintegrasi, menyatu antara keduanya. Prinsip ini diisyaratkan *al-Qur'an*, misalnya antara lain Q. S. *al-Baqarah* (2): 115, Q. S. *al-Nur* (24): 37, Q. S. *al-Mujadalah* (58): 7; dan beberapa hadis Nabi saw.
2. Kesenambungan (*istimrarriyyah*); maksudnya adalah Islam mempunyai prinsip kesinambungan untuk mempertahankan kondisi (jati diri) manusia, kapan dan di mana pun berada. Berkaitan masalah ibadah, umat Islam dituntun untuk melaksanakan ibadah dalam siklus waktu (harian, mingguan dan tahunan serta ada satu kali seumur hidup). Ibadah shalat

²⁴⁸Lihat *ibid.*, h. 47.

misalnya mengandung prinsip kesinambungan, yang karenanya kelalaian menunaikannya akan berdampak kepada kurangnya intensitas kualitas diri, namun juga terdapat kondisi tertentu yang memerlukan semacam dispensasi atau keringanan. Prinsip ini diisyaratkan *al-Qur`an*, misalnya antara lain Q. S. *al-Nisa`* (4): 102, Q. S. *Hud* (11): 114, Q. S. *al-Ahzab* (33):41-42; dan beberapa hadis Nabi saw.

3. Kemudahan dan kelapangan; maksudnya adalah bahwa Islam yang telah mewajibkan berbagai ibadah yang kelihatan seakan-akan sangat berat, namun sesungguhnya tergolong ringan. Islam merancang kehidupan muslim sebagai kehidupan yang mudah dan sederhana, tidak membebani manusia dengan beban yang melampaui batas. Manusia pada dasarnya dibebani sesuatu yang sanggup dilaksanakannya. Prinsip ini diisyaratkan *al-Qur`an*, misalnya antara lain Q. S. *al-Baqarah* (2): 186, Q. S. *Maidah* (5): 6, Q. S. *al-A`raf* (7): 157, Q. S. *al-Hajj* (22): 78; dan beberapa hadis Nabi saw.
4. Keseimbangan dan moderat; maksudnya adalah Islam mengambil jalan tengah di antara dua kutub yang ekstrem. Prinsip ini memberikan inspirasi tentang kondisi hidup muslim yang ramah terhadap berbagai tarikan perubahan baik dari segi pendalaman dan peningkatan spiritualitas, senantiasa diupayakan berimbang dengan keperluan akan kebutuhan material di tengah-tengah umat. Rasulullah saw. telah

mencontohkan beberapa praktik hidup sedemikian harmoni, sehingga beliau menegur seorang sahabat yang sangat ketat dalam ibadah tanpa mengenal dan menyisihkan waktu untuk keluarganya.

5. Keragaman; yang maksudnya adalah bahwa ibadah yang dituntunkan kepada umat Islam selalu dalam proporsi yang jelas, sehingga tersedia pilihan-pilihan. Pada ibadah shalat misalnya, ada waktu-waktu yang diatur sedemikian rupa, sehingga memberikan peluang yang beragam bagi yang akan melaksanakannya. Demikian juga dalam ibadah puasa pada bulan Ramadan, wajib dilaksanakan sebulan penuh, namun bagi orang yang karena suatu halangan *syar'i*, ia boleh melaksanakan pada waktu lain di luar bulan Ramadan.²⁴⁹

Berdasarkan prinsip-prinsip tersebut, al-Qardhawi melakukan ijtihad tentang berbagai hal pada masa sekarang dengan hasil ijtihad sbb:

1. Bekerja sebagai Pegawai

Seorang muslim boleh berusaha mencari rezeki dengan jalan menjadi pegawai, baik pegawai negeri maupun pegawai swasta, sepanjang ia mampu menjalankan pekerjaannya dengan sebaik-baiknya. Seorang muslim tidak boleh melamar pekerjaan yang

²⁴⁹Lihat *ibid.*, h. 60-61.

bukan keahliannya, khususnya yang bertalian dengan pemerintahan dan kehakiman. Alasannya antara lain hadis berikut - yang terjemahnya - sbb:

*Ibn Hibban meriwayatkan akan larangan bagi seseorang yang bertanggung jawab menjalankan pemerintahan dan kebendaharaan negara, lalu ia tidak mampu melaksanakannya dengan baik. Mereka pun dicap celaka dengan suatu hukuman yang berat.*²⁵⁰

*Dari Abu Dzar, ia berkata: Wahai Rasulullah, mengapa engkau tidak mengangkat aku untuk menjadi pejabat? Beliau menepuk pundakku dengan tangannya seraya bersabda: Wahai Abu Dzar, sesungguhnya engkau lemah, sedangkan jabatan adalah amanat; dan kelak pada Hari Kiamat akan menyusahkan dan akan menjadi penyesalan, kecuali apa yang menjadi tugasnya - (H. R.Muslim).*²⁵¹

Seorang muslim tidak boleh berambisi terhadap jabatan-jabatan besar, karena dikhawatirkan akan terjerumus ke dalam sikap menjadikan jabatan sebagai majikan yang dapat memperbudak dirinya. Akan tetapi hukumnya dapat berubah menjadi wajib, apabila tidak

²⁵⁰ *Ibid.*, h. 61.

²⁵¹ Menurut penilaian Syaikh Muhammad Nashiruddin al-Bani, hadis tersebut adalah shahih; juga terdapat dalam *Musnad Ahmad*. Lihat *takhrij* hadis dalam kitab Yusuf al-Qardhawi *al-Halal wa al-Haram fi al-Islam*, *ibid*.

ada orang lain yang akan mendudukinya, sehingga terjadi kekosongan yang memungkinkan terjadinya gangguan kemaslahatan umat.²⁵²

Adapun bekerja sebagai pegawai yang diharamkan adalah menjadi pegawai pada satu lembaga atau perusahaan yang akan mendatangkan kemudharatan bagi umat, misalnya perusahaan senjata untuk memerangi kaum muslim. Demikian juga haram hukumnya menjadi pegawai pada perusahaan yang membantu tindakan kezhaliman, menjalankan riba, perjudian, memproduksi minuman keras dan sebagainya.²⁵³

2. Hukum Onani

Sebagian besar ulama berpendapat bahwa melakukan onani hukumnya haram. Imam Ahmad bin Hanbal berpendapat hukumnya boleh (*mubah*) dengan alasan, sperma itu dapat saja berlebihan dalam tubuh seseorang. Sama halnya misalnya jika ada kelebihan organ tubuh yang menonjol, maka ia dapat dikeluarkan atau dipotong (operasi) melalui orang ahli. Pendapat Imam Ahmad ini disetujui atau dikuatkan oleh Ibn Hazm. Para fukaha Hanabilah memberikan rincian kebolehan dengan dua syarat; *pertama*,

²⁵²Lihat *ibid.*, h. 160.

²⁵³Lihat *ibid.*, h. 161.

karena takut melakukan zina; dan *kedua*, karena tidak mampu menikah.²⁵⁴

3. Meminta Bantuan kepada Non-Muslim

Al-Qardhawi menyatakan, bagi seorang muslim yang meminta bantuan kepada orang non-muslim hukumnya boleh (*mubah*), baik ia sebagai oknum pemerintah maupun sebagai rakyat biasa, sepanjang bantuan yang diminta tidak ada hubungannya dengan masalah agama (tidak membahayakan agama), misalnya bidang ilmu kedokteran, perindustrian, pertanian dan sebagainya. Alasannya adalah kekafiran seseorang tidak berarti ia tidak dipercaya dalam segala hal.²⁵⁵

Suatu riwayat melaporkan, Nabi saw. meminta bantuan kepada non-muslim untuk menunjukkan jalan ke Madinah pada waktu hijrah.²⁵⁶ Al-Zuhri melaporkan pula, Nabi saw. pernah meminta bantuan kepada orang Yahudi dalam suatu peperangan, lalu beliau memberikan (kepada sang Yahudi) bagian dari harta rampasan perang.²⁵⁷ Para ulama memberi syarat,

²⁵⁴Para fukaha Hanabilah mensyaratkan pun, bahwa pelaku onani harus memahami akan kelakukannya sebagai tindakan darurat saja dan tidak boleh dijadikan kebiasaan, sehingga menjadi perbuatan yang berkelanjutan. Lihat *ibid.*, h. 191-192.

²⁵⁵Lihat *ibid.*, h. 396.

²⁵⁶Lihat *ibid.*

²⁵⁷Lihat *ibid.*, h. 397.

orang non muslim yang boleh dimintai bantuan ialah yang mempunyai pandangan dan maksud baik terhadap kepada kaum muslim.²⁵⁸

ijtihad al-Qardhawi tersebut menunjukkan bagaimana ia memecahkan masalah sosial keagamaan umat dengan cara berkeadilan dan berkeseimbangan (*al-'adl wa al-tawazun*). Pendekatan keadilan dan keseimbangan yang dilakukan melalui *fikih awlawiyyat*, dapat memberikan solusi kepada setiap individu muslim dalam mengamalkan agama menurut kondisi dan kebutuhan riil pada dirinya. Dengan pemahaman agama dan pengamalan agama seperti itu akan menunjukkan nilai keadilan dan keseimbangan ajaran Islam secara terus menerus dalam kehidupan manusia.

²⁵⁸Lihat *ibid*.

XIX. METODE *TARJIH* (التَّرْجِيحُ) MUHAMMADIYAH

A. Keberadaan Majelis Tarjih dalam Muhammadiyah

Salah satu majelis penting dalam struktur kepengurusn Persyarikatan Muhammadiyah ialah Majleis Tarjih. Sesuai namanya, ia bertanggung jawab dalam memberikan pendapat hukum yang terkuat kepada anggotanya. Karena itu, demi menghasilkan sebuah pendapat hukum yang paling kuat, Majelis Tarjih merumuskan suatu metode (*manhaj*) bertarjih yang dapat dipertanggungkan secara ilmiah dan *diniyah*.

B. Pokok-Pokok Metode (*Manhaj*) Tarjih Muhammadiyah

Adapun pokok-pokok Metode (*Manhaj*) Tarjih Muhammadiyah adalah sbb:

1. Beristidlal dengan dasar utamanya adalah *al-Qur`an* dan *al-sunnah al-shahihah*. Istinbath atas dasar 'illah terhadap masalah yang tidak terdapat nas padanya dapat dilakukan, sepanjang tidak menyangkut *ta'abbudi* dan merupakan masalah yang dihajatkan dalam kehidupan manusia.
2. Apabila memutuskan suatu keputusan, dilakukan dengan cara musyawarah. Apabila menetapkan hukum mengenai masalah-maslah ijtihadiah, dilakukan dengan *ijtiihad jama'i*. Pendapat perorangan dari anggota majelis tidak dapat dipandang kuat.

3. Tidak mengikatkan diri pada satu mazhab, namun pendapat imam-imam mazhab dapat dijadikan pertimbangan.
4. Berprinsip terbuka dan toleran, yaitu tidak berprinsip hanya putusan majelis tajih yang paling benar.
5. Berkenaan masalah akidah, hanya mempergunakan dalil-dalil yang mutawatir.
6. Menerima ijma sahabat sebagai dasar penetapan hukum.
7. Terhadap dua dalil yang tampak bertentangan (*ta'arudh*) dilakukan terlebih dahulu cara mengkompromikan (*al-jam'u wa al-tawfiq*), namun kalau tidak dapat dikompromikan, barulah dilakukan tarjih.
8. Pena`wilan dapat dilakukan untuk memahami maksud dalil al-Qur`an dan sunnah, sepanjang sesuai tujuan syari'ah.
9. Penggunaan dalil dalam menetapkan suatu hukum, dilakukan dengan cara komprehensif, utuh dan bulat tidak terpisahkan.
10. Dalil umum al-Qur`an dapat ditakhshish dengan hadis ahad, kecuali dalam masalah akidah.
11. Menggunakan cara *saddudz-dzari'ah* untuk menghindari terjadinya fitnah dan mafsadah.
12. Apabila mengamalkan agama Islam, menggunakan prinsip kemudahan (*taysir*) dan menghindari kesulitan (*ta'sir*).

13. Berkenaan masalah ibadah yang diperoleh ketentuannya dalam *al-Qur`an* dan *sunnah*, dapat diterima pemahamannya dengan menggunakan akal.
14. Berkenaan masalah urusan dunia (*al-umur al-dunyawiyyah*) yang tidak termasuk tugas nabi, penggunaan akal padanya sangat diperlukan demi kemaslahatn umum.
15. Apabila memahami nas yang mempunyai arti ganda (*musytarak*), dapat diterima tafsir sahabat.
16. Apabila memahami nas berkaitan masalah akidah, arti zhahir didahulukan atas arti ta`wil serta pena`wilan sahabat dapat diterima.
17. Apabila menggunakan hadis, menempuh kaedah-kaedah berikut:
 - a. Hadis *mauquf* tidak dapat dijadikan hujah.
 - b. Hadis *mauquf* yang dihukum *marfu'* dapat menjadi hujah.
 - c. Hadis *mursal shahabi* dapat dijadikan hujah apabila indikasi (*qarinah*) yang menunjukkan persambungan sanadnya.
 - d. Hadis-hadis *mursal tabi'* semata, tidak dapat dijadikan hujah.
 - e. Hadis-hadis *dha'if* yang kuat-menguatkan, tidak dapat dijadikan hujah, kecuali jika banyak jalan periwayatannya, ada *qarinah* yang dapat dijadikan hujah dan tidak bertentangan dengan al-Qur`an dan hadis shahih.

f. Penilaian terhadap periwayat hadis, cacat (*jarh*) didahulukan atas adil (*ta'dil*) setelah adanya keterangan yang muktabar berdasarkan alasan syara'.

18. Majelis Tarjih menempuh jalan ijtihad yang meliputi *ijtihad bayani*, *ijtihad qiyasi* dan *ijtihad istislahi*.²⁵⁹

Sehubungan dengan metode-metode tersebut, ada hal yang perlu diberi catatan, bahwa dalil yang tidak dikuatkan, tidak serta merta harus ditinggalkan atau tidak diamalkan. Pada dasarnya keberadaan suatu dalil adalah untuk diamalkan, sepanjang dalil yang tidak dikuatkan itu tidak berstatus hadis *dha'if gairu ma'mul*, yaitu hadis yang tingkat *kedhaifannya* sangat parah (*dha'if jiddan*) menurut kaedah ilmu mushthalah hadis.

²⁵⁹Lihat Ahmad Azhar Basyir, *Refleksi atas Persoalan Keislaman Seputar Filsafat, Hukum, Politik dan Ekonomi*, Cet. I; Bandung: Mizan, 1414 H/1993 M, h. 279-280.

XX. METODE MAZHAB (مَذْهَب) NAHDLATUL ULAMA

A. Keberadaan Lembaga *Bahtsul Masa'il* dalam Nahdlatul Ulama (NU)

Salah satu lembaga atau forum dalam Jami'ah Nahdlatul Ulama ialah Bahtsul Masa'il. Bahtsul Masa'il ialah sebuah forum yang memberikan fatwa-fatwa hukum keagamaan kepada umat Islam. Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah tangga NU Pasal 16 Butir F menyebutkan, bahwa tugas Bahtsul Masa'il adalah menghimpun, membahas dan memecahkan masalah-masalah yang mauquf dan waqi'iyah yang harus segera mendapatkan kepastian hukum.²⁶⁰

Sebagai forum dalam lingkungan NU, Bahtsul Masa'il dalam melakukan pembahasan hukum keagamaan, tentu saja menjadikan paham Ahlus Sunnah Wal Jama'ah yang mengikuti salah satu mazhab dari empat mazhab (Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Ahmad) sebagai patokan pembahasan. Keikutan kepada empat mazhab tersebut, mengisyaratkan suatu elastisitas dan fleksibilitas sekaligus memungkinkan bagi NU untuk beralih mazhab secara total atau dalam beberapa hal yang dipandang sebagai kebutuhan (*hajah*), meskipun kenyataan keseharian para ulama NU menggunakan fikih

²⁶⁰Lihat *Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga NU*; Semarang: Pustaka, 1994, h.3.

yang bersumber dari mazhab Syafi'i. Hampir dipastikan bahwa keputusan hukum dan fatwa yang diberikan ulama NU bersumber dari mazhab Syafi'i. Hanya kadang-kadang dalam keadaan tertentu - untuk tidak melawan budaya konvensional - berpaling ke mazhab lain.²⁶¹

Sehubungan dengan pengambilan hukum, Bahtsul Masa'il berorientasi kepada *aqwal mujtahidin* (pendapat para mujtahid) yang bersifat muthlaq dan muntashib. Bila ditemukan *qaul manshush* (pendapat yang telah ada nas), maka qaul itulah yang diperpegangi, sedang kalau tidak ditemukan, maka akan beralih ke *qaul mukharraj* (pendapat hasil *takhrij*). Bila terjadi ikhtilaf (perbedaan pendapat), maka diambil yang paling kuat sesuai dengan pentarjihan ahli tarjih. Mereka juga sering mengambil keputusan *sepakat dalam ikhtilaf*, akan tetapi juga mengambil sikap untuk menentukan pilihan sesuai dengan keadaan, baik *tahsiniyyah* (tersier), *hajiyyah* (sekunder) maupun *dharuriyyah* (primer).²⁶²

B. Penerapan Metode Mazhab Nahdlatul Ulama

Sistem pengambilan keputusan hukum (SPKH) yang diputuskan dalam Musyawarah Nasional (Munas) Bandar

²⁶¹Lihat Imaduddin Rahmat (Ed), *Kritik Nalar NU*, Cet. I; Jakarta: LAKSPESDAM, 2002, h. x.

²⁶²Lihat Nurdin Juddah, *Bahtsul Mas'il Nahdhatul Ulama (Makalah Matakuliah Metode-Metode Ijtihad - Program Doktor)*; Makassar: PPs-UIN Alauddin, 2004, h. 2.

Lampung pada tahun 1992 adalah sbb: Keputusan bahtsul masa'il dalam lingkungan NU diambil sebagai bentuk bermazhab kepada salah satu mazhab secara qauli. Berdasarkan itu, prosedur penjawaban masalah disusun dalam uraian sbb:

1. Kasus ketika jawaban bisa dicukupi oleh *'ibarat* nas dan di dalamnya terdapat hanya satu qaul/wajah, maka dipakailah qaul/wajah sebagaimana diterangkan dalam *'ibarat*.
2. Kasus ketika jawaban bisa dicukupi oleh *'ibarat* dan di dalamnya terdapat lebih dari satu qaul/wajah, maka dipakailah *taqrir jama'i* untuk memilih salah satu qaul/wajah.
3. Kasus ketika ada qaul/wajah sama sekali memberikan penyelesaian, maka dilakukan prosedur *ilhaqul masa'il binazha'iriha* secara *jama'ai* oleh para ahlinya.
4. Kasus ketika ada qaul/wajah sama sekali dan tidak mungkin dilakukan ilhaq, maka bisa dilakukan *istinbath jama'i* dengan prosedur mazhab secara *manhaji* (metodologi) oleh para ahlinya.²⁶³

Bermazhab secara qauli yang dimaksud dalam kutipan tersebut adalah mengambil pendapat yang sudah ada dalam mazhab tertentu; dan bermazhab *manhaji* adalah mengambil jalan piiran mazhab tersebut. Sedangkan qaul yang dimaksud adalah pendapat imam mazhab; dan wajah (*wajih*) adalah pendapat ulama

²⁶³Lihat Imaduddin Rahmat (Ed), *op. cit.* h. 40.

mazhab. Sementara *ilhaqul masa'il binazha'iriha* yang dimaksudkan adalah menyamakan hukum satu masalah yang tidak dibahas dalam kitab tertentu dengan kasus serupa yang telah dibahas dalam kitab lain. Ini relatif sama dengan penentuan hukum dengan melauai qiyas, tetapi pada qiyas, hukum yang diserupakan adalah kepada hukum yang sudah jelas dalam *al-Qur'an* dan *sunnah*.

Sehubungan dengan memutuskan masalah baru, Munas menentukan untuk menggunakan *istinbath jama'i*, dalam hal ini memutuskan masalah secara bersama-sama dengan metode-metode yang sudah baku dalam Ushul Fikih atau kaedah-kaedah fikih menurut mazhab-mazhab yang ada, terutama mazhab Syafi'i.

Anggaran Dasar NU menggariskan, sebenarnya istilah keterikatan yang dimaksudkan adalah keterikatan kepada Mazhab Ahlus Sunnah Wal Jama'ah yang Empat (Hanafi, Malik, Syafi'i dan Ahmad), namun dalam praktik yang berlaku hanya merujuk kepada Syafi'i. Selain itu, keterikatan LBM bukanlah kepada kitab Syafi'i atau pendapat Syafi'ii pribadi sebagai pendiri mazhab, melainkan juga kepada Imam Nawawi atau Imam Rafi'i yang dipandang sebagai pengulas kitab Syafi'i. Kitab Syafi'i sendiri tidak pernah dikutip dalam sidang-sidang LBM. Mazhab atau pendapat Syafi'i yang dikutip hanyalah

dalam pengertian dahan atau cabang, ranting dan anak ranting, bukan dari Syafi'i sendiri secara langsung.

Adapun kitab-kitab rujukan bercabang, beranting dan beranak ranting LBM ulama NU, terutama di Lingkungan Pondok Pesantren, khususnya yang terbit di Indonesia adalah antara lain *I'annah al-Thalibin*, *Raudhah al-Thalibin*, *Anwar al-Tanzil*, *Bughyat al-Mustarsyidin Hasyiyah al-Syirwani 'ala al-Thuḥfah*, *Hasyiyah al-Bujairimi 'ala Fath al-Wahhab*, *Hasyiyah al-Bajuri 'ala Fath al-Qarib*, *Hasyiyah al-'Iwadh 'ala al-Iqna'*, *Hasyiyah al-Kurdi 'ala al-Bafadhal*, *Radd al-Mukhtar 'ala al-Dar al-Mukhtar*, *Fath al-Mu'in*, *Atsna al-Mathalib*, *Tanwir al-Qulub*; yang umumnya berkisar tentang fikih mazhab Syafi'i.²⁶⁴

Munas Lampung menggariskan, terdapat celah untuk melakukan qiyas dan *istinbath jama'ai*. Di antara empat butir SPKH tersebut, butir ketiga menunjuk kepada *ilhaq al-masa'il binazhahiriha* dan butir keempat menunjuk kepada kemungkinan adanya *istinbath jama'i*. Butir ketiga tidak lain dari qiyas itu sendiri, bukan qiyas kepada *al-Qur'an* dan hadis. Sehubungan hal ini, yang dilakukan ialah analogi dari satu pendapat cabang atau ranting mazhab Syafi'i kepada pendapat cabang atau ranting lainnya dalam mazhab Syafi'i pula. Perujukan qiyas LBM tidak lagi langsung kepada Allah dan Rasul

²⁶⁴Lihat *ibid.*

seperti diterangkan Syafi'i, tetapi kepada pendapat tertentu dari pendapat tertentu lagi, yang beranting dan bercabang sampai lima tingkat seperti disimpulkan Van Bruinissen.²⁶⁵ Perujukan seperti itu menyebabkan alim ulama NU tidak bersentuhan langsung dengan teks *al-Qur'an* atau *sunnah*, melainkan dengan pendapat berbagai orang yang dapat salah atau benar.²⁶⁶

Butir keempat (*istinbath jama'i*) telah dilakukan secara terbatas sejak Munas Lampung juga; dan itu menjadi model baru. Dalam Munas Lampung, masalah asuransi dan perbankan tidak lagi diputuskan berdasarkan pendapat-pendapat mazhab seperti pada peretemuan-pertemuan terdahulu, tetapi berdasarkan *istinbath jama'i* yang diajukan dalam Munas setelah menambah dalil-dalil *al-Qur'an*, *sunnah* dan pendapat para ulama rujukan tradisonal NU serta membicarakannya dalam Munas. Hal yang sama juga tampak dalam pertemuan LBM di Kabupaten Lombok Tengah pada tahun 1997, yang nota bene masalah wanita, kepemimpinan dan lain-lain, diputuskan berdasarkan pendapat sendiri setelah menelaah pendapat mazhab dan ayat *al-Qur'an* dan *sunnah* Nabi saw.²⁶⁷

²⁶⁵Lihat *ibid.*, h. 43.

²⁶⁶Lihat Nurdin Juddah, *op. cit.*, h. 10.

²⁶⁷Lihat *ibid.*, h. 45.

Pada pertemuan-pertemuan Bahtsul Masa'il yang terakhir telah mulai dijadikan rujukan kitab-kitab tafsir dan hadis *mu'tabar* seperti *al-Thabari*, *Ibn Katsir*, *al-Qurthubi*, *Shahih Bukhari*, *Shahih Muslim*; serta kitab-kitab fikih susunan, seperti Abd. al-Qadir 'Audah, Yusuf Musa, Sayyid Sabiq, al-Jurjani, Husain Makhluuf dan lain-lain.²⁶⁸ NU dewasa ini pada dasarnya dapat disebut *jami'ah* bermazhab plus qiyas secara terbatas, dalam arti tidak menyelsihi mazhab terlalu jauh.

Adapun contoh Bahtsul Masa'il dan hasil keputusannya, antara lain sbb:

1. Penetapan Awal Ramadan

Penetapan Pemerintah tentang awal bulan Ramadan dan awal bulan Syawal dengan menggunakan hisab, tidak wajib diikuti, karena menurut Jumhur Salaf (Ulama Sahabat Nabi), penetapan (*itsbat*) awal bulan Ramadan dan awal bulan Syawal hanya dengan cara *ru'yah* (melihat dengan mata telanjang) atau *itmamul-adabi tsalatsina yauman* (menyempurnakan kelaziman tiga puluh hari).²⁶⁹ Ru'yah dalam pandangan NU lebih meyakinkan dibandingkan hisab. Ru'yah merupakan penguat secara fisik bagi hisab.

²⁶⁸Lihat Nurdin Juddah, *loc. cit.*

²⁶⁹Lihat *ibid.*, h. 11.

2. Mustahik (Orang yang Berhak Menerima Zakat)

Badan-badan sosial tidak boleh memperoleh bagian zakat, karena tidak termasuk salah satu *al-Ashnaf al-Tsmaniyyah* (Kelompok Delapan) sebagaimana petunjuk *Q. S. al-Taubah* (9): 60. Zakat atau sebagian zakat tidak boleh *ditasharuffkan* (dialihkan) untuk kepentingan umum yang lain. Zakat atau sebagian zakat tidak boleh dijadikan modal usaha bagi panitia-panitia atau badan-badan sosial.²⁷⁰

Kedua contoh tersebut menggambarkan, NU bersikap kukuh dalam memperpegangi *zhahiriyah* nas, sehingga tampak kurang mempertimbangkan penerapan ilmu astronomi (*hisab*). Selain itu, juga tampak kurang mempertimbangkan perkembangan tuntutan kebutuhan bentuk-bentuk aktivitas ekonomi dan bisnis umat, yang sangat membutuhkan modal usaha yang dalam mendapatkannya bisa lebih muda, seperti dari zakat.

²⁷⁰Lihat *ibid.*, h. 14-15.

XXI. METODE *JAM'U* (الْجَمْع); KOMPROMI) MAJELIS ULAMA INDONESIA (MUI)

A. Latar Belakang Berdiri Majelis Ulama Indonesia

Majelis Ulama Indonesia (MUI) berdiri pada tahun 1975 atas inisiatif pemerintah.²⁷¹ Pemerintah menginisiasi pendirian MUI, karena pemerintah berkepentingan besar terhadap ulama sebagai tokoh ikutan umat Islam. Pembentukan lembaga MUI sekaligus fasilitas yang diberikannya, pemerintah bermaksud agar memiliki lembaga penyambung lidah (mediator) yang efektif dalam menyampaikan kebijakan pemerintahan dan program pembangunan Nasional bidang agama Islam kepada umat Islam.

Kepengurusan MUI terdiri atas dua unsur, yaitu unsur Dewan Pimpinan Harian dan Pimpinan Komisi. Pada unsur Dewan Pimpinan Harian, terdiri atas Ketua Umum dan Ketua-Ketua, Sekretaris Umum dan Sekretaris-Sekretaris, serta Bendahara Umum dan Bendahara-Bendahara. Sedangkan pada unsur Pimpinan Komisi, terdiri atas sepuluh Komisi, yaitu Komisi Ukhuwah, Komisi Fatwa, Komisi Dakwah, Komisi Hubungan Luar Negeri, Komisi Pemberdayaan Perempuan, Komisi Kerukunan antar Umat Beragama,

²⁷¹Lihat M. B. Hooker, *Islam Mazhab Indonesia - Fatwa-Fatwa Perubahan Sosial*, Cet. II; Jakarta: Teraju, 2003, h. 92.

Komisi Pendidikan, Komisi Ekonomi, Komisi Pengkajian dan Komisi Hukum dan Perundang-Undangan.²⁷²

MUI merupakan wadah musyawarah para ulama, *zu'ama`* dan cendekiawan muslim serta menjadi pengayom hukum keagamaan bagi umat Islam Indonesia. MUI melalui Komisi Fatwa, diharapkan dapat menjawab segala permasalahan hukum Islam yang senantiasa muncul dan semakin kompleks, yang dihadapi oleh umat Islam Indonesia.²⁷³ Hal itu berarti MUI hadir untuk mampu menenangkan seluruh umat Islam dalam memahami dan mengamalkan ajaran-ajaran agama Islam.

B. Metode Penetapan Hukum MUI

Komisi Fatwa MUI telah menentukan sebuah metode tentang bagaimana membahas dan menetapkan hukum suatu masalah. Komisi Fatwa MUI telah mengeluarkan sebuah Surat Keputusan yang mengatur tentang cara membahas dan menetapkan hukum suatu masalah, yaitu harus berdasar atas *al-Qur`an*, *sunnah*, *ijma* dan *qiyas*.²⁷⁴ Apabila masalah yang dibahas dapat

²⁷²Lihat Surat Keputusan MUI Pusat No. Kep-428/MUI/IX/2000.

²⁷³Lihat Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam dan Penyelenggaraan Haji - Departemen Agama R. I., dalam K. H. Ma'ruf Amin, *Sambutan Komisi Fatwa dan Hukum MUI*; Jakarta: Ditjen Bimas Islam - Depag R. I., 2003, h. Vii.

²⁷⁴Lihat Surat Keputusan No. U-596/MUI/X/1997.

ditemukan hukumnya melalui keempat sumber hukum tersebut, maka ditetapkanlah hukumnya berdasarkan keempatnya. Namun apabila tidak dapat ditemukan melalui keempatnya, maka dilakukan ijtihad.²⁷⁵

Berkaitan dengan masalah ijtihadiah, Komisi Fatwa memperhatikan kaedah-kaedah perbandingan mazhab, yang salah satu kaedahnya menekankan bahwa pendapat yang diperpegangi ialah yang dalilnya kuat dan ditunjang oleh kemaslahatan. Jika ditemukan pendapat yang demikian, maka pendapat yang demikian itulah yang diperpegangi dan kemudian ditetapkan dan difatwakan. Jika terdapat suatu pendapat yang dalilnya tidak kuat, namun kemaslahatannya menonjol dan menguntungkan berhadapan dengan suatu pendapat yang dalilnya kuat, namun tidak mendatangkan kemaslahatan, maka permasalahannya diserahkan kepada Dewan Pimpinan MUI untuk memilih pendapat manakah yang dipilih dan difatwakan.²⁷⁶

MUI sesungguhnya dapat dikatakan sebagai sebuah lembaga yang menempuh metode *jam'u dalam arti lebih luas*. Metode *jam'u dalam arti lebih luas* ini didasarkan pada adanya istilah Sidang Komisi Fatwa. Sidang Komisi

²⁷⁵Lihat Nihaya, *Metode Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia (Matakuliah Metode-Metode Ijtihad - Program Doktor)*; Makassar: PPs-UIN Alauddin, 2004, h. 10.

²⁷⁶Lihat Ditjen Bimas Islam - Depag R. I., *op. cit.*, h. 5.

Fatwa inilah yang mempraktikkan metode *jam'u dalam lebih luas*. Komisi Fatwa dalam membahas suatu masalah, di samping dihadiri oleh Anggota Komisi Fatwa, juga dihadiri peserta lain dari luar Anggota Komisi Fatwa yang dipandang pakar mengenai masalah yang dibahas.²⁷⁷

MUI pada intinya menempuh metode sebagaimana yang ditempuh ulama-ulama atau Imam-Imam terdahulu, yaitu berpegang kepada *al-Qur'an, sunnah, ijma* dan *qiyas*. Di samping itu, menempuh metode-metode atau kaedah-kaedah yang dikenal dalam *Ilmu Ushul Fikih*, yaitu antara lain *jam'u* (mengumpulkan atau mengkompromikan pendapat-pendapat yang ada), *tarjih* (memilih dalil atau pendapat yang lebih kuat), *ijtihad jama'i* (ijtihad yang mendapat persetujuan dari para ulama).

Adapun hasil-hasil pembahasan, penetapan dan fatwa hukum MUI adalah antara lain sbb:

1. Zakat Penghasilan

Berdasarkan hasil Sidang Komisi Fatwa pada tanggal 10 Mei 2003 dan 07 Juni 2003, penghasilan seperti gaji, honorarium, upah, jasa dan lain-lain yang

²⁷⁷Lihat Dewan Pimpinan Pusat Majelis Ulama Indonesia, *Pedoman Penetapan Fatwa MUI*; Jakarta: Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam dan Penyelenggaraan Haji - Departemen Agama R. I., 2003, h. 4.

diperoleh dengan cara halal, baik rutin maupun tidak rutin yang mencapai nisab, yaitu senilai 85 gram emas, wajib dikeluarkan zakatnya dengan besaran 2,5 %.

2. Mengonsumsi Bumbu Penyedap Rasa

Berdasarkan hasil Sidang Komisi Fatwa pada tanggal 19 Februari 2001, bumbu penyedap rasa (*Monosodium Glutamate; MSG*) dari PT Ajinomoto Indonesia yang menggunakan *mamono* adalah halal.

3. Penyerangan Sebuah Negara terhadap Negara Lain

Berdasarkan hasil Sidang Komisi Fatwa pada tanggal 09 dan 16 April 2003, penyerangan suatu negara terhadap negara lain seperti Amerika dan sekutunya terhadap Irak pada tahun 1988 atau Israel terhadap Palestina hampir tiap tahun, yang mengakibatkan terbunuhnya banyak orang dan rusaknya fasilitas umum adalah *zhālim* (haram).

XXII. METODE RAHMAH (الرَّحْمَةُ) PENULIS BUKU NI

A. Landasan Normatif - Dasar Filosofis

Syariat Islam adalah sebuah tatanan yang berbasis nilai *rahmah* (kasih sayang). Seluruh pokok, cabang dan ranting ketentuannya, baik yang berupa perintah maupun yang berupa larangan, mengandung nilai *rahmah* buat kehidupan manusia, baik individual maupun kolektif. Landasan normatif sekaligus dasar filosofisnya adalah penempatan *bismillahirrahmanirrahim* (dengan nama Allah yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang) sebagai ayat pertama dalam *al-Qur`an*, yaitu menjadi ayat pertama dalam Surah al-Fatihah dan menjadi surah pertama dalam *al-Qur`an*. Selain itu, *ar-Rahmanir-Rahim* (Maha Pengasih lagi Maha Penyayang) yang menjadi ayat ketiga dalam Surah al-Fatihah menyusul ayat kedua, *alhamdu lillahi rabbil-'alamin* (segala puji bagi Allah, Rabb bagi seluruh alam).

Penempatan tersebut mengisyaratkan, seluruh pemahaman, penetapan hukum, fatwa dan penerapan syariat Islam, harus menyemburkan dan memperlihatkan nilai-nilai *rahmah* terhadap seluruh manusia. Q. S. *al-Anbiya`* (21): 107 - terjemahnya - : *Dan tidaklah Kami mengutus engkau (Muhammad) melainkan rahmat bagi seluruh alam.* Setiap orang harus merasakan nilai-nilai *rahmah* yang disediakan *al-Qur`an*.

B. Penerapan Metode *Rahmah*

Pemahaman, penetapan hukum, fatwa dan penerapan syariat Islam yang menyemburkan dan memperlihatkan nilai-nilai *rahmah* sekaligus menjadi deskripsi penerapannya, dapat dicontohkan dalam masalah hukum kisas (*qishash*) dan *kaffarat*, ketentuan pembagian harta warisan dan ketentuan jumlah orang berpategan menyembelih hewan kurban sbb:

1. Hukum Kisas (*Qishash*) dan *Kaffarat*

Hukum kisas (pembalasan setimpal) di satu sisi wajib secara tegas untuk dilaksanakan, namun di sisi lain mengisyaratkan adanya pemaafan, menyebabkannya bisa tidak dilaksanakan. Allah menyatakan hal tersebut dalam Q. S. *al-Baqarah* (2): 178:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ ۖ الْحُرُّ بِالْحُرِّ
وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ ۖ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ ۚ فَمَنْ عَفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ
بِالْمَعْرُوفِ ۚ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَنٍ ۚ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ۚ فَمَنْ
أَعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ ۙ ١٧٨

Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu qishash berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh; orang merdeka dengan orang merdeka, hamba dengan hamba, dan wanita dengan wanita. Maka barang siapa yang mendapat suatu pemaafan dari saudaranya, hendaklah (yang memaafkan) mengikuti dengan cara yang baik, dan hendaklah (yang diberi maaf) membayar ganti rugi (diat; denda) kepada yang memberi maaf dengan cara yang baik (pula). (Aturan) yang demikian itu

adalah suatu keringanan dari Tuhan kamu dan suatu rahmat. Barangsiapa yang melampaui batas sesudah itu, maka baginya siksa yang sangat pedih (178).

Ayat tersebut diawali dengan bunyi yang sangat tegas, yaitu agar pembunuh, siapa pun pelakunya - apakah laki-laki ataukah perempuan - dijatuhi hukum kisas (sanksi balasan setimpal atasnya - ia dibunuh juga). Pada pertengahan ayat sampai akhir ayat tersebut, justru mengisyaratkan agar sedapat mungkin dinampakkan unsur keringanan dan nilai kasih sayang (*rahmah*) dalam tuntutan tindakan pidana (*jinayah*) tersebut.

Pihak korban atau ahli waris korban pada satu sisi diharapkan bisa memberikan maaf kepada pihak pelaku dan pihak pelaku di sisi lain diminta menyediakan tebusan buat pihak korban atau ahli waris korban atas tindakannya. Ajaran harapan pembukaan pintu maaf dengan ada tebusan demikian, menunjukkan bahwa syariat Islam itu mengandung nilai *rahmah*, khususnya kepada keluarga pelaku pidana.

Salain contoh kasus seperti perbuatan pidana tersebut, ada kasus seperti yang telah dikemukakan terdahulu, yaitu seorang laki-laki (suami) telah melakukan hubungan seks (*jima*) dengan isterinya pada siang hari bulan Ramadan, yang menurut bunyi hadis yang

berkaitan dengannya, harus dituntut sanksi berupa membayar *kaffarat* (denda).

Hadis tersebut menggariskan bahwa bentuk *kaffarat*-nya adalah berpuasa 2 (dua) bulan berturut-turut, tetapi kalau tidak mampu berpuasa dua berturut-turut, ia dituntut memberi makan 60 (enam puluh) orang miskin setiap hari. Berdasar pertimbangan keadaan ekonomi yang bersangkutan ternyata paling miskin di kampungnya, lalu Rasulullah saw. memafkannya sekaligus memberinya hadiah sebungkus roti untuk dimakan bersama keluarganya. Hal itu menunjukkan pula, betapa Rasulullah saw. menerapkan syariat Islam dengan penuh nilai *rahmah*.

2. Ketentuan Pembagian Harta Warisan

Q. S. al-Nisa (4): 11 antara lain menetapkan perolehan bagian warisan antara anak laki-laki dan anak perempuan adalah 2 : 1 (dua berbanding satu). Namun dapat dipahami, bahwa ketetapan perolehan bagian tersebut, memungkinkan tidak diperpegangi atau membuat ketentuan lain karena ada pertimbangan yang secara faktual dinilai dan diyakini bernilai *rahmah*. Sebagai misal sbb:

Satu keluarga dengan anggota keluarga berjumlah 3 (tiga) orang, terdiri atas 1 (satu) orang ibu (yang sudah janda) dan 2 (dua) orang anak yang terdiri atas 1 (satu)

anak laki-laki dan 1 (satu) anak perempuan. Keluarga ini dengan diwakili sang anak laki-laki mendatangi Kepala Desa untuk ditentukan bagian warisannya masing-masing dari sebuah bangunan rumah panggung (kayu) sederhana dan sepetak tanah pekarangan seluas 600 meter. Sebelum Kepala Desa menentukan bagian, ia mengajukan pertanyaan-pertanyaan bersifat kekeluargaan kepada sang anak laki-laki.

Pertanyaan-pertanyaan sang Kepala Desa adalah dimana ananda tinggal sekarang? Sang anak laki-laki menjawab, saya tinggal di Samarinda, Kalimantan Timur. Apa pekerjaannya? Sang anak laki-laki menjawab, saya guru SMA. Kalau isterinya, juga guru SMA. Bagaimana keadaan kehidupan ekonominya? Sang anak laki-laki menjawab, alhamdulillah, saya sudah bangun rumah setara rumah BTN tipe empat tujuh sekaligus sudah dipugar sehingga tampak mewah; serta saya dan isteri sudah menunaikan ibadah haji.

Berdasarkan jawaban-jawaban sang anak laki-laki tersebut, lalu sang Kepala Desa memberikan pendapat kepada sang anak laki-laki. Pendapatnya adalah bagaimana kalau warisan berupa sebuah bangunan rumah panggung (kayu) sederhana dan sepetak tanah pekarangan seluas 600 meter itu, diserahkan (*takharuj*) saja kepada saudari perempuanmu. Pertimbangan saya adalah ananda telah mempunyai kehidupan ekonomi

yang baik, sedangkan saudari perempuanmu mempunyai kehidupan ekonomi yang lemah.

Saudari perempuanmu yang mempunyai 5 (lima) orang anak dengan suami seorang nelayan kecil, sangat kesulitan memenuhi kebutuhan ekonomi rumah tangganya, sangat sulit menghidupi diri dan anak-anaknya. Di samping itu, sewaktu ananda kuliah di Makassar dulu, saudari perempuanmulah yang turut memberi andil banyak hingga kamu berhasil menjadi sarjana. Selain itu ketika ananda telah bermukim di Samarinda sekian lama, saudara perempuanmulah sendirian yang mengurus ibumu.

Berdasarkan hal itu, sang Kepala Desa lalu berkata, sebagai balas jasa kepada saudara perempuanmu dan demi membantunya berkehidupan lebih layak bersama anak-anaknya yang sekaligus kemandirianmu, bagaimana kalau harta warisan itu diserahkan saja semuanya kepadanya.

Pemikiran dan pendapat (*tashaluh*) Kepala Desa tersebut menggambarkan sebuah pemikiran yang disebut atau dikategorikan bersifat *rahmah*. Pemikirannya bersifat mengaktualisasikan sifat syariat Islam. Syariat Islam - khususnya - bidang kewarisan dirasakan keluarga yang dicontohkan atau digambarkan tersebut sebagai sebuah syariat rahmah.

3. Ketentuan Jumlah Orang yang Berpatungan Menyembelih Hewan Kurban

Sebuah hadis berbunyi - artinya - sbb:

Jabir r. a. menceritakan, saya (Jabir) telah menyembelih kurban bersama-sama Rasulullah pada tahun Hudaibiyah, seekor unta dengan 7 (tujuh) orang - (T.H.R. Muslim); dan Ibn Abbas r. a. menceritakan, pernah saya bersama-sama Rasulullah dalam suatu perjalanan, saat itu tiba Hari Kurban, maka kami bersama-sama menyembelih 1 (satu) ekor sapi untuk 7 (tujuh) orang dan (satu) ekor unta untuk 10 (sepuluh) orang - (T.H.R. Turmudzi dan Nasa'i).

Sebagaimana sifat ketentuan perolehan bagian warisan yang terbuka diberikan pendapat tersebut, demikian pula halnya sifat ketentuan jumlah pekurban. Bahwa ketentuan jumlah orang yang berpatungan dengan jumlah 7 (tujuh) dan 10 (sepuluh) orang seperti bunyi dalam hadis tersebut, memungkinkan tidak diperpegangi atau membuat ketentuan lain karena ada pertimbangan yang secara faktual dinilai dan diyakini sangat bersifat atau bernilai *rahmah*.²⁷⁸

²⁷⁸ Hadis tersebut secara *Ushul Fikih*, memang sangat mungkin dipahami seperti tersebut, karena secara redaksi (*matan*), ia lebih bersifat informatif, bukan berwajah hukum dan bersifat *muhkam* sepenuhnya, yaitu bukan sangat menekankan suatu ketentuan hukum jumlah orang berpatungan untuk berkurban secara mutlak. Krena itulah dapat sangat bisa menerima ta'wil.

Adapun contoh-contoh yang dapat dikemukakan antara lain sbb:

a) Penduduk suatu kampung yang tergolong rata-rata masih kurang mampu menurut ukuran ketentuan berpatungan maksimal 7 (tujuh) dan 10 (sepuluh) orang tersebut, dapat ditambah atau tidak dibatasi jumlahnya. Berlandaskan niat, demi melestarikan tuntutan nilai historis penyembelihan yang dilakukan Nabi Ibrahim atas puteranya (Ismail) dan demi merealisasikan nilai sosial syariat *udhhiyah*, yaitu menggembirakan fakir miskin dengan pemberian daging kurban, dapat ditambah jumlahnya lebih dari 7 (tujuh) dan 10 (sepuluh) orang sesuai dengan tingkat kemampuan penduduk kampung bersangkutan.

b) Ada 20 (dua puluh) orang di suatu kampung berkeinginan sekali untuk berkurban dengan niat menghidupkan nilai historis ajaran kurban, namun kemampuannya masing-masing atau perorang hanya Rp. 500.000 (Lima Ratus Ribu Rupah), sementara harga satu ekor sapi sebesar Rp.10. 000.000 (Sepuluh Juta Rupiah). Demi menunaikan niat mereka tersebut, ke-20 yang bersangkutan boleh melakukan kurban secara bersama dengan masing-masing hanya menyetorkan uang sebesar Rp. 500.000,-.

c) Satu kampung yang berpenduduk 200 KK (Kepala Keluarga) dengan tingkat ekonomi, terdiri atas 100 KK (Kepala Keluarga) yang tergolong berkemampuan menengah, dalam arti tidak mampu bila hanya berpatungan 7 (tujuh) orang untuk 1 (satu) ekor sapi seharga Rp. 10.000.000 (Sepuluh Juta Rupiah); dan 100 KK yang tergolong kurang mampu atau tidak tergolong sama sekali orang-orang yang dituntut *syara'* untuk berkorban. Bagi 100 KK tersebut boleh berpatungan menurut kemampuannya masing-masing, misalnya Rp. 500.000 (Lima Ratus Ribu Rupiah) per-KK, sehingga bisa membeli 5 (lima) ekor sapi seharga Rp. 10.000.000 (Sepuluh Juta Rupiah); dan 5 (lima) ekor itulah yang disembelih yang kemudian dibagikan dagingnya kepada 100 KK yang kurang mampu. *Allahu A'lam.*

GLOSARIUM

Abdullah bin Abbas: Ulama utama dari kalangan sahabat yang sebelum menjadi ulama utama pernah didoakan oleh Nabi saw. dengan bunyi doa: *Allahumma faqqihhu fid-din*; yang artinya: Ya Allah, pahamiilah ia (Abdullah bin Abbas) secara mendalam tentang agama (Islam).

Baharuddin Lopa - Prof., Dr., SH; Putera Mandar (alm) -: Guru Besar Ilmu Hukum pada Fakultas Hukum Universitas Hasanuddin Makassar dan mantan Jaksa Agung RI pada era pemerintahan Presiden Ketiga, KH Abdurrahman Wahid (Gus Dur).

Cadaver: Mayat yang diawetkan (biasanya sebagai bahan praktikum mahasiswa kedokteran).

Daurah Syar'iyah: Istilah yang digunakan organisasi Wahdah Islamiyah yang mempunyai arti penataran ilmu agama Islam (terutama masalah akidah dan hukum-hukum).

Epistemologi Islam: Istilah epistemologi Islam dipopulerkan (secara akademik) oleh Miska Muhammad Amien melalui bukunya *Epistemologi Islam - Pengantar Filsafat Pengetahuan Islam*. Sebuah buku yang ditulisnya sebagai buku ajar

untuk matakuliah yang diampunya, *Epistemologi Islam* pada Fakultas Sastra - Jurusan Filsafat Islam Universitas Gadjah Mada - Yogyakarta. Istilah *epistemologi Islam* tentu yang dimaksud ialah sebuah bidang yang mempersoalkan masalah sumber-sumber pengetahuan dan bagaimana cara mengetahui; masalah watak pengetahuan, adanya dunia di luar pikiran manusia dan bagaimana manusia mengetahuinya; dan masalah kebenaran menurut Islam (*al-Qur`an* dan hadis).

Fatwa Shahābi: Fatwa ulama dari kalangan sahabat Nabi saw. untuk masalah yang tidak ada dalilnya dari *al-Qur`an* dan hadis.

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716; Filosof): Ia berpendapat bahwa proses tahu manusia berlangsung semata-mata karena ada rasio pada dirinya.

Hujjatul-Islam: Julukan yang diberikan kepada Imam al-Ghazali yang mempunyai arti Pembela (Ilmu) Islam.

Ikhtilāf: Istilah dalam ilmu ushul fikih yang berarti perbedaan pendapat; mislanya dikatakan *ikhtilaf ulama* berarti perbedaan pendapat ulama.

Jumhur Ulama: Mayoritas ulama

Khilāfiyyah: Masalah agama (Islam) yang diperselisihkan kedudukan hukumnya oleh ulama.

LEFISI: Singkatan dari Lembaga Fiqih Islam Indonesia. Sebuah lembaga kajian fikih yang didirikan oleh alm. Prof. Dr. T. M. Hasbi Ash-Shiddieqy pada awal tahun 1970-an.

Muhadhramin (istilah dalam ilmu hadis): Orang yang hidup pada zaman jahiliyah dan zaman Islam sejaligus masuk Islam, namun tidak pernah bertemu Nabi saw.

Nashirus-Sunnah: Gelar yang diberikan kepada Imam Syafi'i, yang mempunyai arti Pembela sunnah (hadis Nabi saw.).

Otak Rasional: Otak Kanan, yaitu bagian (otak) yang mempunyai potensi metafisis, yakin dan menafikan faktor rasionalitas seraya hijrah ke faktor kekuasaan Yang Maha Kuasa.

Otak Intuitif: Otak Kiri, yaitu (bagian) otak yang mempunyai potensi matematis atau akademik atau berpikir metodologis yang meliputi logis, rasional, argumentatif dan sistematis.

PQ4R: *Preview* (penjajakan), *Question* (mempertanyakan), *Read* (membaca), *Reflection* (merenungkan) dan *Recite* (menceritakan dengan rinci dan jelas) dan *Review* (mengulang kembali) adalah unsur-unsur bagi suatu keingintahuan.

Qath'i: Istilah dalam studi Islam yang berarti absolute; misalnya; misalnya dikatakan *ayat qath'i* berarti ayat yang mempunyai kandungan atau maksud yang tegas atau pasti.

al-Rāsikhūna fil-'Ilmi: Istilah atau lafal yang terdapat dalam *Q. S. Ali Imran* (3): 7 yang berarti orang-orang yang mendalam ilmunya.

Syaikhul-Islam: Julukan yang diberikan kepada Ibn Taimiyah, ulama pembaru Siria yang mempunyai arti Guru Besar Ilmu-Ilmu Islam atau Guru Besarnya umata Islam.

Taufiq Passiaq - Dr., dr.: Dosen Fakultas Kedokteran Islam Universitas Sam Ratulangi, Manado - Sulawesi Utara, aktivis Persyarikatan Muhammadiyah dan Penulis buku, *Otak Rasional - Otak Intuitif (Penafsiran Metafisika terhadap Otak Manusia)*.

Utādzul-Imām: Julukan yang diberikan kepada Syaikh Muhammad Abduh (18.-19.), ulama pembaru

Mesir yang mempunyai arti, Gurunya Imam (Ulama).

Varieties of Religious Experience: Judul buku William James, Psikolog terkemuka Amerika yang mempunyai arti, *Aneka Pengalaman Keagamaan*.

Wilayatul-Faqih: Istilah yang digunakan dalam sistem pemerintahan negara Republik Islam Iran yang berarti kekuasaan ulama.

Xenephane: Seorang ahli Filsafat Barat keturunan Asia kecil.

Yin (China): Seimbang

Zhanni: Istilah dalam studi Islam yang berarti relatif; misalnya dikatakan *ayat zhanni* berarti ayat yang mempunyai kandungan atau maksud yang tidak tegas atau pasti.

Zu'ama : Pembaharu; semakna dengan mujaddis, mushlih, reformis.

INDEKS

A

Ahlul Hijaz, 33

Hijazi, 33

Ahlul Irak, 35

Iraki, 35

Anre Guru, 27

ashl, 73

ushuliyyah, 160

B

BBK, 31

Beachelor of Arts,

C

Collogium Islam International, 193

Content,

D

dalalah, 44

Doja , 7

E

eksplorasi, 13

Encyclopedia of Islam, 190

F

furu' , 73, 160

furu'iyyah, 102, 102

farsakh, 159

G

Allah Ghayatuna wa al-Rasul Qudwatuna, 201

Gharibiyyah, 179

Government College, 185

H

hajah, 215

hujjatullah, 107

I

Ilshaq, 141

Ikhtiyath, 171

Itba', 202

J

Jarimah, 61, 61

jima', 83, 87

K

karkun, 27, 27, 29

Katte, 7

khuruj, 27

L

L` ECOLLE DE LA TRADISIONELLE, 35

L` ECOLLE DE LA RTIONELLE, 35

Lincoln's Inn, 186

M

ma'qul ma'na, 31, 58, 58

mubtadi', 80

munsyi', 80

N

Naisyafur, 125

Nushairiyyah, 132

O

Orientalis College, 185

P

Partai Nasional Turki (PNT), 189

Punjab, 186

Q

Qashidah fi al-'Aqidah wa Syarhuha, 161

qishash, 228

R

Raja al-Amghir II, 173

ruh tasyri', Nabi saw

S

Shamsul Ulema, 185

Sialkot, 185

T

takharuj, 231

tashaluh, 231

teracyline, 65

teratolite, 65

U

udhhiyah, 233

al-Urwatul-Wutsqa , 179

W

Al-Waq'ul-Mishriyyah, 179

Y

Yatsrib, 33

Z

za'idah, 114

DAFTAR PUSTAKA

Al-Qur`an al-Karim

Abbas, Sirajuddin, *40 Masalah Agama*, Jilid II, Cet. II; Pustaka Tarbiyah, 1982.

-----, *Sejarah dan Keagungan Mazhab Syafi'i*, Cet. IV; Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 1981.

Abduh, Muhammad, *Fatihah al-Kitab*; Kairo: Kitab al-Tahrir, 1382 H.

Abdullah, Syamsuddin, *I'lam al-Muwaqqi'in*, JuzIV; Beirut: Dar al-Fikr, t. th.

Abd. al-Rahim, Ahmad, *al-Syaikh, Risalah fi al-Ri'ayah al-Mashlahah al-Imam al-Thufi*, Cet. I; Kairo: Dar al-Mishriyyah al-Libananiyyah, 1993.

Abdurrahman, Asymuni, *Manhaj Tarjih Muhammadiyah - Metodologi dan Aplikasi*, Cet. V; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.

Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, Juz I, Cet. I; Mesir: Syirkah wa Mathba'ah Musthafa al-Babi al-Halabi, 1952.

Abu Zahrah, Muhammad, *Ushul al-Fiqh*, Cet. III; Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1958.

-----, *Ushul al-Fiqh*, diterjemahkan oleh Saefullah Ma'shum dkk. dengan judul, *Ushul Fiqhi*, Cet. I; Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994.

Aceh, Abu Bakar, *Sejarah Al-Qur`an*, Cet. IV; Surabaya-Malang: Sinar Bupemi, 1956.

-----, *Sejarah Filsafat Islam*, Cet. I; Jakarta: Bulan Bintang, 1970.

Agustina, Nurul dan Ihsan Ali Fauzi, *Sisi Manusiawi Iqbal*, Cet. I; Bandung: Mizan, 1993.

Ali, A. Mukti, *Alam Pikiran Islam Modern di India dan Pakistan*, Cet. I; Bandung: Mizan, 1993.

al-Amidi, *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, Riyadh: al-Riyadhah al-haditsah, t. th.

Amin, Ahmad, *Zu'ama` al-Ishlah fi al-'Ashr al-Hadits*, Cet. IV; Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyyah, 1979.

Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga Nahdlatul Ulama; Semarang: Pustaka, 1994.

al-Asfahani, al-Ragib, *al-Mufradat fi Garib al-Qur`an*; Mesir: Musthafa al-Babi al-Halabi, 1961.

Ash-Shiddieqy, M. Hasbi, Tengku, *Pengantar Ilmu Fiqih*, Cet. I; Jakarta: Bulan Bintang, 1978.

-----, *Pokok-Pokok Pegangan Imam Mazhab*, Cet. I; Jakarta: Bulan Bintang, t. th.

-----, *Sari Kuliah Ushul Fiqhi*, Cet. I; Sala: Ramadhani, t. th.

-----, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Qur`an/Tafsir*, Cet. I; Jakarta: Bulan Bintang, 1977.

-----, *Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan Hukum Islam*, Cet. I; Jakarta: Bulan Bintang, 1971.

Athiyyatullah, Ahmad, *al-Qamus al-Islami*, Jilid I; Kairo: Maktabah al-Nahdhah, 1936.

Audah, Abd. al-Qadir, *al-Tasyri' al-Jina'i al-Islami*, Juz I; t. tp.: t.p., t. th.

Bakri, Asfari Jaya, *Konsep Maqashid al-Syari'ah al-Syathibi*, Cet. I; Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996.

Basyir, Ahmad Azhar, *Refleksi Atas Persoalan Keislaman - Seputar Filsafat, Hukum, Politik dan Ekonomi*, Cet. I; Bandung: Mizan, 1414 H/1993 M.

Bek, al-Khudhari, *Tarikh Tasyri' Islami*, diterjemahkan oleh Muhammad Zuhri dengan judul, *Tarikh Tasyri' Islam (Sejarah Perundang-Undangan Islam)*, Cet. I; Semarang: Rajamurah Al-Qana'ah, t. th.

-----, *Ushul a-Fiqh*, Cet. VII; t. tp.: Dar al-Fikr, 1981 M/1401 H.

al-Buthi, Ramadhan, Muhammad said, *Dawabith al-Mashlahah fi al-Syari'ah al-Islamiyyah*, Cet. VI; Damaskus: Muassasah al-Risalah, 1992.

Departemen Agama R. I., *Al-Qur`an dan Terjemahnya*;
Jakarta: Yayasan Penyelenggara
Pentafsir/Penterjemah Al-Qur`an, 1971.

Dewan Pimpinan Pusat Majelis Ulama Indonesia,
Pedoman Penetapan fatwa MUI; Jakarta: Ditjen
Bimas Islam dan Penyelenggaraan Haji Depag R. I.,
2003.

-----, dalam K. H. Ma'ruf Amin, *Sambutan Komisi Fatwa
dan Hukum MUI*; Jakarta: Ditjen Bimas Islam dan
Penyelenggaraan Haji Depag R. I., 2003.

Direktorat Pembinaan Perguruan Tinggi Agama Islam -
Departemen Agama R. I., *Agama, Perkembangan
Pikiran dan Pembangunan*; Jakarta: Proyek
Perguruan Tinggi Agama Islam/IAIN Pusat,
1982/1983.

Elias, E. Elias dan Edward E. Elias, *al-Qamus al-'Ashri -
Kamus Modern*, Cet. I; Jakarta: t. tp.: Wizara'ah al-
Ma'arif, t. th.

al-Ghazali, al-Imam, *al-Mustashfa min 'Ilm Ushul*,
disyarah oleh al-Syaikh Muhibuddin Abd. al-Syakur;
Beirut: Dar al-Fikr, t. th.

Haliman, *Hukum Pidana Syariat Islam*, Cet. I; Jakarta:
Bulan Bintang, 1975.

Hamzah, Andi Abdul, *al-Syaukani dan Metode Ijtihadnya
(Makalah Matkuliah Metode-Metode Ijtihad -
Program Doktor)*; Makassar: PPs-UIN Alauddin,
2004.

Hanafi, Ahmad, *Sejarah dan Pengantar Hukum Islam*, Cet. I; Jakarta: Jaya Murni, 1976.

Haq, Hamka, *Dialog Pemikiran Islam*; Ujung Pandang: Ahkam, 1995.

Hooker, B., M., *Islam Mazhab Indonesia - Fatwa-Fatwa Perubahan Sosial*, Cet. II; Jakarta: Teraju, 2003.

Ibn Manzhur, *Lisan al-'Arab*, Juz IV; Mesir: Dar al-Ma'arif, t. th.

Ibn Taimiyah, *al-Majmu'ah al-Fatawa*, Jilid VII, Cet. II; t. tp.: Dar al-Wafa`, 1423 H/2001 M.

Ismuha, *Perbandingan Mazhab Dalam Masalah Fiqih*, Cet. I; Jakarta: Bulan Bintang, 1981.

Jameelah, Maryam, *Islam and Modernisme*, diterjemahkan oleh Ahmad Jaenuri dan Syafiq Ahmad Mugni dengan judul, *Islam dan Modernisme*, Cet. I; Surabaya: Usaha Nasional, 1982.

al-Jaziri, Abd. al-Rahman, *al-Fiqh 'ala al-Madzahib al-Arba'ah*, Jilid V, Cet. I; Beirut: Dar al-Fikr, t. th.

Jindan, Ibrahim, Khalid, *Teori Pemerintahan Islam Menurut Ibn Taimiyah*, Cet. I; Jakarta: Rhineka Cipta, 1990.

Juddah, Nurdin, *Bahtsul Masa'il Nahdlatul Ulama (Makalah matakuliah Metode-Metode Ijtihad -*

Program Doktor); Makassar: PPs-UIN Alauddin, 2004.

Khallaf, Abd. al-Wahhab, *Khulashah al-Tasyri' al-Islami*, diterjemahkan oleh Aziz Masyhuri dengan judul, *Ringkasan Sejarah Perundang-Undangan Islam*, Cet. I; Semarang: Ramadhani, 1979.

Kulle, Haris, *al-Thufi dan Metode Ijtihadnya (Makalah Matakuliah Metode-Metode Ijtihad - Program Doktor)*; Makassar: PPs-UIN Alauddin, 2004.

Madkur, Salam, Muhammad, *Madkhal al-Fiqh al-Islami*; Kairo: Dar al-Qaumiyyah, 1964.

Mahkamah Agung Republik Indonesia, *Kompilasi Hukum Islam*; Jakarta: Proyek Diklat MA-RI, 2003.

al-Makki, al-Asykari, al-Shadiq, Alan, Muhammad, *Dalil al-Falihin*, Jilid II; Mesir: Maktabah al-Halabi, 1971.

Ma'louf, Louis, *al-Munjid fi al-Lughah wa al-l'lam*, Cet. XXII; Beirut: Dar al-Masyriq, 1977.

Masyrifah, Athiyyah, *al-Qadha` fi al-Islam*, Cet. I; Mesir: Dar al-Kutub al-Hadits, 1966.

Muhaimin, dkk., *Kawasan dan Wawasan Studi Islam*, Cet. I; Jakarta: Prenada Media, 2005.

Nasution, Harun, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid II, Cet. IV; Jakarta: UI Press, 1985.

Nihaya, *Metode Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia (Makalah Matakuliah Metode-Metode Ijtihad - Program Doktor)*; Makassar: PPs-UIN Alauddin, 2004.

Nuh, Abduh dan Umar Bakry, *Kamus Arab - Indonesia - Inggris*; Jakarta: Pustaka, t. th.

Qardhawi, Yusuf, *Fi Fiqh al-Aulawiiyyat - Dirasah Jadidah fi Dhau'i al-Qur'an wa al-Sunnah*, diterjemahkan oleh Moh. Nurhakim dengan judul, *Fikih Prioritas - Urutan Amal yang Terpenting Dari yang Penting*, Cet. II; Jakarta: Gema Insani Press, 1417 H/1997 M.

-----, *Fi al-Tahriq ila Allah - al-Hayah al-Rabbaniyyah wa al-'Ilm*, diterjemahkan oleh Kathur Suhardi dengan judul, *Menghidupkan Kembali Nuansa Rabbaniyyah dan Ilmiah*, Cet. I; Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2000.

-----, *al-Halal wa al-Haram fi al-Islam*, diterjemahkan oleh Abu Said al-Falahi dengan judul, *Halal dan Haram dalam Islam*, Cet. I; Jakarta: Rabbani Press, 2000.

-----, *al-Siyasah al-Syar'iyah*; Kairo: Wahbah, 1998.

-----, *Huda al-Islam - Fatawa al-Mu'ashirah*, diterjemahkan oleh Abdurrahman Ali Bazir dengan judul, *Fatwa Qardhawi - Permasalahan, Pemecahan dan Hikmah*, Cet. II; Surabaya: Risalah Gusti, 1409 H/1989 M.

- Rahman, Budhi Munawar, *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*, dalam Jalaluddin Rakhmat, *Tinjauan Kritis Terhadap Sejarah Fiqh - Dari al-Khulafa` al-Rasyidin Hingga Mazhab Liberalisme*, Cet. I; Jakarta: Paramadina, 1995.
- , dalam Nurcholish Madjid, *Masalah Ta`wil Sebagai Metodologi Penafsiran Al-Qur`an*; Jakarta: Paramadina, 1995.
- Rahmat, Imaduddin, *Kritik Nalar NU*, Cet. I; Jakarta: Lakspesdam, 2002.
- Rasiyuni, Ahmad, *Nazhariyyah al-Maqashid 'inda al-Imam al-Syathibi*, Cet. I; Herndon - USA: The International Islamic Thought, 1992.
- Rusli, Nasrun, *Konsep Ijtihad al-Syaukani - Relevansinya Bagi Pembaruan Hukum di Indonesia*, Cet. I; Jakarta: Logos, 1999.
- Sadikin, Muammad, *Kitab Keabadian (Terjemahan)*, Cet. I; Jakarta: Pustaka Panjimas, 1987.
- Saeed, M, *Studies in Iqbal's Thought and Art*; (Lahore: Bazam-i Iqbal Club Road, 1977.
- Shabir, Muslich, *Akidah Islam Menurut Ibn Taimiyah*, Cet. I; Bandung: Al-Ma'arif, 1981.

al-Siba'i, Musthafa, *al-Sunnah wa Makanatuha fi al-Tasyri' al-Islam*; t. tp.: Dar al-Qaumiyyah li al-Thaba'ah, t. th.

Sindang, Bahrin, *al-Syathibi dan Metode Ijtihadnya (Makalah Matakuliah Metode-Metode Ijtihad - Program Doktor)*; Makassar: PPs-UIN Alauddin, 2004.

Surat Keputusan Majelis Ulama Indonesia Pusat No. Kep-596/MUI/X/1997.

Surat Keputusan Majelis Ulama Indonesia Pusat No. Kep-428/MUI/IX/2000.

Sucipto, Heri, *Ensiklopedi Tokoh Islam*, Cet. I; Bandung: Hikmah, 2003.

Sudjono, Ahmad, *Filsafat Hukum Dalam Islam*, Cet. I; Bandung: Al-Ma'arif, 1981.

Syah, Muhammad, *Filsafat Hukum Islam*, Cet. II; Jakarta: Bumi Aksara, 1992.

Syaltut, Mahmud, *al-Islam 'Aqidah wa Syari'ah*, Cet. I; Kairo: Dar al-Qalam, 1966.

al-Syathibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, Juz III; Beirut: Dar al-Fikr, t. th.

al-Syaukani, Muhammad, Ali, Muhammad, *Irsyad al-Fuhul ila Tahqiq al-Haq min l'Im al-Ushul*, ditahqiq oleh

Sya'ban Muhammad Ismail, Juz I, Cet. I; Mesir: Mathba'ah al-Muduni, 1413 H/1992 M.

-----, *Nail al-Authar min Asrar al-Muntaqa al-Akhbar*, Jilid I, Cet. I; Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 2000.

Syihat, Muhammad, Abdullah, *Manhaj Muhammad Abduh fi al-Tafsir al-Qur'an*; t. tp.: t. p., t. th.

Syukur, Aswadie, *Perbandingan Mazhab Dalam Masalah Fiqhi*, Jilid I, Cet. I; Surabaya: Bina Ilmu, 1982.

al-Thufi, *Risalah fi Ri'ayah al-Mashlahah*, ditahqiq oleh al-Syaikh Ahmad Abd. Rahim, Cet. II; Kairo: Dar al-Mishriyyah al-Libananiyyah, 1993.

Tim Penyusun, *Ensiklopedi Islam*, Jilid I, Cet. I; Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 1997.

Yahya, Mukhtar dan Fatchurrahman, *Dasar-Dasar Pembinaan Fiqih Islam*; Bandung: Al-Ma'arif, 1986.

Zaid, Musthafa, *al-Mashlahah fi al-Tasri' al-Islami wa Najmuddin al-Thufi*, Cet. II; Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1964.

Zaidan, Abd. al-Karim, *al-Wajh fi Ushul al-Fiqh*; Beirut: Muassasah al-Risalah, 1987.

al-Zuhaili, Wahbah, *'Ilm Ushul al-Fiqh al-Islami*, Juz II, Cet. I; Beirut: Dar al-Fikr, 1986.

BIODATA PENULIS, EDITOR dan FOTO COVER

Penulis:

M. Nasri Hamang Najed lahir di Mallkekana - Soppeng - Sulawesi Selatan pada tanggal 31 Desember 1957.

Pendidikan: SDN Takalala - Soppeng (1970), Madrasah Muallimin Muhammadiyah/Sekolah Arab Swasta 4 Tahun di Takalala – Soppeng (1974), PGAN 4 Tahun/Ekstranei - Soppeng (1975), SP-IAIN (Sekolah Persiapan Institut Agama Islam Neger) (1976), MA Takwa/PGAN 6 Tahun/Ekstranei - Ujung Pandang (1979), Sarjana Muda (Bachelor of Arts/BA) Fakultas Syari'ah IAIN Alauddin Ujung Pandang (1980), Sarjana (Drs) Fakultas Syari'ah - Jurusan Perbandingan Mazhab dan Hukum - IAIN Alauddin Ujung Pandang (1984), S2 (Magister) Konsentrasi Dakwah dan Komunikasi pada PPs-UMI Makassar (2000), S3 (Doktor) Konsentrasi Syari'ah/Hukum Islam pada PPs-UIN Alauddin Makassar (2010) dan S1 Ilmu Hukum (SH) pada Sekolah Tinggi Ilmu Hukum (STIH) Cokroaminoto Pinrang (2014).

Pekerjaan: Pelaksana Kepala SMA Sanur 2 Ujung Pandang (1981-1982), Wakil Kepala SMA Sari Buana Ujung Pandang (1982-1983), Kepala SMA Mario Jaya Ujung pandang (1987-1988), Kepala MA Tajmilul Akhlaq Ujung Pandang (1988-1990), Asisten Dosen Pada Fakultas Syari'ah IAIN Alauddin Ujung Pandang (1985-1990), Asisten Dosen pada Fakultas Hukum Universitas SATRIA Makassar (1987-1990), Dosen Tetap Fakultas Syari'ah

IAIN Alauddin di Manado (1991-2008), Pendidri dan Pemred Jurnal Asy-Syir'ah STAIN Manado (2000-2004), Anggota SENAT STAIN Manado (2000-2004), Dosen Tetap STAIN Parepare (2008-Sekarang), Ketua Program Studi Bimbingan dan Penyuluhan Islam - Jurusan Dakwah dan Komunikasi STAIN Parepare (2010-2013), Laboran Dakwah Jurusan Dakwah dan Komunikasi STAIN Parepare (2013-Sekarang), dan Dosen LB pada Fakultas Agama Islam dan Program Pascasarjana Universitas Muhammadiyah Parepare (PPs-Umpar) (2011-Sekarang).

Pengalaman: Ketua Organizing Committee Studi Komparatif Mahasiswa Fakultas Syari'ah IAIN Alauddin di Manado ke Jawa dan bali (1992/1993), Dosen Pembimbing Studi Lapang Mahasiswa Program Studi Pendidikan Agama Islam PPs-Umpar ke Malaysia dan Singapura (2012) dan ke Universitas Islam Madinah dan Universitas Ummul-Qura Mekah (2017); Peserta Annual Conference on Islamic Studies d- Surabaya (2013); dan Peserta Annual Conference on Dakwah and Communications di UIN Wali Songo - Semarang (2017)

Karya Tulis (Buku): *Dakwah Efektif (Public Speaking) - Bagaimana Bertablig yang Baik (Perspektif Al-Qur`an dan Ilmu Komunikasi)* (2012), *Ekonomi Islam - Zakat Ajaran Kesejahteraan dan Keselamatan Umat (Pokok-Pokok Fiqhiyyah, Landasan Perekonomian, Sejarah dan Manajemen Zakat)* (2013) dan *Tafsir Sosial - Tauhid, Ibadah dan Akhlak (Pendekatan Tematik)* (2013).

Editor:

Andi Bahri lahir di Labuaja - Bone - Sulawesi Selatan, 01 Nopember 1978. Pendidikan: SDN/MI 60 di Cakkela - Bone (1991), MTs Pondok Pesantren Darul Huffazh di Tuju-Tuju - Kajuara - Bone (1993), MA Pondok Pesantren Modern Darussalam - Gontor - Jawa Timur (2000), Sarjana (S.1) Islamic Studies pada Institut Studi Islam Darussalam - Gontor (2004), Magister (S.2) Ekonomi Islam pada PPs-UIN Alauddin Makassar (2006) dan sedang menempuh Program Doktor (S3) Program Studi Ekonomi Islam pada UIN Sunan Kalidjaga - Yogyakarta. Pekerjaan: Dosen Tetap STAIN Parepare (2008-Sekarang), Dosen LB dan Ketua Jurusan Perbankan Syari'ah Fakultas Agama Islam Universitas Muhammadiyah Parepare (2009-Sekarang). Karya Tulis: Editor buku *Ekonomi Islam - Zakat Ajaran Kesejahteraan dan Keselamatan Umat (Pokok-Pokok Fiqhiyyah, Landasan Perekonomian, Sejarah dan Manajemen Zakat)* (2013) tulisan Dr. M. Nasri Hamang Najed, M. Ag.

Foto Cover: Kiai Haji - Anre Grutta Haji (AGH) Daud Ismail (alm). Beliau pernah menduduki jabatan Kadi (Qadhi - Kali; Bugis), Kepala Penghulu, Ketua Umum MUI dan Pendiri Yayasan Perguruan Islam "Beowe" (YASRIB) Kabupaten Soppeng - Sulawesi Selatan.