

## BAB IV

### ANALISIS PEMIKIRAN ASY-SYAFI'I DAN WAHBAHAZ-ZUHAILY TERHADAP HUKUM JUAL BELI EMAS SECARA KREDIT

#### A. Pemikiran Asy-Syafi'i Dan Wahbah Az-Zuhaily Terhadap Hukum Jual Beli Emas Secara Kredit

##### 1. Pemikiran Asy-Syafi'i Terhadap Hukum Jual Beli Emas Secara Kredit

Asy-Syafi'i berpendapat bahwa hukum jual beli adalah boleh, sebagaimana pernyataannya dalam kitab fiqih yang bernama *al-umm*, bahwa Allah banyak menyebutkan permasalahan jual beli dalam al-Qur'an dan seluruhnya menunjukkan atas kebolehnya jual beli tersebut, setengah dari firman Allah yang menyatakan bahwa jual beli itu boleh adalah surah Al-Baqarah ayat 275 yang berbunyi :*"Padahal Allah Ta'ala menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba."*

Menurut tafsir M. Siddiq Khan al-Qonuji yaitu sesungguhnya Allah Swt itu menghalalkan jual beli dan mengharamkan satu macam dari berbagai macam jual beli yaitu jual beli yang mengandung atasnya riba, yang mana riba itu secara bahasa adalah tambahan secara mutlak, baik dalam harta atau menambahi masa tempo. Menurut syari'at ada dua macam riba: *Pertama* riba *fhadli*, *kedua* riba *nasi'ah*.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Muhammad Siddiq Khan bin Hasan al-Qonuji, *Fathul Bayan Fi Maqashidil Qur'an*, juz II, (Beirut: Makatabah al-Ashriyah), h. 140.

Dengan demikian, Asy-Syafi'i menggunakan surah Al-Baqarah ayat 275 sebagai dalil, bahwa Allah mempertegas keabsahan jual beli secara umum, termasuk di dalamnya jual beli kredit, tetapi ada ketentuan dasar yang harus dipenuhi setiap orang yang ingin melakukan transaksi jual beli dengan berdasarkan firman Allah Swt: "*Janganlah kamu saling memakan harta sesamamu dengan jalan yang batil, kecuali dengan jalan perniagaan yang berlaku dengan suka sama suka di antara kamu.*" (QS .An-Nisaa' ayat 29). Adanya sikap saling rido di antara kedua belah pihak yang melangsungkan jual beli dan juga tidak ada larangan dari Rasulullah Saw yaitu jalan yang beliau tetapkan untuk tidak boleh mengerjakannya.

Tafsir dari ayat surah An-Nissa ayat 29 ini adalah dengan jalan yang salah dari segala jalan, yaitu adanya denda uang dan kerugian, sedangkan dalam syari'at yaitu mengambil harta dengan tidak ada ganti secara benar yang dianggap dengan cara tersebut tidak ada sikap rido orang yang diambil dari harta tersebut.<sup>2</sup>

Menurut Asy-Syafi'i bahwa penghalalan Allah Swt terhadap jual beli yang terdapat dalam teks Al-Qur'an, memberikan dua makna;

Makna yang pertama adalah Allah mengahalalkan setiap jual beli yang diadakan oleh dua pelaku jual beli yang sah tindakannya dalam melakukan jual beli disertai sikap saling rela dari kedua belah pihak yang melakukan jual beli, baik itu si penjual ataupun si pembeli. Jika jual beli tersebut tidak disertai sikap saling rido, maka jual beli tersebut hukumnya batal. Makna inilah yang paling

---

<sup>2</sup> Ahmad bin Musthafa al-Muraghi, *Tafsir al-Muraghi*, Juz V, (Mesir: Musthafa al-Babiy al-Halbiy), h. 19.

jelas kebenarannya menurut Asy-Syafi'i yaitu dengan jalan yang benar menurut syari'at dan adanya sikap saling rido diantara kedua belah pihak

Makna yang kedua, Allah Swt menghalalkan jual beli jika termasuk dari jual beli yang tidak dilarang oleh Rasulullah Saw yang telah menyampaikan keterangan dari Allah Swt mengenai makna yang Allah Swt kehendaki. Makna yang kedua ini sesuai dengan penjelasan Asy-Syafi'i dalam konsep pengertian bayannya yaitu hukum atau ibadah yang dianjurkan Rasulullah Saw untuk melaksanakannya, maka kita wajib untuk mentaatinya, sebagaimana pernyataan Asy-Syafi'i bahwa barangsiapa yang menerima ketetapan hukum dari Rasulullah Saw, maka ia telah menerima kewajiban dari Allah Swt. Dengan demikian, Allah mewajibkan hamba-hambanya untuk menataati Rasulullah Saw, karena sejatinya apa yang telah diterima Rasulullah Saw adalah berasal dari Allah Swt.

Hukum diperbolehkannya jual beli secara kredit atau bertempo Asy-Syafi'i berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh para ulama yaitu dari Aliyah binti Anfa'dari Aliyah binti Anfa' bahwa dia mendengar Aisyah ra., atau dia mendengar istri Abu Safar meriwayatkan dari Aisyah ra., bahwa seorang perempuan bertanya kepada Aisyah mengenai jual beli yang dia lakukan dengan Zaid bin Arqam dengan harga sekian dan sekian sampai tiba waktu keluarnya tunjangan, kemudian si perempuan tersebut membelinya dari Zaid dengan harga yang lebih sedikit dari itu secara tunai. Maka Aisyah ra. mengatakan: "*Alangkah buruknya cara pembelianmu, dan alangkah buruknya cara penjualanmu. Beritahu Zaid bin Arqam bahwa Allah Azza wa Jalla telah membatalkan pahala jihadnya bersama Rasulullah Saw kecuali dia bertobat*". Berdasarkan pendapat ini

sebagian ulama menyatakan bahwa jual beli tempo itu haram, karena adanya unsur *gharar*, yakni tidak ada kejelasan tentang harga yang ditetapkan dan juga waktu yang disepakati kedua belah pihak pada saat jual beli tersebut dilaksanakan, namun pendapat tersebut disanggah oleh Asy-Syafi'i dengan pernyataannya, bahwa walaupun hadits ini periwayatannya *tsabit*, bisa jadi Aisyah ra mencerca perempuan yang bertanya kepadanya itu, disebabkan melakukan jual beli dengan pembayaran yang ditangguhkan hingga waktu keluarnya tunjangan yang tidak dapat dipastikan, dengan alasan bahwa waktu tersebut tidak diketahui dengan persis (*ghurur*), artinya tidak ada kejelasan serta ketetapan waktu pembayaran dan Aisyah ra. bukan berarti mencercanya lantaran membeli dari Zaid dengan tunai padahal dia menjualnya secara tempo. Oleh karena itu menurut Asy-Syafi'i, prinsip madzhab yang kami ikuti adalah pendapat yang dikuatkan dengan *qiyas*. Pendapat yang dikuatkan dengan *qiyas* adalah pendapat Zaid bin Arqam. Namun secara garis besar kami tidak menilai *tsabit* hadits seperti ini dari Aisyah. Selain itu, Zaid bin Arqam tidak mungkin menjual atau tidak pula membeli kecuali yang dia pandang halal. Seandainya seseorang menjual sesuatu atau membeli sesuatu yang kita pandang diharamkan sedangkan dia memandangnya halal, maka kita tidak boleh mengklaim bahwa Allah Swt telah membatalkan pahala amalnya sedikitpun.

Jual beli dengan penangguhan hingga keluarnya tunjangan diriwayatkan lebih dari satu orang. Selain mereka juga diriwayatkan pendapat yang berbeda. Asy-Syafi'i memilih pendapat larangan boleh jual beli dengan penangguhan hingga keluarnya tunjangan karena tunjangan tersebut bisa lambat dan bisa cepat.

Artinya boleh menurut Asy-Syafi'i selama waktu keluarnya tunjangan diketahui serta dapat ditentukan.

Dengan demikian, jika hadits ini benar berarti adanya keraguan ulama terkait pemahaman hadits ini, bisa jadi Aisyah ra. mencerca perempuan tersebut karena melakukan jual beli dengan pembayaran yang ditangguhkan tanpa ada kejelasan waktu yang ditentukan. Jika ada kejelasan waktu yang ditentukan, tidak mungkin Aisyah ra. mencerca, sedangkan Allah Swt menghalalkan segala bentuk jual beli dan mengharamkan riba.

Kesimpulannya Asy-Syafi'i menyanggah pendapat ulama yang berpegang kepada hadits ini yang mengharamkan jual beli kredit dan Asy-Syafi'i menghalalkan jual beli kredit atau disebut juga bertempo, selama ada kejelasan penetapan waktu dan harga pembayaran yang ditentukan pada saat jual beli tersebut dilaksanakan.

Pembelian barang dengan cara angsuran atau kredit adalah salah satu pandangan yang lazim ditemui masyarakat Indonesia dan sebagian negara lain. Praktik jual beli dengan sistem ini dianggap sebagai alternatif yang memudahkan untuk memperoleh sesuatu yang diinginkan. Tetapi, timbul permasalahan ini tatkala barang yang dijadikan objek adalah emas dan perak, sedangkan kesepakatan sebagian para ulama (*ijma'*), bahwa emas dan perak dikategorikan sebagai barang ribawi karena *illatnya* adalah patokan harga dan merupakan sebagai alat tukar. Maksudnya, kedua barang tersebut merupakan alat penilai bagi barang, baik yang berbentuk koin mata uang dan perhiasan maupun tidak.

Asy-Syafi'i berpendapat bahwa jual beli harta ribawi, diharamkan apabila dilakukan dengan cara tidak tunai. Pendapat Asy-Syafi'i berdasarkan sumber hukum dari hadist dari Abdul Wahab bin Abdul Majid ats-Tsaqafi dari Ayyub dari Muhammad bin Sirin dari Muslim bin Yasar dan seorang laki-laki yang lain dari Ubadah bin Shamit bahwasanya Rasulullah Saw bersabda: "*Jangan kamu jual emas dengan emas, dan jangan kamu jual perak dengan perak, gandum dengan gandum, syair dengan syair, garam dengan garam terkecuali sama, tunai dan kontan. Akan tetapi, juallah emas dengan perak, perak dengan emas, gandum dengan gandum syair, gandum syair dengan gandum, kurma kering dengan garam, dan garam dengan kurma kering secara tunai, bagaimana kalian suka*". Karena Asy-Syafi'i merujuk ke hadits ini, maka jelaslah bahwa emas dan perak merupakan harta ribawi yang tidak diperbolehkan menjual atau membelinya dengan cara kredit kecuali kontan.

Asy-Syafi'i juga memperkuat argumentasinya dengan mengambil paham dari perkataan Sayyidina Umar dari yang berpotensi dari Rasulullah Saw bahwa: "*Emas dengan perak termasuk riba kecuali kontan*" diserahkan secara langsung dan diterima secara langsung, maka terjadilah serah terima dalam satu majlis akad, dan Asy-Syafi'i juga berpendapat bahwa dua orang yang melakukan transaksi jual beli tidak boleh berpisah dari tempat keduanya bertemu sebelum dilakukan serah terima keduanya secara kontan dan tidak boleh melakukan pembayaran secara tidak tunai atau kredit.

Asy-Syafi'i menyatakan bahwa riba itu terbagi dua yaitu salah satu diantara keduanya dengan menambah pada emas dan perak, menambah pada

timbangan dan menambah pada takaran, dan yang lainnya adalah menambah masa tempo dalam hutang piutang.

## **2. Pemikiran Wahbah Az-Zuhaily Terhadap Hukum Jual Beli Emas Secara Kredit**

Wahbah Az-Zuhaily berpendapat bahwa jual beli kredit atau bertempo pada masa sekarang sangat membantu dan menjadi satu alternatif yang diminati masyarakat, karena banyaknya keperluan yang dibutuhkan masyarakat serta memfasilitasi ke akses pelayanan. Contohnya adalah kebiasaan para pedagang eceran mereka membeli barang dari pedagang grosir dan melunasi harganya dalam waktu seminggu atau satu bulan, karena tidak tersedianya pembayaran secara tunai bagi pedagang eceran atau dengan alasan tidak ada kesiapan bagi pedagang eceran untuk melunasi pembayaran harga barang secara kontan. Kebiasaan pedagang eceran mendapatkan keuntungan harga setelah terjualnya barang kepada para pelanggan mereka.

Pelunasan harga yang dtempokan akan diketahui pada waktu berikutnya. Pada umumnya untuk barang perabotan rumah tangga bisa ditentukan selama satu bulan atau setengah tahun atau setiap pertiga bulan atau setiap pertahun, dan harga kebiasaan dalam jual beli kredit atau tempo, harganya menjadi lebih banyak dari harga kontan.

Dengan demikian, Wahbah Az-Zuhaily menganggap jual beli kredit ataupun bertempo adalah jual beli yang diperbolehkan selama waktunya jelas (tidak ada *gharar*) dengan ditetapkan waktu untuk pelunasan pembayaran dan jual beli tersebut telah menjadi kebiasaan serta menjadi satu alternatif yang diminati

masyarakat untuk memperoleh kebutuhan secara mudah. Akad yang digunakan adalah akad jual beli, bukan akad pinjaman, dimana jual beli menjadi salah satu jalan untuk mencari keuntungan secara syari'at. Jika di lihat dari pernyataan Wahbah Az-Zuhaily ini selaras dengan salah satu sumber hukum yang telah diuraikannya yaitu sumber hukum yang disebut dengan *mashlahah mursalah* dan *urf*, menurut Wahbah Az-Zuhaily bahwa yang dinamakan *mashlahah* adalah menarik kemanfaatan dan mencegah kerugian atau kerusakan. Sedangkan *urf* adalah sesuatu yang sudah menjadi kebiasaan oleh masyarakat dan berlaku secara terus menerus.

Menurut Wahbah Az-Zuhaily, pembayaran berlebih dari harga kontan hukumnya adalah boleh karena hal tersebut menguntungkan bagi kedua belah pihak yang bertransaksi juga berdasarkan atas kebebasan dua orang yang berakad dengan sikap saling rido diantara keduanya pada saat kesepakatan harga pertukaran, serta tidak ada pertentangan yang diharamkan secara syariat. Wahbah Az-Zuhaily juga memperkuat argumentasinya terhadap pembolehan pembayaran berlebih dari harga kontan dalam jual beli kredit dengan menggunakan kaidah fiqih الأصل في الأشياء الإباحة, maksud dari kaidah ini yaitu mencakup segala sesuatu yang tidak ada dalil khusus menjelaskan hukumnya, maka boleh keduanya mengurangi atau menambahi harga kecuali apabila telah datang dalil yang melarang secara syariat, seperti riba, judi, dan segala jenis penipuan. Tujuan jual beli ini untuk menjaga masyarakat, memberikan kemudahan, menimbulkan rasa toleransi dan saling memberi manfaat.



Argumentasi Wahbah Az-Zuhaily terhadap hukum kebolehkannya jual beli kredit yang berdasarkan al-Qur'an yaitu dengan firman Allah Swt: "*Allah itu menghalalkan (membolehkan) jual beli*".(QS. Al-Baqarah (2) ayat 275) dan setengah dari firman Allah Swt: "*Wahai orang-orang yang beriman janganlah kamu saling memakan harta sesamamu dengan jalan yang batil, terkecuali dengan jalan perniagaan yang berlaku dengan suka sama suka di antara kamu*". (QS.An-Nisaa (4) ayat 29) Firman-Nya lagi: "*Wahai orang-orang yang beriman apabila kamu bermuamalah tidak secara tunai untuk waktu yang ditentukan, hendaklah kamu menuliskannya*". (QS.Al-Baqarah (2) ayat 282). Pada Surah Al-Baqarah ayat 282 menjadi dalil bolehnya akad hutang piutang, sedangkan akad secara kredit merupakan salah satu bentuk hutang, sehingga keumuman ayat ini bisa menjadi dasar bolehnya akad kredit.

Wahbah Az-Zuhaily juga mengemukakan dalil berdasarkan hadits Rasulullah Saw yang telah diriwayatkan Bukhari dan Muslim dan selain keduanya yaitu dari Aisyah ra.: "*Bahwa Rasulullah Saw itu pernah membeli makanan dari kaum Yahudi dengan cara nasi'ah, lalu Nabi menggadaikan perisainya yang terbuat dari besi*". Maksud lafadz *الطعام* pada hadits ini yaitu *gandum* atau *soba*, dan pada riwayat lain lafadz *الشعير* yaitu *gandum syair*. Adapun yang dimaksud dengan lafadz *نسيئة* yaitu dengan *tempo*, dan diriwayatkan yang jelas yaitu kepada waktu *ditempokan*. Analisa penulis hadits ini telah menunjukkan bahwa inilah yang menjadi dalil hakikat kredit, yaitu dengan sistem pembayaran berhutang.

Wahbah Az-Zuhaily pada dasarnya tetap mengharamkan jual beli emas secara kredit berdasarkan pendapat yang beliau cantumkan dalam kitab karyanya yang bernama *al-mu'amalat al-maliyah al-mu'ashirah*, yaitu jual beli yang salah, karena emas dan perak merupakan harta ribawi, maka wajib atas dua orang yang saling bertukar melakukan serah terima didalam satu majlis akad yang semata-mata perjanjian atau pemesanan itu tidak diperhitungkan serah terima baik secara hakiki dan tidak juga secara hukum. Begitu juga, membeli perhiasan dari pengrajin emas dengan pembayaran kredit ataupun bertempo adalah tidak diperbolehkan, karena tidak dilakukan penyerahan harga secara kontan, dan tidak sah hukumnya dengan cara berhutang dari pengrajin emas, karena ada larangan dari Rasulullah Saw dari jual beli salam, karena sebagaimana yang sudah diketahui bahwa para ulama membagi komoditi ribawi menjadi dua kelompok:

Kelompok yang pertama adalah kategori barang yang menjadi alat tukar atau standar harga, seperti emas dan perak.

Kelompok yang kedua adalah kategori bahan makanan pokok, seperti gandum, kurma, beras, dan lain-lain, seperti yang dikemukakan Rasulullah Saw dari Ubadah bin Shamit, bahwa Rasulullah Saw bersabda "*Jangan kamu jual emas dengan emas, dan jangan kamu jual perak dengan perak, gandum dengan gandum, syair dengan syair, garam dengan garam terkecuali sama, tunai dan kontan.*" Maka dengan adanya hadits tersebut selaras dengan pendapat yang dikemukakan oleh Wahbah Az-Zuhaily bahwa jual beli emas secara kredit itu adalah jual beli yang salah, karena tidak adanya pembayaran secara tunai.

Teks yang telah dikutip dalam fatwa DSN tentang pendapat Wahbah Az-Zuhailly terhadap hukum jual beli emas secara kredit hanya secara parsial, dimana teks tersebut berbunyi “*Demikian juga, membeli perhiasan dari pengrajin emas dengan pembayaran kredit ataupun angsuran tidak boleh, karna tidak ada dilakukan penyerahan harga (uang), dan tidak sah juga dengan cara berhutang*”.<sup>3</sup> Jika hanya melihat potongan teks ini tidak secara keseluruhan, menurut penulis akan memberikan pemahaman yang samar, yaitu adanya unsur pembolehan membeli emas secara kredit apabila pembeliannya bukan dari pengrajin, berdasarkan emas tersebut telah menjadi sebuah perhiasan, sebagaimana pendapat ini yang telah dikemukakan beberapa ulama kontemporer, seperti Syeikh Ali Jumu’ah, Syeikh Sulaiman al-Mani’, Dr. Khalid Muslih, yang mana *illat* emas dan perak tidak lagi sebagai fungsi alat ukur dan media transaksi di masyarakat.

## **B. Sumber Hukum Asy-Syafi’i dan Wahbah Az-Zuhailly**

### **1. Sumber Hukum Asy-Syafi’i**

Asy-Syafi’i dalam memutuskan hukum, baik yang berkenaan masalah penetapan arah kiblat atau mengetahui keadilan, atau semisalnya yang berkaitan masalah agama, Asy-Syafi’i memutuskan berdasarkan petunjuk-petunjuk yang pertama kali digali adalah al-Qur’an ataupun Sunnah, lalu *ijma’* dan setelahnya *qiyas*.

---

<sup>3</sup> Fatwa DSN-MUI, (Jakarta: Erlangga, 2014), hal. 420.

Sebagaimana pendapat ulama yang lain, Asy-Syafi'i menetapkan bahwa sumber hukum Islam yang paling dasar atau pertama adalah al-Qur'an, oleh karena itu Asy-Syafi'i senantiasa mencantumkan *nash-nash* al-Qur'an setiap kali mengeluarkan pendapatnya, sebagaimana pendapat beliau atas al-Qur'an melalui konsep *bayan*, adapun dalam pengertian *bayannya*, yaitu Asy-Syafi'i mengatakan: "*Keseluruhan perkara yang dijelaskan Allah kepada makhluk-Nya dalam kitab suci-Nya yang dianggap beribadah dengan membacanya dan berisi hukum-hukumnya dapat diketahui melalui beberapa dimensi. Salah satunya adalah penjelasan tekstual kepada makhluk-Nya seperti beberapa kewajiban yang mengharuskan umat manusia untuk mendirikan shalat, membayar zakat, menunaikan ibadah haji, berpuasa, Allah mengharamkan perzinaan baik yang terang-terangan maupun sembunyi-sembunyi, meminum minuman keras, memakan bangkai, meminum darah dan mengosumsi daging babi, dan menjelaskan bagaimana berwudhu serta berbagai perkara lainnya yang dijelaskan secara langsung dan transparan*".

Asy-Syafi'i merumuskan *bayan* dengan kepada lima macam;

1. Al-Qur'an menjelaskan al-Qur'an, sebagai tambahan penjelasan. Seperti surah al-Baqarah ayat 183-184 yang diperjelas dengan ayat selanjutnya yaitu ayat 185, berkaitan masalah puasa di bulan ramadhan, Allah Swt mewajibkan mereka berpuasa dan kemudian menjelaskan bahwa puasa tersebut dilakukan dalam satu bulan. Bulan adalah waktu antara dua hilal, yang terkadang memuat 30 hari dan terkadang 29 hari. Petunjuk yang terdapat dalam ayat ini adalah

sebagaimana petunjuk yang terdapat dalam dua ayat sebelumnya. Dalam dua ayat sebelumnya dijelaskan tambahan yang menjelaskan jumlah bilangan secara keseluruhan.

2. Hadits menjelaskan bagian-bagian yang terinci atau rincian yang tidak dijelaskan dalam al-Qur'an. Seperti surah al-Ma'idah ayat 6 berkaitan tentang kewajiban shalat untuk berwudhu terlebih dahulu dan bagaimana rincian tatacara berwudhu tersebut, lalu keterangan ayat ini dipejelas dengan ayat yang lainnya pada surah an-Nissa ayat 43, yang mana ayat tersebut memberikan penjelasan bahwa tatacara tersebut bukanlah untuk beristinja ataupun mandi junub. Sehingga Rasulullah Saw menjelaskan bahwa boleh membasuh anggota tubuh dalam berwudhu sebanyak satu kali dan boleh juga tiga kali. Hal ini memberikan pengertian bahwa membasuh anggota tubuh dengan jumlah terkecilnya sudah sah yaitu satu kali. Jika membasuh satu kali sudah mencukupi atau sah, maka perintah untuk membasuh sebanyak tiga kali ini adalah pilihan.
3. Hadits menjelaskan makna al-Qur'an yang bersifat global. Seperti surah An-nissa ayat 103 tentang kefardhuan shalat, lalu surah al-Baqarah ayat 43 tentang zakat serta surah al-Baqarah ayat 196 tentang bagaimana berhaji dan umrah, pada ayat semua ini masih menunjukkan keumuman penjelasannya, sehingga memerlukan kepada penjelasan dari utusannya yaitu Rasulullah Saw, baik itu berapa jumlah

shalat yang diwajibkan serta waktu pelaksanaannya, dan bagaimana pelaksanaan zakat, serta bagaimana berhaji dan umrah secara benar.

4. Hadits menjelaskan hukum yang tidak terdapat dalam al-Qur'an. Menurut Asy-Syafi'i harus berdasarkan sunnah Rasulullah Saw, karena Sunnah Rasulullah tersebut merupakan sebuah hikmah, dan Allah Swt mewajibkan kita taat kepada Rasulullah Saw, yang mana Rasulullah tersebut telah menjelaskan bagaimana kedudukan beliau dalam agama-Nya untuk memberikan petunjuk *Al-Bayan* atau penjelasan mengenai kewajiban-kewajiban yang disebutkan dalam al-Qur'an ataupun yang tidak ada dalam teks al-Qur'an,
5. Ijtihad untuk menjelaskan suatu hukum yang tidak terdapat pada nash yaitu al-Qur'an dan hadits, seperti surah al-Baqarah ayat 150, tentang perintah Allah untuk menghadap ke arah kiblat di mana saja mereka berada yaitu kepada masjidil haram, adapun bagi orang yang berada dalam posisi jauh untuk menunaikan ibadah shalatnya, maka menurut Asy-Syafi'i salah satu caranya yang tepat adalah berijtihad semaksimal mungkin untuk mendapatkan arah kiblat dengan mengenali tandatandanya.

Asy-Syafi'i juga menganggap bahwa al-Qur'an tidak bisa dilepaskan dari as-Sunnah. Karena kaitan antara al-Qur'an dan as-Sunnah sangatlah erat sekali sebagaimana yang telah tergambar dari konsep bayannya, yaitu Sunnah sebagai penjelas bagi keterangan yang bersifat umum yang berada didalam al-Qur'an. Jika para ulama lain menganggap bahwa sumber hukum Islam pertama adalah al-

Qur'an dan kedua as-Sunnah, maka Asy-Syafi'i berpandangan bahwa al-Qur'an dan as-Sunnah itu berada pada satu martabat. Adapun yang maksud as-Sunnah atau hadits disini yaitu hadits yang *Mutawatir* (hadits yang diriwayatkan lebih dari satu orang perawi). Dengan demikian, jika Asy-Syafi'i menjadikan Sunnah sebagai alat bantu dalam menetapkan hukum-hukum al-Qur'an, berarti dia telah menggunakan alat bantu sumber pertama bagi tafsirnya, sebagaimana perkataannya "*Aku tidak pernah mendengar seorang pun yang dinilai oleh banyak orang atau menilai dirinya sendiri ahli dalam suatu bidang ilmu menentang penilaian bahwa Allah Swt mewajibkan taat kepada Rasulullah Saw dan menerima hukum-Nya, dengan meyakini bahwa Dia tidak menciptakan seseorang setelah beliau, kecuali wajib mengikutinya. Tidak dibolehkan bagi seseorang Sunah Rasulullah Saw. Sedang selain keduanya, hanyalah mengindik pada keduanya dan Allah Swt mewajibkan kita, generasi setelah kita ataupun sebelum kita, untuk menerima berita dari Rasulullah Saw*".<sup>4</sup>

Sumber hukum tingkat kedua menurut Asy-Syafi'i yaitu hadits *ahad* dan merupakan hukum yang didasarkan hanya pada kebenaran lahir, karena mungkin ada kekeliruan dari (batin) periwayat hadits. Menurut Asy-Syafi'i, secara bahasa hadits *ahad* mempunyai arti satu, maksudnya hanya diriwayatkan oleh satu orang riwayat. Sedangkan secara istilah hadits yang belum memenuhi syarat-syarat hadits *mutawatir*. Sebagaimana yang dikemukakan oleh Asy-Syafi'i yaitu *khobar ahad* adalah *khobar* (yang diriwayatkan oleh satu orang dari satu orang yang lain hingga berakhir kepada Rasulullah Saw, atau berakhir kepada periwayat selain

---

<sup>4</sup> Ahmad Musthafa al-Farran, *Tafsir Asy-Syafi'i*, cet. 1, jilid 1, (Jakarta Timur: Almahira, 2008), hal. 30.

Rasulullah Saw). Meskipun Asy-Syafi'i menerima hadits *ahad* sebagai hujjah kedua setelah al-Qur'an dan hadits *mutawatir*, ada beberapa ketentuan syarat yang harus dipenuhi, yaitu: (1) Perwayatnya (*sanad*) harus bersambung sampai kepada Rasulullah Saw, (2) Orang yang meriwayatkannya harus terpercaya pengamalan agamanya, dan ia harus jujur tidak pernah berbohong, (3) Orang yang meriwayatkannya paham terhadap hadits yang diriwayatkannya, mengetahui lafadz yang bisa mengubah makna-makna hadits atau dia adalah periwayat yang bisa menyampaikan hadits sesuai huruf-hurufnya sebagaimana yang didengarnya, tidak menurut makna, karena apabila ia meriwayatkan hadits dalam bentuk makna, sedangkan ia tidak mengetahui lafadznya, barangkali ia mengalihkan hukum yang halal kepada haram. Apabila ia menyampaikan hadits sesuai huruf-hurufnya, maka tidak ada lagi alasan kekhawatiran mengubah hadits, (4) Orang yang meriwayatkannya harus hafal (tidak boleh lemah hafalannya) dan akurat catatannya, apabila ia menghafal satu hadits bersama-sama penghafal hadits lain, maka ia harus sejalan dengan mereka (tidak berbeda dengan hadits yang diriwayatkan oleh orang lain), (5) Orang yang meriwayatkan tidak boleh seorang terbebas dari (tuduhan) sebagai periwayat *mudallas* yang menuturkan dari orang yang ditemuinya tentang hal yang tidak pernah didengarnya, serta ketika meriwayatkannya sesuatu dari Rasulullah Saw, tidak bertentangan dengan periwayat perawi yang terpercaya. Dengan demikian, yang dimaksud dengan penyebutan *ahad* dan *mutawatir* menurut Asy-Syafi'i hanyalah ketika hadits tersebut ditinjau dari kuantitas rawi saja, bukan dari segi kualitasnya. Akan tetapi hadits *mutawatir* dianggap lebih unggul kualitasnya dibanding dengan hadist-



hadits *ahad*, karena banyaknya rawi yang meriwayatkannya. Maka dalam hal ini Asy-Syafi'i sangat gigih membela hadits *ahad* dan kehujjahannya. Hadits *ahad* disebut juga dengan istilah "Hadits Khusus". Atas kegigihannya membela hadits, ia dijuluki sebagai "*Nashir as-Sunnah* (Pembela Sunnah)" atau "*Nashir al-Hadits* (Pembela Hadits)".

Sedangkan sumber hukum ketiga menurut Asy-Syafi'i setelah al-Qur'an dan as-Sunnah adalah *ijma'*, maksudnya *ijma'* para ulama. Asy-Syafii mendefinisikan *ijma'* melalui ungkapannya, "*ijma' berarti jika anda berkata, 'Orang-orang telah sepakat', Anda tidak mendapati seorang pun di sekitar anda yang mengetahui sesuatu berkata kepada Anda, 'ini bukan ijma''*". *Ijma'* dari segi bahasa diartikan kesepakatan dan kata sepakat tidak bisa hanya dilakukan satu orang ulama, tetapi harus lebih.

Dalil yang menguatkan argumentasi beliau bahwa *ijma'* adalah *hujjah* yaitu berdasarkan hadits yang diriwayatkan dari Sufyan, Sufyan mengabarkan kepada kami dari Abdul Malik bin Umair, dari Abdurrahman bin Abdullah bin Mas'ud, dari ayahnya, bahwa Rasulullah Saw bersabda: "*Semoga Allah mencerahkan wajah seorang hamba yang mendengar ucapanku lalu ia menghafalnya, mencernanya, dan menyampaikannya, karena banyak orang yang membawa ilmu tetapi bukan seorang yang alim, dan banyak orang yang membawa ilmu kepada yang lebih berilmu darinya. Ada tiga hal yang tidak dikhianati oleh hati seorang muslim, yaitu mengikhlaskan amal untuk Allah, menasehati para pemimpin muslim, dan komitmen terhadap jamaah mereka, karena doa mereka meliputi dari belakang mereka*".

Asy-Syafi'i mengatakan dalam kitabnya yang berjudul *ar-Risalah* bahwa, “*barang siapa yang berpegang teguh kepada pendapat jamaah umat Islam, maka telah komitmen terhadap jamaah. Barangsiapa bertentangan dengan pendapat jamaah umat Islam, berarti telah berseberangan dengan jamaah yang seharusnya ia pegang. Kelalaian itu hanya terjadi pada kondisi perpecahan, sedangkan dalam kondisi bersatu, umat Islam tidak mungkin lalai terhadap makna al-Qur'an, Sunnah, dan qiyas*”. Jika dilihat dari pernyataan Asy-Syafi'i tersebut dapat disimpulkan bahwa *ijma'* dapat diterima sebagai *hujjah* ketiga setelah al-Qur'an dan hadits.

Sumber hukum yang keempat dalam hirarki sumber-sumber hukum syari'at setelah al-Qur'an, hadits, dan *ijma'* menurut Asy-Syafi'i adalah *qiyas*. Sebagaimana yang telah diketahui bahwa *ijma'* merupakan ijtihad kolektif sedangkan *qiyas* merupakan ijtihad individual, paling lemah kedudukannya antara sumber hukum yang lainnya. Asy-Syafi'i pun mengatakan ketika beliau ditanya apa itu *qiyas* dan apa itu *ijma'*, lalu beliau menjawab bahwa yang dimaksud dengan *qiyas* adalah juga ijtihad, *qiyas* dan ijtihad adalah dua kata yang bermakna satu.

Setiap persolan yang dihadapi seorang muslim pasti ada hukumnya atau petunjuk mengenai penyelesaian yang benar. Apabila ada hukum sudah pasti didalamnya, maka ia wajib mengikutinya. Apabila tidak ada, maka dicarilah dalil yang menunjukkan kebenaran didalamnya dengan cara ijtihad. Ijtihad itulah yang disebut *qiyas*. Atas dasar inilah menurut Asy-Syafi'i bahwa *qiyas* dapat diterima, pasti ada ketetapan hukum yang mengikat atau ada indikasi yang menunjukkan

terhadap ketentuan hukum Allah Swt. Dalil yang memperkuat argumentasi beliau bahwa *qiyas* dapat diterima adalah berasal dari sabda Rasulullah Saw: “*Jika seorang hakim memutuskan perkara, lalu ia berijtihad dan ijtihadnya itu benar, maka ia mendapat dua pahala. Dan jika ia berijtihad untuk memutuskan perkara itu, dan ternyata ijtihadnya keliru, maka ia hanya mendapat satu pahala.*”

Maka dari beberapa pernyataan yang telah Asy-Syafi'i sampaikan, berkenaan sumber hukum terhadap pemutusan hukum, yaitu ada empat menurut tingkatannya sebagai berikut:

1. Sumber hukum yang pertama ini merupakan hukum yang didasarkan pada kebenaran, baik secara lahir maupun batin, yaitu Al-Qur'an dan hadits yang disepakati dan yang dimaksud dengan hadits yang disepakati adalah hadits yang diriwayatkan lebih dari satu orang yang disebut dengan hadits *mutawatir*.
2. Sedangkan sumber hukum kedua menurut Asy-Syafi'i adalah Hadits *Ahad*, yang mana hadits ini hanya didasarkan kepada kebenaran lahir saja dan mungkin ada kekeliruan dari (batin) periwayat hadits. Adapun hadits *ahad* yang dapat diterima menurut Asy-Syafi'i harus memenuhi beberapa syarat yang telah beliau paparkan pada Bab III dalam tesis ini.
3. Sumber hukum ketiga menurut Asy-Syafi'i dalam konteks memutuskannya hukum yang tidak ada termuat dari nash adalah *ijma'*, dan *ijma'* itu sendiri jika diartikan dari sebagai bahasa bermakna “kesepakatan” dan tentunya kata sepakat tidak mungkin dari satu orang ulama, pasti lebih. Sedangkan dalil yang mengemukakan beliau bahwa

*ijma'* itu dapat diterima adalah hadits dari Sufyan mengabarkan kepada kami dari Abdul Malik bin Umair, dari Abdurrahman bin Abdullah bin Mas'ud, dari Ayahnya, sampai ke Rasulullah Saw.

4. Sumber hukum yang keempat menurut Asy-Syafi'i adalah *Qiyas* setelah al-Quran, hadits, dan *ijma'*. Sejatinya esensi *qiyas* berdasarkan salah satu dari dalil al-Qur'an, hadits, atau *ijma'*, sebagaimana ungkapannya bahwa *qiyas* merupakan tindakan yang dilakukan dan merujuk dalil yang sesuai dengan nash yang datang lebih awal, yaitu al-Quran maupun as-Sunnah, karena keduanya merupakan panji kebenaran, seperti yang telah digambarkan sebelumnya tentang masalah kiblat, adil dan keteladanan. Adapun yang legitimasi kehujjahan *qiyas* sebagai sumber hukum, Asy-Syafi'i berpendapat, bahwa jika *qiyas* tersebut menyandarkan *qiyasnya* terhadap al-Qur'an atau kepada sunnah, maka *qiyas* tersebut layak untuk disebut sebagai nash al-Qur'an atau sunnah.

## 2. Sumber Hukum Wahbah Az-Zuhaily

Wahbah Az-Zuhaily mengklasifikasikan petunjuk atau dalil itu menjadi dua bagian:

Pertama, petunjuk yang disepakati oleh jumbuh ulama yaitu, al-Qur'an, as-Sunnah, *ijma'* dan *qiyas* berdasarkan hadits yang diriwayatkan dari Mu'adz bin Jabal ketika diutus oleh Rasulullah Saw sebagai hakim ke daerah Yaman. Rasulullah Saw bertanya: "*Ketika dihadapkan suatu permasalahan, dengan cara bagaimana engkau memberikan putusan?*", Mu'adz menjawab: "*Saya akan*

*memutuskannya dengan Sunnah Rasulullah*". Beliau kembali bertanya: "Bila dalam Sunnah Rasulullah pun tidak kau jumpai?" Mu'adz menegaskan: "Saya akan berjihad berdasarkan pendapat saya dan saya akan berhati-hati dalam menerapkannya." Kemudian Mu'adz berkata: "Segala puji bagi Allah yang memberikan petunjuk pada utusan Rasulullah dengan apa yang diridhai oleh Allah dan Rasul-Nya."

Kedua, petunjuk-petunjuk yang diperselisihkan tidak ada kesepakatan para ulama jumur fuqoha atas *Istidlalnya*, paling masyhurnya menurut Wahbah Az-Zuhaily ada tujuh yaitu, *istihsan*, *mashalihul mursalah* atau *istishlahi*, *istishab*, *urf*, *madzhab sahabi*, *syar'u man qablana*, *adz-zara'i*.

Semua ulama termasuk Wahbah Az-Zuhaily sepakat bahwa al-Qur'an merupakan sumber ajaran Islam sekaligus sumber hukum Islam yang pertama dalam perujukan dan paling utama penetapan hukum Islam. Al-Qur'an merupakan pokok agama, dasar aqidah, sumber syari'at dan petunjuk bagi orang-orang bertaqwa.

Jika dilihat dari sebagai bahasa Al-Qur'an adalah bentuk *mashdar* dengan makna *qira'ah* (bacaan) dan menurut Wahbah Az-Zuhaily defenisi al-Qur'an itu sangatlah penting untuk memudahkan memahaminya secara keseluruhan dan berguna bagi para ulama ushul untuk menjelaskan apa yang diperbolehkan dan apa yang tidak diperbolehkan dalam sholat, dan dijadikan sebagai dalil ataupun tidak untuk pengambilan segala hukum syariat, maka yang dimaksud defenisi al-Qur'an adalah dalil dalam fiqih.

Adapun al-Qur'an adalah kalamullah yang diturunkan kepada Rasulullah Saw dengan lisan orang Arab untuk melemahkan dengan memendekkan surah dari al-Qur'an yang ditulis dalam lembaran-lembaran yang dikatakan secara *mutawatir*, menjadi nilai ibadah dengan membacanya, diawali dengan surah Al-Fatihah diakhiri dengan surah An-Nass.

Sebagaimana salah satu unsur pendefinisian al-Qur'an itu adalah *mutawatir*, maka menjadi suatu keharusan karena al-Qur'an merupakan kalam Allah Swt yang terkandung didalamnya hukum-hukum syari'at dan keberadaannya sebagai mu'jizat.

Sumber hukum kedua setelah al-Qur'an menurut Wahbah Az-Zuhaili adalah as-Sunnah. Dalam kitab ushul fiqihnya bernama "*Ushul al-Fiqhu al-Islami*". Wahbah Az-Zuhaili mengatakan bahwa dipilih kata Sunnah bukan menggunakan kalimat *khbar* atau *atshar*, karena khabar itu seperti hadits yang disandarkan kepada Rasulullah Saw atau Sahabat atau selainnya, baik secara perkataan, perbuatan, ketetapan, atau sifat. *Atshar* yaitu hadits yang *marfu'* atau *mauquf*, dan sebagian *fuqaha* mengkhususkannya dengan *mauquf*. Sunnah adalah segala perkataan, perbuatan, ketetapan, dan sifatnya Rasulullah Saw. Sunnah merupakan sumber syari'at Islam yang kedua setelah al-Qur'an menurut jumhur ulama.

Menurut Wahbah Az-Zuhaili, sunnah secara bahasa adalah sebuah ungkapan perjalanan dan sejarah yang biasa, maka Sunnah itu untuk setiap perorangan, sesuatu yang bisa diperbaharui pemeliharaannya, apakah baik atau buruk. Seperti sabda Rasulullah Saw: "*Siapa saja yang telah menciptakan sunnah*

*yang baik maka mendapatkan pahala sunnah, dan mendapat pahala orang yang mengerjakannya sampai kepada hari kiamat, dan siapa saja yang menciptakan sunnah yang buruk maka mendapat dosa, dan dosa orang yang mengerjakannya sampai hari kiamat*". Wahbah Az-Zuhaily juga memperkuat defenisi Sunnah dengan menyandarkan defensinya kepada ulama *fuqoha* sebagaimana yang beliau nyatakan bahwa sunnah menurut ulama *fuqaha* yaitu sebuah kalimat lawan kata wajib dari segala ibadah sebagaimana telah aku jelaskan didalam pembahasan hukum dan terkadang bisa digunakan terhadap lawan *bid'ah* seperti perkataan mereka ulama fuqaha, seseorang itu dari golongan Ahlus Sunnah. Sunah itu menurut ulama ushul yaitu setiap sesuatu yang muncul dari Rasulullah Saw menjadi dalil syariat dari apa yang tidak dibaca, dan bukan al-Qur'an, dan tidak tergolong dalam al-Qur'an. Pengertian lain dari lain Sunnah yaitu setiap sesuatu yang muncul dari Rasulullah Saw baik perkataan, perbuatan, atau ketetapan.

Dalil tingkat ketiga menurut Wahbah Az-Zuhaily adalah *ijma'*. *Ijma'* selalu menyandarkan keputusannya berdasarkan kepada al-Qur'an dan As-Sunnah. Tujuan *ijma'* adalah untuk memelihara agama, dan membagikan rasa tanggungjawab atas sekelompok orang yang berjihad, karena dikhawatirkan adanya kegagalan dalam berjihad sendirian, atau terjadinya sebuah kesalahan orang yang berjihad dari sahabat, meskipun berjihad itu dengan terangkatnya dosa dan mendapatkan pahala dari kesalahan dalam berjihad karena ada dorongan melawan terhadap fatwa sesudah membuktikan dan mengoreksi yang dibahas.

*Ijma'* secara etimologi menurut Wahbah Az-Zuhaily memiliki dua makna; *Pertama*, dengan makna menginginkan dan membulatkan tekad terhadap sesuatu, diambil dari perkataan orang Arab: “*Fulan mengazamkan sesuatu maksudnya menginginkan sesuatu*”, termasuk lagi firman Allah Swt: “*Maka tetapkanlah hati kalian dalam urusan kalian dan teman-teman kalian*”. (QS. Yunus ayat 71) maksudnya mengizinkanlah kalian, termasuk lagi Sabda Rasulullah Saw: “*Siapa yang tidak menginginkan puasa sebelum fajar maka jangan berpuasa*” maksudnya menginginkan. *Kedua* dengan makna kesepakatan, diambil dari perkataan orang Arab: “*Satu kaum sepakat atas seperti ini*”, maksudnya mereka sepakat. Dengan demikian, *ijma'* secara etimologi meliki dua makna:

Makna yang pertama, yaitu dengan makna menginginkan dan membulatkan tekad terhadap sesuatu. Jika menggunakan makna ini, maka subjek *ijma'* hanya satu orang.

Makna yang kedua, yaitu kesepakatan. Jika menggunakan makna ini, maka subjeknya harus melibatkan lebih dari satu orang. Menurut Wahbah, dari dua pengertian harfiah ini secara prinsip terdapat perbedaan namun maksudnya sama.

Secara terminologi Wahbah Az-Zuhaily mengatakan bahwa para ulama ushul fiqih mendefenisikan *ijma'* berbeda-beda. Menurut Imam Gazali *ijma'* adalah kesepakatan umat Rasulullah Saw secara khusus terhadap hal-hal yang berkaitan dengan keagamaan. Dari defenisi Imam Gazali ini memberikan suatu pengertian bahwa *ijma'* tidak harus berupa kesepakatan kalangan mujtahid saja, namun orang awam pun dapat berperan dalam proses pembentukan *ijma'* terhadap



permasalahan yang *ma'lum dharuri*, yakni permasalahan yang diketahui oleh orang awam dan kalangan ulama, seperti kewajiban mendirikan shalat lima waktu, puasa, zakat dan haji. Sementara dalam permasalahan yang bukan termasuk *ma'lum dharuri*, orang awam tidak bisa dilibatkan dalam proses pembentukan *ijma'*, karena mereka bukanlah orang yang berkompeten dalam upaya pencapaian kebenaran hukum dalam berbagai permasalahan keagamaan.

Sedangkan *ijma'* yang dimaksud para ulama adalah sebuah kesepakatan para mujtahid dari umat Rasulullah Saw sesudah masa wafat beliau terhadap suatu masalah atau kejadian yang berhubungan dengan hukum syara'. Jika sebuah permasalahan dihadapkan kepada seluruh mujtahid Islam pada suatu masa, kemudian mereka bersepakat atas hukum permasalahan tersebut, maka kesepakatan itu sudah bisa dikatakan sebagai *ijma'*.

Penyebab lahirnya *ijma'* atau yang melatarbelakanginya menurut Wahbah Az-Zuhaili adalah karena kebutuhan mendesak untuk menghukumkan terhadap isu-isu hukum yang baru pada masa sahabat sesudah wafatnya Rasulullah Saw, dan inilah yang menjadi penyebab dilahirkannya atau munculnya pemikiran *ijma'* dengan melewati jalan berijtihad bersama-sama, agar memelihara agama, dan membagikan rasa tanggungjawab atas sekelompok orang yang berijtihad karena takut gagal dalam berijtihad sendirian, atau terjadinya sebuah kesalahan orang yang berijtihad dari sahabat, meskipun berijtihad itu dengan terangkatnya dosa dan mendapatkan pahala dari kesalahan dalam berijtihad karena ada dorongan melawan terhadap fatwa sesudah membuktikan dan mengoreksi yang dibahas. Dalam hal ini kebutuhan akan *ijma'* itu sendiri tidak hanya berhenti pada masa

sahabat saja, karena jika dilihat dari faktor sosial masyarakat dengan perkembangan zaman, kejadian-kejadian baru menuntut keputusan hukum baru pula tatkala al-Qur'an dan sunnah secara spesifik tidak membahas masalah tersebut. Maka lahirlah *ijma'* dan berperan penting dalam hal keputusan permasalahan hukum yang baru.

Sumber hukum atau dalil yang keempat setelah *ijma'* adalah *qiyas*. Menurut Wahbah Az-Zuhaily kata *qiyas* berasal dari kata *Al-Qiyas* dan *Al-Qais* dua *mashdar* yang mempunyai satu makna yaitu mengukur, dan sebagian orang menyebutnya perkara yang disamakan untuk menjadikan ibarat perkara pendapatnya.

Wahbah Az-Zuhaily berpandangan bahwa yang dimaksud *qiyas* secara etimologi adalah mengukur, maksudnya mengetahui ukuran sesuatu, diambil dari perkataan orang Arab diukur baju itu dengan hasta, dan diukur bumi itu dengan ruas jari atau meter maksudnya bisa diukur keduanya, dan pengukuran itu menyamakan diantara dua sesuatu untuk mencari kesamaan keduanya, maka kesamaan itu mesti memerlukan pengukuran.

Beranjak dari defenisi diatas, secara etimologi yang dimaksud *qiyas* menurut Wahbah Az-Zuhaily adalah sebuah perkiraan dan sebuah ungkapan dari menyamakan atau mengembalikan sesuatu pada perkara lain yang setara dengannya. Secara mudahnya *qiyas* itu dapat dikatakan untuk menetapkan hukum suatu kasus keagamaan yang belum ada ketetapan hukumnya, dengan suatu kasus lain yang sudah ada ketetapan hukum dari *nash* serta *ijma'*, karena adanya suatu persamaan diantara keduanya dalam segi *illat*. Seperti yang telah Wahbah Az-

Zuhaily contohkan dari kasus anggur itu disamakan atas *khamar*, maksudnya adanya unsur yang mengandung *khamar* pada hukum yaitu memabukkan.

Maka dapat disimpulkan bahwa yang dimaksud dengan *qiyas* menurut Wahbah Az-Zuhaily adalah penyamaan (analogi) pada sesuatu yang tidak terdapat status hukumnya dalam *nash* dengan sesuatu yang status hukumnya dijelaskan dalam *nash*, karena terdapat titik kesamaan dalam *illat* keduanya. Seperti meng*qiyaskan* *nabidz* dengan *khamar* dalam segi keharaman mengkosumsinya, karena ada *illat* memabukkan dalam keduanya.

Menurut Wahbah Az-Zuhaily, ciri *qiyas* dalam susunan bahasa arab di *muta'addikan* dengan huruf *ba*, yang digunakan dalam syariat *dimuta'addikan* dengan huruf *alaa* karena huruf *alaa* mengandung pengertian membuat dan mengandung.

Empat imam madzhab yang masyhur telah sepakat bahwasanya *qiyas* adalah salah satu metode guna menentukan hukum dari kasus yang belum ada kejelasan hukumnya dari al-Qur'an, as-Sunnah serta *ijma'*.

Masuk ke pembahasan mengenai petunjuk-petunjuk yang diperselisihkan tidak ada kesepakatan para ulama *jumhur fuqoha* atas *istidlalnya*, paling masyhurnya menurut Wahbah Az-Zuhaily ada tujuh yaitu, *istihsan*, *mashalihul mursalah* atau *istishlahi*, *istishab*, *urf*, *madzhab sahabi*, *syar'u man qablana*, *adz-zara'i*.

Membicarakan mengenai masalah *Istihsan* menurut Wahbah Az-Zuhaily berhubungan erat dengan pembicaraan dalil-dalil yang diperdebatkan oleh

mayoritas para fukoha atas menjadikannya sebagai dalil dan *istihsan* itu sendiri terkenal dialangan para ulama madzab Hanafi.

Secara etimologi *Istihsan* menurut Wahbah Az-Zuhaily yaitu menganggap sesuatu dan meyakiniya baik. Berdasarkan hal ini, tidak ada perbedaan diantara para ulama terhadap kebolehan pemakaian lafadz *Istihsan*, karena lafadz itu terdapat dalam al-Qur'an, seperti firman Allah Swt: "*Orang-orang yang mendengarkan perkataan lalu mereka mengikuti apa yang paling baik di antaranya*". (QS. Az-Zumar ayat 18), firman-Nya lagi: "*Dan perintahkanlah kaummu agar mereka berpegang teguh kepada (perintah-perintah Taurat) dengan sebaiknya*" (QS. Al-A'raf ayat 145), terdapat lagi lafaz *Istihsan* itu dalam hadits sebagaimana diriwayatkan dari Ibnu Mas'ud: "*Apa yang terlihat oleh mereka kebaikan maka di sisi Allah itu menjadi baik*". Dengan demikian, dibolehkan menggunakan lafadz *istihsan*.

Penerapan *istihsan* sebagai sumber hukum menurut Wahbah Az-Zuhaily sudah menjadi rahasia umum di kalangan para ulama ushul fiqih, bahwa *istihsan* merupakan suatu metode pemutusan hukum yang menjadi bahan perdebatan diantara mereka.

Menurut Wahbah Az-Zuhaily, perselisihan yang terjadi diantara para ulama hanya terjadi dalam lingkup pemahaman makna dan hakikat *istihsan* itu sendiri. Sebagai contoh Ibnu Rusyd mendefenisikan *istihsan* sebagai pengabaian terhadap *qiyas* yang menimbulkan kesewenangan dan ekstremitas kesimpulan hukum, yakni pengambilan hukum berdasarkan penganggapan baik sesuatu yang semata berlandaskan rasio.

Sedangkan dalam syari'at Islam, baik buruk sesuatu, dinilai dengan timbangan syara' yang tak lain adalah wahyu. Di lain pihak, Imam Malik mengatakan bahwa *istihsan* itu sebagai pemilihan diantara dua dalil yang lebih kuat, atau mengakomodasi kemaslahatan parsial, dijadikan sebagai pembanding dari prinsip dasar yang bersifat universal. Dengan demikian, *istihsan* adalah memprioritaskan *al-istidalal al-mursal* (pencarian dalil secara bebas) daripada *qiyas*. Ibn al 'Arabi berkata: "*Istihsan adalah meninggalkan penerapan dalil dengan metode istitsna' (pengecualian) dan tarakhsush (peringanan), karena secara kasuistik terdapat kontradiksi*".

Menanggapi terkait defenisi-defenisi yang dikemukakan oleh beberapa ulama diatas Wahbah Az-Zuhaily memberikan analisisnya, bahwa secara substansif (الحقيقة) tidak ada perbedaan yang sangat menonjol atau signifikan diantara ulama dalam mengungkap hakikat *istihsan* dan yang terjadi hanyalah sebatas retorika belaka, yakni mengenai penamaan hal tersebut sebagai *istihsan* yang mengesankannya sebagai suatu dalil mandiri.

Selanjutnya Wahbah Az-Zuhaily menyimpulkan bahwa defenisi *istihsan* itu dalam dua cakupan. *Pertama*, lebih memilih *qiyaskhafi* dari pada *qiyas jali*. *Kedua*, mengecualikan masalah yang bersifat parsial dari kaidah dasar yaitu universal atau disebut dengan kaidah umum, karena adanya tuntutan dalil.

Kesimpulannya akhirnya *istihsan* adalah berpindah dari suatu metode pemutusan hukum pada metode yang lain karena terdapat dalil yang lebih kuat. Seperti berpindah dari *nash* bermuatan makna umum atau *qiyas* menuju *nash*

bermuatan makna khusus atau *qiyas khafi* karena terdapat *illat* yang tersembunyi yang bertujuan untuk menarik *mashlahah* dan menghindari *mafsadat*.

Dalam mendefinisikan *Mashlahah mursalah* atau *istishlahi*, Wahbah Az-Zuhaily mengemukakan pendapat Imam Gazali dan Imam Khawarijmi. Menurut Imam Gazali bahwa yang dimaksud dengan *mashlahah* adalah menarik kemanfaatan dan mencegah kerugian, namun yang dimaksud dalam pembahasan *mashlahah al-mursalah* disini menarik kemanfaatan dan mencegah kerugian itu adalah segala tujuan pencapaian makhluk dan memperbaiki tatanan makhluk hidup terhadap pencapaian tujuan utama, tetapi dikehendaki dengan maslahat disini memelihara terhadap tujuan-tujuan syariat, sedangkan tujuan syariat pada makhluk hidup itu mencakup lima hal yaitu memelihara keberlangsungan agama, jiwa, akal, keturunan mereka, dan harta mereka. Setiap hal yang memiliki muatan pelestarian terhadap lima prinsip dasar ini adalah *mashlahah*. Sedangkan hal-hal yang menghambat pencapaian prinsip-prinsip ini disebut *mafsadah* dan penolakan atas *mafsadah* adalah suatu *mashlahah*.

Imam Khawarijmi mengatakan yang dimaksud dengan yang dimaksud dengan *mashlahah* adalah pemeliharaan kelestarian atas tujuan syari'at dengan menolak segala kerusakan terhadap makhluk.

Dengan demikian, menurut Wahbah Az-Zuhaily beranjak dari defenisi diatas, baik defenisi Imam Gazali atau Imam Khawarijmi mengenai *mashlahah* adalah berhampiran satu makna.

Menurut Wahbah Az-Zuhaily yang dimaksud dengan *mashlahah* adalah sebuah karakter yang memiliki keselarasan dengan perilaku penetapan syari'at

dan tujuan-tujuannya, namun tidak terdapat dalil yang spesifik yang mengukuhkan atau menolaknya, tetapi memiliki tujuan kebaikan untuk bersama atau bersifat umum tidak untuk pribadi. Dengan demikian, jika dalam pensyari'atan berbagai hukum tanpa kemaslahatan terhadap manusia, maka sama halnya tanpa faedah, dan asumsi semacam ini menimbulkan dugaan kuat akan legalitas *mashlahah* sebagai salah satu ditetapkan hukum.

Contoh penerapan *mashlahah* pada pensyari'atan jihad dan penumpasan kaum murtad bertujuan untuk memelihara tegak dan lestainya agama. Contoh lain pada pengharaman *khamar* (minuman keras) dan sanksi atas pelakunya bertujuan untuk memelihara akal sehat manusia.

Sumber hukum terkait *urf* dan *adat* menurut Wahbah Az-Zuhaili dalam lingkup fiqh dan ushul memiliki tempat yang sangat penting, karena berpegangnya para *fuqaha* dalam menghasilkan hukum-hukum syariat yang begitu banyak, dan juga manusia berpedoman kepada *urf* dalam segala transaksi, hingga bermunculan kaidah-kaidah fiqh yang bersifat umum guna menetapkan keberadaan dan mengacu *urf* kepada kaidah-kaidah fiqh hingga tetap didalam pemikiran para ulama.

Kalimat *urf* digunakan secara etimologi ada mempunyai beberapa pengertian yaitu sesuatu yang umum dikenal dianggap baik, dan sesuatu yang dianggap paling berharga, bermakna urutan atau kelanjutan, pengakuan. Berdasarkan firman Allah Swt yang beliau kemukakan.

*Urf* secara terminologi yaitu apa yang menjadi tindakan kebiasaan masyarakat dan masyarakat melakukannya dari seluruh perbuatan yang lazim

diantara mereka atau ia *urf* adalah ungkapan yang dikenal dalam suatu komunitas sebagai suatu pengertian khusus diluar makna harfiahnya dan secara selintas orang akan memahami makna tersebut. Artinya tanpa memberikan penjelasan yang rinci, masyarakat sudah dapat memahaminya dan defenisi ini mencakup '*urf amali* (praktik) dan '*urf qauli* (lingual).

Menurut Wahabah az-Zuhaily, secara etimologi adat diambil dari kata *al-'audi* maksudnya berulang-ulang yaitu kebiasaan dan keberlangsungan, maka setiap sesuatu yang terbiasa sampai menjadi perbuatan tanpa ada pingingkar maka itu menjadi adat. Adat secara terminologi yaitu perkara yang berulang-ulang tanpa ada hubungan pikiran. Hubungan pikiran adalah pikiran yang menghukumkan sesuatu dengan berulang-ulang yang disebut *talaazum aqli* itu bukan adat. Contohnya adalah bergerakinya cincin dengan bergerakinya jari dan bergantinya tempat sesuatu dengan pergerakannya, makatidak dinamakan dengan *adat* sekalipun terulang-ulang, karena pikiranlah yang menghukumkan dengan sebab adanya saling melazimi dan ikatan diantara *illat* dan *ma'lul*.

Jika dilihat dari defenisi yang dikemukakan oleh Wahbah Az-Zuhaily terkait *urf* yaitu sesuatu yang sudah menjadi kebiasaan oleh masyarakat dan berlaku secara terus menerus, serta *lazim* ditengah mereka dan dapat dipahami tanpa penjelasan lebih rinci. Sedangkan *adat* menurut Wahbah Az-Zuhaily yaitu perkara yang berulang-ulang tanpa ada hubungan pikiran (kebiasaan). Jika dilihat dari sisi-sisi tertentu dari defenisi ini, bahwa *adat* dan *urf* memiliki pengertian yang sama, akan tetapi dari sisi pemahaman keduanya memiliki perbedaan, seperti kata *urf* pengertiannya tidak melihat dari segi berulangkalnya suatu



perbuatan dilakukan, tetapi dari segi bahwa perbuatan tersebut sudah sama-sama dikenal dan diakui oleh orang banyak. Sedangkan adat mengandung arti *tikrar* (pengulangan), karena itu sesuatu yang baru dilakukan satu kali, belum bisa dinamakan *adat*. Adanya sudut pandang yang berbeda ini (dari sudut berulang kali, dan dari sudut dikenal) yang menyebabkan timbul dua nama tersebut. Dalam hal ini sebenarnya tidak ada perbedaan yang prinsip, karena dua kata tersebut adalah sama, yaitu suatu perbuatan yang telah berulang-ulang dilakukan menjadi dikenal dan diakui orang banyak. Dari uraian ini dapat dilihat bahwa *urf* dan *adat* memiliki peran dan pengaruh besar terhadap proses penetapan standar baku rumusan fiqih serta menjadi sumber hukum persyariaan terhadap masalah yang tidak mempunyai *nash*.

*Syar'u Man Qablana* menurut Wahbah Az-Zuhaily memberikan gambaran yang berkesinambungan kaitan syariat Islam dengan agama-agama dan syariat-syariat yang terdahulu, maka termasuk dari perkara yang dikenal bahwasanya Rasulullah Saw diutus pada umur 40 tahun tahun 611 *miladiyah* bahwa syariat Rasulullah Saw itu menjadi penutup syariat-syariat yang terdahulu. Sedangkan *Syar'u Man Qablana* adalah salah satu bentuk *istidlal* (dalil selain *nash*, *ijma'* dan *qiyas*) yang legalitasnya sebagai sumber hukum syariat masih diperdebatkan di antara mayoritas ulama, lalu apakah hukum-hukum syariat umat yang terdahulu seperti Yahudi dan Nasrani kita dituntut untuk mengerjakan syariat tersebut. Maka untuk menguraikan permasalahan ini Wahbah Az-Zuhaily membaginya dalam dua aspek pembahasan, yakni;

Pertama, apakah sebelum diangkat menjadi Rasul?, Rasulullah Saw dituntut dengan menjalankan syari'at terdahulu.

Kedua, pasca pengangkatan beliau sebagai Rasul, apakah beliau beserta ummatnya diperintahkan dengan menjalankan syari'at yang terdahulu.

Sebelum menjelaskan atau menguraikan tentang perbedaan para ulama dalam dua aspek tersebut Wahbah Az-Zuhailly mengisyaratkan kepada sudut pandangnya, yaitu dari dua permasalahan ini sangatlah mungkin terjadi karena tidak ada dalil yang menunjukkan kemustahilan terbebaninya Rasulullah Saw untuk menjalankan syari'at terdahulu sebelum pengangkatannya menjadi utusan Allah Swt, sebagaimana juga sebaliknya bahwa bukan hal yang mustahil bila Allah Swt memerintahkan para hamba-Nya menjalankan syari'at terdahulu sesudah Rasulullah Saw diangkat menjadi utusan Allah Swt atau tidak mustahil Allah Swt memberlakukan dengan mencampurkan salah satu keduanya yaitu syari'at yang baru dan syari'at yang terdahulu dan sesuatu itu tidak ada mustahil bagi dzatnya.

Menurut Wahbah Az-Zuhailly jika dilihat dari aspek pertama, bahwa apakah Rasulullah Saw itu sebelum menjadi utusan Allah beribadah dengan menjalankan syariat yang terdahulu, dalam hal ini para ulama berbeda pendapat secara garis besar ada tiga versi pendapat; Pendapat sebagian pengikut Malikiyah dan jumbuh ahli kalam (teolog), mengatakan bahwa sebelum menjadi Rasul untuk menjalankan syari'at terdahulu, tidak ada tuntutan atas Rasulullah Saw. Sedangkan pengikut Hanafiyah, Hanabilah, Ibn al-Hajib, dan al-Baidhawi, mereka mengatakan, Rasulullah Saw sebelum menjadi atau diangkat sebagai utusan

dituntut untuk menjalankan syari'at terdahulu. Pendapat terakhir yaitu menurut Imam Gazali, al-Amidi, Qhadi Abdil Jabbar, dan selain mereka dari ulama muhakkikin berhenti pada hukum ini, maksudnya adalah menanggukkan permasalahan tersebutartinya tidak ada keputusan yang pasti. Disebabkan tidak ada petunjuk yang pasti, baik dari *nash*, *ijma'* ataupun secara rasio (akal).

Mereka yang menetapkan tuntutan menjalankan syari'at terdahulu atas Rasulullah Saw sebelum menjadi utusan Allah, yaitu syari'at siapakah yang berhak harus dijalankan, maka menurut Wahbah Az-Zuhaily dalam hal ini ada beberapa pendapat; pendapat *pertama*, syari'at Nabi Adam karena merupakan syari'at terdahulu, pendapat *kedua*, syari'at Nabi Nuh berdasarkan firman Allah Swt QS.As-Syura Ayat 13, pendapat *ketiga*, syari'at Nabi Ibrahim, pendapat *keempat*, syari'at Nabi Musa, *pendapat kelima*, syari'at Nabi Isa, pendapat ini berdasarkan pada keberadaan Nabi Isa adalah nabi yang paling dekat masanya dengan Rasulullah Saw. Terkait permasalahan ini, menurut Imam Syauqani bahwa pendapat yang paling mendekati kebenaran adalah syari'at Nabi Ibrahim, karena Rasulullah Saw sering kali membahas serta mengerjakan amalan-amalan yang diturunkan kepada Nabi Ibrahim. Sebagaimana dalam kitab sejarah perjalanan hidup Rasulullah Saw dan ayat al-Qur'an yang memerintahkan setelah diangkat sebagai Rasul untuk mengikuti syari'at Nabi Ibrahim.

Dilihat dari aspek kedua, pasca pengangkatan beliau sebagai Rasul, apakah beliau beserta umatnya diperintahkan untuk menjalankan syari'at yang terdahulu, menurut Wahbah Az-Zuhaily dalam prinsip-prinsip dasar agama, syari'at kita bukanlah menghapus secara keseluruhan terhadap syari'at-syari'at terdahulu,

terbukti dengan masih diwajibkannya beriman kepada Allah Swt, keharaman berbuat zina, mencuri, membunuh dan berbuat kufur, yang sudah diterapkan oleh nabi-nabi terdahulu diutus Allah Swt. Sedangkan untuk permasalahan-permasalahan diluar prinsip dasar syari'at, memerlukan kepada pemilahan perbedaan ulama dan ia berbagai macam; Pertama, para ulama sepakat bahwa permasalahan-permasalahan atau hukum yang tidak disebutkan dalam al-Qur'an dan hadits, bukanlah syari'at kita. Kedua, para ulama sepakat bahwa permasalahan-permasalahan atau hukum yang telah *dinasakh* oleh syari'at kita, bukanlah syari'at kita, seperti memotong pakaian untuk mensucikannya dari najis. Ketiga, hukum-hukum yang telah diakui oleh syari'at kita, tidak ada perberdebatan diantara kita beribadah dengan syariat tersebut, karena syari'at tersebut termasuk bagian syariat kita, dan karena ada penetapan syariat secara khusus pada syariat tersebut untuk kita, contoh kewajiban berpuasa yang dijelaskan dalam al-Qur'an. Keempat, hukum-hukum yang tidak diakui dalam syariat kita, jika telah diketahui dengan jalan yang benar, serta tidak ada kejelasan diganti (*naskh*) atau tidaknya dari syari'at kita, seumpama ayat *qisas* dalam syariat Yahudi:

وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ  
وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ  
فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ.

Artinya: “Dan Kami telah tetapkan terhadap mereka di dalamnya (At Taurat) bahwasanya jiwa (dibalas) dengan jiwa, mata dengan mata, hidung dengan hidung, telinga dengan telinga, gigi dengan gigi, dan luka luka (pun) ada kisasnya. Barangsiapa yang melepaskan (hak kisas) nya, Maka melepaskan hak itu (menjadi) penebus dosa baginya. Barangsiapa tidak memutuskan perkara

*menurut apa yang diturunkan Allah, Maka mereka itu adalah orang-orang yang zalim*". (QS.Al-Maidah ayat 45).

Para ulama pada bagian akhir ini terbagi dalam tiga pendapat;

Pertama, *Syar'u Man Qablana* adalah syari'at bagi kita dengan jalan wahyu dari Rasulullah Saw, bukan dengan jalan kitab mereka yang telah diganti. Maka wajib bagi kita untuk mengamalkannya selama tidak ada penjelasan dari syara' yang mengingkarinya, pendapat ini dipegang oleh mayoritas jumbuh ulama Hanafiyah, Malikiyah, sebagian ulama Syafi'iyah, dan Imam Ahmad.

Kedua, *Syar'u Man Qablana* bukanlah syari'at kita, pendapat ini dipegang oleh madzhab Asy'ariyah, Mu'tazilah, Syi'ah dan pendapat *rajih* (unggul) dari kalangan Syafi'iyah serta Ahmad bin Hambal dalam suatu riwayat darinya, dan pendapat ini juga dipilih oleh Imam Gazali, al-Amidi, ar-Razi, Ibn Hazm al-Zahiri, dan kebanyakan dari para ulama.

Ketiga, pendapat yang menyatakan *tawaqquf* (menangguhkan permasalahan) sampai ada dalil yang menjelaskanya. Pendapat ini diriwayatkan oleh Ibnu al-Qusyairy dan Ibnu Burhan.

Menurut Wahbah Az-Zuhaily kontriversi yang telah terjadi di antara ulama mengenai status syari'at kaum terdahulu, bukanlah dalil mandiri, tetapi dia adalah salah satu dalil yang dikembalikan pada *nash* (al-Qur'an dan as-Sunnah), karena syariat kaum terdahulu tidak diberlakukan lagi kecuali bila hal tersebut telah diceritakan Allah Swtatau Rasul-Nya tanpa adanya pengingkaran, dan juga apabila dalam syariat kita tidak terdapat petunjuk yang menyatakan *dinasakhnya* syariat tersebut.

Wahbah Az-Zuhaily dalam mendefinisikan *madzhab as-shahaby* menyandarkan kepada defenisi jumhur ulama ushul, yaitu bahwa yang dimaksud dengan *al-shahaby* adalah orang yang pernah bertemu Rasulullah Saw disertai keimanannya, satu masa dengan beliau dalam jangka masa yang panjang. Sedangkan defenisi *As-Shahabiy* di sisi ulama hadis yaitu seseorang yang pernah bertemu Rasulullah Saw dalam keadaan muslim dan meninggal dunia dengan keislamannya, baik panjang atau pendek masa kebersamaannya.

Secara umum, imam-imam mujtahid dari seluruh madzhab sepakat untuk mengadopsi fatwa-fatwa sahabat dalam persoalan nonijtihadi, karena fatwa tersebut adalah bagian dari *khobar tauqifi* (riwayat dogmatik) yang bersumber dari Rasulullah Saw. Menurut Wahbah Az-Zuhaily ulama dalam menanggapi fatwa sahabat, ada empat macam pendapat;

Pertama, bahwa fatwa sahabat bukan merupakan hujjah secara mutlak.

Kedua, bahwa fatwa sahabat adalah hujjah yang mendapat prioritas lebih dari *qiyas* dan pendapat yang *kedua* inilah dipegang teguh mayoritas ulama modern sebagaimana dalam karya-karya terbaru mereka.

Ketiga, ia adalah hujjah tatkala diperkuat dengan kesimpulan analogi (*qiyas*) karenanya, *qaul* sahabat semacam ini lebih diprioritaskan dari pada *qaul* sahabat lainnya. Ini adalah pendapat madzhab *jadid* Asy-Syafi'i.

Keempat, ia adalah hujjah bila bertentangan dengan produk analogi (*qiyas*). Adanya pertentangan ini seakan merupakan indikasi bahwa fatwa tersebut berdasarkan pada *khobar*. Karena dengan pengabaian terhadap *qiyas*, *adalah*

(integritas moralnya) sahabat akan ternodai, dan ini adalah hal yang tidak semestinya terjadi pada kalangan sahabat.

Dengan demikian, Wahbah Az-Zuhaily memberikan kesimpulannya, bahwa perbedaan pandangan yang terjadi, hanya permasalahan ijtihad dan terbagi kepada dua madzhab;

Pertama, madzhab ulama Hanafiyah, Malikiyah, Hanabilah, mereka menganggap *qaul* sahabat sebagai hujjah apabila selaras dengan *qiyas*.

Kedua, madzhab yang tidak menganggap *qaul* sahabat sebagai hujjah yaitu madzhab ulama Syafi'iyah.

Menurut Wahbah Az-Zuhaily bahwa ia lebih mengunggulkan kepada tidak menjadikan *madzhab as-shahaby* sebagai dalil syari'at yang mandiri pada permasalahan ijtihad semata-mata, karena orang yang berijtihad bisa saja melakukan kesalahan atasnya meskipun kedudukan mereka sangatlah mulia.

Mengenai sumber hukum *Istishhab*, menurut Wahbah Az-Zuhaily jika dilihat dari segi harfiyah yaitu *thalab al-mushahabah* (tuntutan kebersamaan), ulama ushul mendefenisikannya sebagai pemberian hukum tentang keberadaan atau ketiadaannya perkara pada masa kini atau masa akan datang berdasarkan keberadaannya atau ketiadaannya perkara pada masa lampau karena tidak adanya dalil yang menunjukkan indikasi perubahan hukum. Contoh bila suatu barang indikasi kepemilikannya sudah diketahui, maka hukum kepemilikan barang tersebut tetap berlaku hingga ada indikasi jelas terjadinya pemindahan hak milik atau lainnya, seperti dengan adanya pembelian, pewarisan, wasiat, ataupun hibah.

Prinsip dasar *Istishhab* hanya didasarkan pada (dugaan kuat) terhadap kelangsungan kondisi sebelumnya, sehingga menetapkan kelangsungan status hukum berlaku. Akhirnya menurut Wahbah Az-Zuhaily bahwa dugaan tersebut menjadi hujjah yang diikuti dalam pembentukan segala syariat, seperti argumenatasi para ulama Syafi'iyah terhadap masalah sesuatu yang keluar dari dua kemaluan tidak membatalkan wudhu, artinya seseorang dihukumkan dalam keadaan suci (berwudhu) sebelum keluar sesuatu yang membatalkan wudhunya, sehingga orang tersebut dihukumkan sebagaimana keadaannya sebelum batal wudhunya secara *ijma'* dan ini menjadi ciri khas kalangan Syafi'iyah dalam berargumen bahwa *Istishhab* sebagai salah satu dalil pengambilan keputusan.

Selanjutnya Wahbah Az-Zuhaily mencantumkan pendapat Ibn Hazm yang telah mendefenisikan *Istishhab* adalah berlakunya hukum asal yang ada dengan *nash-nash* sampai ada ditemukan dalil atas indikasi perubahan hukum, maka oleh karena itu Ibn Hazm mengkaitkan *Istishhab* dengan keadaan asal berdasarkan nash, bukan berdasarkan semata-mata asal yang tetap dari kebolehan asal. Maksudnya apabila ingin memutuskan sebuah permasalahan hukum haruslah mendahulukan hukum asal yaitu pada al-Qur'an, kemudian as-Sunnah, *ijma'* dan *qiyas*. Jika tidak ditemukan, maka dia dituntut untuk memutuskan permasalahan hukum dengan *istishhabul hal* baik meniadakan atau menetapkan, tidak dengan berdasarkan semata-mata asal yang tetap dari kebolehan asal. Contoh hukum asal perempuan perawan itu masih perawan sampai ada ketetapan status janda dengan bukti yang kuat, dan hukum asal pada kepemilikan itu masih kepemilikan bagi seseorang



tersebut sampai tetap atau jelas ada perpindahan kepemilikan dengan bukti yang kuat yaitu akad.

Wahbah Az-Zuhaily membagi bentuk *istishhab* kepada lima macam bentuk, sebagai berikut:

Pertama, *Istishhab* terhadap hukum kebolehan asal bagi segala sesuatu yang tidak ditemukan dalil keharaman sesuatu tersebut. Makna ini diakui oleh mayoritas ulama ushul sesudah datangnya syariat yakni asal pada segala sesuatu yang bermanfaat yang tidak ditemukan pada syariat kita, maka hukum tertentu itu menjadi boleh, sebagaimana bahwa sesungguhnya asal pada segala sesuatu yang memudharatkan itu haram. Maksudnya, selama tidak ada dalil yang menyatakan haram pada segala sesuatu itu dianggap boleh, sebaliknya juga bahwa segala sesuatu yang mendatangkan kepada kemudharatan mempunyai unsur keharaman. dan bagian *istishhab* ini tidak ada perbedaan diantara para ulama.

Kedua, *Istishhab* sesuatu yang umum tetap diberlakukan sampai datang yang membatasinya dan *Istishhab* ini memberlakukan *nash* (al-Qur'an dan hadits) sampai ditemukan yang merefisinya dan bagian ini tidak ada perbedaan para ulama. Maksudnya, kemungkinan terjadinya sebuah kontradiksi dengan dalil lain dalam bentuk *takhsis* atau *nasakh*, tetapi selama tidak ditemukan dalil yang *takhsis* atau *memenasakh*-nya, maka keumuman dalil harus tetap diberlakukan, dan ulama berkesimpulan sepakat mengamalkannya.

Ketiga, *Istishhab* terhadap sesuatu yang menunjukkan oleh akal (rasio) dan syariat terhadap tetap dan berkelanjutannya hukum. Sungguh Ibn Qayyim telah mengungkapkan dengan *Istishhab al-sifat* yang menetapkan bagi hukum sampai

ditemukan yang berbeda dengan sebelumnya, seperti permasalahan kepemilikan ketika ada ditemukan sebab kepemilikan itu yaitu akad, maka kepemilikan itu terus-menerus ada sampai ditemukan penyebab yang menghilangkannya. Maksudnya, selama akad itu ada dan tidak ada yang membatalkan akad tersebut, maka akad tersebut menjadi penyebab mengikatnya sebuah kepemilikan.

Keempat, *Istishhab al-adam al-ashli* (hukum dasar ketiadaan) berdasarkan argumentasi akal (rasio) dalam konteks hukum-hukum syariat. Maksudnya adalah memberlakukan keberlanjutan status ketiadaan sesuatu dalam syariat kita sebelum adanya dalil syariat, seperti hukum *bara'ah al-dzimmah* (lepas tanggung jawab) dari pembebanan (*taklif*) sampai ditemukan adanya dalil syariat yang menunjukkan terhadap dibebankannya (*taklif*). Maksudnya bagian ini sungguh murni berdasarkan hukum akal (rasio) yang menunjukkan atas berkelanjutannya beberapa perkara terhadap keadaan sebagaimana dulunya sampai ada ditemukan hukum syariat. Contoh seperti ketidakwajiban melakukan shalat keenam karena tidak adanya dalil yang mewajibkannya.

Kelima, *Istishhab* terhadap hukum yang ditetapkan dengan *ijma'* dalam permasalahan yang pada perkebangannya memicu perselisihan pendapat para ulama. Sebagaimana kesepakatan para mujtahid tentang suatu hukum dalam suatu keadaan (kondisi), kemudian terjadi perubahan keadaan (kondisi) pada objek *ijma'* sehingga menimbulkan perbedaan pendapat para mujtahid. Contoh kesepakatan para *fuqaha* terhadap sahnya shalat seseorang yang bertayammum ketika tidak ada air. Akan tetapi timbul permasalahan yang mengandung pertanyaan bahwa apakah sah orang yang telah bertayammum melakukan

shalatnya, lalu dipertengahan shalatnya melihat air, maka dalam hal ini Asy-Syafi'i dan Malik menanggapi bahwa tidak dihukumi batal shalatnya, hanya saja ia menyempurnakan shalatnya, karena didasarkan pada *ijma'* bahwa telah tercapai atas sahnya shalat sebelum melihat air, maka diberlakukan keadaan (kondisi) *ijma'* sampai ada dalil yang menunjukkan terhadap bahwa melihat air membatalkan shalat, karena dalil yang menunjukkan keabsahan syariat melakukan shalat juga menunjukkan terus menerusnya hukum itu hingga ada dalil yang menunjukkan batalnya penetapan tersebut. Sedangkan Abu Hanifah dan Imam Ahmad berpendapat, bahwa shalat seseorang tersebut menjadi batal dan tidak dianggap dengan berdasarkan adanya *ijma'* atas sahnya shalat seseorang tersebut sebelum melihat air, maka sesungguhnya *ijma'* itu telah tercapai dalam ketiadaan air bukan dalam keadaan (kondisi) adanya air dan orang yang menghendaki menganalogikan sesuatu yang tiada dengan yang ada maka harus ada dalil.

Sumber hukum terakhir menurut Wahbah Az-Zuhailly adalah *dzara'i*, defenisi *dzara'i* secara etimologi yaitu perantara yang menjembatani kepada terwujudnya sesuatu. Para ulama ushul mendefenisikan *dzara'i* adalah sesuatu yang menjembatani akan terwujudnya kepada sesuatu yang dicegah yang mengandung terhadap kerusakan, terkecuali defenisi semacam ini hanya tertentu terhadap *dzara'i* yang diharamkan. Maksudnya jika dilihat dari segi harfiyah bahwa *dzara'i* adalah sebuah perantara atau sarana menuju terwujudnya sesuatu, sedangkan secara terminologi WahbahAz-Zuhailly menyandarkan kepada defenisi ulama ushul, yaitu sebuah perantara yang mengarah kepada sesuatu yang dilarang oleh syara', tetapi dalam pendefenisian ini Wahbah Az-Zuhailly mengatakan

bahwa defenisi ini akan lebih tepat dengan menyebutkan pendapat Ibn Qayyim bahwa *dzari'ah* itu “ما كان وسيلة وطريقا إلى الشيء” (sesuatu yang menjadi perantara dan jalan kepada terwujudnya sesuatu). Maksud dari kalimat ‘sesuatu’ disini bukanlah sesuatu yang umum, hanya saja diambil paham dari indikasi pembahasan pembicaraan tentang *dzari'ah* dalam konteks hukum-hukum syariat dari ketaatan atau kemaksiatan.

Atas dasar pendefenisian inilah Wahbah Az-Zuhaily berkesimpulan memilih ungkapan *Dzara'i*, karena dalam konteks hukum-hukum syariat ada memiliki dua batasan:

Batasan pertama, disebut *sadd al-dzara'i* (tindakan menutup segala jalan) maknanya *Hailulah* (trik) bukan menjembatani kepada *mafsadah* (kerusakan) apabila *natijah* (kesimpulan akhirnya) itu berupa kerusakan, karena sesungguhnya kerusakan itu dicegah menurut syariat. Seperti meminum minuman keras akan mendatangkan kerusakan yaitu hilang akal sehatnya manusia, perbuatan zina bisa menyebabkan percampuran sperma dan rusaknya benih keturunan.

Batasan kedua, disebut *fath al-dzara'i* (membuka segala perantara) maknanya mengambil dengan metode *dzara'i* apabila *natijah* (kesimpulan akhirnya) itu berupa *mashlahah* (manfaat), karena sesungguhnya manfaat itu dituntut menurut syariat. Seperti dibolehkannya menyerahkan harta kaum kafir untuk membebaskan tawanan orang-orang Islam, meskipun menyerahkan harta kepada kaum kafir menurut hukum asal diharamkan, karena sesungguhnya kaum kafir itu akan menjadi kuat dan dapat memudharatkan sekalian orang-orang Islam, tetapi diperbolehkan untuk menyerahkan, disebabkan menolak kemudharatan lebih

besar, yaitu membebaskan tawanan orang-orang Islam dari belenggu perbudakan dan memperkuat sekalian orang-orang Islam dengan orang-orang Islam yang lainnya. Sebagaimana yang diisyaratkan oleh Imam Qarafi dalam memberikan bebepa misal *fath al-dzara'i*. Maksudnya, jika orang Islam tidak dibebaskan, maka mereka akan dijadikan budak oleh orang kafir, dan pada akhirnya orang Islam akan melemah, jika dibebaskan akan memberikan dampak kemashlahatan yaitu bersatunya orang Islam dan kuat.

### **C. Persamaan Dan Perbedaan Pemikiran Asy-Syafi'i Dan Wahbah Az-Zuhaily Terhadap Hukum Jual Beli Emas Secara Kredit**

#### **1. Persaman**

Menurut Asy-Syafi'i dan Wahbah Az-Zuhaily bahwa hukum jual beli dibolehkan, dan sama-sama menyandarkan dalil berdasarkan al-Qur'an yaitu "*Padahal Allah Ta'ala menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba*". (QS.Al-Baqarah (2) ayat 275).

Asy-Syafi'i dan Wahbah Az-Zuhaily sependapat membolehkan jual beli kredit berdasarkan argumentasi masing-masing, bahwa Asy-Syafi'i membolehkan jual beli kredit berdasarkan mengambil paham dari hadits dari Aliyah binti Anfa'. Sedangkan Wahbah Az-Zuhaily mendefenisikan jual beli kredit adalah sebuah pertukaran atau jual beli yang sah, karena sepenuhnya penyerahan barang jualan secara langsung, juga berdasarkan hadits Rasulullah Saw yang telah diriwayatkan Bukhari dan Musilim dan dari Aisyah ra., juga berdasarkan kaidah fiqih "الأصل في الإباحة" (hukum asal pada sesuatu itu dibolehkan), kecuali setelahnya ada

dalil nash yang valid dan tegas dari Allah Swt untuk mengharamkan atau memakruhkan.

Asy-Syafi'i dan Wahbah Az-Zuhaily sependapat atas mengharamkan jual beli emas secara kredit. Menurut Asy-Syafi'i bahwa jual beli emas secara kredit adalah haram, pendapatnya berdasarkan hadits dari Abdul Wahab bin Abdul Majid ats-Tsaqafi dari Ayyub dari Muhammad bin Sirin dari Muslim bin Yasar dan seorang laki-laki yang lain dari Ubadah bin Shamit. Sedangkan Wahbah Az-Zuhaily juga mengatakan bahwa jual beli emas secara kredit merupakan jual beli yang salah, karena emas dan perak merupakan harta ribawi, dan dua orang yang saling bertukar wajib melakukan serah terima didalam satu majlis akad. Untuk perjanjian atau pemesanan itu tidak diperhitungkan serah terima baik secara hakiki atau secara hukum, demikian juga, membeli perhiasan dari pengrajin emas dengan pembayaran kredit tidak boleh, karna tidak ada dilakukan penyerahan harga.

Asy-Syafi'i dan Wahbah Az-Zuhaily sepakat atas sumber hukum al-Qur'an, as-Sunnah, *ijma'* dan *qiyas*, sebagai sumber hukum dalam penepatan hukum syari'at, sebagaimana pendapat jumhur ulama.

## **2. Perbedaan**

Perbedaan yang terjadi antara pemikiran Asy-Syafi dan Wahbah Az-Zuhaily adalah mengenai sumber hukum yang mereka gunakan dalam mengambil keputusan jual beli kredit. Asy-Syafi'i berpendapat berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh para ulama yaitu dari Aliyah binti Anfa' bahwa dia mendengar Aisyah ra., atau dia mendengar istri Abu Safar meriwayatkan dari Aisyah ra.

Sedangkan Wahbah Az-Zuhaily berpendapat berdasarkan nash al-Qur'an surah Al-Baqarah ayat 275, surah An-Nisaa ayat 29, surah Al-Baqarah ayat 282.

Ditinjau dari segi masa, jelaslah antara Asy-Syafi'i dan Wahbah Az-Zuhaily mempunyai perbedaan masa yang sangat signifikan, Asy-Syafi'i lahir pada tahun 150 H/767 M, sedangkan Wahbah Az-Zuhaily lahir pada tahun 1932 M/1351 H.