

## BAB IV

# KONTRIBUSI PEMIKIRAN PEMBARUAN USHÛL FIKIH HASAN AL-TURÂBÎ DAN IMPLEMENTASINYA DALAM HUKUM ISLAM

### A. Pemikiran Hasan al-Turâbî dalam Pembaruan Ushûl Fikih

Dewasa ini kita perlu mengkaji kembali Ushûl Fikih dalam kontes hubungannya dengan realitas kehidupan. Sebab, produk-produk Ushûl Fikih dalam tradisi pemikiran fikih kita masih bersifat abstrak dan berupa wacana teoritis yang tidak mampu melahirkan fikih sama sekali dan justru melahirkan perdebatan yang tidak mampu melahirkan fikih sama sekali dan justru melahirkan perdebatan yang tidak kunjung selesai. Padahal fikih dan Ushûl Fikih semestinya terus berkembang dalam menghadapi tantangan realitas kehidupan modern.

Dalam kitabnya *Tajdîd al-Fikr al-Islâmi* beliau menyatakan bahwa:

حاجتنا لفقہ جدید

واذا أردنا ان نقدر ضرورة تطوير منهج اصولي في التفكير بحاجات الحركة  
الاسلامية الحديثة نلقها اليوم ضرورة شديدة الالحاح. ذلك ان حركة الاسلام  
منذ ان تجاوزت العمومات النظرية التي طرحتها لاول عهد الدعوة لنذكر الناس  
بأصول الدين وكلياته التي كانت عهدئذ منكرة او مجهولة ومنذ ان تقدمت الى  
قضايا اكثر مساسا بالواقع وأقرب الى تناول الفروع في الاحكام، أصبحت مدعوة  
الى ان تعالج مسائل الفقه المفصل وأصبح مسيرها لا يتقدم الا بالتفقه الادق  
بمقتضى دين الله - سبحانه وتعالى - في مجتمعنا المعاصر، فالناس قد سلموا او  
اقتنعوا بالعمومات وغدوا يطلبون من الدعاء بأن يوافقهم بالمناهج العملية

لحكم المجتمع وادارة اقتصاده وتنظيم حياته العامة ولهداية سلوك الفرد المسلم في ذلك المجتمع الحديث.

ولدى هذه المرحلة في الدعوة أدركت الحركة الاسلامة انها غير مؤهلة تمام التأهيل لان تجيب على هذه الاسئلة اجابات شافية. وقد بان لها ان الفقه الذي بين يديها مهما تقنن حملته بالاستنتاجات والاستخراجات ومهما دققوا في الانابيش والمراجعات لن يكون كافيا لحاجات الدعوة وتطلع المخاطبين بها. ذلك ان قطاعات واسعة من الحياة قد نشأت من جراء التطور المادي وهي تطرح قضايا جديدة تماما في طبيعتها لم يتطرق اليها الفقه التقليدي ولان علاقات الحياة الاجتماعية وأوضاعها تبدلت تماما ولم تعد بعض صور الاحكام التي كانت تمثل الحق في معيار الدين منذ ألف عام تحقق مقتضى الدين اليوم ولا توافي المقاصد التي يتوخاها لان الامكانات قد تبدلت وأسباب الحياة قد تطورت والنتائج التي تترتب عن امضاء حكم معين بصورته السالفة قد انقلبت انقلابا تاما...

ثم ان العلم البشري قد اتسع اتساعا كبيرا وكان الفقه القديم مؤسسا على علم محدود بطبائع الاشياء وحقائق الكون وقوانين الاجتماع مما كان متاحا للمسلمين في زمن نشأة الفقه وازدهاره. اما العلم النقلي الذي كان متاحا في تلك الفترة، فكان كان محدوداً ايضاً مع عسر في وسائل الاطلاع والبحث والنشر بينما تزايد المتداول في العلوم العقلية المعاصرة باقدار عظيمة. وأصبح لزاما علينا ان نقف في فقه الاسلام وقفه جديدة لنسخر العلم كله لعبادة الله ولنعقد تركيب جديد يوحد ما بين علوم النقل التي نتلقاها كتابة ورواية قرانا محفوظا او سنة يديمها الوحي - وبين علوم العقل التي تتجدد كل يوم وتتكامل بالتجربة والنظر. وبذلك العلم الموحد المتناهي نجدد فقهنا للدين وما يقتضيه في حياتنا الحاضرة طورا بعد طور<sup>1</sup>...

## 1. Kebutuhan Kita terhadap Fikih Baru

<sup>1</sup> Hasan al-Turâbî, *Tajdîd al-Fikr al-Islami*, (Maroko: Dar al-Qarafi li an-Nasyr wa at-Tauzii', 1993), h. 34.

Saat ini urgensi pengembangan pemikiran metodologi Ushûl Fikih dalam konteks relevansinya dengan kebutuhan masyarakat Islam modern sudah sangat mendesak. Ini disebabkan Islam sebagai agama yang dinamis dituntut untuk memecahkan berbagai persoalan modern secara lebih mendalam setelah sebelumnya memfokuskan diri pada prinsip-prinsip agama dan menghasilkan banyak pembahasan masalah cabang. Orang sudah merasa cukup puas dengan masalah-masalah universal yang didakwahkan Islam dan kini mereka menuntut para penyeru Islam untuk memenuhi kebutuhan mereka akan sistem aplikatif yang bermamfaat bagi terbentuknya masyarakat Islam yang dapat mengatur ekonomi secara mandiri, mensistematiskan pola kehidupan umum, dan memberikan bimbingan etis dalam kehidupan masyarakat modern.

Dalam aktivitas dakwah saat ini, nyata sekali bahwa gerakan Islam belum mampu menjawab tuntutan-tuntutan di atas secara tuntas. Meskipun disusun dengan metode induktif dan sangat detail, fikih yang ada sekarang belum cukup memenuhi kebutuhan-kebutuhan dakwah dan menggerakkan orang. Sebab, banyak sektor kehidupan yang telah berkembang dan melahirkan masalah-masalah baru yang belum disinggung oleh fikih tradisional. Selain itu, interaksi-interaksi sosial telah berganti. Sejak seribu tahun silam, belum ada sistem hukum agama yang dapat mengekspresikan tujuan agama dalam realitas itu. Ini disebabkan fasilitas dan sarana kehidupan telah berubah dan berkembang, sehingga hasil keputusan hukum tertentu dalam format lamanya sudah tidak relevan lagi. Bersamaan dengan itu, ilmu pengetahuan mengalami perkembangan pesat, sementara fikih lama berpijak pada pengetahuan yang terbatas ihwal

metode perumusan sistem hukum yang mempunyai relevansi dengan realitas alam dan norma-norma sosial. Di lain pihak, ilmu tekstual yang dimiliki kaum Muslim di masa itu sangat minim, dan sarana untuk menelaah, meneliti, dan menyebarkan ilmu juga masih sulit.

Ilmu-ilmu rasional modern telah mengalami perkembangan sangat pesat. Oleh karena itu, sudah selayaknya kaum muslim mengkaji kembali fikih Islam dengan persepsi baru, memanfaatkan segala ilmu sebagai sarana ibadah kepada Allah, dan membuat format baru yang menyatukan antar kesempurnaan lewat eksperimentasi dan obsevasi. Dengan integrasi ilmu-ilmu itu, kita akan dapat memperbarui pemahaman agama dan memenuhi tuntutan kehidupan modern sepanjang masa.

Al-Turâbî menganggap saat ini sudah sangat mendesak pengembangan pemikiran metodologi Ushûl Fikih dalam konteks relevansinya dengan kebutuhan masyarakat Islam modern. Meskipun disusun dengan menggunakan metode induktif dan sangat detil, fikih yang ada sekarang ini menurut al-Turâbî belum cukup memenuhi kebutuhan-kebutuhan dakwah dan menggerakkan orang. Sebab, banyak sektor kehidupan yang telah berkembang dan melahirkan masalah-masalah baru yang belum disinggung oleh fikih tradisional. Selain itu, interaksi-interaksi sosial telah berganti. Ilmu-ilmu rasional modern telah mengalami perkembangan sangat pesat. Oleh karena itu, sudah selayaknya kaum Muslim mengkaji kembali fikih Islam dengan persepsi baru, memanfaatkan segala ilmu sebagai sarana ibadah kepada Allah, dan membuat format baru yang menyatukan antara ilmu tekstual dan ilmu rasional yang selalu mengalami pembaruan dan

kesempurnaan lewat eksperimental dan observasi. Dengan integrasi ilmu-ilmu itu, kita akan dapat memperbarui pemahaman agama kita dan memenuhi tuntutan kehidupan modern sepanjang masa.

Senada dengan Iqbal, al-Turâbî mengatakan bahwa masa penetapan hukum syariah (tashri‘) yang paling terkenal dalam menjaga kemaslahatan umum secara menyeluruh setelah masa Rasulullah adalah masa ‘Umar ibn Khattab. Walaupun ‘Umar tidak membuat metodologi Ushûl Fikih sendiri yang menjelaskan penetapan hukum syariatnya, tapi kita harus mengambil konklusi dari ijtihad-ijtihadnya yang beragam sebagai metodologi tertentu yang bercirikan keluasan dan keluwesan.<sup>2</sup>

### حاجتنا لمنهج أصولي

لقد استجابت الحركة الاسلامية الحديثة لهذه التحديات الفكرية استجابات شتى، فمن الناس من يؤثر الا يلتزم بمنهج مقيد بل يظل طليقا ينتقي من الآراء ما يناسبه ويتخذ مصادر فكره وطرائقه حيث شاء في صفحات الكتب. ويعرض آراءه حسبما يتناسب مع الموقف في اطار الالتزام بالاسلام عامة. وأقل ما يقال في هذا المذهب انه لا يعتمد البناء على منهج اصولي مقرر مهما قدرنا ان الاستقرار يكشف لكل مفكر مذهباً أصولياً خاصة لو كانت الافكار تترتب بغير وعي كامل. وبعض الناص يتخذ منهاجاً واسعاً لا ينطلق الا من روح الاسلام العامة ومقاصد الدين الكلية، ويرى الرأي الذي تقتضيه تلك المقاصد وتلك الروح أياً كان وبعضهم يترك القضايا الكلية لانه لا يتسوعها جملة ويقتصر على معالجة القضايا الجزئية التي تلمس حلولها بيسر في النصوص الجزئية...

<sup>2</sup> Sekalipun ‘Umar tidak secara terang-terangan menyatakan telah menetapkan metode ushûli dalam penetapan hukum-hukunya, namun menurut al-Turâbî dari ijtihad-ijtihad beliau yang beraneka ragam itu dapat diambil kesimpulan bahwa beliau telah menempuh metode usuli tertentu yang memiliki sifat terbuka dan luwes. Lihat al-Turâbî, *Tajdîd Ushûl..* h.16.

سوى انه لا مناص من الاصطلاح على منهج مرضي نتخذه لانفسنا وليس المقصود من المنهج الموحد ان يفضي في النهاية الى اجابات مجمع عليها في كل المسائل فذلك امر يتعذر بما طبع الله عليه الناس من تباين النظر. ولا تستتبع وحدة المجتمع الدين ان يصدر الناس كافة عن رأي واحد في كل قضية فرعية مطروحة، ففي ذلك المجتمع من عواصم التوحيد والمناهج الجماعية للقرار ما يضمن ان الخلاف الفقهي مهما يكن لا يؤدي الى تفرق عملي في غاية الامر. وتعود تلك المناهج الموحدة الى مبدأ الشورى الذي يجمع اطراف الخلاف ومبدأ الاجماع الذي يمثل سلطان جماعة المسلمين والذي يحسم الامر بعد ان تجري دورة الشورى فيعمد الى أحد وجوه الرأي في المسألة فيعتمده اذ يجتمع عليه السواد الاعظم من المسلمين ويصبح صادرا عن ارادة الجماعة وحكما لازما ينزل عليه كل المسلمين ويسلمون له في مجال التنفيذ ولو اختلفوا على صحته النسبية...

فليس القصد اذن من اتخاذ منهج هو ان ننتهي به الى رأي واحد اذ لو أُلجأنا الناس الى رأي واحد وحملناهم عليه لتوقف تقدم الحياة وجمدت دون السعي الدائب لتحسين الكسب وتكييف المواقف حسب ظروف الحياة المتطورة التي تنتج كل يوم أسبابا أقرب للمصالح وتقتضي مطالب متجددة، انما نستهدف من توحيد المنهج ان نحاول رد الخلاف او تقريب اطرافه وتفهم مسائله وان نسد الذرائع في وجه الاهواء الشخصية والقصور في رأي الفرد الواحد ويلزمنا في شأن تمهيد المنهج الجامع ما كان لازما على الفقهاء الاوائل لما بدأ الفقه الاسلامي يتسع ويتركب بعد عهد الرسول (ص) والصحابة والتابعين لان الحياة ما كانت لتجمد. وليست صورة التدين ولا مشكلاته التي عاشها الرعيل الاول هي صورة الاسلام الوحيدة ولا الجامدة. فالتحديات التي تطرحها اقدار الله في حاجات الناس وعلاقاتهم ومشكلاتهم تتجدد ابدا ولا بد ان تتبدل تبعاً لها صورة الحياة الاسلامية التي تستكمل استجابة المسلمين لتلك التحديات انطلاقاً من أصول اعتقادهم ومعايير شرعهم الواحد، ولقد طرأت على عهد

الصحابة كثير من القضايا الجديدة وأخذ الصحابة يجتهدون فيما يذهبون المذاهب في الرأي والفتوى، وقد كان كل من الصحابة المشهورين بالاجتهاد انما يصدر عن منهج في طريقة فقه الدين ولكنهم في بداية الامر ما اجتاجوا الى التواضع على منهج واحد يقدمونه بين يدي الاجتهادات الفرعية لان التطور كان محدودا ولان تربيتهم المحكمة كانت تطبع مناهجهم بسمات موحدة وقد سار على ذلك التابعون والفقهاء من بعد حتى اذا اتسعت وتشعبت الاقضية وتوافرت مادة واسعة من الفقه الفرعي اتجه النظر نحو الجزئيات الاصولية وأخذ الفقه الاصولي يتبلور حتى تمكن للمتأخرة من كبار الفقهاء كالشافعي مثلا ان يعالجوا قضايا اصول الفقه بطريقة منهجية كلية علمية يرتبونها ويؤسسون قواعدها. ومن بعد ذلك اتسعت المعالجات الاصولية.

لكن جنوح الحياة الدينية عامة نحو الانحطاط وفتور الدوافع التي تولد الفقه والعمل في واقع المسلمين أديا الى أن يؤول علم أصول الفقه - الذي شأنه ان يكون هاديا للتفكير - الى معلومات لا تهدي الى فقه ولا تولد فكرا وانما أصبح نظرا مجردا يتطور كما تطور الفقه كله مبالغة في التشعيب والتعقيد بغير طائل. وقد استفاد ذلك العلم فائدة جليلة من العلوم النظرية التي كانت متاحة حتى غلب عليه طابع التجريد والجدل النظري العقيم وتأثر بكل مسائل المنطق الهيليني وبعيوبه كذلك. ومهما يكن الأمر فان الحياة الفقهية قد عمقت الا من بعض الفقهاء المجتهدين الذين جاءوا من بعد، منهم من اتخذ له مذهبا في طريقة الفقه ومنهم من اجتهد على مناهج الاقدمين.

وفي يومنا هذا اصبحت الحاجة الى المنهج الاصولي الذي ينبغي ان تؤسس عليه النهضة الاسلامية حاجة ملحة. لكن تتعقد علينا المسألة بكون علم الاصول التقليدي الذي نلتمس فيه الهداية لم يعد مناسباً للوفاء بحاجتنا المعاصرة حق الوفاء، لانه مطبوع بأثر الظروف التاريخية التي نشأ فيها بل بطبيعة القضايا الفقهية التي كان يتوجه اليها البحث الفقهي<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Hasan al-Turâbî, *Tajdîd al-Fikr al-Islami*, h. 36.

## **2. Kebutuhan Kita Terhadap Metodologi Ushûl Fikih**

Gerakan Islam modern telah menjawab tantangan-tantangan pemikiran kekinian dengan beragam respons. Sebagian lebih mengutamakan tidak terikat pada metodologi tertentu dan memilih pendapat serta metodologi pemikiran secara bebas sesuai dengan situasi dan kondisi yang sedang dihadapi, tetapi tetap berada dalam kerangka sistem Islam secara universal. Mazhab semisal ini bisa dikatakan tidak berpegang pada metodologi Ushûl Fikih tertentu, meskipun kita tahu bahwa setiap pemuka dengan metode induktif akan melahirkan aliran Ushûl Fikih tertentu jika pemikirannya mempunyai landasan sistem yang tidak diragukan. Sebagian lainnya menerapkan metodologi yang longgar yang berpijak pada semangat dan tujuan pokok Islam, dan kemudian mengemukakan pendapat sesuai dengan kebutuhan semangat dan tujuan pokok agama itu. Ada juga yang meninggalkan masalah-masalah pokok karena tidak menguasai dan hanya memusatkan perhatian pada masalah-masalah cabang yang mudah diselesaikan.

Meskipun belum ada metodologi yang bisa diterima oleh semua orang, upaya membangun metodologi integratif harus dilakukan. Ini tidak dimaksudkan untuk menghasilkan jawaban-jawaban yang disepakati oleh semua pihak dalam segala persoalan. Sebab, hal itu menyimpang dari watak dasar manusia yang mempunyai beragam pandangan. Realitas kesatuan masyarakat agama menunjukkan bahwa mereka tidak mengeluarkan satu pendapat saja untuk setiap persoalan cabang yang dilontarkan. Akan tetapi, kita menyaksikan bahwa masyarakat memiliki sistem dan metodologi integratif untuk mengambil



keputusan yang menjamin kesatuan mereka, meskipun terjadi perdebatan pemahaman yang beragam. Metodologi integratif ini kembali pada prinsip musyawarah dan ijmak yang menghimpun berbagai perbedaan pendapat dan kemudian diambil kesepakatan bersama (konsensus) agar ada sebuah pendapat saja yang dijadikan acuan. Pendapat yang telah memperoleh kesepakatan mayoritas kaum Muslim dan merupakan keinginan bersama dalam tataran tataran aplikatifnya ini menjadi hukum yang wajib diikuti-meskipun mereka berbeda pendapat tentang kebenaran relatifnya.

Dengan demikian, tujuan mengambil metodologi integratif ini bukan berhenti pada satu pendapat saja. Sebab, yang demikian itu akan menghambat kemajuan hidup dan sama memilih dengan tetap beku tanpa berupaya memperbaiki dan menyesuaikan sikap dengan kondisi kehidupan yang terus berkembang dan setiap hari menghasilkan sarana-sarana yang lebih dekat kepada kemaslahatan dan membutuhkan tuntutan-tuntutan yang baru. Dengan penyatuan metodologi, kita berusaha menolak perbedaan atau mendapatkan berbagai kubu dengan memahami persoalannya, menutup masuknya kepentingan pribadi, dan menolak pembatasan pada satu pendapat saja.

Dalam memulai metodologi integratif ini, kita harus berpegang pada pedoman wajib para ahli fikih pada periode awal ketika fikih Islam mulai meluas dan tersusun sesudah masa Rasulullah, sahabat, dan tabi'in, meskipun kehidupan senantiasa berubah. Namun, bentuk keberagaman dan problem yang dialami generasi pertama bukanlah satu-satunya corak Islam yang sudah baku. Tantangan kebutuhan, hubungan atau konteks dan problem yang diberikan Allah kepada

manusia senantiasa baru dan harus diganti dengan corak kehidupan Islam yang sudah mengalami penyempurnaan sebagai respons kaum Muslim atas permasalahan modernitas berdasarkan keyakinan serta parameter syariat yang tunggal.

Pada masa sahabat, telah muncul banyak problem baru. Mereka berijtihad dan memiliki mazhab dalam berpendapat dan berfatwa. Para sahabat yang ahli ijtihad sebenarnya menggunakan metodologi tertentu dalam memahami agama dan mengemukakan pendapat. Sejak awal mereka tidak perlu tunduk pada satu metodologi yang mereka gunakan dalam berijtihad tentang persoalan cabang. Sebab, perkembangan pada waktu itu masih terbatas, dan pendidikan mereka telah membentuk watak metodologinya bercorak tunggal. Para tabi'in dan ahli Fikih generasi berikutnya mengikuti metodologi ini. Akibatnya, ketika persoalan telah meluas dan bercabang serta materi fikih cabang semakin beragam, pandangan pun ditujukan pada persoalan cabang ushûl Fikih. Karenanya, Ushûl Fikih pun mulai mengkristal dan memungkinkan para tokoh besar dalam fikih di kemudian hari, seperti Al-Syafi'i menyelesaikan berbagai persoalan Ushûl Fikih dengan satu metodologi universal dan ilmiah yang kaidah-kaidahnya telah mereka susun.

Setelah itu, pemecahan atas masalah Ushûl Fikih menjadi meluas. Meskipun demikian, kehidupan agama umumnya cenderung mengalami kemunduran. Motivasi yang lemah untuk melahirkan fikih dan amal perbuatan dalam realitas kaum Muslim telah menyebabkan ilmu Ushûl Fikih- yang sebenarnya merupakan petunjuk berpikir- dijadikan sebagai pengetahuan yang tak memberikan petunjuk tentang Fikih dan tidak melahirkan suatu pemikiran. Akan tetapi, ia menjadi teori

abstrak yang berkembang seperti fikih dengan fokus yang berlebihan pada persoalan cabang dan pembatasan-pembatasannya. Ilmu Ushûl Fikih ini memandang ilmu-ilmu teoritis yang ada sehingga didominasi oleh bentuk abstrak, perselisihan pendapat yang mandul, dan terpengaruh oleh segala persoalan logika Hellenisme dengan segenap kelemahannya. Dalam kondisi demikian, kehidupan fikih mengalami kemandekan, kecuali sesudah munculnya beberapa mujtahid fikih yang datang kemudian. Di antara mereka ini ada yang melahirkan mazhab dalam metode fikih, dan ada juga yang berjihad dengan metodologi para ulama terdahulu.

Dewasa ini, kebutuhan akan metodologi Ushûl Fikih yang dapat dijadikan landasan kebangkitan Islam sudah sangat mendesak. Selain itu, persoalannya adalah kondisi ilmu Ushûl Fikih tradisional yang kita jadikan sebagai petunjuk sudah tidak relevan lagi dalam memenuhi kebutuhan modern. Sebab, ia disusun dalam kondisi historis dan dipengaruhi oleh watak watak problematika Fikih yang menjadi pembahasan Fikih waktu itu.

#### القياس المحدود

فالقياس كما أوردنا تعريفاته وضوابطه الضيقة في أدبنا الأصولي لا بد فيه من نظر حتى نكيفه ونجعله من أدوات نهضتنا الفقهية. وعبارة القياس واسعة جدا تشمل معنى الاعتبار العفوي بالسابقة وتشمل المعنى الفني الذي تواضع عليه الفقهاء من تعديد حكم أصل الى فرع بجامع العلة المنضبطة الآخر ما يشترطون في الأصل والفرع ومناطق الحكم. وهذا النمط المتحفظ من القياس يقتصر على قياس حادثة محدودة على سابقة محدودة معينة ثبت فيها حكم بنص شرعي فيضيفون الحكم الى الحادثة المستجدة. ومثل هذا القياس المحدود ربما يصلح استكمالاً للأصول

التفسيرية في تبين احكام النكاح والآداب والشعائر. لكن المجالات الواسعة من الدين لا يكاد يجدي فيها الا القياس الفطري الحر من تلك الشرائط المعقدة التي وضعها له مناطق الاغريق واقتبسها الفقهاء الذين عاشوا مرحلة ولع الفقه بالتعقيد الفني وولع الفقهاء بالضبط في الاحكام الذي اقتضاه حرصهم على الاستقرار والامن خشية الاضطراب والاختلاف في عهود كثرت فيها الفتن وانعدمت ضوابط التشريع الجماعي الذي ينظمه السلطان<sup>4</sup>

### 3. Qiyas Terbatas

Sebagaimana telah saya kemukakan, definisi dan para materi qiyas yang sempit dalam tradisi Ushûl Fikih kita harus dikaji kembali untuk disesuaikan dan digunakan sebagai salah satu alat kebangkitan fikih. Pengertian qiyas sebenarnya luas sekali, mencakup makna lepas ('afwi') dan makna teknis yang dipatuhi oleh para ahli fikih dalam menyamakan hukum cabang dengan hukum asal karena memiliki alasan hukum ('illah) serupa, syara asal, hukum cabang dan tujuan hukum. Pola qiyas konservatif ini hanya sebatas menganalogikan peristiwa terbatas dengan peristiwa tertentu di masa lalu.

### القياس الواسع

ولربما يجدينا ايضا ان نتسع في القياس على الجزئيات لنعتبر الطائفة من النصوص ونستنبط من جملتها مقصدا لنعتبر الطائفة من النصوص ونستنبط من جملتها مقصدا معينا من مقاصد الدين او مصلحة معينة من مصالحه ثم نتوخى ذلك المقصد حينما كان في الظروف والحادثات الجديدة وهذا فقه يقربنا جدا في فقه عمر بن الخطاب رضي الله عنه لانه فقه مصالح عامة واسعة لا يلتمس تكييف الوقعات الجزئية تفصيلا فيحكم

<sup>4</sup> Hasan al-Turâbî, *Tajdîd al-Fikr al-Islami*, h. 41.

على الواقعة قياسا على ما يشابهها من واقعة سالفه بل يركب مغزى اتجاهات سيرة الشريعة الاولى ويحاول في ضوء ذلك توجيه الحياة الحاضرة. وكل القياس يستلزم شيئا من تجريد من الظروف المحدودة التي جاءت سباقا ظرفيا للنص مثال ذلك ما روي عن ان رجلا جاء الى رسول الله (ص) فقال هلكت وقعت على امرأة في نهار رمضان... الخ فتلك واقعة لا تكرر بشكلها الكامل ابدا وربما يحدث مثلها لرجل غير الرجل مع امرأته هو ولكننا رغم ذلك نسقط اعتبار الاعيان ونعدي الحكم بين الواقعتين ولربما يطرأ فساد الصوم في رمضان بغير ذلك الاسلوب من أكل او شرب، ونطرح السؤال هل نتجرد ايضا من اعتبار ذلك الاسلوب ونعتمد كل وجوه افساد الصيام ونتسع في تعديه الحكم او لا نفعل؟ يختلف الفقهاء في ذلك وهكذا يتعرض منهجنا القياسي للسعة او الضيق في درجة التجرد من الظروف الاولى تنقيحا لمناطق الحكم الجوهرية وليس في الاختلاف على ذلك حرج. اما القياس الاجمالي الاوسع او قياس المصالح المرسله فهو درجة ارقى في البحث عن جوهر مناطق الاحكام اذ نأخذ جملة من أحكام الدين منسوبة الى جملة الواقع الذي تنزل فيه ونستنبط من ذلك مصالح عامة ونرتب علاقاتها من حيث الاولوية والترتيب. وبذلك التصور لمصالح الدين نهتدي الى تنظيم حياتنا بما يوافق الدين. بل يتاح لنا - ملتزمين بتلك المقاصد - ان نوسع صور التدبير اضعافا مضاعفة.

#### 4. Qiyas Luas

Barangkali ada baiknya kita memerlukan qiyas dalam berbagai masalah khusus (juz'iyat) dengan menentukan sekumpulan nash dan mengambil konklusi tentang tujuan atau kemashalatan agama dari berbagai nash itu. Setelah itu, kita menerapkannya dalam berbagai situasi dan peristiwa baru. Model inilah yang sangat dekat dengan fikih Umar ibnu al-Khatthab. Sebab, fikih ini adalah fikih kemashalatan umum yang tidak membahas secara

terperinci penyesuaian berbagai peristiwa khusus dan kemudian menghukuminya berdasarkan analogi dengan berbagai peristiwa serupa sebelumnya. Akan tetapi, ia berangkat dari orientasi perjalanan syariat awal dan dengannya berusaha mengarahkan kehidupan saat ini.

Setiap qiyas mengharuskan adanya abstraksi kondisi tertentu sebelumnya berdasarkan nash. Contohnya adalah sebuah riwayat yang menuturkan bahwa ada seorang pria datang kepada Rasulullah saw dan berkata “Celakalah aku. Aku telah menggauli istri pada siang hari di bulan Ramadhan,...” dan seterusnya. Kasus seperti ini adalah sebuah peristiwa yang tidak akan pernah terulang secara persis sama. Mungkin kasus serupa terjadi pada orang lain dengan istrinya sendiri. Meskipun demikian, kita tidak mengambil pelajaran dari peristiwa itu dan menjatuhkan hukum di antar keduanya. Barangkali batalnya puasa juga terjadi melalui cara lain seperti makan atau minum.

Pertanyaan sekarang adalah: apakah kita juga akan mengabstrasikannya dengan menganggap cara itu dan berpegang pada segala bentuk pembatalan puasa dan kemudian memperluas penentuan hukum? Para ahli Fikih berbeda pendapat dalam hal itu. Demikianlah, metodologi qiyas kita menampakkan keluasan atau kesempitan dalam taraf abstraksi kondisi pertama untuk memperoleh tujuan hukum utama. Dalam perbedaan dalam hal itu tidak menjadi masalah. Akan halnya qiyas global yang lebih luas atau qiyas mashlahah mursalah, maka ia lebih tinggi derajatnya dalam mencari inti tujuan hukum dengan cara mengambil sejumlah hukum agama yang

disandarkan pada sejumlah peristiwa dan mengambil darinya kemashalatan umum. Lalu, kita mengurutkan hubungannya dari sisi prioritas ketertiban. Dengan konsep kemashalatan agama, kita memperoleh petunjuk tentang cara mengatur hidup kita dengan cara yang sesuai dengan agama. Bahkan, dengan berpegang pada tujuan-tujuan itu, kita diberi kesempatan untuk memperluas konsep-konsep keberagaman secara leebih luas.

### الاستصحاب الواسع

وابلغ الاجمال في مقاصد الدين ما تهدي اليه العقيدة من معنى عبادة الله - سبحانه وتعالى - وهو مقصد يجمع جملة النصوص الشرعية فاذا توخيناها حكمنا بان مطلوب الشرع يشمل كل عمل او نشاط بشري يقصد به عبادة الله الا أن نستثني ما نصت الشريعة على انه لا يحقق ذلك المقصد. وعلى درجة ادنى من الاجمال نلقى كليات الشريعة وانماط تنظيمها للحياة العامة وما نجد في ذلكم من هداية واسعة للمصالح ودرجة اعتبارها وقوتها اذا تعارضت في واقع الحياة. وفي هذه الدرجة من اجمال مقاصد الشريعة نتفق مع أصل آخر من أصول الفقه الوساعة وهو الاستصحاب ومعزى الاستصحاب هو ان الدين لم ينزل بتأسيس حياة كلها جديد والغاء الحياة القائمة قبل الدين بأسرها فما كان رسول الله (ص) مثلا يعتبر ان كل الذي كان ساريا من القيم من قبله لغو باطل ينبغي هدمه لتأسيس الدين على قاعدة جديدة مطلقا. بل كان المبدأ المعتمد ان ما تعارف عليه الناس مقبول وانما ينزل الشرع ويتدخل ليصلح ما اعوج من امرهم. فحينما يطلق الكلام في القران عن الامر بالمعروف فهو ما كان سائدا معروفا الا حيث يصححه الدين، وحينما يدعو القران الكريم بالعدل والقسط فهو مراعاة القيم العدلية التي عرفها الانسان واستشعرها الوجدان المخلص مقرونة مع التصويبات والتقويمات التي ترد عليها من تلقاء الشريعة المنزلة.

وهكذا يقال في القسط والخير والظلم والاحسان والاساءة بل في نظم الاسرة وفي الشعائر. فقد كانت الحياة تقوم على كثير من اثار الحق الذي اورثته الديانات او اهدت اليه الفطرة البشرية وجاءت الشريعة الخاتمة تحيي ما درس وتقوم ما اعوج وتكمل ما نقص فما جاءت فيه بنص يعتمد المعمول به او يصوبه فالشريعة حاكمة، وما تركته عفوا فهو متروك لما يقدر فيه البشر فيعرفون وينكرون وفقا لما تهدي اليه الفطرة المنفصلة بمعاني الدين المنزل. وفي الكتاب والسنة نصوص مباشرة تدل على قبول قاعدة الاستصحاب تأكيدا للدليل العام الذي تلقيه كما تقدم في استقراء وقع التنزيل مع الحياة السابقة. وحسب قاعدة الاستصحاب الفقهية: الاصل في الاشياء الحل وفي الافعال الاباحة وفي الذمم البراءة من التكليف، وكل ما تطوقه المؤمن يقصد به وجه الله عبادة مقبولة، وكل ما اخذ لمتاع الحياة الدنيا عفوا متروك لا له ولا عليه الا ان يرد النص فينفي صفة العفاء او الاباحة عن فعل معين واذا جمعنا اصل الاستصحاب مع أصل المصالح المرسلة تهيأ لنا أصول واسعة لفقهِ الحياة العامة في الاسلام...

والترتيب النظري هو ان يبدأ المجتهد بالنصوص مستعملاً القواعد الفقهية التفسيرية ثم يتسع في النظر باستعمال هذه الاصول الواسعة من مصلحة واستصحاب. وهذا ترتيب نظري لا بد من تقريره لتستقيم اولويات النظر والتقدير ولكن عملية الاجتهاد في الواقع عملية مركبة، اذ لا ينفك المجتهد وهو يقبل على النصوص من تأثر بالواقع الذي يعيشه بمصالحه وأسبابه وتأثر بالثقافة الفقهية التي اخذها نقلا عن السالفين ولا ينبغي له كذلك ان يقدر المصالح الا منفعلا بتقديرات النصوص ومعاييرها حتى لا يغني اصل عن أصل ولا ينفصم النقل عن العقل ولا الشرع عن الواقع وما يكاد يكون من حكم يتلقاه المجتهد مباشرة من معنى قرآني الا احتاج بعده في كل حال ان يرجع الى واقع السنة التي مثلت تطبيقا واقعيا لهدى القرآن فيزيد الحكم بيانا. ثم يلزم النظر الى واقع التطبيق لان الفهم الذي يتبادر



اليك من النصوص نظرا قد تلفيه عند التطبيق مؤديا الى حرج عظيم او محدثا من الآثار ما يباه نص اخر او مصلحة اخرى مقدره في الدين، فلا بد من النظر في الاسباب والعواقب والمصالح لا سيما في مجال الاحكام المتعلقة بالحياة العامة حيث لا يغني المنهج التفسيري وحده وحيث التطبيق وما يؤدي اليه تصور اكمل للمصالح والمقاصد امر لازم<sup>٥</sup>.

##### 5. Istishhab Luas

Pengertian paling umum tentang tujuan-tujuan syariat Islam adalah segala bentuk ibadah kepada Allah yang ditunjukkan oleh akidah, yakni suatu tujuan yang menghimpun sejumlah nash agama. Jika yang kita maksudkan adalah seperti itu, kita bisa mengklaim bahwa yang dituntut oleh syariat mencakup segala perbuatan dan aktivitas manusia yang ditujukan untuk mengabdikan kepada Allah, selain segala hal yang ditetapkan oleh syariat bahwa ia tidak merealisasikan tujuan itu. Dalam batas umum terendah, kita menemukan universalitas syariat dan pola pengaturannya dalam kehidupan umum. Akan tetapi, kita tidak memperoleh petunjuk luas di dalamnya bagi kemashalatan, batas pengakuan, dan potensinya manakala semuanya itu bertentangan dengan kenyataan hidup.

Dalam tataran universal tujuan syariat ini, kita setuju dengan prinsip Ushûl Fikih luas lainnya, yakni istishhab, yang menyatakan bahwa agama tidak diturunkan untuk membangun kehidupan yang seluruhnya baru dan membatalkan semua kehidupan yang sudah ada sebelumnya. Sebab, Rasulullah Saw tidak menganggap bahwa segala norma yang berlaku sebelumnya dibatalkan, tidak berlaku dan harus dihancurkan untuk

---

<sup>5</sup> Hasan al-Turâbî, *Tajdîd al-Fikr al-Islami*, h. 39.

membangun agama di atas prinsip yang sama sekali baru. Akan tetapi, prinsip yang digunakan adalah bahwa apa yang sudah diketahui oleh manusia dapat diterima, sementara agama diturunkan untuk memperbaiki urusan mereka yang menyimpang.

Sesungguhnya persoalan-persoalan yang dihadapi masyarakat Muslim saat ini lebih banyak berkaitan dengan persoalan politik keagamaan global ketimbang persoalan-persoalan khusus. Karenanya, kita perlu mengetahui dimensi-dimensi agama yang berhubungan dengan persoalan publik dan fardu kifayah yang selama ini tidak banyak diperhatikan.

Al-Turâbî memuji fikih Ibn Hazm. Menurutnya, Ibn Hazm adalah seorang yang memiliki pengetahuan luas dengan persoalan politik, hukum, dan pelbagai problem sosial umum. Oleh karena itu, dalam metodologi ushûlnya, kita menemukan sebuah metode luas berupa istishab yang membuka pintu pengembangan fikih, meskipun Ibn Hazm berpegang pada metodologi literal dalam menafsirkan nash.<sup>6</sup> Terkait hal ini, Hallaq mengatakan bahwa lebih dari setengah abad setelah Rashid Rida, kegagalan untuk mengartikulasikan sebuah teori hukum yang bermuara dalam konsep masalah masih tetap bertahan. Salah seorang pengusung pembaruan yang mengikuti cara Rida menurut Hallaq adalah Hasan al-Turâbî. Al-Turâbî berhasil menyusun teori hukum, yaitu sebuah teori yang menurutnya menjadi bagian integral wacananya tentang pembaruan (tajdid), walaupun menurut Hallaq, al-Turâbî belum melakukan itu. Meskipun demikian, al-Turâbî membedakan

---

<sup>6</sup> Al-Turâbî, *Tajdîd al-Fikr*, 58.

dirinya dengan semua pemikir yang lain. Ia adalah orang yang pertama yang meninggalkan konvensi teori hukum yang dia pandang sebagai hal yang usang dan tidak ada hubungannya dengan realitas kehidupan modern dan permasalahan-permasalahannya. Teori Ushûl Fikih klasik disusun secara sempit dan dibatasi oleh logika formal untuk menghadapi perubahan masyarakat.<sup>7</sup>

Ali Jum‘ah juga mengatakan bahwa ilmu Ushûl Fikih bukanlah cabang ilmu yang sudah sempurna dan final, namun ia masih membutuhkan perbaikan agar lebih sesuai dengan perkembangan zaman. Ushûl Fikih klasik perlu mendapat kajian dan penulisan ulang disesuaikan dengan konteks kekinian. Tidak hanya sampai di situ, beliau juga menghendaki terjadinya penambahan dalam muatan ilmu Ushûl Fikih. Namun demikian menurut Ali Jum‘ah, apa yang dilontarkan oleh Hasan al-Turâbî baru sebatas wacana dan usulan terhadap rekonstruksi mengenai ilmu Ushûl Fikih dan belum menyentuh kepada rekonstruksi dalam Ushûl Fikih itu sendiri. Hasan al-Turâbî tidak menjelaskan tema mana saja yang sudah tidak sesuai dengan konteks kekinian dan juga tema apa yang perlu ditambahkan agar lebih sesuai dengan situasi dan kondisi.<sup>8</sup>

Demikianlah pendapat al-Turâbî tentang kelemahan pemikiran Islam dan kelemahan teori Ushûl Fikih klasik dalam menjawab problematika modern, sehingga harus dilakukan pembaruan.

## **6. Prinsip-Prinsip Pedoman Fikih Ijtihadi**

---

<sup>7</sup> Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories; An Introduction to Sunni Usul Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), cet. ke-3, h. 337-338.

<sup>8</sup> ‘Ali Jum‘ah, *Qadhiyah Tajdîd Ushûl al-Fiqh*, (Kairo: Dar al-Hidayah, 1413 H/ 1993 M), cet. ke-2, h. 21-22.

a) Musyawarah dan Kekuasaan

Ketika kita menghidupkan prinsip-prinsip luas yang didiamkan oleh Fikih Islam tradisional, kita membutuhkan kepastian hasil-hasil ijtihad di dalamnya. Sebab, keluasannya melahirkan berbagai mazhab, pendapat, dan hukum. Pedoman terpenting untuk mengatur masyarakat Islam dan hukum. Pedoman terpenting untuk mengatur masyarakat Islam dan memenuhi varian itu adalah bahwa dengan kekuasaan kolektifnya, kaum muslim hendaknya menguasai sistem penyelesaian perbedaan dan mengembalikannya pada kesatuan tanpa membiarkan urusan hukum terikat oleh pendapat dan fatwa para ahli fikih tertentu. Pengaturan itu dapat diselesaikan dengan musyawarah dan pertemuan untuk merundingkan persoalan-persoalan yang muncul dalam kehidupan mereka.

Mereka yang lebih memahami menjelaskannya kepada mereka yang berilmu sedikit. Mereka yang berilmu sedikit menyampaikan persoalannya kepada mereka yang berilmu yang lebih banyak. Dengan demikian, terjadilah interaksi dan diskusi hingga ada akhirnya ada kepastian tentang persoalan itu: apakah pendapat umum mengkristal, atau sebuah keputusan disepakati bersama, atau pendapat mayoritas diambil, atau persoalan cabang yang tidak penting diserahkan kepada pemegang urusan umum sesuai dengan spesialisasinya-mulai dari pemimpin, polisi hingga pekerja kecil.

Menggunakan Ushûl Fikih yang luas sekali, atau melahirkan fatwa persoalan cabang yang beragam, tidaklah menjadi persoalan dalam pedoman ini. Bahkan, banyaknya pilihan yang diberikan dalam musyawarah kaum Muslim dan banyaknya materi yang diungkapkan untuk menghadirkan keputusan mereka merupakan sesuatu yang memberikan kemashalatan.

b) Kapabilitas dan Dimensi Ijtihad

Di samping upaya-upaya resmi yang menghasilkan satu jaminan untuk menolak perbedaan pendapat menuju kesepahaman dan sistem tunggal, aturan-aturan tentang kapabilitas dalam melakukan ijtihad mencakup pembentukan pemikiran keagamaan berdasar ilmu memadai yang mengontrol keinginan individu dan mendekatkan unsur-unsur pikiran. Seorang mujtahid terpercaya lebih sempurna daripada yang lain dalam menguasai ilmu-ilmu agama, bahasa, tradisi, dan ilmu-ilmu alam dan sosial yang masing-masing bersumber dari wahyu, teks, eksperimen dan rasio. Kehidupan agama hanya bisa tegak dengan seluruh ilmu itu.

Di kalangan kaum Muslim, ada berbagai standar tentang hierarki ilmu lebih sempurna dan derajat perilaku lebih lurus yang mereka gunakan untuk membedakan ahli Fikih dari pemikir lainnya serta mengurutkan kedudukan mereka yang relatif untuk diberi otoritas tentang pendapat kuat. Penilaian tentang kapabilitas ijtihad adalah persoalan relatif dan tambahan. Akan tetapi, sebagian penulis yang berpegang teguh pada standar beranggapan bahwa hal itu adalah strata tertentu yang membedakan

peringkat para mujtahid dari umumnya para ahli fikih. Ijtihad hanyalah sebuah fungsi dalam menggunakan ilmu dan rasio yang ditelaah oleh orang yang belajar dan kemudian meningkat menjadi matang. Di dalamnya ada peringkat pemikir yang seharusnya dihormati oleh masyarakat Muslim. Jika kita memperhatikan derajat ijtihad dengan berbagai syaratnya yang baku, tidak dijumpai aspek seperti dalam dunia ilmu.

Sesungguhnya kapabilitas ijtihad merupakan sejumlah standar ilmu dan disiplin luwes yang diperuntukkan bagi kaum Muslim untuk digunakan dalam menilai kepemimpinan berpikir mereka. Mereka yang dianugerahi ilmu memadai dipercaya sesuai dengan ilmunya. Barangsiapa dipandang memiliki sedikit ilmu dan kurang berakhlak, ucapannya didengar dan kemudian diremehkan atau dibiarkan.

#### c) Standardisasi

Pada akhirnya ketika negara mengeluarkan pendapat dan mazhab, ia harus mengadakan musyawarah dan standardisasi pendapat dan hukum yang digunakan sebagai pegangan. Bahkan, negara harus berhati-hati pada standarisasi dan pembakuan hukum terutama dalam mengatur kehidupan masyarakat yang cerdas. Jika pola tradisional mewakilkan urusan pengembangan hukum kepada ahli Fikih yang menunggu terjadinya masalah dan baru kemudian menyelesaikan penyelesaian serta fatwanya, masyarakat yang cerdas mengambil orientasi tertentu dalam gerakannya

dan tidak asal-asalan serta abstrak dalam merencanakan sistem undang-undangnya semampu mungkin.

## 7. Gerakan Fikih dari Masa Kejumudan ke Pembaruan

### (a) Takut akan Kebebasan

Bagaimanapun, pengingkaran atas hal-hal baru merupakan hukum sosial umum. Lewat cara inilah masyarakat melakukan proses penyeimbangan antara unsur-unsur statis dan unsur-unsur dinamis agar semuanya itu tidak membeku lalu mati, tidak juga jahat dan kemudian menyimpang. Pengingkaran kaum konservatif yang merasa superior adalah fenomena yang terus bergerak dalam menghadapi ijtihad baru. Mereka sangat gencar menyerang kampanye pembaruan.

### (b) Moderasi dan Progresi

Keseimbangan antara yang statis dan dinamis hendaknya merupakan hikmah yang diinginkan. Sebab, menyampaikan konsep-konsep konservatif dan memperingatkan perubahan kepada masyarakat Muslim dalam kadar yang tidak berimbang dalam kondisi seperti kita sekarang ini, sama artinya dengan meletakkan sesuatu tidak pada tempatnya

### (c) Tantangan-Tantangan Internal dan Eksternal

Dalam menuju kebangkitan fikih Islam, kita menghadapi tantangan eksternal. Dalam hal ini, kita memerlukan bantuan ilmu-ilmu yang dihasilkan oleh manusia untuk beribadah kepada Allah melalui pemikiran dan ijtihad. Kadang-kadang kita terperosok dalam tawanan perang

pemikiran sehingga parameter kita berubah tanpa kita sadari. Inilah satu kesalahan yang sering diingatkan kepada kita. Selain itu, kita juga menghadapi tantangan internal dari masyarakat kita sendiri yang belum kita perhatikan dan kita pelajari pemecahannya.

Masyarakat kita berpegang pada konsep-konsep tradisional yang diyakini sebagai mewakili agama dan dipegang secara teguh. Ketika kita berusaha memperbarui keberagaman ini dan mengganti konsep kehidupan Islam yang mereka warisi, sudah bisa dipastikan bahwa masyarakat tradisional akan bertindak dengan berbagai konsep, mazhab dan tarekat yang mereka pegangi sebagai warisan suci yang disandarkan pada inti agama yang baku. Kita harus menyiapkan diri untuk berinteraksi dengan tantangan internal maupun eksternal ini.

Pergerakan yang diusung oleh Hasan Al-Turâbî adalah gerakan pembaruan, yang mengacu pada masalah politik, keagamaan, hukum dan persoalan sosial lainnya. Namun yang paling menonjol dari pada itu ialah bahwa Hasan Al-Turâbî memfokuskan pergerakan pada ranah politik yang menekankan kepada sistem negara dan penyelesaian konflik sosial yang berakibat pada perang sipil di Sudan. Dalam pergerakannya Hasan Al-Turâbî berusaha mengkombinasikan Islam dalam konsep pembaruannya, hal ini terlihat ketika dia mengungkapkan konsep *tajdîd*, yang bermuatan revolusioner dan radikal.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Jonh L. Esposito, John O. Voll, *Tokoh Kunci Gerakan Islam Kontemporer*, terjemahan (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2002), h. 139 (judul asli, *Makers of contemporary Islam*), h. 149.



Sebagaimana perubahan dalam dalam bidang politik, Hasan Al-Turâbî juga mengartikulasikan kembali tentang interpretasi terhadap doktrin agama. Dalam beberapa hal Hasan Al-Turâbî mengkritisi secara gamblang dengan menawarkan interpretasi ‘baru’ dengan konotasi positif. Misalnya ketika memberikan penawaran tentang interpretasi *ijtihad* yang (menurutnya) identik dengan perubahan bahkan merupakan kewajiban Islam, “Tuhan, yang Maha Agung dan Mulia tidak membiarkan kita memilih tantangan baru. Tetapi Ia berharap kita memilih respon kita terhadap tantangan yang ada”.<sup>10</sup> Secara mendasar, Hasan Al-Turâbî hendak meletakkan konsep pembaruan pada seluruh bidang kehidupan sosial dengan harapan dapat memberikan kontribusi kolektif kepada seluruh umat manusia, sebagaimana konsep Islam sebagai rahmat bagi alam dengan proporsi yang adil.

Dalam pelaksanaannya, Hasan Al-Turâbî senantiasa berusaha menjawantahkan prinsip *Ilahiah* yang abadi dengan realitas sejarah yang senantiasa berubah. Dengan demikian akan dapat mudah dipahami bahwa sejarah yang dialami manusia (khususnya muslim) akan senantiasa berhubungan langsung dengan prinsip yang telah baku, tinggal bagaimana meletakkannya dalam konteks tertentu.

Dalam usaha pembaharuan ini, Hasan Al-Turâbî menitikberatkan pada persoalan bahwa tuntutan yang paling berat adalah bagi orang yang berilmu. Maka dari itu, Hasan Al-Turâbî memberikan definisi baru tentang

---

<sup>10</sup> Lihat Jonh L. Esposito, John O. Voll, *Tokoh Kunci Gerakan Islam Kontemporer*, terjemahan (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2002), h. 139 (judul asli, *Makers of contemporary Islam*), h. 149.

orang yang berilmu (para ulama). Menurutnya, orang yang berilmu (ulama) adalah orang yang benar-benar mengetahui warisan pengetahuan (ilm) (penyampaian) agama. Ulama berarti siapa saja yang berpengetahuan cukup banyak untuk menghubungkan ilmu pengetahuan dengan Tuhan.<sup>11</sup>

Sebagai sarjana hukum dan figur yang berkecimpung langsung dengan hukum, bahkan pernah menjadi pejabat hukum di pemerintahan, perhatian Hasan Al-Turâbî terhadap sistem hukum diakui cukup intensif. Mengingat pada waktu itu terjadi pergolakan politik luar biasa di Sudan, hal tersebut membuat Hasan Al-Turâbî terpanggil untuk *me-reveiw* sistem konstitusi Sudan. Ketidakstabilan yang terjadi menurut Hasan Al-Turâbî tak lain adalah imbas dari krisis konstitusional<sup>12</sup>, untuk itu perlu dan sangat penting sekali diadakan pembaruan dan reformasi yang efektif di bidang hukum dan konstitusional. Dalam kesempatan ini, Hasan Al-Turâbî menawarkan satu solusi mengatasi krisis ini, yaitu dengan perumusan kembali tata hukum Islam (syari'ah).

Turabi mengusulkan 'Fikih Baru' yang akan mengatasi pembatasan-pembatasan Fikih lama, dan dia sangat spesifik dalam mendefinisikan pendekatan dan metodologi.

---

<sup>11</sup> Esposito, *Tokoh Kunci Gerakan Islam Kontemporer...*, h. 151

<sup>12</sup> Krisis konstitusi ini berawal dari pencabutan perlindungan hukum terhadap *Sudan Communist Party* pada tahun 1965. Partai ini telah secara aktif terlibat dalam Revolusi Oktober (1965) yang mengakhiri preode pertama kekuasaan militer dan menandai permulaan era parlementer kedua. Islam Brotherhood (yang aktif didalamnya Hasan Al-Turâbî) memulai kampanye aktif untuk mengeluarkan komunis dari parlemen dan mencabut perlindungan hukum terhadap SCH. Parlemen memberlakukan pelarangan terhadap SCP, dan kemudian Mahkamah Agung mendeklarasikan hal tersebut tidak konstitusional. Lihat Esposito, *Tokoh Kunci Gerakan Islam Kontemporer...*, h. 153

Pengetahuan manusia telah berkembang pesat, sedangkan Fikih lama berdasarkan pada pengetahuan yang dibatasi [oleh kondisi era sejarah Fikih tersebut].... merupakan keharusan bagi kita untuk mengambil sikap baru dalam Fikih Islam sehingga kita dapat memanfaatkan semua pengetahuan untuk mengabdikan kepada Tuhan. Ini merupakan kontribusi baru yang memadukan apa yang terdapat di bidang pengetahuan tradisional yang telah diwarisi.....dengan pengetahuan rasional yang diperbaharui setiap saat dan dilengkapi dengan eksperimen dan observasi. Dengan pengetahuan gabungan semacam itu, kita dapat memperbaharui Fikih kita untuk keimanan kita dari masa ke masa dalam kehidupan kontemporer.<sup>13</sup>

Usaha Hasan Al-Turâbî dengan *brotherhood*-nya bak gayung bersambut, ketika “*Undang-undang September*” melalui dekrit Ja’far Numayri disahkan menjadi hukum positif di Sudan, pelembagaan Hukum Islam ini terjadi pada tahun 1983. Hal ini merupakan *step* awal Islamisasi di Sudan di bidang hukum dan politik.

Melihat ke belakang, sejarah yang dilalui Islam, wanita memiliki peran penting dalam beberapa hal tertentu. Islam tidak pernah mendiskriminasi perempuan, namun belakangan ada stigma miring bagi perempuan pergerakan. Inilah yang terjadi di Sudan disaat Hasan Al-Turâbî menjadi aktivis pergerakan pembaruan. Pemahaman yang dangkal mengenai teks agama (yang banyak menyita perhatian ulama) merupakan salah satu faktor yang menentukan pandangan terhadap perempuan pergerakan. Kesan sebagai kelas yang dinomorduakan membuat ruang gerak perempuan menjadi terbatas, meskipun

---

<sup>13</sup> Lihat Esposito, *Tokoh Kunci Gerakan Islam Kontemporer*..., h. 154.

dalam hal-hal tertentu memang dibatasi, namun tidak berarti mempersemit ruang gerak kaum perempuan. Hal ini dengan tegas dijelaskan Hasan Al-Turâbî bahwa untuk mengadakan perubahan dalam suatu masyarakat, komponen masyarakat harus juga direformasi.

Kedudukan perempuan dalam sebuah ajang perubahan adalah sama dengan pria, sama-sama dalam menggapai satu tujuan perubahan tersebut. Di masa pra-Islam peran perempuan tangguh tidak dibisa dipungkiri lagi (atas perhitungan Allah tentunya), sebagai contoh setelah ibunda Nabi Wafat, yang menjadi perantara perkembangan dan pertumbuhan sang Nabi tak lain adalah wanita yang mendapat berkah (Halimah As-sa'diah). Kemudian pada awal masa kenabian pengorbanan Khadijah menjadi contoh yang tak terbantahkan bagi para perempuan muslimah yang menghendaki mereka sebagai teladan.

Melihat dari sejarah dan bukti tersebut maka tidak ada lagi alasan untuk mendiskriminasikan perempuan muslimah pergerakan. Mungkin inilah yang dimaksudkan Hasan Al-Turâbî mengenai perempuan pada masa pergerakan, bahwasanya kontribusi perempuan dalam perubahan mutlak diperlukan, bagaimana hendak melakukan perubahan sedangkan sumberdaya manusianya (perempuan) tidak berubah, bagaimana mungkin generasi *rabbani* akan lahir dari perempuan yang tidak *rabbani*, adapun komponen penting dalam perubahan adalah pendidikan (ilmu pengetahuan).

Terlepas dari uraian diatas mengenai pandangan Hasan Al-Turâbî tentang perempuan muslimah, ada satu statement yang perlu dicermati yaitu ketika dia mengungkapkan bahwa, "...dan dalam yurisprudensi Islam, tidak ada susunan

peraturan yang terpisah untuk mereka ....anggapan mendasar dalam syari'ah adalah bahwa jenis kelamin bersifat tidak penting".<sup>14</sup>

Menurut penulis, meskipun ada *nash* mengungkapkan bahwa laki-laki dan perempuan yang melakukan kebaikan akan mendapatkan ganjaran setimpal. Tidak di pisahkan antara ganjaran laki-laki dan ganjaran bagi perempuan, namun demikian bila menurut pendapat Hasan Al-Turâbî bahwa jenis kelamin tidak penting, lalu bagaimana mungkin Allah mengkhususkan dan membedakan kapasitas ibadah antara laki-laki dan perempuan (misalnya masalah rukhsah puasa dan shalat bagi wanita haid) bukankah hal ini adalah indikasi perbedaan perempuan dan laki-laki?. Hal ini menurut analisa penulis bahwa jenis kelamin adalah penting adanya, karena sesungguhnya tidak ada yang sia-sia apa yang diciptakan Allah.

Membicarakan Hasan Al-Turâbî tentu tidak terlepas dari pandangannya mengenai konsep negara Islam. Permasalahan sentral ini dapat kita jumpai di beberapa karyanya dan karya para penulis tentang dia. Sebagaimana dapat kita jumpai pada buku "*Dinamika Kebangungan Islam, watak, proses, dan tantangan*" yang ditulis oleh John L. Esposito, pada salah satu bagian buku tersebut dengan khusus membahas Negara Islam dalam pandangan Hasan Al-Turâbî.

Berbicara tentang negara Islam (khususnya di Indonesia) akan selalu menuai kontroversi, baik itu mengenai teknis dan praktis, atau sistem dan mekanismenya. Namun demikian akan sangat membantu jika diketahui mengenai pemikiran Hasan Al-Turâbî tentang ini. Menurutny bahwa negara merupakan

---

<sup>14</sup> Esposito, *Tokoh Kunci Gerakan Islam Kontemporer...*, h. 162.

penjawantahan dari kepentingan umum umat Islam, tidak mungkin berdiri tanpa didukung oleh masyarakat yang Islami. Menurut perspektif Hasan Al-Turâbî, paling tidak ada beberapa hal yang perlu diperhatikan dalam sebuah negara Islam yaitu; bahwasannya negara Islam harus berlandaskan doktrin *Tauhid*, sebagai suatu program ibadat yang menyeluruh dan eksklusif<sup>15</sup>, kemudian suatu negara bukanlah negara yang nasionalistis, karena ketaatan utama hanya diberikan kepada Allah, dan barulah diberikan kepada masyarakat orang yang beriman, yang selanjutnya adalah bahwa suatu negara islam bukanlah suatu kesatuan yang mutlak dan berdaulat. Ia tunduk dengan norma-norma syari'at yang lebih tinggi, yang mewakili kehendak Tuhan.

Dalam buku yang sama (*Dinamika Kebangunan Islam*), di tuliskan bahwa, “bentuk suatu pemerintahan Islam ditentukan oleh prinsip *Tauhid*, yang mampu mendatangkan kemerdekaan, persamaan dan persatuan para penganut. Orang dapat menyebut sebuah negera Islam sebuah republik,..... pada masa permulaan Islam sistem pemerintahan disebut khilafat (*Khilafah*) yang menekankan pada penggantian Nabi, dan dengan cara menundukan segala kekuasaan pada sunnah atau caranya..”

Jika dianalisa paragraf di atas, seolah-olah Hasan Al-Turâbî hendak menginformasikan kepada pembacanya bahwa negara Islam bisa saja berbentuk

---

<sup>15</sup> John L. Esposito, *Dinamika Kebangunan Islam, Watak, Proses, dan Tantangan*, (Jakarta: Rajawali Pers,1987), h. 306. terjemahan dari buku asliny yang berjudul, *Voices of Resurgent Islam*. Negara Islam itu sendiri sebenarnya tidak pernah di deklarasikan, sebagaimana pernyataan Fachruddin, “memang tidak pernah negara Islam diproklamasikan oleh Rasulullah SAW., dan waktu itu belum ada apa yang dinamakan proklamasi suatu negara bahkan banyak negara yang disembunyikan wujudnya untuk tidak mengundang musuh”. (Fuad M. Fachruddin, *Pemikiran Politik Islam*, Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya) tanpa tahun. H. 51, lihat juga John L. Esposito, *Dinamika Kebangunan Islam, Watak, Proses, dan Tantangan*, (Jakarta: Rajawali Pers,1987), h. 306. terjemahan dari buku asliny yang berjudul, *Voices of Resurgent Islam*.

republik atau lainnya, namun tetap dalam satu asas tauhid yang menjadi landasan setiap kebijakan kenegaraan. Hal tersebut sejalan dengan realita abad ini, dimana tidak dijumpai lagi negara Islam yang menggunakan istilah khilafah setelah runtuhnya kekhilafahan terakhir (khilafah usmaniah di Turki) dalam pemerintahan negara tersebut. Yang terpenting adalah, bagaimana menjadikan Islam sebagai dasar apapun yang berhubungan manusia, baik itu bersifat lokal maupun universal.

Sebagai mana dimungkinkannya sebutan lain dari bentuk negara Islam, maka dimungkinkan pula sistem lain dari luar Islam yang dapat membangun dan mengokohkan negara Islam. Hal tersebut dijelaskan Hasan Al-Turâbî sebagai berikut, “dalam sebuah negara Islam yang besar, konsultasi kiranya dilakukan secara tidak langsung, dan diusahakan melalui para wakil rakyat. Hal ini dilakukan dalam sejarah permulaan Islam dan diakui oleh para fuqaha dalam acuan mereka sebagai *ahl al-hal wal aqd* atau *ahl al-syura* (mereka yang menyelesaikan urusan masyarakat)”.<sup>16</sup> Kemudian dalam paragraf berikutnya di tuliskan, “Jadi, suatu tatanan pemerintahan Islam pada hakikatnya adalah suatu bentuk demokrasi<sup>17</sup> perwakilan. Tetapi keterangan ini memerlukan pembatasan sebagai berikut. *Pertama*, suatu republik Islam sesungguhnya bukan suatu pemerintahan langsung dari dan untuk rakyat, ia adalah suatu pemerintahan

---

<sup>16</sup> Esposito, *Dinamika Kebangunan Islam*, ... h. 309

<sup>17</sup> Meskipun penggunaan kata tersebut (demokrasi) sangat dibenci oleh sebagian ulama kontemporer. Sebagaimana Abu Muhammad al-Maqdisiy, yang dengan sengit menghujat “agama baru” tersebut. Dalam bukunya *Akankah Demokrasi Membawa kejayaan dalam Islam* dengan tegas menggolongkan Yusuf Al-Qardhawi sebagai *ulama su'*, yang telah menfatwakan bahwa pasukan muslim Amerika boleh bergabung dengan pasukan Amerika untuk memerangi kaum muslimin Afganistan, dengan dalih loyalitas nasionalisme dan kebangsaan harus didahulukan atas loyalitas agama dan aqidah. Baca, *Demokrasi sejalan Dengan Islam? Akankah Demokrasi Membawa kejayaan dalam Islam*, (Jakarta: Ar Rahmah Media, 2008) h. 18.

*syariah*. Tapi dalam arti pokoknya ia merupakan pemerintahan rakyat, karena *syariah* mewakili keyakinan-keyakinan rakyat dan karena itu kehendak mereka langsung.<sup>18</sup> Demikian halnya dengan parlemen (DPR), bahwasannya keputusan yang di ambil dari setiap persetujuan adalah suatu keputusan yang secara total mengacu pada *syariah*, yang mana tidak ada otoritas manusia yang bisa mencampuri putusan *syariah* tersebut, manusia hanya dibatasi dengan persoalan teknis, tidak dalam hal yang prinsipil.

Hasan al-Turâbî mengusulkan perluasan makna *qiyās* dan *istishāb*. Menurut al-Turâbî, sebenarnya pengertian *qiyās* luas sekali, mencakup makna lepas ('afw) dan makna teknis yang harus dipatuhi oleh para ahli fikih dalam menyamakan hukum *far`* dengan hukum *ashl* karena memiliki alasan hukum ('illah) yang serupa, syarat hukum asal, hukum cabang, dan tujuan hukum. Berbagai persoalan khusus (*juz'iyat*) dalam *qiyās* harus diperluas dengan menentukan sekumpulan *nash* dan mengambil konklusi tentang tujuan atau kemaslahatan agama dari berbagai situasi dan peristiwa itu. Kemudian diterapkan untuk situasi dan peristiwa baru. Pola kerja seperti ini, menurut al-Turâbî yang dimaksud dengan fikih Umar ibn al-Khattab. Sebuah fikih kemaslahatan umum yang tidak membahas secara terperinci penyesuaian berbagai peristiwa khusus dan kemudian menghukuminya berdasarkan analogi dengan berbagai peristiwa serupa sebelumnya. Akan tetapi, ia berangkat dari orientasi perjalanan *syariat* awal dan dengannya berusaha mengarahkan kehidupan saat ini. Jadi setiap *qiyās* mengharuskan adanya abstraksi kondisi tertentu sebelumnya berdasarkan *nash*.

---

<sup>18</sup> Esposito, *oh.cit*, h. 309



Sebagai contoh al-Turâbî menukil sebuah riwayat di mana seorang pria datang pada Nabi SAW dan berkata: "Celakalah aku. Aku telah menggauli istri pada siang hari di bulan Ramadhan...". Menurut al-Turâbî, kasus seperti ini tidak akan pernah terulang lagi secara persis sama. Mungkin kasus serupa bisa terjadi pada orang lain dengan istrinya sendiri, tapi kita tidak mengambil pelajaran (i'tibār) dari peristiwa itu dan menjatuhkan hukum di antara keduanya. Karena bisa jadi penyebab batal puasanya adalah persoalan lain semisal makan atau minum. Persoalannya kemudian, apakah kita juga akan mengabstraksikannya dengan menganggap cara itu dan berpegang pada segala bentuk pembatalan puasa dan kemudian memperluas penentuan hukumnya? Selanjutnya al-Turâbî menyatakan bahwa keluasan dan kesempitan qiyās yang dipergunakan ditentukan pada taraf abstraksi kondisi pertama untuk memperoleh tujuan hukum utama. Qiyās mujmal yang lebih luas atau qiyās mashlahah mursalah lebih tinggi derajatnya dalam mencari inti tujuan hukum dengan cara mengambil sejumlah hukum agama yang disandarkan pada sejumlah peristiwa dan diambil unsur kemaslahatan umum darinya.

## **B. Implementasi Pemikiran Pembaruan Ushûl Fikih Hasan al-Turâbî Dalam Hukum Islam**

### **1. Qiyas Yang Luas**

Dinamika hukum Islam dibentuk oleh adanya interaksi antara wahyu dan rasio. Itulah yang berkembang menjadi ijtihad; upaya ilmiah menggali dan

menemukan hukum bagi hal-hal yang tidak ditetapkan hukumnya secara tersurat (*manshûs*) dalam syariah (*al-kitâb wa sunnah*). Dengan demikian, sumber hukum Islam terdiri atas: al-Qur'an, Sunnah, Ijma' dan akal. Selain dari sumber hukum primer tersebut, dikenal juga adanya sumber-sumber sekunder (*al-mashâdir al-tab'iyyah*), yaitu: syariah terdahulu (*syar' man qablanâ*). Pendapat sahabat Nabi (*qaul al-shahâbi*), kebiasaan/adat-istiadat (*al'urf*), *Istihsân*, *Istishlâh* dan *Istishhâb*.

Seiring perkembangan masa, semakin banyak problem yang kita dapatkan dalam proses interaksi manusia. Kita ketahui bahwa al-Qur'an dan hadist merupakan sumber hukum yang masih universal penjelasannya. Sehingga dibutuhkan ijtihad para mujtahid. Tidak bisa dipungkiri bahwa amalan para mujtahid masih sangat diperlukan dalam mengistinbathkan hukum syara. Sebab ada hal-hal tertentu dalam hukum syara` yang memang masih butuh penjelasan lebih lanjut. Biasanya yang menjadi objek dari qiyas ini adalah hal-hal yang berhubungan dengan cabang bukan pokok dari suatu perkara hukum syara`.

Biasanya untuk hal yang pokok telah dicantumkan hukumnya dalam al-Quran maupun al-hadits. Qiyas menjadi sangat penting mengingat makin banyak permasalahan baru dalam dunia islam yang berkaitan dengan syara` seiring dengan perkembangan zaman.

Qiyas secara bahasa adalah:

تقدير الشيء بأخر ليعلم المساوات بينهما<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> Abdul hamid Hakim, *Kitab Mabâdiul Awaliyah*, karangan Syeh Abdul hamid Hakim, hal 18.

*Artinya: Qiyas berarti mengukur, atau menyamakan sesuatu dengan yang lain.*

Para ahli Ushûl Fikih merumuskan qiyas dengan: “*menyamakan atau mengukur sesuatu kejadian yang tidak ada nash Al-Qur’an dan Hadist) tentang hukumnya dengan kejadian yang disebutkan dalam nash karena ada kesamaan antara dua kejadian itu didalam illat hukum tersebut.*” Dari rumusan diatas dapat dijelaskan beberapa hal:

1. Kejadian (واقعة) adalah peristiwa, perbuatan, tindakan yng tidak ada hukumnya atau belum jelas hukumnya baik dalam Al-Qur’an maupu As-Sunnah. Dalam ilmu Ushûl Fikih hal ini disebut “far’un” (فرع).
2. Suatu peristiwa dapat disebut far’un apabila: adanya kemudian, tidak ada kesamaan illat dengan peristiwa yang akan disamainya. Kejadian yang telah ada ketentuan hukumnya baik didalam A-Qur’an maupun As-Sunnah disebut ashal (اصل) atau disebut disebut juga “maqiis ‘alaih” (مقس عليه) yaitu sesuatu yang akan diqiyaskan kepadanya, atau “masyabbah bih” (مشبه به) yaitu yang akan diserupakan dengannya.

Qiyas secara istilah adalah:

<sup>20</sup>رد الفرع الى الاصل بعللة تجمعها في الحكم

Qiyas juga bisa berarti menyamakan sesuatu yang tidak ada nash hukumnya dengan sesuatu yang ada nash hukumnya karena ada persamaan *illat hukum*. Karena dengan qiyas ini berarti para *mujtahid* telah mengembalikan ketentuan hukum kepada sumbernya al-quran dan hadits.

---

<sup>20</sup> Abd al-Mulk bin Abdullah bin Yusuf bin Muhammad al-Juwaini, Imam al-Haramain, *al-Warâqat*, (Beirut: Dar al-Fikr, tth), Jilid 1, h. 26.

Sebab dalam hukum Islam kadang tersurat jelas dalam al-quran dan hadits, tapi kadang juga bersifat *implicit-analogik* (tersirat) yang terkandung dalam *nash*. Beliau Imam Syafi'i mengatakan "*Setiap peristiwa pasti ada kepastian hukum dan umat Islam wajib melaksanakannya*". Namun jika tidak ada ketentuan hukum yang pasti, maka haruslah dicari dengan cara *ijtihad*. Dan *ijtihad* itu adalah *qiyas*.<sup>21</sup>

Proses pengqiyasan dilakukan dengan cara menganalogikan sesuatu yang serupa karena prinsip persamaan *'illat* akan melahirkan hukum yang sama. Asas *qiyas* adalah menghubungkan dua masalah secara analogis berdasarkan persamaan sebab dan sifatnya. Apabila pendekatan tersebut menemukan titik persamaan maka konsekuensi hukumnya harus sama pula dengan hukum yang ditetapkan.

Hasan al-Turâbî mengatakan bahwa konsep *qiyas* konvensional sebagaimana yang dikemukakan oleh ulama klasik yang notabene memiliki syarat dan aturan yang ketat tidak relevan lagi digunakan untuk konteks sekarang. Al-Turâbî juga mensinyalir masuknya silogisme logika Yunani dalam konsep *qiyas* sebagai penyebab kurang berdayanya *qiyas* dalam menghasilkan hukum. Selain itu, ia juga mendorong untuk menggunakan *istishab* sebagaimana konsep *istishab* yang dipahami oleh Ibn Hazm.

Dengan konsep *mumathalah*, peristiwa yang tidak jelas hukumnya itu dapat disamakan hukumnya dengan yang ada *nashnya*, maka cara penetapan hukum seperti ini dapat dikatakan menggunakan *nash syara'* secara tidak

---

<sup>21</sup> Muhammad Abu Zahrah, *Ushûl Fiqh*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2007), h. 336.

langsung. Usaha istinbat dan penetapan hukum yang menyamakan, maka metode penyamaan inilah yang disebut oleh ahli fikih dengan qiyas (analogi).

Qiyas merupakan suatu cara penggunaan ra'yu untuk menggali hukum syara' apabila al-Qur'an dan sunnah tidak menetapkan hukumnya secara jelas. Pada dasarnya ada dua macam cara penggunaan ra'yu, yaitu penggunaan ra'yu yang masih merujuk kepada nash dan penggunaan ra'yu secara bebas tanpa mengaitkannya dengan nash. Meskipun Qiyas tidak menggunakan nash secara langsung, tetapi karena merujuk kepada nash, maka dapat dikatakan bahwa qiyas juga sebenarnya menggunakan nash, namun tidak secara langsung.<sup>22</sup>

Dalam hal penerimaan ulama terhadap qiyas sebagai sumber hukum, Muhammad Abu Zahrah membagi menjadi tiga kelompok; pertama, jumhur ulama yang sepakat menjadikan qiyas dalam hal-hal yang tidak terdapat hukumnya dalam nash al-Qur'an, sunnah, dan ijma' ulama. Mereka menggunakan qiyas secara tidak berlebihan dan tidak melampaui batas kewajaran. Kedua, ulama Zhahiriyyah dan Syi'ah Imamiyyah yang menolak penggunaan qiyas secara mutlak. Zhahiriyyah juga menolak penemuan'illah atas suatu hukum dan menganggap tidak perlu mengetahui tujuan ditetapkan suatu hukum syara'. Ketiga, kelompok yang menggunakan qiyas secara luas dan mudah. Mereka pun berusaha menggabungkan dua hal yang tidak terlihat kesamaan 'illah di antara keduanya kadang-kadang memberi kekuatan yang lebih tinggi terhadap qiyas,

---

<sup>22</sup> Amir Syarifuddin, *Ushûl Fikih* (Jakarta: Kencana, 2009), jilid 1, h.157.

sehingga qiyas dapat membatasi keumuman sebagian ayat al-Qur'an atau sunnah.<sup>23</sup>

Sebagai pemangku wewenang untuk memberi penjelasan di satu sisi, dan menghadapi realitas sosial yang berkembang di sisi lain, Rasulullah terkadang harus menggunakan akal yang disebut dengan ijtihad dalam penerapan hukum. Ijtihad Rasulullah tersebut pada dasarnya merupakan pengungkapan ilham ilahi dan pemahaman mendalam terhadap semangat hukum (ruh al-tashri'), mengingat apapun yang diucapkannya bukanlah berdasarkan hawa nafsu melainkan wahyu Tuhan kepadanya. Adapun bentuknya terkadang dilakukan secara kolektif yakni musyawarah bersama para sahabat atau dilakukan secara pribadi dengan memproyeksikan kasus yang tidak ada aturan hukumnya dengan kasus yang ada aturan hukumnya dalam al-Qur'an, yang disebut dengan qiyas, sekalipun dalam pengertian luas.<sup>24</sup>

Memang terjadi perbedaan pendapat di kalangan ulama mengenai apakah Nabi pernah melakukan ijtihad atau tidak. Pendapat pertama, mengatakan bahwa Nabi boleh dan mungkin saja melakukan ijtihad. Alasannya, Allah menegur Nabi atas apa yang diperbuatnya seperti yang diterangkan dalam QS. al-Anfal ayat 67 dan al-Taubah ayat 43. Adanya kritik Allah atas apa yang diperbuat Nabi itu menunjukkan bahwa apa yang diperbuat Nabi dalam kedua kasus tersebut adalah semata-mata atas hasil buah pikirannya dan tidak bersandarkan wahyu. Hal ini berarti Nabi telah melakukan ijtihad. Pendapat kedua mengatakan, Nabi tidak pernah melakukan ijtihad. Di antara alasannya adalah Nabi sering tidak

---

<sup>23</sup> Amir Syarifuddin, *Ushûl Fikih*, h.164

<sup>24</sup> Al-Amidi, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, h. 141.

memberikan jawaban atas suatu pertanyaan yang diajukan kepadanya. Seandainya Nabi dapat melakukan ijtihad, tentu Nabi tidak perlu menunggu turunnya wahyu, tetapi dapat langsung memberikan jawaban dengan ijtihad. Pendapat ketiga mencoba mengambil jalan tengah. Kelompok ini berpendapat bahwa Nabi dapat dan pernah melakukan ijtihad dalam urusan keduniaan terutama dalam masalah peperangan, tetapi tidak ber- ijtihad dalam urusan hukum syara'.<sup>25</sup>

Setelah Rasulullah wafat, otoritas penyelesaian hukum berpindah kepada para sahabat. Mereka mengadopsi cara-cara yang dilakukan Rasulullah dalam penyelesaiannya, yaitu mula-mula dengan merujuk kepada al-Qur'an dan selanjutnya beralih kepada hadis Nabi, jika tidak ditemukan aturan hukumnya dalam al-Qur'an tersebut. Ketika dibutuhkan mereka melakukan ijtihad berdasarkan kemampuan pandangan mereka terhadap makna-makna nash dari aspek latar belakang historis, tujuan-tujuan dan alasan-alasan hukum, serta berdasarkan pengetahuan bahasa Arab yang dimiliki. Mereka tidak menggunakan kaidah-kaidah sistematis dan ketat seperti yang dirumuskan oleh para ahli hukum Islam sesudahnya.<sup>26</sup>

Seiring dengan meluasnya wilayah kekuasaan Islam dan terjadinya interaksi sosial antara kaum Muslimin dan penduduk asli, terutama setelah periode sahabat, maka kasus-kasus baru yang diperlukan aturan hukumnya juga bermunculan. Dalam menghadapi pelbagai persoalan hukum yang semakin kompleks ini, para tabi'in dan tabi' tabi'in berusaha secara maksimal untuk menyelesaikannya

---

<sup>25</sup> Lihat Amir Syarifuddin, *Ushûl Fikih...*, j. 2, h. 244-247.

<sup>26</sup> Muhammad Musa, *al-Ijtihâd wa Mâda Hâjatina Ilaih fî Hadha al-'Asr*, (Kairo: Dar al-Kutub al-Hadithah, t.t), h. 37. Lihat juga Muhammad 'Ali al-Sayis, *Nash'ah al-Fiqh al-Ijtihâd wa Atwaruh*, (Kairo: Silsilah Buhuth al-Islamiyyah, 1390 H/ 1970 M), h. 6.

dengan mengikuti langkah Rasulullah dan para sahabat, bahkan mengembangkan metode-metodenya. Para ahli hukum Islam berikutnya memberi penafsiran metode ijtihad yang dilakukan oleh para sahabat tersebut, dan cenderung memproyeksikannya kepada konsep-konsep yang berkembang pada periode kematangan pemikiran hukum Islam.

Para ulama fikih pada periode permulaan, mereka masih menggunakan istilah-istilah yang berbeda-beda satu sama lain. Mereka dalam menetapkan hukum masih berpegang pada kaidah yang pada gilirannya dikenal dengan masalah al-mursalah, yang hanya bertujuan menghasilkan manfaat dan menghindarkan kemudaratan yang tidak tercantum hukumnya dalam nash sebagai sumber utama syariat, serta tidak tercantum hukumnya secara spesifik. Selain itu, mereka juga mengambil langkah sadd al-zari'ah (tindakan preventif), yaitu menutup sebageian persoalan mubah, apabila hal itu akan membuka jalan bagi tindakan yang haram bagi orang yang melakukannya.<sup>27</sup>

Khudari Beik (w. 1938 M) mengatakan bahwa ijtihad para sahabat semuanya terhimpun ke dalam konsep qiyas.<sup>28</sup> Sedangkan Abu Zahrah mengatakan bahwa sebagian sahabat berijtihad dalam batas-batas pemahaman al-Qur'an dan sunnah, sedang sebagian yang lain menggunakan qiyas dan masalah.<sup>29</sup> Sementara Salam Madhkur berpendapat bahwa ijtihad para sahabat itu tersimpul dalam tiga bentuk; pertama, menafsirkan nash-nash, kedua, menggunakan metode qiyas, dan ketiga, menggunakan masalah mursalah dan

---

<sup>27</sup> Muhammad 'Ali al-Sayis, *Nash'ah al-Fiqh al-Ijtihâd wa Atwaruh*, h.86.

<sup>28</sup> Muhammad al-Khudari Beik, *Ushûl al-Fiqh*, (Kairo: Daral-Fikr al-'Arabi, 1409 H/1988 M),h. 115.

<sup>29</sup> Muhammad Abu Zahrah, *Tarikh al-Mazhâhib al-Islâmiyyah fî Tarikhal-Mazhâhib al-Fiqhiyyah*, (Kairo: Daral-Fikr al-'Arabi, t.t), j. 2, h. 23.



istihsan.<sup>30</sup> Terlepas dari apapun interpretasi tentang bentuk dan namanya, kreasi ijtihad mereka disebabkan kuantitas nash hukum terbatas, sedangkan kasus hukum yang muncul tidak terbatas. Ditambah lagi penjelasan al-Qur'an tersebut tidak selamanya tegas dan terperinci, melainkan kebanyakannya hanya berifat global.

Ahli-ahli hukum Irak seperti Abu Hanifah (w.150 H), di samping menggunakan al-Qur'an, sunnah, qaul sahabi, ijma' dan 'urf, banyak menggunakan akal dalam bentuk qiyas dan istihsan, sehingga ia sering disebut imam aliran ahl al-ra'y. Dalam memperoleh suatu hukum yang tidak ada dalam nash, kadang-kadang ulama mazhab ini meninggalkan kaidah qiyas dan menggunakan kaidah istihsan. Alasannya, kaidah umum (qiyas) tidak bisa diterapkan dalam menghadapi kasus tertentu. Mereka dapat mendahulukan qiyas apabila suatu hadis mereka nilai sebagai hadis ahad.<sup>31</sup>

Sementara ahli-ahli hukum Madinah seperti Malik (w. 179 H) lebih banyak menggunakan nash berupa al-Qur'an, sunnah, fatwa sahabat, dan tradisi penduduk Madinah. Alasannya adalah karena menurut Imam Malik fatwa sahabat dan tradisi penduduk Madinah di zamannya adalah bagian dari sunnah Nabi. Namun Imam Malik juga menggunakan rasio (ra'y) seperti qiyas, almaslahah al-mursalah, sadd al-zari'ah, istihsan, dan istishab. Adapun qiyas jarang sekali digunakan oleh mazhab Maliki ini. Bahkan mereka lebih mendahulukan tradisi penduduk Madinah dari pada qiyas.<sup>32</sup>

---

<sup>30</sup> Muhammad Salam Madhkur, *al-Madkhal li al-Fiqh al-Islâmi*, (Beirut: Daral-Fikr, t.t.), h. 22

<sup>31</sup> Abu Zahrah, *Tarikh al-Mazhâhib al-Islâmiyyah fî Tarikhal-Mazhâhib al-Fiqhiyyah*, h. 130-160.

<sup>32</sup> Abu Zahrah, *Tarikh al-Mazhâhib al-Islâmiyyah fî Tarikh al-Mazhâhib al-Fiqhiyyah*, h. 214-219. Lihat juga 'Ali al-Sayis, *Nash'ah al-Fiqh al-Ijtihâd wa Atwaruh*, h.101-103.

Adanya perbedaan dua aliran di atas, membuat al-Shafi‘i merasa terpenggil untuk melakukan moderasi. Ia mencoba merumuskan teori hukum yang memadukan pemikiran Hanafiyyah yang rasional dan pemikiran Maliki yang tradisional. Coulson menyebut al-Shafi‘i sebagai figur yang muncul secara tiba-tiba dalam menyelesaikan masalah yang sulit.<sup>33</sup> Hasil usahanya ini melahirkan antara lain teori hukum Islam dalam kemas empat sumber hukum yang banyak dipedomani oleh ahli hukum Islam, yaitu al-Qur’an, hadis, ijma’ dan qiyas.<sup>34</sup> Husein Hamid Hasan mengatakan bahwa dari sisi metode kaidah-kaidah hukum, al-Shafi‘i adalah sebagai arsitek ilmu ushûl membatasi ijtiḥad dengan cara menggunakan qiyas. Menurutnya, qiyas dan ijtiḥad adalah dua istilah yang identik.<sup>35</sup>

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ قَالَ: الْقِيَاسُ هُوَ الْإِجْتِهَادُ فِي طَلَبِ الْحُكْمِ.<sup>٣٦</sup>  
وَقَالَ بَعْضُ الْفُقَهَاءِ: الْقِيَاسُ هُوَ الْإِجْتِهَادُ.<sup>٣٧</sup>

Namun hal tersebut dibantah oleh al-Ghazali dengan pernyataan beliau:

<sup>33</sup> N.J. Coulson, *A History of Islamic Law*, (London: Edinburg University Press, 1964), h.53.

<sup>34</sup> Joseph Schacht, *The Origin of Muhammadan Law*, (London: Oxford University Press, 1971), h.141.

<sup>35</sup> Namun menurut al-Bazdawi, qiyas tidak sama dengan ijtiḥad. Menurutnya, qiyas dapat disebut ijtiḥad hanya secara metaforis (majaz), sebab ijtiḥad adalah proses untuk menerapkan qiyas. Kadang-kadang qiyas disebut juga dengan nazar, karena dalam proses penerapannya melibatkan penalaran yang mendalam. Dalam menjelaskan pernyataan al-Bazdawi di atas, ‘Abdul ‘Aziz al-Bukhari menyatakan bahwa pandangan al-Shafi‘i di atas berbeda dengan pandangan yang dijadikan pegangan oleh para ahli fikih secara umum. Bagi ‘Abdul ‘Aziz al-Bukhari, ijtiḥad lebih umum dari pada qiyas. Qiyas adalah salah satu cara ijtiḥad dan hanya selalu melalui prosedurnya, tetapi tidak demikian dengan ijtiḥad. Lihat ‘Abdul ‘Aziz al-Bukhari, *Kashf al-Asrâr*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1421 H/ 2000 M), Jilid 3, h. 988.

<sup>36</sup> Abd al-Mulk bin Abdullah bin Yusuf bin Muhammad al-Juwaini, Imam Al-Haramain, *Kitâb al-Talkhîs fi Ushûl al-Fiqh*, (Beirut: Dar al-Basyair al-Islamiyah, tth), Jilid 3, h. 150.

<sup>37</sup> Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *al-Musthasfâ*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1993), Jilid 1, h. 281.

وَهُوَ خَطَأٌ؛ لِأَنَّ الْاجْتِهَادَ أَعَمُّ مِنَ الْقِيَاسِ؛ لِأَنَّهُ قَدْ يَكُونُ بِالنَّظَرِ فِي الْعُمُومَاتِ، وَدَقَائِقِ الْأَلْفَاظِ، وَسَائِرِ طُرُقِ الْأَدِلَّةِ سِوَى الْقِيَاسِ، ثُمَّ إِنَّهُ لَا يُنْبِئُ فِي عُرْفِ الْعُلَمَاءِ إِلَّا عَنِ بَدَلِ الْمُجْتَهِدِ وَسَعَةِ فِي طَلَبِ الْحُكْمِ، وَلَا يُطَلَّقُ إِلَّا عَلَى مَنْ يُجْهِدُ نَفْسَهُ، وَيَسْتَفْرِعُ الْوُسْعَ، فَمَنْ حَمَلَ خَرَدَلَةً لَا يُقَالُ اجْتَهَدَ، وَلَا يُنْبِئُ هَذَا عَنِ خُصُوصِ مَعْنَى الْقِيَاسِ، بَلْ عَنِ الْجَهْدِ الَّذِي هُوَ حَالُ الْقِيَاسِ فَقَطُ.<sup>38</sup>

Menurut Al-Ghazali pernyataan bahwa Qiyas adalah Ijtihad sebuah pernyataan yang salah, karena ijtihad lebih bersifat umum daripada qiyas itu sendiri. Karena dalam ijtihad terkadang dengan memandang pada keumuman (nash) dan kedalaman (makna) lafazh, dan seluruh bentuk pendalilan kecuali qiyas.

وَمِنْهَا قَوْلُ بَعْضِهِمْ: إِنَّ الْقِيَاسَ هُوَ التَّشْبِيهُ، وَيَلْزَمُ عَلَيْهِ أَنْ يَكُونَ تَشْبِيهُ أَحَدِ الشَّيْئَيْنِ بِالْآخَرِ فِي الْمِقْدَارِ، وَفِي بَعْضِ صِفَاتِ الْكَيْفِيَّاتِ كَالْأَلْوَانِ وَالطُّعُومِ وَنَحْوِهَا قِيَاسًا شَرْعِيًّا؛ إِذِ الْكَلَامُ إِنَّمَا هُوَ فِي حَدِّ الْقِيَاسِ فِي اصْطِلَاحِ الْمُتَشَرِّعِينَ وَلَيْسَ كَذَلِكَ. وَمِنْهَا قَوْلُ بَعْضِهِمْ: الْقِيَاسُ هُوَ الدَّلِيلُ الْمُوصِلُ إِلَى الْحَقِّ، وَهُوَ بَاطِلٌ بِالنَّصِّ وَالْإِجْمَاعِ.<sup>39</sup>

القياس: هو إلحاق فرع مجهول [[الحكم]] بأصل معلوم الحكم في ذلك الحكم لوصف جامع ما بينهما يكون هو سبب الحكم الثابت الأصل، مع

<sup>38</sup> Al-Ghazali, *al-Musthasfâ*, loc. Cit.

<sup>39</sup> Abu al-Hasan Saidu ad-Diin Ali bin Abi Ali bin Muhammad bin Salim ats-Tsalabi, *al-Ihkâm fi Ushûl al-Ihkâm*, (Beirut: al-Maktabah al-Islamiy, tth), Jilid 3, h. 184.

انتفاء الفارق بين الأصل والفرع، كإلحاق النبيذ بالخمير في التحريم للإسكار الجامع ما بينهما الذي هو علة تحريمه.<sup>40</sup>

Sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya, al-Turâbî mengkritik konsep qiyas tradisional. Menurutnya, qiyas tradisional tidak memadai bagi kebutuhan saat ini karena keterbatasan yang dimilikinya sebagai refleksi penggunaan kriteria logika formal pengaruh logika Yunani. Qiyas mesti ditinjau kembali untuk meningkatkan kualitasnya dan menjadikannya sebagai sarana kebangkitan fikih.<sup>21</sup>

Sejarah mencatat, pada masa sahabat dan tab‘in, qiyas muncul dalam bentuk yang liberal. Masing-masing mereka menganalogikan peristiwa baru yang serupa dengan peristiwa yang terjadi di masa Rasulullah. Kemudian mereka menetapkan hukumnya seperti di zaman Rasulullah. Akan tetapi kaum Muslim merasa takut tersesat menggunakan qiyas yang tidak teratur ini dan lantas menghentikan penggunaan qiyas seperti itu, dan selanjutnya menggantinya dengan logika formal analitis yang membakukan qiyas dalam rumus detil dan mendalam yang hampir tidak melahirkan fikih baru. Pergeseran semacam ini sudah terpola dan menuntut pembaruan yang terus menerus. Ketika kaum Muslim memiliki banyak mujtahid, mereka merasa takut akan terjadi kekacauan.<sup>22</sup> Muhammad Roy mengutip Ahmad Hasan mengatakan bahwa qiyas sebagai salah satu metode penetapan hukum yang disistematiskan oleh al-Shafi‘i, mengalami perubahan makna dan fungsi secara signifikan. Sebelum adanya pembakuan oleh

---

<sup>40</sup> Abd al-Hamid bin Muhammad bin Badiis as-Shonhaji, *Mabadi Asl-Ushul*, (Beirut: As-Syirkah Al-Wathaniah, tth), Jilid 1, h. 24.

al-Shafi'i dalam al-Risalah, qiyas belum dalam formulasi yang baku. Qiyas masih dalam bentuknya yang bebas sebagai suatu penalaran liberal dalam menentukan suatu hukum (reasoning).

Dari perspektif yang telah dijelaskan di atas terlihat jelas perbedaan qiyas mainstream jumbuh ulama klasik dan perspektif al-Turâbî. Ulama klasik menetapkan kriteria-kriteria tertentu dan ketat untuk melakukan qiyas. Di antara unsur qiyas yang menjadi perdebatan antara keduanya adalah tentang 'asl atau landasan hukum dari al-Qur'an ataupun hadis. Jika tidak memiliki landasan hukum dari al-Qur'an maupun hadis, maka hal ini menurut ulama klasik tidak bisa disebut qiyas. Sebaliknya, al-Turâbî mengatakan bahwa jika konsep qiyas tetap terikat dengan nash, maka hukum juga tidak akan berkembang. Tegasnya, konsep qiyas yang diinginkan oleh al-Turâbî adalah qiyas penggunaan ra'y murni dan terbebas dari keterikatan dengan nash.

## 2. Istishab yang Luas

الِاسْتِصْحَابُ: هُوَ الْحُكْمُ بِتَحَقُّقِ وَثُبُوتِ شَيْءٍ بِنَاءً عَلَى تَحَقُّقِ وَثُبُوتِ ذَلِكَ الشَّيْءِ فِي وَقْتٍ مِنْ الْأَوْقَاتِ، وَالِاسْتِصْحَابُ حُجَّةٌ دَافِعَةٌ لَا حُجَّةٌ مُثَبَّتَةٌ، وَهُوَ عَلَى قِسْمَيْنِ: (اسْتِصْحَابُ الْمَاضِي بِالْحَالِ) وَ (اسْتِصْحَابُ الْحَالِ بِالْمَاضِي) <sup>٤١</sup>.

الاستصحاب هو اعتماد الأصل عند انعدام الدليل الشرعي المثبت للحكم أو النافي له، وهو من أضعف الأدلة الشرعية، حيث لا يصار إليه

<sup>41</sup> Ali Haidar dan Amin Afandi, *Durar al-Hikam fi Syarh Majallati al-Ahkam*, (Beirut: Dae al-Jail, 1991), Jilid 1, h. 23.

إلا بعد البحث عن دليل من الكتاب أو السنة أو القياس أو الإجماع،  
وهو ليس مصدراً مستقلاً بذاته.<sup>٤٢</sup>

Menurut Muhammad Ubaidillah al-As'adi, istishab adalah menetapkan hukum atas sesuatu berdasarkan dalil yang telah ada sebelumnya, dan dipandang tetap berlaku sampai adanya dalil lain yang mengubahnya.<sup>43</sup> Sedangkan al-Ghazali mendefinisikannya dengan, berpegang pada dalil akal atau syara', bukan karena tidak mengetahui adanya dalil, melainkan setelah dilakukan pembahasan atau penelitian yang cermat, diketahui tidak adanya dalil yang mengubahnya.<sup>44</sup> Dalam hal ini penulis berpendapat bahwa istishab adalah berlakunya hukum mengenai sesuatu berdasarkan dalil yang telah ada sebelumnya, baik dalil akal maupun syara' selama tidak ada dalil lain yang membatalkannya.

Adapun secara terminologi Ushûl Fikih, -sebagaimana umumnya istilah-istilah yang digunakan dalam disiplin ilmu ini- ada beberapa definisi yang disebutkan oleh para ulama Ushûl Fikih, diantaranya adalah:

- a. Definisi al-Asnawy (w. 772H) yang menyatakan bahwa “(Istishhab) adalah penetapan (keberlakuan) hukum terhadap suatu perkara di masa selanjutnya atas dasar bahwa hukum itu telah berlaku sebelumnya, karena tidak adanya suatu hal yang mengharuskan terjadinya perubahan (hukum tersebut).”<sup>45</sup>

<sup>42</sup> Muhammad Hasan Abd al-Ghafar, *Taisir Ushul al-Fiqh li al-Mubtadiin*, (Beirut: ttp, tth), Jilid 1, h. 15.

<sup>43</sup> Muhammad Ubaidillah al-As'adi, *al-Mujiz Fi Ushûl al-Fiqh*, (Ttp: Dar as-Salam, 1990), h. 251

<sup>44</sup> Abu Hamid al-Ghazali, *al-Musthasfâ*,... h. 159.

<sup>45</sup> Abd ar-Rahiim bin al-Hasan bin Ali al-Asnawi Asy-Syafii Abu Muhammad Jamal ad-Diin, *Nihâyah al-Saul Syarh Minhâj al-Wushûl*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1999), Jilid 1, h. 361.

- b. Sementara al-Qarafy (w. 486H) –seorang ulama Malikiyah mendefinisikan istishhab sebagai “keyakinan bahwa keberadaan sesuatu di masa lalu dan sekarang itu berkonsekuensi bahwa ia tetap ada (eksis) sekarang atau di masa datang.”<sup>46</sup>

Definisi ini menunjukkan bahwa istishhab sesungguhnya adalah penetapan hukum suatu perkara –baik itu berupa hukum ataupun benda- di masa kini ataupun mendatang berdasarkan apa yang telah ditetapkan atau berlaku sebelumnya. Seperti ketika kita menetapkan bahwa si A adalah pemilik rumah atau mobil ini – entah itu melalui proses jual-beli atau pewarisan-, maka selama kita tidak menemukan ada dalil atau bukti yang mengubah kepemilikan tersebut, kita tetap berkeyakinan dan menetapkan bahwa si A-lah pemilik rumah atau mobil tersebut hingga sekarang atau nanti. Dengan kata lain, istishhab adalah melanjutkan pemberlakuan hukum di masa sebelumnya hingga ke masa kini atau nanti.<sup>47</sup>

Muhammad Musa Towana tidak menggunakan kata istishhab, melainkan bara’ah al-ashliyah.<sup>48</sup> Muhammad Musa menjelaskan bahwa dalam sebuah peristiwa di mana seorang wanita yang sedang dalam masa iddah, menikah dengan lelaki lain, Umar ibn Khatab memberikan fatwa bahwa lelaki itu tidak boleh menyetubuhi wanita tersebut (melakukan hubungan suami isteri) selamanya (hurmah muabbadah). Hal ini, menurut Umar, agar tidak terjadi penyimpangan

---

“استصحاب الحال، وهو عبارة عن الحكم بثبوت أمر في الزمان الثاني بناء على ثبوته في الزمان الأول”

<sup>46</sup> Abu al-Abbas Syihab ad-Diin Ahmad bin Idris bin Abd ar-Rahmân al-Malikî as-Syahir bi al-Qurafi, *Syarh Tanqîhu al-Fushûl*, (Beirut: Syrikah Ath-Thobaah al-Faniah al-Mutahiddah, 1973), h. 199.

<sup>47</sup> *Ushûl al-Fiqh al-Muyassar*, 2/103-104

<sup>48</sup> Muhammad Musa Towana, *al-Ijtihâd*, (Mesir, Dar al-Kutub al-Hadisah, 1971), h. 40.

terhadap perintah Allah, sekaligus menjaga keturunan (*muhafazah an-nasl*). Sebaliknya, Ali ibn Abi Thalib memberikan fatwa yang berbeda dengan Umar. Menurut Ali, lelaki tersebut boleh saja menggauli wanita itu jika ia mau, tentu saja setelah masa iddahnya berakhir. Umar ibn Khatab, dalam menyelesaikan kasus ini, berpegang pada al-maslahah al-mursalah.<sup>49</sup> Sedangkan Ali ibn Abi Thalib berpegang pada *al-bara'ah alashliyah*.<sup>50</sup> Pendapat Ali ini didasarkan pada keumuman ayat QS. An-Nisa: 3 dan 24.

“...maka nikahilah wanita-wanita lain yang kamu senangi dua, tiga atau empat...”

“...dan dihalalkan bagi kamu selain hal yang demikian itu (yaitu) mencari isteri-isteri dengan hartamu untuk dinikahi secara sah bukan untuk berzina...”<sup>51</sup>

Pada masa setelah sahabat, sebagian besar tabi'in berpendapat bahwa segala sesuatu pada dasarnya adalah dibolehkan (ibahah), selama tidak ada dalil nash yang melarangnya.

Hal ini dimaksudkan untuk memberikan kemudahan sekaligus menghindarkan kesulitan. Pendapat ini diambil dari perkataan mereka sendiri, diantaranya Said ibn al-Musayab (w.94 H), Salim ibn Umar, Syuraih al-Qadhi, Atha' ibn Ribah, Zuhri dan Umar ibn Abdul Aziz (w. 101 H). Mereka menyatakan bahwa mendengar nyanyian dan alat musik rebana tidaklah dilarang (halal) selama tidak mengajak dan membawa kepada kemunkaran serta tidak memalingkan diri dari melaksanakan kewajiban seperti halnya nyanyian yang

---

<sup>49</sup> Untuk melihat lebih jauh tentang ijtihad Umar yang sering disebut berdasarkan pertimbangan maslahat, lihat Abu Zahrah, *Tarikh al-Mazâhib al-Islâmiyah*, (Beirut: Dar al-Fikr, tt.), juz II, h. 20-21.

<sup>50</sup> Muhammad Musa Towana, *al-Ijtihad*, (Mesir, Dar al-Kutub al-Hadisah, 1971), h. 40.

<sup>51</sup> Departemen Agama Republik Indonesia, *Al-Quran dan Terjemahnya*, (Surabaya: Surya Cipta Aksara, 1993), h. 544.



dapat memalingkan hati dan menimbulkan rangsangan. Mendengar nyanyian itu dibolehkan selama tidak ada nash yang mengharamkannya. Menurut Salam Madkur, pendapat seperti ini juga telah dianut oleh sebagian sahabat sebelumnya.<sup>52</sup>

Ibn al-Musaiyib juga membolehkan membaca Alquran bagi orang yang sedang dalam keadaan junub dengan syarat tidak menyentuh mushafnya.<sup>53</sup> Al-Ghazali juga membagi istishab dalam empat kategori. Pertama, *istishab bara'ah az-zimmah*, kedua, *istishab al-'umum* dan an-nash. Ketiga, *istishab hukm dal as-syar'u 'ala subutih wa dawamih*. Keempat, *istishab al-ijma' fi mahal al-khilaf*. Istishab yang terakhir ini terdapat perbedaan pendapat ulama mengenai kehujjahannya.<sup>54</sup> Syaukani (w.1255 H) tidak jauh berbeda dengan Sarakhsi dan Ghazali. Ia juga membagi istishab menjadi empat yakni istishab *ma dal al-'aql wa syar'u 'alasubutih wa dawamih*, *istishab al-ashl*, *istishab al-hukm al-'aql*, *istishab ad-dalil ma'a ihtimal almu'aridh*. Pada akhirnya, istishab yang telah terkonstruksi secara jelas dan rinci ini kemudian melahirkan beberapa kaedah umum yaitu *al-yaqin la yuzalu bi as-syak*, *al-ashl fi az-zimmah al-bara'ah*, *alashl fi al-asyya' al-ibahah* dan *al-ashl baqa' ma kana 'ala ma kana*.<sup>55</sup>

Ulama fiqh menetapkan beberapa kaidah yang didasarkan pada istishab, diantaranya adalah;

---

<sup>52</sup> Muhammad Salam Madkur, *al-Ijtihad Fi Tasyri' al-Islami*, (Kairo: Dar an-Nahdah al-Arabiyah, 1992), jilid I, h. 69.

<sup>53</sup> Muhammad Salam Madkur, *al-Ijtihad Fi Tasyri' al-Islami*, ..., jilid I, h. 69.

<sup>54</sup> Al-Ghazali, *al-Mustashfa*,... h. 159.

<sup>55</sup> Jalaluddin as-Suyuthi, *al-Asybah wa an-Nazâir*, (Singapura: Sulaiman Mar'i, tt.), 56, 59 dan 66.

### الأصلُ بقاءُ ما كانَ على ما كانَ حتَّى يثبتَ التَّأقُّلُ<sup>٥٦</sup>

Maksudnya adalah pada dasarnya seluruh hukum yang sudah ada dianggap berlaku terus sampai ditemukan dalil yang menunjukkan hukum itu tidak berlaku lagi. Contohnya seperti kasus orang hilang di atas. Ia tetap dihukumi masih hidup sampai ada dalil yang menunjukkan atas kematiannya.

### الأصلُ في الأشياءِ الإباحةُ<sup>٥٧</sup>

Maksudnya adalah pada dasarnya hal-hal yang bersifat bermanfaat bagi manusia hukumnya adalah boleh dimanfaatkan. Melalui kaidah ini, maka seluruh akad/transaksi dianggap sah, selama tidak ada dalil yang menunjukkan atas batalnya. Sebagaimana juga pada sesuatu yang tidak ada dalil syara' yang melarangnya, maka hukumnya boleh.

### الأصلُ في الدِّمَّةِ هُوَ الْبَرَاءَةُ عَنِ الْحُقُوقِ<sup>٥٨</sup>

Maksudnya adalah pada dasarnya seseorang tidak dibebani tanggung jawab sebelum adanya dalil yang menetapkan tanggung jawab seseorang. Oleh karena itu, seorang tergugat dalam masalah apapun tidak bisa dinyatakan bersalah sebelum adanya pembuktian yang kuat dan menyakinkan bahwa ia bersalah.

### اليقين لا يزال بالشك<sup>٥٩</sup>

<sup>56</sup> Abu Hasan Said ad-Diin Ali bin Muhammad bin Salim ats-Tsalabi, *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, (Beirut: Al-Maktabah al-Islami, tth), Jilid 1, h. 198.

<sup>57</sup> Ahmad bin Syaikh Muhammad az-Zarqâ, *Syarh al-Qawâid al-Fiqhiyah*, (Mesir: Dar al-Qalam, 1989), Jilid 1, h. 481.

<sup>58</sup> Abd al-Azîz bin Ahmad bin Muhammad Alauddîn al-Bukhari al-Hanafi, *Kasyf al-Asrar Syarh Ushul al-Barwadzi*, (Beirut: Dar al-Kitab al-Islami, tth), Jilid 3, h. 378.

<sup>59</sup> Abdurrahman bin Abi Bakr Jalal ad-Diin as-Suyuthi, *al-Asybah wa an-Nazhair*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1990), h. 124.

Maksudnya adalah suatu keyakinan tidak bisa dibatalkan oleh suatu yang diragukan. Atas dasar kaidah ini, maka seseorang yang telah wudlu apabila merasa ragu apakah sudah batal atau belum, maka ia berpegang pada kenyakinannya bahwa ia belum batal. Contoh lain apabila seseorang makan sahur di akhir malam, kemudian ia ragu apakah sudah terbit fajar ataukah belum, maka dalam hal ini sahurnya diteruskan dan puasanya sah. Karena keyakinan bahwa hari masih malam lebih kuat dibanding keraguan bahwa fajar telah terbit.

Ulama Ushûl Fikih berbeda pendapat tentang kehujahan istishab ketika tidak ada dalil syara' yang menjelaskan suatu kasus yang dihadapi. Pendapat pertama dikemukakan oleh Ulama Mutakallimin. Menurutnya istishab bukanlah merupakan hujjah atau tidak bisa dijadikan dalil, karena hukum yang ditetapkan pada masa lampau juga menghendaki adanya dalil. Hal itu juga berlaku juga untuk menetapkan hukum yang sama pada masa sekarang dan yang akan datang. Menurutnya dasar hukum pada istishab merupakan penetapan hukum tanpa dalil. Jadi sekalipun suatu hukum telah ditetapkan pada masa lampau dengan suatu dalil, untuk memberlakukan hukum itu pada masa sekarang atau yang akan datang diperlukan dalil lain. Pendapat yang kedua dikemukakan oleh mayoritas Ulama madzhab Hanafi. Menurut mereka istishab bisa dijadikan hujjah untuk menetapkan hukum. Mereka mengatakan istishab adalah hujjah untuk mempertahankan, bukan untuk menetapkan. Istishab hanya dapat dijadikan hujjah untuk mempertahankan hukum yang sudah ada, selama tidak ada dalil yang merubahnya, dan tidak berlaku untuk menetapkan hukum pada kasus yang baru muncul. Pendapat yang terakhir dikemukakan oleh madzhab Maliki, Syafi'i,

Hambali, az-Zahiri dan Syiah. Mereka mengatakan istishab dapat dijadikan hujjah secara mutlak untuk menetapkan hukum yang sudah ada, selama tidak ada dalil yang merubahnya.

Menurut al-Turâbî, inti istishab adalah bahwa agama itu tidak diturunkan untuk membentuk kehidupan dalam corak yang seluruhnya baru, dan mencampakkan kehidupan agama sebelum agama itu diturunkan. Rasulullah tidak pernah menyatakan bahwa semua nilai yang berlaku sebelum Islam adalah tidak berlaku, batil dan harus diruntuhkan, lalu di atas puing-puingnya dibangun agama yang dilandaskan atas ketentuan yang sama sekali baru, bahkan prinsip yang sangat dipegangi adalah bahwa apa yang selama ini dikenal masyarakat sebagai suatu kebaikan (*ma'ruf*) pasti tetap diterima. Syariat diturunkan dan memasuki kehidupan masyarakat dimaksudkan untuk memperbaiki kehidupan mereka yang selama ini masih buruk. Karena itu, setiap kali al-Qur'an menyebutkan kata *al-ma'ruf* atau *al-'urf* (kebaikan), maka kata ini mencakup pengertian kebaikan yang pernah berlaku, dan pasti kebaikan seperti itu tetap dibenarkan oleh Islam. Setiap kali Islam menyebutkan kata *al-'adl* (keadilan) dan *al-qisth* (kelurusan), pasti ia memelihara semua nilai keadilan yang pernah dikenal ummat manusia dan dapat dirasakan oleh hati nurani yang tulus.

Ada beberapa kaidah fikih yang berhubungan dengan urf ini, diantaranya adalah:

وَالثَّابِتُ عُرْفًا كَالثَّابِتِ نَصًّا<sup>60</sup>، لثَّابِتُ بِالْعُرْفِ كَالثَّابِتِ بِالنَّصِّ<sup>61</sup> المعروف عرفا كالمشروط شرطا، والثابت بالعرف كالثابت بالنص<sup>62</sup>

Kehidupan ini ditegakkan atas sekian banyak warisan-warisan kebenaran yang telah ditinggalkan oleh agama sebelumnya, atau atas nilai yang dijadikan petunjuk oleh fitrah manusia. Setelah itu baru muncul syariat terakhir yang mengikuti apa yang telah diajarkan sebelumnya, meluruskan apa yang bengkok, dan menyempurnakan apa yang belum sempurna. Dalam kitabullah dan sunnah Nabi terdapat pelbagai nash yang secara langsung menunjuk pada penerimaan kaidah-kaidah istishab sebagai penegasan atas dalil-dalil umum yang diterimanya dari agama dan nilai-nilai warisan sebelumnya, seperti yang terdapat dalam al-Qur'an dengan kehidupan yang ada pada masa sebelumnya. Ini sesuai dengan kaidah istishab dalam fikih yang berbunyi: *segala sesuatu itu pada prinsipnya adalah halal*.

وَهَذَا ظَاهِرٌ فِي أَنَّ الْأَصْلَ فِي الْأَشْيَاءِ الْإِبَاحَةُ، وَأَنَّ التَّحْرِيمَ عَارِضٌ. وَعَنْ سَلْمَانَ الْفَارِسِيِّ قَالَ: «سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ عَنِ السَّمَنِ وَالْجُبْنِ وَالْفِرَاءِ فَقَالَ: الْحَلَالُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ، وَالْحَرَامُ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ، وَمَا سَكَتَ عَنْهُ فَهُوَ مِمَّا عَفِيَ عَنْهُ» رَوَاهُ ابْنُ مَاجَةَ وَالتِّرْمِذِيُّ. وَلَا يَخْفَى أَجْوِبَةُ ذَلِكَ مِمَّا سَبَقَ عَنِ الْقَاضِي. عَلَى أَنَّ هَذَا الْحَدِيثَ يَقْتَضِي أَنَّهُ لَا يُقَالُ فِي هَذَا النَّوْعِ أَنَّ الشَّرْعَ أَذِنَ فِيهِ، بَلْ عَفِيَ، وَلَا يُوصَفُ بِإِذْنٍ وَلَا مَنَعٍ. وَلَيْسَ فِي الْآيَاتِ الْمُسْتَدَلِّ بِهَا إِلَّا أَنَّهُمَا خُلِقَتْ لَنَا وَسُخِّرَتْ لَنَا، وَلَا يَدُلُّ

<sup>60</sup> Kamal al-Dîn Muhammad bin Abd al-Wâhid as-Sayuwasi al-Ma'rûf bi Ibni al-Humâm, *Fath al-Qadîr*, (Beirut: Dar al-Fikr, tth), Jilid 6, h. 231.

<sup>61</sup> *Ibid*, jilid 8, h. 32.

<sup>62</sup> Abd al-Wahhab Khalaf, *Ilmu Ushu al-Fiqh*, (Mesir: Dar al-Qalam, tth), Jilid 1, h. 90.

ذَلِكَ عَلَى أَنَّمَا أُبِيحَتْ لَنَا، إِذْ يَجُوزُ أَنْ يُخْلَقَ لَنَا وَلَا يُبَاحُ، بَلْ يَتَوَقَّفُ  
 ذَلِكَ عَلَى إِذْنٍ مِنْ جِهَتِهِ، كَذَا قَالَهُ ابْنُ بَرْهَانَ فِي كَلَامِهِ لَهُ، قَالَ: فَصَارَ  
 هَذَا بِمَثَابَةِ قَوْلِ السُّلْطَانِ لِجُنْدِهِ: هَذِهِ الْأَمْوَالُ الَّتِي أَجْمَعُهَا لَكُمْ. فَلَا.<sup>٦٣</sup>

الأصل في الأشياء الإباحة حتى يدل الدليل على التحريم<sup>٦٤</sup>

Dalam perbuatan, semuanya mubah (diperbolehkan), Orang yang berada dalam perlindungan bebas dari kewajiban, Semua upaya yang sungguh-sungguh dari seorang mu'min untuk mengabdikan kepada Allah, pasti diterima. ,Segala yang diperlukan untuk kehidupan di dunia ini bersifat netral. ,Tidak ada kewajiban dan tidak pula larangan, kecuali bila betul-betul ada nash yang jelas untuk itu, sehingga ternapikan sifat-sifat kebolehan mengerjakan perbuatan tertentu itu. Al-Turâbî mengklaim, apabila kita gabungkan prinsip istishab ini dengan prinsip masalah mursalah, maka akan terciptalah Ushûl Fikih yang terbuka bagi fikih kehidupan sosial dalam Islam.

Dalam satu pendapat bahwa istishab ini adalah sebuah hukum dengan cara menetapkan suatu perkara pada zaman kedua dengan membandingkannya dengan keadaan suatu perkara tersebut di zaman pertama. Dalam kata lain istishab merupakan penetapan hukum sebagaimana hukum asalnya.

الاستصحاب هو: عبارة عن الحكم بثبوت أمر في الزمان الثاني بناء على  
 ثبوته في الزمان الأول؛ لفقدان ما يصلح للتغيير. أو تقول: هو: بقاء ما  
 كان على ما كان نفيًا وإثباتًا حتى يثبت دليل يغير الحالة.<sup>٦٥</sup>

<sup>63</sup> Abu Abdillah Badar ad-Diin Muhammad bin Abdullah bin Bahadur az-Zarkasyi, *al-Bahr al-Muhith fi Ushu al-Fiqh*, (Beirut: Dar al-Kutubi, tth), Jilid 8, h. 10.

<sup>64</sup> as-Suyuthi, *al-Asybah wa an-Nazhâir*, ... Jilid 1, h. 60.

Namun al-Turâbî dalam karya-karyanya tidak memberikan defenisi baru ataupun penjelasan yang lebih detil tentang konsep istishab yang ia maksud. Al-Turâbî terkesan hanya mengkonfirmasi penggunaan konsep istishab dalam menentukan suatu hukum. Dengan menggunakan konsep istishab ini, maka produk hukum (fikih) yang dihasilkan akan lebih luwes dan luwes, karena substansi dari konsep istishab ini adalah bahwa segala sesuatu pada dasarnya belum memiliki hukum defenitif, kecuali ada nash yang menerangkannya.

Tanpa menyebutkan data yang otentik, al-Turâbî menegaskan adanya kekayaan bukti tekstual untuk memperlihatkan validitas prinsip istishab. Al-Turâbî mengkualifikasi istishab sebagai istishab ekspansif (*al-istishab alwasi'*) dengan merubah prinsip dari batas-batasnya yang sempit dalam teori tradisional menjadi baru dan berdimensi luas. Dalam teori hukum tradisional, istishab dipahami sebagai sesuatu yang dapat diterapkan dalam kasus-kasus tertentu, misalnya yang melibatkan suami yang hilang. Seorang laki-laki yang tidak kembali dari suatu perjalanan dianggap hidup sampai bukti memperlihatkan sebaliknya, atau sampai waktu telah berlalu diperkirakan dia tidak dapat lagi bertahan menghindari kematian alami. Sepanjang dua syarat ini tidak terpenuhi, maka istrinya tidak dapat dianggap sebagai janda, dan tidak diizinkan untuk menikah lagi. Namun ini bukan bentuk istishab yang sedang al-Turâbî pikirkan, karena kualifikasi ekspansif dimaksudkan untuk melahirkan konsep dari ranah kasus-kasus hukum tertentu kepada prinsip-prinsip metodologi hukum. Apabila

---

<sup>65</sup> Abd al-Kariim bin Ali bin Muhammad an-Namlah, *al-Jami Li Masail Ushu al-Fiqh wa Tathbiqatuha 'ala al-Madzhah ar-Rajih*, (Riyadh: Maktabah ar-Rusyd, 2000), Jilid 1, h. 375.

kita menggabungkan prinsip-prinsip dengan masalah yang ekspansif ini (*al-qiyas alwasi'*) maka menurut al-Turâbî kita memiliki metodologi hukum yang berjangkauan luas yang dapat secara sukses menghadap masalah-masalah dalam wilayah publik kehidupan Islam modern. Namun al-Turâbî tidak menjelaskan proses-proses apa saja yang dilibatkan dalam metodologi baru ini. Al-Turâbî juga tidak menjelaskan contoh kasus hukum untuk menggambarkan teori ini.

Al-Turâbî tidak menuntut bahwa semua mujtahid berada dalam peringkat yang sama dan terdidik secara keseluruhan untuk mengambil peran ini. Hasil ijtihad menurutnya tetap tidak lebih daripada sebuah tawaran, di mana akan ada persetujuan atau penolakan. Pilihan terakhir tetap berada di tangan masyarakat dan bangunan politik yang mewakilinya. Setelah sampai pada sebuah konsensus mayoritas, negara merancang aturan-aturan itu dalam sebuah Undang-undang yang mengikat. Semua tawaran lainnya akan diabaikan.

Menurut penulis, pembaruan teori hukum al-Turâbî masih sangat umum dan tidak jelas. Penjelasan tentang konsep pembaruan ini tidak dijelaskan secara memadai. Prinsip qiyas ekspansif (*qiyas wasi'*) dan istishab ekspansif (*istishab wasi'*) itu sangat diperlukan penjelasannya lebih detil. Bagaimana aplikasi dari konsep qiyas ekspansif (*qiyas wasi'*) dan istishab ekspansif (*istishab wasi'*) dalam tataran praktis masih absurd karena tidak diikuti oleh contoh kasus. Dengan demikian, tanpa mengartikulasikan sebuah teori dengan rinci, al-Turâbî - sebagaimana yang juga dikatakan oleh el-Affandi- tidak dapat dikatakan telah menawarkan sebuah konsep hukum yang memadai untuk mendukung apa yang disebut dengan revolusi al-Turâbî.



Penulis sepakat dengan pendapat ‘Ali Jum‘ah yang mengatakan bahwa apa yang dilontarkan oleh Hasan al-Turâbî baru sebatas wacana dan usulan terhadap rekonstruksi mengenai ilmu Ushûl Fikih dan belum menyentuh kepada rekonstruksi dalam Ushûl Fikih itu sendiri. Hasan al-Turâbî tidak menjelaskan tema mana saja yang sudah tidak sesuai dengan konteks kekinian dan juga tema apa yang perlu ditambahkan agar lebih sesuai dengan situasi dan kondisi.

Menurut Fadallah Abdalla, -sebagaimana yang dikutip el-Affandi- al-Turâbî hanyalah mencari sensasi, karena tidak didukung oleh alasan dan otoritas keilmuan yang memadai. Kritikus lain juga berpendapat bahwa hukum yang diajukan al-Turâbî tidak sesuai dengan syariah, tapi hanya didasarkan pada konstitusi sekuler. Al-Turâbî juga menyerukan untuk menafsirkan kembali al-Qur’an dan tidak tergantung dengan tafsir produk ulama klasik, karena tafsir al-Qur’an di masa lalu hanya mencerminkan semangat zamannya saja. Al-Turâbî juga berusaha untuk membedakan proyeknya antara pembangunan atau modernisasi agama (tatwiir al-diin) dan pembaruan agama (Tajdid al-diin). Tajdid al-diin merupakan kebangkitan model berpikir dan berperilaku. Sedangkan tatwiir al-diin adalah usaha agar agama bisa beradaptasi dengan modernitas.

Al-Turâbî bahkan melangkah lebih jauh. Ia berpendapat bahwa kita dapat memilih bentuk ibadah mahdah yang sesuai dengan keinginan kita. Ia juga mendorong untuk menentang tradisi atau pemikiran keagamaan klasik, dan mencela semua orang yang mengikuti warisan lama sebagai sifat kaku dan

pemalu. Ia ingin membatalkan semua kontribusi generasi masa lalu dan kembali langsung ke sumber asli.

Pendapatnya tentang bebasnya perempuan untuk bergaul dengan laki-laki dianggap bertentangan dengan ketentuan syariah, yang tidak menganjurkan perempuan untuk pergi bekerja kecuali dalam kondisi dharurat, namun harus tetap ada pemisahan yang ketat antara laki-laki dan perempuan. Al-Turâbî pun mengakui pendapatnya ini bertentangan dengan pendapat ulama pada umumnya selama berabad-abad ini. Namun pendapat-pendapat di atas, al-Turâbî tidak menjelaskan rasionalisasi dari aplikasi konsep pembaruannya ini.

Teori rekonstruksi al-Turâbî ini tidak jelas karena tidak diberikan penjelasan yang memadai secara elaboratif dan tanpa bisa dibuktikan dengan contoh kasus empiris. Dengan melihat argumentasi yang dikemukakannya, al-Turâbî hanya terkesan mengafirmasi untuk kembali kepada konsep qiyas pra al-Shafi'i yang belum terinfiltrasi oleh logika formal filsafat Yunani. Selain itu, ia juga hanya melegitimasi konsep istishab Ibn Hazm yang mengatakan bahwa segala sesuatu asalnya adalah ibahah sampai ada dalil yang menjelaskan haram atau wajibnya. Al-Turâbî sesungguhnya tidak menciptakan teori atau konsep hukum baru.

Al-Turâbî juga tidak konsisten dengan motivasi awalnya untuk meninggalkan teori Ushûl Fikih klasik karena dianggap tidak relevan pada konteks sekarang, namun kenyataannya ia hanya merevitalisasi konsep qiyas dan istishab, di mana pondasi kedua konsep ini telah dibangun oleh ulama-ulama terdahulu. Inkonsistensi al-Turâbî lainnya terlihat dari tidak terejawantahkan

antara konsep pembaruannya (*al-qiyas al-wasi'dan al-istishab al-wasi'*) ke dalam tataran implementasi.

Dalam ekonomi syariah, penerapan istishab dan qiyas luas rupanya akan menjadi favorit dalam mengembangkan produk perbankan syariah maupun lembaga keuangan syariah lainnya. Sebagaimana telah didapatkan pada hampir mayoritas produk keuangan syariah menggunakan *hybrid contract* dengan berlandaskan hukum pada fatwa DSN-MUI yang lebih banyak menggunakan kaidah istishab. Penulis mendapati banyak sekali kaidah fikih yang menyatakan:

### الأصل في المعاملات الحل والإباحة

Hampir di setiap produk fatwa DSN-MUI menyertakan kaidah fikih ini, yang menurut penulis ini adalah istishab itu sendiri. Apabila istishab luas sebagaimana diinginkan oleh al-Turâbî, maka dapat disimpulkan bahwa dengan berdasarkan kaidah ini, lembaga keuangan syariah akan lebih mudah mengembangkan produk guna bersaing dengan produk lembaga keuangan konvensional yang telah lama ada. Namun dalam efek negatifnya adalah tasahul atau mempermudah dalam menetapkan hukum halal terhadap setiap produk, yang meskipun ada pertentangan antara ahli fikih atas produk tersebut.

Pengiyasan inilah yang mendasari al-Turâbî mengusulkan negara berdasarkan hukum syariah atau berbagai bidang diatur secara syariah. Hal ini bisa dimaklumi sebagaimana permisalan tentang bagaimana pengiyasan terhadap bunga bank konvensional terhadap riba. Memahami bunga bank dari aspek legal-formal dan secara induktif, berdasarkan pelarangan terhadap larangan riba yang diambil dari teks (nas), dan tidak perlu dikaitkan dengan aspek moral dalam

pengharamannya. Paradigma ini berpegang pada konsep bahwa setiap utang-piutang yang disyaratkan ada tambahan atau manfaat dari modal adalah riba, walaupun tidak berlipat ganda. Oleh karena itu, betapapun kecilnya, suku bunga bank tetap haram. Karena berdasarkan teori qiyâs, kasus yang akan di-qiyas-kan (fara') dan kasus yang di-qiyas-kan (asal) keduanya harus disandarkan pada illat jâlî (illat yang jelas). Dan kedua kasus tersebut (bunga bank dan riba) disatukan oleh illat yang sama, yaitu adanya tambahan atau bunga tanpa disertai imbalan. Dengan demikian, bunga bank sama hukumnya dengan riba.

Sementara dari segi konteks atau *illat*, pengharaman riba dalam Alquran adalah karena adanya faktor *zulm*, yaitu memungut tambahan utang dari pihak-pihak yang seharusnya ditolong. Sementara konteks bank adalah niaga (*tijârah*) untuk mencari keuntungan bersama antara pihak yang punya modal (investor), pihak yang membutuhkan modal (debitur/pengusaha), dan pihak perbankan sebagai mediator dan penyedia jasa. Sehingga sama sekali tidak ada kaitannya dengan tolong menolong antara si kaya dan si miskin, melainkan upaya kerjasama dalam mengembangkan modal dengan menjadikan bank sebagai mediator antara penabung, pengusaha dan bank. Karena itu, aspek aniaya (ketidakadilan) di sini amat kecil kemungkinan terjadi sebab masing-masing pihak telah saling rela dan mengetahui hak serta kewajibannya masing-masing.

Namun pemikiran menggunakan kaidah ushûl fikih yang general saja tidak dibatasi dengan kaidah ushûl fikih yang lainnya menurut penulis adalah suatu pemikiran yang perlu diluruskan. Bahkan tuduhan menganut paham liberal juga tidak menutup kemungkinan disematkan kepada pemikirnya.

Ibnu Qayyim dalam kitabnya *I'lamu al-Muwwaqiin*, disebutkan bahwa:

فَصْلٌ فِي تَغْيِيرِ الْقُتُوبِ، وَاخْتِلَافِهَا بِحَسَبِ تَغْيِيرِ الْأَزْمَنِ وَالْأَمَكِنَةِ  
وَالْأَحْوَالِ وَالنِّيَّاتِ وَالْعَوَائِدِ<sup>66</sup>

Artinya: *berubahnya suatu fatwa sesuai dengan berubahnya waktu, tempat, kondisi sosial, niat dan adat.*

Dari pendapat Ibnu Qayyim al-Jauziyah tersebut bisa diambil sebuah kesimpulan bahwa ada beberapa faktor yang dapat dijadikan acuan dalam menilai terjadinya perubahan, yaitu faktor tempat, faktor zaman, faktor kondisi social, faktor niat dan faktor adat kebiasaan. Faktor-faktor inilah yang sangat berpengaruh dalam menentukan sebuah hukum bagi mujtahid, khususnya dalam bidang muamalah kontemporer seperti saat ini. Dalam menghadapi perubahan social yang disebabkan oleh kelima faktor ini, yang akan dijadikan acuan dalam menetapkan tercapainya suatu hukum berkaitan dengan persoalan muamalah, adalah tercapainya *maqâshid syari'ah* (tujuan yang dicapai dalam mensyariatkan hukum, sesuai dengan kehendak syara'). Atas dasar tersebut, *maqâshid syari'ah*lah yang menjadi ukuran keabsahan suatu akad/transaksi. Dalam kaitan ini, Ibnu Qayyim menambahkan:

الشَّرِيعَةُ مَبْنِيَّةٌ عَلَى مَصَالِحِ الْعِبَادِ<sup>67</sup>

*Sesungguhnya syariat itu dibangun atas landasan kemaslahatan manusia (di dunia dan di akhirat-pen).*

Menurut penulis, bahwa fatwa-fatwa tentang ekonomi syariah yang ada di Indonesia pada khususnya harus disesuaikan dengan fakta sosial, lingkungan,

<sup>66</sup> Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *I'lamu al-Muwwaqiin 'an Rabb al-'Alamiin*, (Beirut: Dâr al-Jail, 1975), jilid 3, h. 4.

<sup>67</sup> Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *I'lamu al-Muwwaqiin 'an Rabb al-'Alamiin...*, jilid 3, h. 11.

zaman, adat di Indonesia. Harus mempertimbangkan regulasi/aturan perundang-undangan yang lain dalam menentukan boleh tidaknya suatu produk dengan akad hybrid dilakukan.

Agustianto dalam bukunya *Reaktualisasi dan Kontesktualisasi Fikih Muamalah ke-Indonesiaan Upaya Inovasi Produk Perbankan dan Keuangan Syariah*, dalam pandangan penulis, beliau berusaha tidak terikat dalam satu kungkungan mazhab dalam bermuamalah. Dalam hal ini sebagaimana yang dikemukakan oleh KH Maruf Amin, bahwa dalam hal muamalah tidak tasyadud (terlalu ketat) dan tidak pula *tasahul* (mempermudah), namun lebih kepada *tawasuth* (pertengahan di antara keduanya). Sehingga dalam pandangan penulis hampir di setiap fatwa tentang ekonomi syariah, selalu menggunakan istishab (*al-aslu fi al-muamalah al-hillu hatta yaduuulu dalila 'ala tahriimiha*). Meskipun dalam hal tersebut terkesan *tasahul*, namun tetap mengacu dalam batasan dalil yang lain (*syawahid*).

Ma'ruf Amin sering kali mengemukakan bahwa “*Sesungguhnya nash itu telah berakhir, sedangkan peristiwa itu tidak pernah berakhir.*”<sup>68</sup> Timbulnya penemuan-penemuan baru akibat kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, berakibat pula menggeser cara pandang dan membentuk pola alur berpikir yang membawa konsekuensi logis dan membentuk norma baru dalam kehidupan masyarakat.

---

<sup>68</sup> Abu Zahrah, *Tarîkh al-Mazâhib al-Islâmiyyah fî as-Siyâsah wa al-Aqâ'id wa Tarikh al-Mazâhib al-Fiqhiyyah*, (Kairo: Dâr al-Fikr, 1989), h. 6.

لأن النصوص محدودة ولكن الحوادث والنوازل غير محدودة أو لأن النصوص تنهاى ولكن الحوادث والنوازل لا تنهاى

Tidak semestinya kemajuan Iptek dan peradaban manusia itu dihadapkan secara konfrontatif dengan nash, tetap harus dicari pemecahannya secara ijtihadi. Dalam banyak hal, seperti aktivitas ekonomi, Islam memberikan skala normatifnya secara global.

Di sini pemikiran al-Turâbî untuk menggunakan qiyas dan istishab yang luas dapat diterapkan meskipun qiyas dan istishab luas bukanlah pemikiran murni dari al-Turâbî, karena menurut penulis qiyas luas adalah qiyas ra'yi yang telah pernah dipraktikkan oleh kalangan Hanafiyah demikian juga istishab luas. Namun demikian pemikiran al-Turâbî yang dari beberapa karangannya tidak menampakkan contoh konkrit dari implementasi pemikirannya di zaman sekarang ini.

Dalam pandangan penulis, bahwa mengedapankan qiyas luas dan istishab luas tanpa batas adalah suatu tindakan yang sembrono dalam menghukumkan sesuatu, meskipun dalam bidang muamalah bukan ibadah. Qiyas luas dan istishab luas harus dibatasi nash lainnya sehingga tidak melampau batas.

Agustianto menginginkan ada sebuah gebrakan dalam dunia muamalah dengan pembaharuan ushûl fikih dan fikih yang local tidak terbelenggu dengan ushûl fikih dan kitab fikih klasik dan mazhab. Beliau setidaknya ingin mendirikan sebuah fikih muamalah ke-Indonesiaan, tidak mencontek muamalah Timur Tengah ataupun Negara lain, namun lebih menitik beratkan kepada terbentuknya inovasi muamalah yang selaras dengan budaya Indonesia. Sehingga menurut penulis konsep al-Turâbî tentang Qiyas dan Istishab luas, sangat cocok untuk mewujudkan ini. Meskipun demikian penulis tidak ingin bahwa penggunaan qiyas

luas dan istishab luas tersebut melewati batas dan tidak dapat dihalangi oleh dalil nash yang bertentangan.

Fikih muamalah yang keindonesiaan memiliki landasan teori syariah yang sangat kuat yang sulit untuk dibantah secara akademis *syar'iy*. Pemikiran Agustianto menjelaskan teori teori syariah yang dirumuskan ulama sepanjang sejarah mengenai perlunya perumusan fikih muamalah ekonomi dan keuangan yang khas ke-indonesiaan. Selain memaparkan teori-teori dan dalil-dalil syariah, juga akan dijelaskan fakta-fakta historis dalam sejarah yang menunjukkan bahwa di masa klasik Islam, telah terbentuk fikih regional (lokal), seperti fikih Basrah, Fikih Koufah, Fikih Syam, Fikih Mesir, dan sebagainya.

Pemikiran Agustianto tidak hanya menjelaskan teori-teori dan dalil-dalil syariah tentang perlunya Fikih Muamalah ke-Indonesiaan, tetapi juga memaparkan metodologi *istimbath* (perumusan hukum Islam) dalam perspektif *ushûl fiqh* untuk merumuskan fikih muamalah yang ke-Indonesiaan.

Cukup banyak landasan teori syariah yang menopang formulasi fikih muamalah keindonesiaan. Teori-teori hukum Islam itu dirumuskan para ulama sepanjang sejarah sebagai pedoman dalam perumusan fikih muamalah keindonesiaan. Teori-teori yang digunakan antara lain adalah teori Ibnul Qayyim, Ibnu Khaldun, Imam Malik, Imam Syafi'iy, Syah Waliullah ad-Dahlawy, Syech Muhammad Yusuf Musa, Abdul Wahhab Khallaf, Zakaria Al-Subari, Ahmad Fahmi Abu Sinnah, sampai kepada Yusuf Qardhawi. Teori-teori itu bahkan sudah dimasukkan dalam Qanun (perundang-undangan) di negeri-negeri muslim Islam, seperti *Majallah al-Ahkam al-'Adliyah*.



Semua pendapat para ulama di atas, mengukuhkan gagasan dan konsep fikih muamalah khas Indonesia yang sesuai dengan konteks ekonomi, dan sosial budaya rakyat Indonesia. Gagasan dan konsep fikih yang keindonesiaan sebenarnya sudah sangat lama dilontarkan oleh para ulama dan cendekiawan Indonesia, seperti Prof. TM Hasbi Ash-Shiddiqi dan Hazairin, keduanya ahli hukum Islam kenamaan Indonesia. Realisasi gagasan dan konsep mereka sudah mulai terwujud dalam formulasi Kompilasi Hukum Islam, suatu kumpulan hukum Islam yang sesuai dengan sosio-kultural Indonesia. Dalam bidang ekonomi syariah, terwujud dalam Kompilasi Hukum Ekonomi Islam, Fatwa-fatwa DSN-MUI, Peraturan Bank Indonesia tentang perbankan syariah, juga Undang-Undang SBSN dan Undang-Undang Perbankan Syariah.

Dengan demikian, gagasan perlunya fikih muamalah khas Indonesia merupakan suatu keharusan. Bahkan sejarah membuktikan, fikih Islam di Arab, tidak mesti sama dengan kajian fikih Islam di Indonesia, meskipun dalam banyak hal, kadang kajian tersebut menunjukkan pola dan model yang sama. Sejak zaman klasik Islam, telah banyak lahir fikih yang bersifat lokal. Formula fikih yang berlaku di Iraq (Basrah dan Koufah) berbeda dengan di Madinah. Demikian pula di Mesir dan di Irak. Rumusan fikihnya bisa berbeda karena perbedaan negara dan 'urf. Karena itu dalam sejarah fikih Islam, terdapat fikih Basrah, Fikih Kaufah, Fikih Syam, Fikih Mesir. Jangankan dalam produk fikih muamalah, dalam metodologi (manhaj) syariah saja terdapat dua aliran besar, yaitu *ahli ra'yi* di Iraq dan *ahli hadits* di Hijaz. Maraknya kemunculan mazhab-mazhab fiqh di era klasik

Islam, juga merupakan fakta kuat bahwa fikih itu tidak selalu sama pada setiap zaman dan tempat.

Berdasarkan bukti kesejarahan itu, maka adalah suatu keharusan bagi para ulama masa kini, untuk melakukan reinterpretasi terhadap ayat-ayat dan hadits ekonomi keuangan, dalam rangka adaptabilitasnya dengan konteks kekinian dan ke-Indonesia-an. Di luar kajian fikih muamalah, gagasan kajian Islam khas Indonesia sudah lama menggelinding baik dalam bidang hukum, teologi politik, tafsir Al-Qur'an, dan seluruh pemikiran-pemikiran keislaman lainnya.

Dengan demikian, dalam merumuskan fikih muamalah ke-Indonesiaan dalam konteks penciptaan produk-produk perbankan dan keuangan syariah, kita tidak bisa hanya mengekor kepada fikih perbankan model Timur Tengah, atau merujuk (mencontoh) negara tetangga Malaysia. Ulama dan umara Indonesia (bahkan harus) merumuskan fikih muamalah yang khas ke-Indonesiaan. Kekhasan Indonesia dalam akad-akad dan produk-produk perbankan disebabkan dua penyebab utama; pertama mayoritas penduduk Indonesia adalah Usaha Mikro dan Kecil, yang berbeda dengan masyarakat Timur Tengah yang relative sudah makmur dari hasil minyak bumi (negara petro dolar). Karena itu skim-skim syariah di Indonesia disesuaikan dengan karakter UKM yang ada di Indonesia. Bentuk dan sasaran pembiayaan juga tentu akan selalu berbeda antara Timur Tengah dan Indonesia. Di Indonesia, dominan pembiayaan mobil dan rumah, karena rakyat Indonesia banyak yang belum punya mobil dan rumah. Sedangkan di Timur Tengah, mobil dan rumah lebih banyak dibeli secara cash, karena kemampuan ekonomi penduduknya yang relative mapan. Kedua, secara geografis

Indonesia adalah negara pertanian, karena itu skim syariah juga seyogyanya sesuai dengan kondisi Indonesia. Kedua alasan di atas didukung oleh kompetensi ulama yang duduk di DSN-MUI. Mereka sudah memiliki kualifikasi untuk melakukan ijtihad independen yang dapat berbeda dengan hasil ijtihad ulama di Timur Tengah atau Malaysia

Dalam merumuskan fikih muamalah untuk produk-produk perbankan dan keuangan syariah yang keindonesiaan, diperlukan ijtihad yang kreatif dan berwawasan maqashid dari para ulama dengan kapasitas intelektual yang memadai. Syarat-syarat berijtihad harus diperhatikan, kompetensi berfatwa harus dimiliki ulama (dewan syariah), teori dan praktik lembaga keuangan serta perkembangannya yang cepat harus dimengerti. Ilmu-ilmu yang terkait dengan *economics* dan *finance* seharusnya dikuasai.

Melakukan *ijtihad*, dalam bidang ekonomi syariah atau hukum Islam, haruslah berpedoman kepada nash-nash syara' yang terdapat dalam Al-Qur'an dan Sunnah serta memperhatikan metode dan kaedah-kaedah ushûl fiqh dan kaedah fiqh. Alquran dan hadits harus dipahami dan ditafsirkan secara kontekstual berdasarkan keadah-kaedah *maqashid syariah*, sebagaimana yang banyak dipraktikkan (dicontohkan) Umar bin Khattab dan para sahabat, Imam-Imam mazhab, dan para ulama terkemuka seperti Ibnu Taymiyah, Ibnu Qayyim, Asy-Syatibi, dan sejumlah ulama besar lainnya.

Perubahan hukum ekonomi syariah dan pembaharuan fikih muamalah, tidaklah bersifat sesuka hati atau sesuai pesanan industri keuangan, tetapi didasarkan kepada metodologi perumusan hukum Islam yang absah dalam

yurisprudensi Islam berdasarkan kaedah-kaedah *istimbath* dan syarat-syarat ijtihad. Karena itu, melakukan ijtihad atau reinterpetasi, tidak boleh dilakukan secara serampangan dengan memperturukan hawa nafsu atau kepentingan pihak tertentu.

Fatwa DSN adalah formulasi fikih muamalah khas Indonesia. Formulasi Fikih Indonesia dapat berbeda dengan fikih muamalah Malaysia dan bahkan dengan Timur Tengah. Fikih muamalah Malaysia dalam bidang keuangan (cenderung bersifat liberal, seperti membolehkan *bay' al'inah*, *bay' ad-dayn*, dan *tawarruq munazzham*). Sementara fikih muamalah Timur Tengah umumnya cenderung lebih ketat (*tasyaddud*). Sedangkan fikih muamalah Indonesia berada di antara keduanya (*mutawassith*, *pertengahan*). Fikih muamalah Indonesia berada di antara dua ekstrim. *La ifrath wa la tafrih* (Tidak terlalu bebas (berlebihan) dan tidak terlalu ketat (sempit)). Jadi corak fikih muamalah Indonesia berada di antara dua kutub ekstrim tersebut, *khairul umuri ausatuha*.

Pemikiran al-Turâbî yang dapat diterapkan dalam ranah hukum di Indonesia adalah konsep ijtihadnya. Sebagaimana yang dilakukan oleh MUI dalam menjawab persoalan tentang perbankan syariah dan produk-produknya. DSN-MUI melakukan ijtihad jama'î (terdiri dari ahli berbagai bidang ilmu) untuk menjawab persoalan tersebut.

Sehubungan dengan penetapan hukum dalam fatwa Dewan Syari'ah Nasional MUI maka terdapat tiga pola ijtihad yang dapat dirujuk yaitu pola bayani

(kajian semantik), pola Qiyasi (pola *ta'lili*) yaitu penentuan *illat* dan pola *istislahi* (pertimbangan kemaslahatan berdasarkan nash umum).<sup>69</sup>

Ke dalam pola pertama dimasukkan semua kegiatan yang berkaitan dengan kajian kebahasaan (semantik): kapan sesuatu lafal diartikan secara majaz; bagaimana memilih salah satu dari lafal musytarak (ambiguitas), mana ayat yang umum, yang diterangkan (*'am*, *mubayyan*, *lex generalis*) dan mana pula yang khusus, yang menerangkan (khas, *mubayyin*, *lex specialis*), mana ayat yang qat'I (yang artinya tidak dapat berubah) dan mana pula yang zani, kapan sesuatu perintah dianggap untuk wajib dan kapan pula untuk sunat, kapan larangan itu untuk haram dan kapan pula untuk makruh dan seterusnya.

Metode penerapan hukum dalam fatwa DSN MUI tetap merujuk pada al-Qur'an dan al-Sunnah sebagai sumber utama serta qiyas dan ijma' sebagai metodologinya serta qaidah ushûl sebagai sandaran kemaslahatannya. Dari fatwa-fatwa itu terlihat jelas mutiara-mutiaramaslahah yang kental dengan prinsip-prinsip syariah antara lain; bunga /riba tidak dibenarkan, mudhorobah dan wadiah dibenarkan syariah, saling ridho (*antarodhin*), halal toyyib (*halalan toyyiban*), bebas riba dan eksploitasi (*Dhulm*), bebas manipulasi (*ghoror*), saling menguntungkan (*taawun*), tidak Membahayakan (*mudhorot*), dilarang spekulasi (*maysir*), dilarang memonopoli dan menimbun (*ihtikar*).

Setiap akan menetapkan fatwa terlebih dahulu harus merujuk kepada al-Qur'an dan Sunnah, sebagaimana dikehendaki oleh aturan baku dalam ilmu usul al-fiqh. Selanjutnya, jika permasalahan yang akan difatwakan hukumnya itu tidak

---

<sup>69</sup> Ad Dawalibi Muhammad Ma'ruf, *al-Madkhal ila 'ilm Usul al-Fiqh*, (Beirut: Dar al-'Ilm lil-Malayin, 1965), h. 405.

ditemukan dalam kedua sumber hukum itu, perlu diteliti dan diperhatikan apakah mengenainya pernah ada *ijma'* dari ulama terdahulu. Jika ternyata telah terdapat *ijma'*, fatwa harus sejalan dan tidak boleh bertentangan dengan *ijma'*. Hal ini mengingat bahwa dalam pandangan MUI hukum *ijma'* adalah memiliki otoritas kuat, bersifat absolut dan berlaku universal. Kemudian, jika tidak terdapat *ijma'*, fatwa dikeluarkan setelah melalui proses ijtihad dengan menggunakan perangkat-perangkat ijtihad yang memadai serta berpegang pada dalil-dalil hukum lain, seperti *qiyas*, dan sebagainya.

Bidang ekonomi syariah merupakan lahan baru untuk ijtihad karena perkembangannya yang begitu cepat dan masih sedikitnya pendapat ahli fikih tentang masalah ini<sup>70</sup>. Untuk merespons hal ini dilakukan ijtihad jama'i melalui perumusan fatwa Dewan Syariah Nasional MUI. Dalam proses penetapan fatwa ini, DSN-MUI mempergunakan tiga pendekatan, yaitu pendekatan *nash qathi*<sup>71</sup>, pendekatan *qauli* dan pendekatan *manhaji*.<sup>72</sup>

---

<sup>70</sup> Yusuf al-Qaradhawi, *Al-Ijtihad fi al-Syariah al-Islamiyah*, (Kuwait: Dar al-Qalam, 1410 H/1989M)

<sup>71</sup> Pembahasan mengenai *qathi* dan *zhanni* secara lebih rinci antara lain dapat dilihat dalam Said Ibn Nashir Ibn Abd al-Aziz al-Syatsiri, *Al-Qathu wa al-Zhannu inda al-Ushûliyyin: Haqiqatuhuma wa Thuruquha wa Istifidatuhuma wa Ahkamuhuma* (Riyadh: Dar al-Habib. 1997). Pendekatan *Nash Qoth'i* dilakukan dengan berpegang kepada *nash* al-Qur'an atau Hadis untuk sesuatu masalah apabila masalah yang ditetapkan terdapat dalam *nash* al-Qur'an ataupun Hadis secara jelas. Sedangkan apabila tidak terdapat dalam *nash* al-Qur'an maupun Hadis maka penjawaban dilakukan dengan pendekatan *Qauli* dan *Manhaji*.

<sup>72</sup> Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia, *Sistem dan Prosedur Penetapan Fatwa*, (Jakarta: Pustaka DSN-MUI, 2006), h. Pendekatan *Qauli* adalah pendekatan dalam proses penetapan fatwa dengan mendasarkannya pada pendapat para imam mazhab dalam kitab-kitab fiqh terkemuka (*al-kutub al-mu'tabarah*). Pendekatan *Qauli* dilakukan apabila jawaban dapat dicukupi oleh pendapat dalam kitab-kitab fiqh terkemuka (*al-kutub al-mu'tabarah*) dan hanya terdapat satu pendapat (*qaul*), kecuali jika pendapat (*qaul*) yang ada dianggap tidak cocok lagi untuk dipegangi karena sangat sulit untuk dilaksanakan (*ta'assur* atau *ta'adzur al-'amal* atau *shu'ubah al-'amal*), atau karena alasan hukumnya (*'illah*) berubah. Dalam kondisi seperti ini perlu dilakukan telaah ulang (*i'adatun nazhar*), sebagaimana yang dilakukan oleh ulama terdahulu. Karena itu mereka tidak terpaku terhadap pendapat ulama terdahulu yang telah ada bila pendapat tersebut sudah tidak memadai lagi untuk dijadikan pedoman. Apabila jawaban permasalahan tersebut tidak dapat dicukupi oleh *nash qoth'i* dan juga tidak dapat dicukupi oleh pendapat yang

Pendekatan nash *qathi* dilakukan dengan berpegang kepada *nash* al-Quran atau al-Hadits dalam menetapkan suatu masalah yang sudah terdapat dalam *nash* al-Quran ataupun al-Hadits secara jelas.<sup>73</sup> Apabila masalah itu tidak terdapat dalam *nash* al-Quran maupun al-Hadits, maka proses perumusan fatwa dilakukan dengan pendekatan *qauli* dan *manhaji*. Pendekatan *qauli* dilakukan apabila permasalahan yang ada telah ditemukan jawabannya melalui pendapat ahli fikih yang terdapat dalam *al-kutub al-mutabarah* yang *illah* hukumnya sesuai dengan yang terjadi saat ini dan hanya terdapat satu pendapat (*qaul*). Dalam kondisi seperti itu maka fatwa akan memakai pendapat ulama tersebut. Namun jika pendapat yang ada dianggap tidak cocok lagi untuk dipegangi karena *taassur* atau *taadzdzur al-amal* atau *shuubah al-amal*, sangat sulit untuk dilaksanakan, atau karena *illat*-nya berubah, maka dalam hal ini perlu dilakukan telaah ulang (*iadah an-nadhar*) pendapat tersebut.<sup>74</sup>

Apabila jawaban terhadap masalah yang dimintakan fatwa tidak dapat dipenuhi oleh *nash qathi* dan pendapat yang ada dalam *al-kutub al-mutabarah*, maka penetapan fatwa dilakukan melalui pendekatan *manhaji*, yakni dengan

---

ada dalam kitab-kitab fiqh terkemuka (*al-kutub al-mu'tabarah*), maka proses penetapan fatwa dilakukan melalui pendekatan *manhaji*. Pendekatan *Manhaji* adalah pendekatan dalam proses penetapan fatwa dengan mempergunakan kaidah-kaidah pokok (*al-qowaid al-ushûliyah*) dan metodologi yang dikembangkan oleh imam mazhab dalam merumuskan hukum suatu masalah. Pendekatan *manhaji* dilakukan melalui ijtihad secara kolektif (*ijtihad jama'i*), dengan menggunakan metoda : mempertemukan pendapat yang berbeda (*al-Jam'u wat tawfiq*), memilih pendapat yang lebih akurat dalilnya (*tarjihi*), menganalogkan permasalahan yang muncul dengan permasalahan yang telah ditetapkan hukumnya dalam kitab-kitab fiqh (*ilhaqi*) dan *istinbathi*.

<sup>73</sup> Ahmad Ibn Abd Allah Ibn Muhammad al-Dhuwaihi, *Dhawâbith al-Ijtihâd fî al-Muâmalât al-Mâliyah al-Muâshirah*, (Saudi Arabia: Jamiah Imam Muhammad Ibn saud al-Islamiyah. t.th), h. 48-49.

<sup>74</sup> Lihat al-Qurafi, *Al-Furuq*, (Beirut: dar al-Marifah, tt), h. 456. Lihat Abdullah Baswedan, *Sabah Kutub al-Mufidah*....h. 48. Lihat Syaikh Nawawi al-Bantani, *Nihayah Az-Zain*, (Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyah, 2008), h. 11.

menggunakan metode: *al-jamu wat taufiq, tarjihi, ilhaqi* dan *istinbathi*.<sup>75</sup> Jika dalam masalah yang dimintakan fatwa itu terjadi *khilafiyah* di kalangan imam madzhab, maka penetapan fatwa didasarkan pada hasil usaha penemuan titik temu di antara pendapat-pendapat madzhab melalui metode *al-jamu wa al-taufiq*. Namun jika usaha *al-jamu wa al-taufiq* tidak berhasil, maka penetapan fatwa dilakukan melalui metode *tarjihi*, yaitu dengan menggunakan metode *muqaran al-madzahib* dan dengan menggunakan kaedah-kaedah *ushûl fiqh al-muqaran*.<sup>76</sup>

Ketika satu masalah atau satu kasus belum ada *qaul* yang menjelaskan secara persis dalam *al-kutub al-mutabarah* namun terdapat padanannya dari masalah tersebut, maka penetapan fatwa dilakukan melalui metode *ilhaqi*, yaitu menyamakan suatu masalah yang terjadi dengan kasus padanannya dalam *al-kutub al-mutabarah*. Jika metode *ilhaqi* ini tidak bisa dilakukan karena tidak ada *mulhaq bih* dalam *al-kutub al-mutabarah*, maka penyelesaiannya dilakukan dengan metode *istinbathi*. Metode *istinbathi* ini dilakukan dengan memberlakukan metode *qiyasi, istishlahi, istihsani* dan *sadd al-dzariah*.

Di samping metode-metode tersebut, secara umum penetapan fatwa harus pula memperhatikan kemaslahatan umum (*mashalih ammah*) dan *maqashid al-syariah*.<sup>77</sup> Metode-metode di atas selama ini telah mencukupi untuk dijadikan kerangka paradigmatis dalam menjawab permasalahan ekonomi yang muncul melalui fatwa DSN-MUI.

---

<sup>75</sup> Surat Keputusan Dewan Pimpinan Majelis Ulama Indonesia Nomor: U-596/MUI/X/1997 tentang Pedoman Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia.

<sup>76</sup> Lihat ad-Dimyati al-Bakri, *Iânah at-Thâlibîn*, (Surabaya: al-Hidayah, tt), h. 321.

<sup>77</sup> MuhammadAli al-Sayis, *Nasyat al-Fiqh al-Ijtihadi* (t.t: Majma al-Buhuts al-Islamiyah. 1970), h. 107-108.



Disamping hal itu, pemikiran-pemikiran al-Turâbî yang dikritik oleh banyak ulama Muslim dunia, khususnya di Sudan adalah pendapat beliau, bahwa:

1. Kebolehan wanita menjadi imam atas makmum laki-laki dalam sholat jamaah;
2. Kebolehan ahli kitab (laki-laki) menikahi wanita muslimah;
3. Menyamakan jumlah saksi antara wanita dan laki-laki
4. Membolehkan minuman keras tapi mengharamkan mabuk;
5. Mengingkari turunnya Nabi Isa as dan tidak percaya adanya bidadari surga.<sup>78</sup>

Pemikiran beliau akan beberapa hal tersebut adalah akibat pembaruan beliau terhadap ushul fikih yakni qiyas yang luas. Kebolehan wanita menjadi imam atas makmum laki-laki, adalah bukti beliau menggunakan logika dalam menentukan hukum.

حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ حَمَّادٍ الْحَضْرَمِيُّ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ فُضَيْلٍ، عَنِ الْوَلِيدِ بْنِ جُمَيْعٍ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ خَلَادٍ، عَنْ أُمِّ وَرَقَةَ بِنْتِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَارِثِ، بِهَذَا [ص:162] الْحَدِيثِ، وَالْأَوَّلُ أَتَمُّ، قَالَ: وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَزُورُهَا فِي بَيْتِهَا وَجَعَلَ لَهَا مُؤَدِّنًا يُؤَدِّنُ لَهَا، وَأَمَرَهَا أَنْ تَوُمَّ أَهْلَ دَارِهَا، قَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ: فَأَنَا رَأَيْتُ مُؤَدِّنَهَا شَيْخًا كَبِيرًا<sup>79</sup>

Artinya: "... Rasulullah Saw. Biasa berkujung ke rumah Ummu Waraqah, beliau mengangkat muadzin untuk dia dan menyuruhnya (Ummu Waraqah) untuk menjadi imam bagi keluarganya. Abdurrahman berkata, " Muadzinnya adalah seorang laki-laki yang lebih senior."

<sup>78</sup> <http://www.Ida2at.com/fatawa-al-turabi-view-and-critique-12>, diakses tanggal 15 Februari 2017

<sup>79</sup> Abu Daud, *Sunan Abu Daud*, Maktabah Syamilah Ishdar 3, jilid 1, h. 161., bab imamatu an-Nisa. Lihat juga Suhaib Abd al-Jabbar, *al-Musnad al-Maudhui al-Jami'u li al-Kitab al-Asyrah*, Maktabah Syamilah, jilid 12, h. 335, kitab imamatu al-mar'atu fi as-Sholat.

As-Shon'ani dalam Subulu as-Salam, menyarahkan akan hadis ini:

[إِمَامَةُ الْمَرْأَةِ أَهْلَ دَارِهَا]

(وَعَنْ أُمِّ وَرَقَةَ بَفَتْحِ الْوَاوِ وَالرَّاءِ وَالْقَافِ هِيَ أُمُّ وَرَقَةَ بِنْتُ نَوْفَلِ الْأَنْصَارِيِّ وَقِيلَ  
بِنْتُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ عُوَيْمِرٍ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -  
يُزَوِّرُهَا وَيُسَمِّيهَا الشَّهِيدَةَ وَكَانَتْ قَدْ جَمَعَتْ الْقُرْآنَ وَكَانَتْ تَوُمُّ أَهْلَ دَارِهَا وَمَا غَزَا  
رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - بَدْرًا قَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ انْذَنْ لِي فِي الْغَزْوِ  
مَعَكَ.. الْحَدِيثِ. وَأَمَرَهَا أَنْ تَوُمَّ أَهْلَ دَارِهَا وَجَعَلَ لَهَا مُؤَدِّنًا يُؤَدِّنُ، وَكَانَ لَهَا غُلَامٌ  
وَجَارِيَةٌ فَدَبَّرْتُهُمَا. وَفِي الْحَدِيثِ أَنَّ الْغُلَامَ، وَالْجَارِيَةَ قَامَا إِلَيْهَا فِي اللَّيْلِ فَغَمَّاهَا  
بِقَطِيفَةٍ لَهَا حَتَّى مَاتَتْ وَذَهَبَا فَأَصْبَحَ عُمَرُ فَقَامَ فِي النَّاسِ فَقَالَ مَنْ عِنْدَهُ مِنْ  
عِلْمِ هَذَيْنِ أَوْ مَنْ رَأَهُمَا فَلْيَجِئْ بِهِمَا فَوُجِدَا فَأَمَرَ بِهِمَا فَصَلَّيَهُمَا وَكَانَا أَوَّلَ مَصْلُوبٍ  
بِالْمَدِينَةِ «أَنَّ النَّبِيَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أَمَرَهَا أَنْ تَوُمَّ أَهْلَ دَارِهَا». رَوَاهُ أَبُو  
دَاوُدَ وَصَحَّحَهُ ابْنُ خُرَيْمَةَ

، وَالْحَدِيثُ دَلِيلٌ عَلَى صِحَّةِ إِمَامَةِ الْمَرْأَةِ أَهْلَ دَارِهَا، وَإِنْ كَانَ فِيهِمُ الرَّجُلُ فَإِنَّهُ  
كَانَ لَهَا مُؤَدِّنٌ وَكَانَ شَيْخًا كَمَا فِي الرَّوَايَةِ وَالظَّاهِرُ أَنَّهَا كَانَتْ تَوُمُّهُ وَغُلَامَهَا  
وَجَارِيَتَهَا وَذَهَبَ إِلَى صِحَّةِ ذَلِكَ أَبُو ثَوْرٍ وَالْمَزْنِيُّ وَالطَّبْرِيُّ وَخَالَفَ فِي ذَلِكَ الْجَمَاهِيرُ.  
، وَأَمَّا إِمَامَةُ الرَّجُلِ النِّسَاءِ فَقَطُّ فَقَدْ رَوَى عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَحْمَدَ مِنْ حَدِيثِ «أَبِي  
بْنِ كَعْبٍ أَنَّهُ جَاءَ إِلَى النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ عَمِلْتُ  
اللَّيْلَةَ عَمَلًا قَالَ مَا هُوَ قَالَ نِسْوَةٌ مَعِيَ فِي الدَّارِ قُلْنَ إِنَّكَ تَقْرَأُ، وَلَا نَقْرَأُ فَصَلِّ بِنَا  
فَصَلَّيْتُ ثَمَانِيًّا، وَالْوَتْرَ فَسَكَتَ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ فَرَأَيْنَا أَنَّ  
سُكُوتَهُ رِضًا» قَالَ الْهَيْثَمِيُّ فِي إِسْنَادِهِ مَنْ لَمْ يُسَمَّ قَالَ وَرَوَاهُ أَبُو يَعْلَى وَالطَّبْرَانِيُّ  
فِي الْأَوْسَطِ، وَإِسْنَادُهُ حَسَنٌ.

Menurut penyarahan beliau, bahwa hadis tersebut di atas merupakan dalil bahwa sah seorang wanita menjadi imam sholat bagi penghuni rumahnya, sekalipun di antara mereka ada seorang laki-laki. Sebagaimana dalam zhohir hadis bahwa di rumah ummu Waraqah ada seorang lelaki, namun tidak dijadikan

sebagai imam, namun sebagai muadzin. Kualitas hadis ini adalah hasan, sebagaimana dikatakan oleh al-Albani.

Menurut Husein Muhammad, ketika Ummu Waraqah diperbolehkan Nabi saw., untuk menjadi imam bagi penghuni rumahnya, di rumah tersebut ada dua lelaki tanggungannya, seorang kakek dan seorang budak, ditambah seorang budak perempuan. Jadi menurut Husein Muhammad, telah ditemukan dua teks keagamaan yang menolak dan membenarkan imam perempuan. Dan jika dinilai dengan teori kualitas hadits, maka hadits yang membenarkan imam perempuan lebih valid dibandingkan yang melarang. Nawawi menyebut hadits Jabir yang diriwayatkan oleh Ibnu Majah, dimana Nabi saw. Menyatakan, “Perempuan sama sekali tidak boleh menjadi imam shalat laki-laki.”<sup>80</sup> adalah lemah (dla’if). Ini karena Abdulah bin Muhammad al-Adawi<sup>81</sup>, salah seorang perawi yang diragukan. Bukhari dan Abu Hatim al-Razi, ahli hadits terkemuka mengatakan “Haditsnya tidak bisa diterima, dia guru yang tidak dikenal,” Abu Hatim menambahkan. Sementara itu para perawi hadits tentang Ummu Waraqah terpercaya dan dinilai bagus.

Penjelasan ini berbeda dengan uraian yang disampaikan oleh Ali Mustafa Yaqub. Menurutnya hadits Ummu Waraqah kualitasnya memang sahih, tetapi dari sisi hukum untuk membolehkan wanita menjadi imam shalat secara umum di mana di antara makmumnya kaum laki-laki, itu perlu ditinjau ulang. Karena dalam hadits tersebut tidak ada kejelasan siapa yang menjadi makmum Ummu

---

<sup>80</sup> Lihat hadis riwayat Ibnu Majjah, *Sunan Ibnu Majjah*, kitab *Iqamah al Shalah wa Sunnatu fiiha, bab fii Fardli al Jama’ah*, Nomor 1071.

<sup>81</sup> Ia berada dalam urutan kesepuluh, begitu pula rawi bernama *al Walid bin Bakir* dalam urutan kedelapan

Waraqah. Kemungkinan semua makmumnya adalah wanita, semuanya laki-laki, atau campuran antara laki-laki dan wanita. Kaidah Ushul Fikih menyatakan, apabila sebuah dalil mengandung banyak kemungkinan, maka dalil itu tidak dapat dijadikan sumber hukum. Karenanya, hadits Ummu Waraqah itu kendati sahih, gugur sebagai dalil.

Sementara itu masih menurut Ali Mustafa Yaqub, hadits Ummu Waraqah bersifat umum, dalam versi lain yang diriwayatkan oleh Imam al-Daruquthni dalam kitab Sunannya menegaskan bahwa Nabi saw., menyuruh Ummu Waraqah menjadi imam shalat bagi wanita-wanita penghuni rumahnya.

حدثنا أحمد بن العباس البغوي ثنا عمر بن شبة أبو أحمد الزبيري نا الوليد بن جميع عن أمه عن أم ورقة : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أذن لها أن يؤذن لها ويقام وتؤم نساءها

Artinya: “Nabi saw. mengizinkan (Ummu Waraqah) untuk menjadi imam bagi kaum wanita penghuni rumahnya.” (HR Ad-Daruquthni)

Berdasarkan kaidah pemahaman hadits, jika terdapat dua hadits yang masing-masing memberikan pengertian umum dan khusus, maka pengertian yang umum harus diartikan dengan pengertian yang khusus. Atau dengan kata lain, hadits yang memberikan pengertian umum tidak dipakai, dan hadits yang memberikan pengertian khusus itulah yang dipakai sebagai dalil. Ia juga menambahkan, bahwa hadis yang melarang wanita menjadi imam dalam shalat riwayat Ibnu Majjah telah menghapus kehujjahan hadis Ummu Waraqah, kendati rawi-rawinya diragukan.

Dalam hal ini pemakalah sepakat dengan pendapat kedua, yakni wanita tidak diperbolehkan menjadi imam atas laki-laki, dengan mempertimbangkan

berbagai kemungkinan. Pertama, benar bahwa Ummu Waraqah diizinkan menjadi imam untuk laki-laki, akan tetapi kasus ini lebih sebagai khususiyah dari Nabi yang hanya berlaku untuk Ummu Waraqah. Jadi tidak bisa diqiyaskan, bahwa wanita lain pun boleh menjadi imam shalat bagi laki-laki.

Kedua, bahwa Ummu Waraqah hanya diperbolehkan untuk mengimami keluarganya yang berjenis kelamin wanita saja, sebagaimana hadis yang diriwayatkan oleh al Daruquthni.

حَدَّثَنَا زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنْ سُهَيْلٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَيْرُ صُفُوفِ الرِّجَالِ أَوْلَاهَا وَشَرُّهَا آخِرُهَا وَخَيْرُ صُفُوفِ النِّسَاءِ آخِرُهَا وَشَرُّهَا أَوْلَاهَا حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ يَعْنِي الدَّرَاوَزْدِيَّ عَنْ سُهَيْلٍ بِهَذَا  
الإِسْنَادِ [15]

Ketiga, .... Rasulullah bersabda : “*Shaf terbaik untuk laki-laki adalah shaf pertama (depan) dan shaf terburuk bagi mereka adalah shaf terakhir (belakang); sedangkan shaf terbaik untuk perempuan adalah shaf terakhir (belakang) dan shaf terburuk bagi mereka adalah shaf pertama (depan).*” Hadis ini mengindikasikan tidak pantasnya seorang wanita berada di depan laki-laki, bahkan ini menunjukkan adanya larangan wanita menjadi imam atas laki-laki.

Keempat, mungkin saja ada hal yang dilupakan (sengaja dilupakan) oleh pengusung ide feminisme bahwa orang yang paling mengetahui maksud ucapan Rasulullah saw. adalah para sahabat. Mereka, para sahabat adalaah orang-orang yang selalu bersama Rasulullah. Dengan demikian, sekiranya hadits Ummu Waraqah adalah mengizinkan wanita menjadi imam shalat berjamaah di mana di antara makmumnya kaum laki-laki, tentulah di kalangan sahabat ada wanita yang menjadi imam shalat untuk makmum laki-laki. Dan Aisyah istri Rasulullah

merupakan orang yang paling pantas menjadi imam shalat berjama'ah dengan kaum laki-laki. Namun tidak ada satu riwayat pun yang menyatakan bahwa Aisyah pernah menjadi imam shalat berjamaah bagi makmum laki-laki dan wanita atau makmum laki-laki saja.

Dan hal-hal lain yang perlu untuk dipikirkan kembali adalah mengapa wanita di letakkan pada shaf kedua atau terpisah pada sholat berjama'ah? Karena jika wanita di depan, maka ia akan mengganggu sholat laki-laki. Mengapa wanita diwajibkan untuk mengenakan jilbab? Agar ia terlindungi dan ia mudah dikenali sebagai seorang muslimah. Mengapa wanita diwajibkan mengurus rumah? Karena ia adalah seorang pengkader para jundi kecil, yang ketika dewasa ia akan menjadi pemuda/pemudi tangguh pembela agama. Intinya di sini, pemakalah sebagai seorang perempuan sama sekali tidak pernah merasa dinomor duakan untuk shalat bermakmum di belakang laki-laki. karena wanita juga telah dilebihkan oleh Allah dalam banyak hal.

Namun, boleh tidaknya wanita menjadi imam bagi makmum laki-laki masih akan selalu terbuka untuk diperdebatkan karena memang terdapat dua buah hadis yang saling bertentangan. Silahkan anda memilih yang menurut anda paling benar.

Penulis menarik kesimpulan bahwa al-Turâbî memberikan fatwa atas kebolehan wanita mengimami jamaah lelaki pada sholat, bukanlah ijtihad beliau, namun permasalahan hukum ini sudah sejak dahulu dibahas oleh para ahli fikih. Demikian juga halnya tentang fatwa at-Turabi tentang mempersamakan jumlah saksi wanita dengan lelaki, artinya dalam persaksian seorang wanita sama

kedudukannya dengan seorang laki-laki. Padahal dalam Al-Quran telah diterangkan (qathi') bahwa seorang saksi laki-laki dipersamakan dengan dua orang perempuan. Hal ini juga permasalahan yang telah lama dibahas dalam hukum Islam (fikih) terdahulu. Bahkan saat ini persaksian dalam hukum acara perdata (misalnya) perkawinan, wanita memiliki kedudukan yang sama dengan laki-laki dalam persaksian. Maksud penulis adalah dalam persaksian persidangan perdata di Pengadilan Agama misalnya, diperlukan minimal 2 orang saksi, yang tidak mesti lelaki keduanya (sebagaimana perintah Al-Quran), namun boleh juga keduanya wanita, atau salah satunya adalah wanita.

Al-Turâbî menggunakan ra'yu dan qiyas luas dalam hal ketentuan yang mensyaratkan dua orang saksi perempuan sebagai pengganti satu orang saksi laki-laki, atau dengan kata lain bahwa nilai pembuktian saksi perempuan adalah setengah saksi laki-laki lebih merupakan ketentuan yang bersifat kondisional dan temporal, bukan ketentuan yang bersifat universal. Hal tersebut disebabkan karena kaum perempuan pada saat itu masih kurang berpengalaman dalam urusan-urusan publik dan budaya yang berlaku adalah menempatkan perempuan untuk hanya berperan dalam wilayah domestik. Oleh karena itu seiring dengan perubahan sosial di masyarakat, nilai kesaksian seorang perempuan sepatutnya diakui sama dengan kesaksian seorang laki-laki.

Fatwa al-Turâbî bahwa Nabi Isa telah wafat dan tidak turun kebumi adalah fatwa yang tidak berdasar, karena menurut ijma' consensus ulama, hadis yang menyatakan bahwa Nabi Isa as., akan turun ke bumi mencapai derajat mutawatir,

sehingga dalam fatwa ini penulis menyatakan bahwa pemikiran al-Turâbî tersebut tidak sesuai dengan Al-Quran dan Sunnah serta ijma' ulama.

Sedangkan fatwa al-Turâbî tentang bolehnya minum-minuman keras asalkan tidak mabuk adalah pemikiran yang telah lama juga dibahas dan disampaikan dalam pembahasan fikih. Al-Qardhawi, Al-Gendy, Abo Hanifa, seorang ulama Islam terkenal sebagai perumus syariat dan sering disebut Imam Besar di Mesir, mengatakan minum minuman beralkohol tanpa mabuk bukan dosa. Al-Gendy merupakan ulama terkenal di Mesir yang telah menulis dan menerbitkan lebih dari 20 buku, kolumnis di sejumlah surat kabar, majalah, serta media Islam dan budaya. Sebelumnya, Mesir membuat terobosan dengan mengangkat sejumlah perempuan sebagai khatib di masjid. Mereka dijadwalkan mulai bekerja di masjid-masjid pada awal Maret 2017 (ini).<sup>82</sup>

Dalam bidang politik, al-Turâbî berpendapat bahawa Islamlah yang memulakan idea demokrasi. Orang-orang barat pada hakikatnya telah mengambil prinsip bay'ah yang terdapat dalam tradisi pemikiran politik Islam sebagai asas pemikiran dalam demokrasi Barat. Beliau berhujah bahawa pada zaman Pertengahan Eropa sudah terdapat partisipasi demokrasi secara langsung dikalangan rakyat dengan kewujudan pelbagai wadah politik. Bangsa Eropa hanya mengenal apa yang disebut sebagai "constitution" pada akhir Zaman Pertengahan. Pada hakikatnya, mereka telah memanfaatkan khazanah fikih Islam untuk menghadamkan doktrin demokrasi.<sup>83</sup>

---

<sup>82</sup> <https://m.tempo.co>, diakses tanggal 31 Maret 2017. Namun fatwa ini harus dicermati dengan baik, sebagaimana yang telah dilakukan oleh MUI.

<sup>83</sup> Hassan al-Turâbî, *As-Shura wa al-Dimoqratiyyah*, (Jeddah: Al-Dar al-Sau'diyyah li al-Nashr wa al-Tauzi', tth), h. 42-43



Al-Turâbî dengan tegas menyatakan bahawa demokrasi yang terpisah dari agama adalah satu manifestasi riddah dan syirik. Sebab itu adalah satu bentuk perkongsian kemahuan manusia dengan kehendak Pencipta Yang Maha Berkuasa.<sup>84</sup>

Selanjutnya al-Turâbî berpendapat bahawa demokrasi menurut Islam tidak berarti kuasa mutlak rakyat dimutlakkan; sebaliknya kekuasaan rakyat itu hendaklah berpegang teguh dengan syari'ah. Beliau juga mengkritik demokrasi kerana mengizinkan kehendak hawa nafsu manusia menjadi tuan tanpa mempertimbangkan nilai-nilai akhlak. Meskipun demokrasi menghormati kekuasaan rakyat dan mayoritas, namun tindakan –tindakan politik dalam system demokrasi tetap bersifat permisif, penuh tipu daya. Semenjak Micheavelli mengemukakan prinsipnya yang terkenal *The End Justifies The Means*, prinsip tersebut telah berpindah ke dalam demokrasi. Ini telah mengakibatkan terlalu banyak kerosakkan.<sup>85</sup>

Ketika membandingkan antara prinsip “shura demokrasi” (*dimokratiyyah* al-Shura) dengan prinsip demokrasi Barat, al-Turâbî telah menunjukkan keistimewaan prinsip syura demokrasi kerana ia dapat menjamin persatuan seluruh umat Islam jika diamalkan sepenuhnya. Dalam sistem demokrasi Barat, prinsip suara mayoritas diamalkan semutlaknya sehingga ia membenamkan pandangan kelompok minoritas. Mereka terpaksa bersabar untuk membantah sesuatu pandangan yang tidak setuju. Islam menganjurkan prinsip *ijma'*, bukan mencari kemenangan berdasarkan suara terbanyak (*mughalabah*). Yang

---

<sup>84</sup> Hassan al-Turâbî, *As-Shura wa al-Dimokratiyyah*, h.42-43.

<sup>85</sup> Hassan al-Turâbî, *As-Shura wa al-Dimokratiyyah*, h.42-43.

dipentingkan ialah musyawarah dengan hati yang terbuka untuk mencari kebenaran tanpa memperhatikan asal usulnya secara membabi buta. Akhir dari perundingan dan dialog ialah mendapatkan satu kata muafakat-mewakili ijma' terbanyak sehingga wujud rasa kepuasan (*ridha*) semua pihak dalam kebanyakan perkara. Meskipun al-Turâbî bersikap kritis dengan doktrin demokrasi, namun dari segi praktisnya, beliau telah menerima demokrasi sebagai satu mekanisme politik untuk merealisasikan idealisme Islam.

Demikianlah pemikiran al-Turâbî yang menurut penulis dapat diimplementasikan dalam kehidupan hukum Islam di Indonesia. Namun secara umum al-Turâbî tidak memberikan contoh-contoh implementatif dari pembaruan ushûl fikih yang beliau usung. Bahkan penulis belum mendapatkan satu kaidah baru dari berbagai karangan beliau. Beliau – menurut penulis – hanya meneruskan dan mengikuti konsep pembaruan yang diusung oleh Ibnu Hazm, Ibnu Taimiyah, Rasyid Ridha, dll. Sehingga konsep pembaruannya masih rancu dan sulit dimengerti oleh umat mana pembaruan Ushûl Fikih yang beliau tawarkan.

Namun demikian, penulis tidak menutup mata jika di Sudan sendiri dapat menerapkan syariat Islam berkat kerja keras konsep pembaharuan beliau. Beliau juga aktif menggunakan media social seperti facebook dalam mengungkapkan pemikiran beliau sampai beliau wafat. Namun menurut penulis pemikiran beliau tentang demokrasi tidaklah tepat diterapkan di Indonesia, karena memiliki latar belakang budaya yang juga berbeda.