



Dalil Dalil Hukum Islam Yang Disepakati

Prof. Dr. H. Fathurrahman Azhari, M.H.I



DALIL-DALIL HUKUM ISLAM YANG DISEPAKATI

Prof. Dr. H. Fathurrahman Azhari, M.H.I.



Dalil-dalil Hukum Islam yang Disepakati

ISBN: 978-634-7376-94-7

14x21 cm

105 hlm

Cetakan ke-1, April 2026

Penulis:

Prof. Dr. H. Fathurrahman Azhari, M.H.I.

Editor:

Dr. H. Anwar Hafidzi, Lc., M.Hk.

Desain Cover:

Naima Safarina

Penerbit:

Alifba Media

Anggota IKAPI No. 409/JTI/2024

Jl. Lawangan Daya No. 06, Pademawu, Pamekasan

Email: mediaalifba@gmail.com

Website: www.alifba.id

© Hak Cipta Dilindungi oleh Undang-undang
Dilarang mereproduksi atau memperbanyak
sebagian atau seluruh isi buku ini dalam
bentuk apapun tanpa izin tertulis dari penerbit

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ . الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى أَشْرَفِ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ
سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ أَجْمَعِينَ . أَمَّا بَعْدُ .

Dengan nama Allah yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang. Segala puji bagi Allah Tuhan semesta alam. Shalawat dan salam selalu tercurah kepada semulia-mulia Nabi dan Rasul, yaitu penghulu kita Sayyidina Muhammad SAW. juga kepada para keluarga dan sahabat-sahabat beliau sekalian.

Dengan berkat rahmat Allah SWT., akhirnya buku berjudul “Dalil Dalil Hukum Islam Yang Disepakati”, dapat penulis selesaikan dengan baik.

Buku ini ditulis untuk memberikan pengetahuan dan pemahaman serta wawasan kepada semua pihak yang mempelajari tentang Dalil Dalil Hukum Islam. Buku ini merupakan hasil kajian terhadap kitab-kitab Mashadirul Ahkam yang ditulis oleh para ulama terdahulu, maupun ulama kontemporer.

Buku ini ditulis dengan beberapa bab, yang dimulai dari bab I memuat tentang pendahuluan. Bab II memuat tentang Al-Qur’an sebagai dalil hukum . Bab III memuat tentang As-Sunnah sebagai dalil hukum, Bab IV memuat

tentang Al-Ijma' sebagai dalil hukum, dan Bab V tentang Al-Qiyas sebagai dalil hukum

Dalam penulisan buku ini, penulis menyadari akan adanya kekurangan dan kekeliruan. Oleh karena itu penulis mengharapkan kepada pembaca agar dapat memberikan kritik dan saran demi untuk sempurnanya buku ini.

Akhirnya, atas segala bantuan, petunjuk saran dan nasehat, kepada mereka semua penulis ucapkan terima kasih dan diiringi doa semoga Allah SWT. Memberikan ganjaran pahala yang setimpal, Amin.

Banjarmasin, Maret 2026
Penulis,

Prof. Dr. H.Fathurrahman Azhari, M.H.I.

KATA SAMBUTAN

Dekan Fakultas Ekonomi dan Bisnis Islam UIN Antasari

Assalamu 'alaikum Wr. Wb.

Segala puji bagi Allah yang telah melimpahkan taufik dan hidayah-Nya kepada kita sekalian. Shalawat dan salam semoga selalu tercurah kepada junjungan kita Nabi Muhammad SAW. beserta keluarga dan sahabatnya hingga akhir zaman.

Buku yang ditulis oleh Prof. Dr. H. Fathurrahman Azhari, M.H.I dengan judul “Dalil-Dalil Hukum Islam Yang Disepakati” adalah buku yang secara khusus menguraikan tentang Dalil Dalil Hukum Islam. Oleh karena itu, buku ini sangat bermanfaat terutama mahasiswa, Juga kepada pihak-pihak yang berkeinginan memperdalam pengetahuan tentang dalil dalil hukum islam

Kami menyambut gembira atas ditulisnya buku ini, semoga bermanfaat sebagai bahan referensi terutama bagi mahasiswa dan mereka yang memperdalam pengetahuan tentang dalil dalil hukum. Disamping itu, dapat menambah khazanah kepustakaan keagamaan Islam yang

disumbangkan oleh salah seorang dosen Fakultas Ekonomi
dan Bisnis Islam UIN Antasarii Banjarmasin.
Wassalamu 'alaikum Wr. Wb.

Banjarmasin, Maret 2026
Dekan,

Dr. Zaki Mubarak, M.Si, M.Fin

DAFTAR ISI

Kata Pengantar	1
Kata Sambutan	3
Daftar Isi.....	5
Bab I Pendahuluan	6
Bab II Dalil Hukum Al-Qur'an.....	13
Al-Quran Sebagai Dalil Hukum.....	13
Bab III As-Sunnah Sebagai Dalil Hukum.....	35
Dalil Hukum As-Sunnah.....	35
Bab IV Al-Ijma' Sebagai Dalil Hukum	51
Al-Ijma' Sebagai Dalil Hukum.....	51
Bab V Al-Qiyas Sebagai Dalil Hukum.....	62
Al-Qiyas Sebagai Dalil Hukum	62
Daftar Pustaka	98

BAB I

PENDAHULUAN

Dalil hukum Islam ialah "*Adillatu al-Syar'iyyah*" disebut juga "*Adillatu al-Ahkam*" atau digunakan juga kata "*Mashadiru al-Tasyri'yyah li al-Ahkam*". Dalam kitab-kitab *ushul fiqh* sering digunakan kata "*al-Adillah*", namun sebagian penulis kitab-kitab *ushul fiqh* kontemporer menggunakan kata "*al-Mashadir*". Kata "*al-Adillah*" mereka persamakan maknanya dengan "*al-Mashadir*".¹ Apabila diperhatikan arti kata, *al-Adillah* dan *al-Mashadir* itu secara etimologis akan terlihat, bahwa kedua kata itu tidaklah sinonim,. Kata "*mashadir*" yaitu "sumber" dalam bahasa Arab disebut dengan *mashdar*, kata jamaknya ialah *mashadir*, yaitu mengandung arti permulaan sesuatu, atau tempat munculnya sesuatu.² Dalam istilah *ushul fiqh* disebut dengan *Mashadir al-Ahkam* (sumber-sumber hukum). Kata sumber hanya digunakan untuk Al-Quran dan Al-Sunnah, karena keduanya dapat ditimba hukum Islam, tetapi tidak

¹ Abd al-Wahhab Khallaf, *Mashadir al-Tasyri' al-Islami fi Ma La Nashkh Fih* (Kuwait: Dar al-Qolam, 1992)

² Luis ma'luf, Munjid, *Maktabah al-Syarqiyyah*, Daru al-Masyriq, Beirut, 1986, h. 418

mungkin kata itu digunakan untuk dalil hukum yang lain seperti, Istihsan, maslahat mursalah dan lainnya.

Istilah *mashadir al-ahkam* baru timbul pada akhir abad ke 14 Hijriah. setelah munculnya beberapa hasil karya yang diberi judul antara lain; *Mashadir al-tasyri' al-Islamiy* oleh Abd al-Wahhab Khallaf, *Mashadir al-ahkam al-Islamiyyah* oleh Zakaria al-Birri.

Pengertian secara etimologi, kata *adillah* berasal dari kata *dalil*, dalam bahasa Arab mengandung beberapa arti yaitu; Penunjuk, tanda, menunjuk kepada sesuatu baik yang material maupun yang bukan material.³ Dalam Al-Quran kata dalil terdapat delapan kali, antara lain pada surah al-Furqan ayat 45

وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا...
...bagaimana Dia memanjangkan (dan memendekkan) bayang-bayang; dan kalau dia menghendaki niscaya Dia menjadikan tetap bayang-bayang itu, kemudian Kami jadikan matahari sebagai petunjuk atas bayang-bayang itu,

Sedangkan menurut terminologi, Abd al-Wahhab Khallaf mengatakan;

مَا يُسْتَفَادُ مِنْهُ حُكْمٌ شَرْعِيٌّ عَمَلِيٌّ مُطْلَقًا، أَيْ سِوَاءَ أَكَانَ عَلَى سَبِيلِ الْقَطْعِ أَمْ سَبِيلِ الظَّنِّ.⁴

Sesuatu yang dapat menyampaikan (diperoleh) dengan pandangan yang benar dan tepat kepada hukum hukum Islam yang amali, secara muthlaq,

³ al-Ishfahani, *Mu'jam Mufradat al-Fazh al-Qur'an* , 1392 H. h. 173. Lihat Ahmad Wirson Munawwir, *kamus al-Munawwir*, 1984; 450-451)

⁴ Abd al-Wahhab khallaf, *Ushul Fiqh*, . Kuwait, Dar al-Qalam, 1402, h. 20.

baik dengan jalan pasti (Qath'i) maupun dengan jalan dugaan (zhanny)

Al-Amidi mengatakan, dalil yaitu sesuatu yang dapat mengantarkan orang kepada pengetahuan yang pasti menyangkut objek informasi.⁵ Ulama *ushul fiqh* masa akhir, Wahbah al-Zuhaili mengatakan, bahwa dalil yaitu sesuatu yang dijadikan landasan berpikir yang benar dalam memperoleh hukum *hukum Islam* yang bersifat praktis.⁶ Jadi dalil dijadikan landasan dalam menetapkan suatu ketetapan hukum yang diterapkan secara praktis oleh seorang ahli hukum. Ketetapan itu bisa bersifat pasti atau tidak pasti.

Kata dalil disamping dapat digunakan untuk al-Quran dan al-Sunnah, juga berlaku untuk al-Ijma', al-Qiyas, al-Istihsan, al-Maslahat Mursalah, Sadd al-Dzari'ah, al-Istishhab. Karena semuanya menuntun kepada penemuan hukum Islam. Sebab pembahasan pada dalil hukum akan menjangkau pula kepada *ra'yu*, sehingga kata yang paling tepat digunakan adalah *al-ad'illatu al-ahkam*.

Istilah sumber hukum, Abd al-Wahhab Khallaf cenderung mengidentikkan dengan dalil hukum, sehingga muncullah istilah *mashadir al-ahkam*, *adillatu al-ahkam*, *ushul al-ahkam*. Istilah itu sering dipergunakan oleh *ushuliyyin*.⁷

Namun Zaki al-Din mengatakan, bahwa *mashadir al-ahkam* atau *adillatu al-ahkam* ada yang bersifat *mustaqil* (yang bebas seperti al-Quran, Al-Sunnah), tetapi ada yang *la*

⁵ al-Amidi, *al-Ihkam fi ushul al-ahkam*, I, Qahirah, Muwassasah al-Halabi was-Syirkah lin-Nashyar wat-Tauzy', 1406, h. 417.

⁶ al-Zuhaili, I, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Beirut, Dar al-Fikr, 1406, h. 417

⁷ Abd Wahhab Khallaf, *Op.cit*; h. 109.

yakun mustaqillan (tidak bebas, terikat dengan sumber atau dalil lain seperti Qiyas).⁸

Apabila diperhatikan arti kebahasaan dari kata *mashadir* dan dalil di atas, maka *mashadir* merupakan “sumber sesuatu”, jika *mashadir* ditempatkan dalam lapangan hukum, maka yang menjadi sumber tempat munculnya hukum, dalam pengertian ini berarti yang menjadi *mashadir al-ahkam* hanya al-Quran dan al-Sunnah. Oleh karena itu, Ali Hasaballah menyebutkan bahwa al-Quran sebagai *ashl ushu al-syar’yyah* (dasar dari dasar syariat)⁹ Al-Sunnah dikatakan sebagai *mashadir*, karena ia sebagai pelengkap bagi al-Quran dalam menjelaskan hukum-hukum Islam. Bahkan Imam Syafi’i tidak memisahkan antara al-Quran dan al-Sunnah sebagai sumber hukum yang ia sebut dengan *nash*.¹⁰ Dengan demikian, dalil hukum tidaklah dapat dikatakan sumber hukum apabila memerlukan dalil lain untuk dijadikan sebagai hujjah, karena yang dikatakan *mashadir* adalah sifatnya mandiri.

B. Prinsip-Prinsip Dalil hukum Islam

Al-Syatibi mengemukakan prinsip-prinsip suatu dalil hukum Islam sebagai berikut:

1. Dalil hukum tidak bertentangan dengan tuntutan akal, prinsip ini didasarkan kepada:
 - a. Apabila ia menyalahi akal bukanlah ia dalil *hukum Islam* untuk hamba yang berakal.

⁸ Zaki al-Din, *Ushul Fiqh al-Islami, Mesir, Dar al-Ta’lif*, 1965, h. 29-30.

⁹ Ali Hasaballah, *Ushul at-Tasyri’ al-Islamy, Mesir, Darul Ma’arif*. 1971; 16.

¹⁰ al-Syafi’i, *Al-Risalah*. Beirut, Dar al-Fikr. t.th. h. 287-300

- b. Apabila menyalahi akal berarti membebani manusia dengan sesuatu yang ia tidak mampu.
 - c. Sumber taklif adalah akal
 - d. Hasil penelitian menunjukkan bahwa dalil hukum Islam berlaku menurut akal.
2. Tujuan pembentukan dalil hukum Islam adalah menempatkan perbuatan manusia mukallaf dalam perhitungannya.
 3. Setiap dalil hukum Islam bersifat *kully* (umum), seandainya ia *juz-i* tersebut oleh hal-hal mendatang dan tidak menuntut asal penetapannya.
 4. Dalil hukum Islam terbagi kepada *qath'i* dan *zhanny*.
 5. Dalil hukum Islam terdiri dari dalil *naqli* dan dalil *aqli*.¹¹

Kemudian al-Amidi mengatakan, dalil-dalil itu adalah;

1. Dalil hukum Islam yang disampaikan oleh Rasulullah Muhammad SAW. dalam bentuk yang terbaca yaitu Al-Quran .
2. Dalil hukum Islam yang disampaikan oleh Rasulullah Muhammad SAW. dalam bentuk yang tidak terbaca, yaitu Al-Sunnah.
3. Dalil hukum Islam yang tidak di bawa oleh Rasulullah Muhammad SAW. dalam arti bukan nas, yaitu:
 - a. Terpeliharaan dari kesalahan, yaitu Al-Ijma'
 - b. Tidak terpelihara dari kesalahan akan tetapi dihubungkan kepada nas, yaitu Qiyas.
 - c. Tidak terpelihara dari kesalahan dan tidak pula dihubungkan dengan nas yaitu *istidlal*.¹²

¹¹al-Syatibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syar'iyah*, Beirut, Dar al-Ma'rifah, 1975. h. 15-16

¹² al-Amidi, *Op.cit.* h. 145-146

Apabila pemahaman tentang sumber hukum dan dalil hukum sebagaimana di atas, maka yang menjadi sumber hukum hanya al-Quran dan al-Sunnah, yang sekaligus dikatakan sebagai dalil hukum. Sedangkan al-Ijma', al-Qiyas, al-Istihsan, Istishhab, Urf dan lain-lainnya hanya berfungsi sebagai dalil hukum. Karena itu, dalil hukum tidak dibenarkan bertentangan dengan sumber hukum. Para ulama *ushul fiqh* biasa menyebutnya dalil hukum itu dengan *thuruq al-Istinbath al-ahkam* (metode penetapan/penggalian hukum).

Dalil-dalil hukum Islam itu dapat dikelompokkan kepada dua kelompok. *Pertama*, dalil yang bersumber dari *naql* (wahyu), yaitu al-Quran dan al-Sunnah, yang disebut dengan *nas*. Kedua, dalil yang bersumber dari akal, yaitu dalil-dalil ijtihad, seperti al-Ijma', al-Qiyas, al-Istihsan, Istishhab, Mashlahah Mursalah dan lain-lain. *Kedua*, kelompok dalil-dalil ini adalah saling berkaitan dan saling menunjang. Artinya dalil *naql* tidak dapat diinterpretasikan secara langsung dengan akal/pemikiran, sehingga dari dalil itu dapat diperoleh suatu simpulan hukum. Sebaliknya suatu hukum yang didasarkan kepada akal, tidak dapat dibenarkan dan tidak diakui kesahetannya, kecuali ditunjang oleh dalil *nas* yang benar dan diakui kebenarannya.¹³

periode ulama mazhab. Setelah berlalu periode *tabi'in*, maka muncul era gerakan pemikiran hukum dengan ditandai lahirnya berbagai mazhab hukum yang masing-masing mempunyai corak dan karakterestik tersendiri dalam sistem pemikiran hukum mereka. Kelahiran berbagai mazhab hukum dengan corak dan karakteristik tersendiri ini

¹³ Hasballah, *Op.cit*; 13.

tidak jarang menimbulkan perbedaan pendapat yang kontroversial di kalangan mereka, karena beragamnya teori dan sistem yang muncul dalam pemikiran hukum.

Akibat perbedaan ini, baik langsung maupun tidak langsung, akan membawa pengaruh kepada produk dan nilai hukum yang dihasilkan. Pada periode ini kegiatan pemikiran hukum sudah dilandasi oleh berbagai teori atau kaedah-kaedah tersendiri serta di samping itu ulama mazhab telah merumuskan konsep dalam upaya memahami hukum Islam dari al-Quran dan al-Sunnah, bahkan menyangkut persoalan-persoalan baru yang tidak disebutkan oleh kedua sumber ini juga diantisipasi dengan memformulasikan kaidah-kaidah untuk menjawabnya. Para ulama di setiap mazhab berupaya mensistematisasikan kegiatan dan pola *istinbath* hukum (penggalian dan penetapan hukum) sebagai hasil internalisasi yang mereka serap dari pemikiran yang berkembang sebelumnya dan kegiatan ini pada akhirnya melahirkan sistem pemikiran hukum yang disebut: *طريقة استنباط الاحكام* yang dalamnya tercakup juga konsep atau teori ke 'illat-an hukum (*ta' lil al-ahkam*).

BAB II

DALIL HUKUM AL-QUR'AN

AL-QURAN SEBAGAI DALIL HUKUM

1. Pengertian Al-Quran

Al-Quran berasal dari bahasa Arab yang secara bahasa adalah *masdar* dari kata "قرأ" dengan arti bacaan berbicara tentang apa yang tertulis padanya, atau melihat dan menelaahnya.¹⁴ Dalam pengertian ini kata "قرآن" berarti "مقروء" yaitu *isim maf'ul* dari kata "قرأ". Hal ini sesuai dengan firman Allah pada surah al-Qiyamah ayat 17-18.

إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ . فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ .

Sesungguhnya atas tanggungan Kamilah mengumpulkannya (di dadamu) dan (membuatmu pandai) membacanya. Apabila Kami telah selesai membacakannya maka ikutilah bacaannya itu.

Pengertian Al-Quran secara terminologi, menurut Abd al-Wahhab Khallaf yaitu;

الْقُرْآنُ هُوَ كَلَامُ اللَّهِ الَّذِي نَزَّلَ بِهِ الرُّوحَ الْإِمِينِ عَلَى قَلْبِ رَسُولِ اللَّهِ مُحَمَّدِ ابْنِ عَبْدِ اللَّهِ بِالْفَاظِ الْعَرَبِيَّةِ وَمَعَانِيهِ الْحَقَّةُ، لِيَكُونَ حُجَّةً لِلرَّسُولِ عَلَى أَنَّهُ رَسُولُ اللَّهِ، وَدُسْتُورًا لِلنَّاسِ

¹⁴ Luis Ma'luf, *Op.cit*, h. 616-617

يُهْتَدُونَ بِالْهُدَاءِ, وَقُرْبَةً يُتَعَبَّدُونَ بِتِلَاوَتِهِ, وَهُوَ الْمُدَوَّنُ بَيْنَ
 دَفْتِي الْمُصْحَفِ, الْمَبْدُوءُ بِسُورَةِ الْفَاتِحَةِ, الْمَخْتُومُ بِسُورَةِ
 النَّاسِ, الْمَنْقُولُ إِلَيْنَا بِالتَّوَاتُرِ كِتَابَةً وَمُشَافَهَةً جَيِّلاً عَنِ جَيْلِ
 مَحْفُوظًا مِنْ أَيِّ تَغْيِيرٍ أَوْ تَبْدِيلٍ مُصَدِّقٌ قَوْلِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ فِيهِ
 " إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ."¹⁵

Al-Quran yaitu kalam Allah yang diturunkan oleh-Nya dengan perantara Malaikat Jibril ke dalam hati Rasulullah Muhammad ibnu Abdillah dengan kata-kata (lafaz) bahasa Arab dan dengan makna yang benar, agar menjadi hujjah (alasan) Rasulullah SAW. dalam pengakuannya sebagai Rasulullah, juga sebagai undang-undang yang dijadikan pedoman umat manusia dan amal ibadah apabila membacanya. Ia dikodifikasikan di antara dua lembar mushhaf yang dimulai dari surah al-Fatihah dan ditutup dengan surah an-Nash, yang telah sampai kepada kita secara Mutawatir, baik dalam bentuk tulisan maupun lisan, dari generasi kegenerasi lain, dengan tetap terpelihara dari perubahan dan penggantian, karena firman Allah "Sesungguhnya Kami yang menurunkan Al-Quran itu dan Kami pula yang memeliharanya."¹⁶

Muhammad Khudary Bek memberikan definisi Al-Quran, yaitu lafaz Arab yang diturunkan kepada Rasulullah Muhammad SAW. untuk direnungkan dan diingat yang diriwayatkan secara Mutawatir, ia dimulai dari surah al-Fatihah dan diakhiri dengan surah al-Nash.¹⁷

¹⁵ Abd Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushul al-Fiqh*, Op.cit, h. 23.

¹⁶ *Ibid.* h. 23

¹⁷ Khudary Bek, *Ushul Fiqh*, Raja Murah, Pekalongan, 1982,

Al-Syaukani memberikan definisi Al-Quran, yaitu:
هُوَ كَلَامُ اللَّهِ الْمُنزَلُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ لِلكُتُوبِ فِي
المُصَاحَفِ المَنْقُولِ إِلَيْنَا نَقْلًا مُتَوَاتِرًا

Yaitu kalam Allah yang diturunkan kepada Rasulullah tertulis dalam mushhaf dinukilkan secara Mutawatir.

Dengan memperhatikan unsur-unsur definisi yang dikemukakan di atas dapat ditarik suatu rumusan arti, Al-Quran yaitu Lafaz yang berbahasa Arab yang diturunkan kepada Rasulullah Muhammad SAW. yang dinukilkan secara Mutawatir, dan apabila membacanya adalah ibadah. Pengertian ini mengandung beberapa unsur, yaitu;

Pertama, bahwa al-Quran itu berbentuk lafaz yang mengandung arti bahwa apa yang disampaikan Allah melalui Jibril kepada Rasulullah Muhammad SAW. dalam bentuk makna dan dilafazkan oleh Rasul dengan ibaratnya sendiri tidaklah disebut al-Quran. Seperti Sunnah Qudsi atau Sunnah Qawli lainnya.

Kedua, bahwa Al-Quran adalah berbahasa Arab, yang mengandung arti bahwa Al-Quran yang dialih bahasakan kepada bahasa yang lain, maka bukanlah Al-Quran, karenanya shalat yang dilakukan dengan membaca al-Fatihah selain bahasa Arab seperti terjemahnya tidaklah sah.

Ketiga, bahwa Al-Quran adalah diturunkan kepada Rasulullah Muhammad SAW. oleh karena wahyu Allah yang diturunkan sebelum Rasul Muhammad SAW. bukanlah Al-Quran, Tetapi kisah dalam Al-Quran tentang kehidupan orang-orang masa terdahulu adalah Al-Quran .

Keempat, bahwa Al-Quran itu dinukilkan secara Mutawatir mengandung arti bahwa ayat-ayat yang dinukilkan tidak secara Mutawatir bukanlah Al-Quran, seperti ayat-ayat syazzah.

Kelima, bahwa Al-Quran itu apabila dibaca adalah menjadi ibadah, artinya membaca Al-Quran meskipun tidak

faham terhadap maknanya tetap menjadi ibadah, yaitu diberi pahala.

Keenam, bahwa Al-Quran kata-katanya tertulis dalam mushaf mengandung arti bahwa apa-apa yang tidak tertulis dalam mushaf meskipun wahyu yang diturunkan kepada Rasul, seperti ayat-ayat yang di-*nashakh* tilawahnya tidak lagi dinamai Al-Quran.

2. Turunnya Al-Quran

Al-Quran pertama kali diturunkan kepada Rasulullah Muhammad SAW pada tanggal 17 Ramadhan tahun ke 40 dari kelahiran Nabi. Tentang turunnya dalam bulan Ramadhan dijelaskan sendiri oleh Al-Quran pada surah al-Baqarah ayat 185. Sedangkan tanggal 17 beralasan dengan Al-Quran pada surah Al-Anfal ayat 41 yang disebutkan hari "furqan", yaitu hari bertemunya dua pasukan dalam perang Badr. Ahli sejarah menetapkan bahwa perang Badr berlaku pada tanggal 17 Ramadhan, meskipun tidak dalam tahun yang sama.

Al-Quran turun dimulai dengan surah al-'Alaq ayat 1 sampai dengan 5, dan ditutup dengan surah al-Maidah ayat 3. secara berangsur-angsur selama 22 tahun 2 bulan 22 hari.

Adapun hikmah Al-Quran diturunkan berangsur-angsur sedikit demi sedikit, dijelaskan sendiri oleh Allah dalam Al-Quran pada surah al-Furqan ayat 32:

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَّاحِدَةً
كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا

Berkatalah orang-orang yang kafir: "Mengapa Al Quran itu tidak diturunkan kepadanya sekali turun saja?"; demikianlah supaya Kami perkuat hatimu dengannya dan Kami membacanya secara tartil (teratur dan benar).

Yaitu ada dua hikmah terdapat penjelasan Al-Quran tersebut, yaitu; Pertama, تثبت الفؤاد yang artinya kemantapan hati Nabi dan pengikut-pengikutnya dalam hal yang menyangkut makna Al-Quran dan hukum-hukumnya. Hal ini berarti bahwa selama waktu yang panjang periode turunnya Al-Quran Rasul selalu merasa berhubungan rapat dengan Allah. Dari segi pelaksanaan hukum kemantapannya terlihat bahwa suatu ayat hukum diturunkan Allah untuk pedoman dalam menyelesaikan suatu kasus. Sesudah petunjuk itu dapat dimengerti oleh umat secara baik dan diamalkan secara sempurna, baru kemudian diturunkan ayat hukum berikutnya. Dengan demikian setiap ayat hukum yang diturunkan dapat diterima oleh umat dengan hati yang tenang dan dilaksanakan dengan perasaan yang mantap.

Kedua, ترتيل yang berarti bacaan yang baik atau kemampuan membaca yang sempurna. Al-Quran diturunkan kepada umat yang pada umumnya tidak berkemampuan untuk menulis dan membaca, mereka lebih mengandalkan hafalan. Penghafalan terhadap ayat-ayat Al-Quran hanya mungkin dicapai apabila ayat-ayat itu turun secara berangsur sedikit demi sedikit sekedar kemampuan orang yang menghafalnya. Hikmah ini terasa sekali dalam pemeliharaan keseluruhan lafaz Al-Quran sampai penukilannya dapat berlaku secara Mutawatir dan kemurniannya dapat dijaga dan terpelihara.

Al-Quran diturunkan dalam dua periode: Pertama periode sebelum hijrah dalam jangka waktu 13 tahun. Ayat-ayat yang diturunkan pada periode ini disebut ayat-ayat Makiyah. Pokok dari risalah Nabi dalam periode ini adalah pembinaan akhlak dan akidah, Karena itu ayat-ayat yang turun pada periode ini banyak berbicara tentang akhlak dan akidah, ayat-ayatnya pendek-pendek supaya mudah

mengingatnya bagi umat yang baru Islam. Karena kebanyakan umat pada waktu itu belum berakidah Islam.

Kedua, periode setelah Rasul hijrah dalam jangka waktu 10 tahun. Ayat-ayat yang diturunkan dalam periode ini disebut ayat Madaniyah. Karena pokok bagi risalah Nabi pada periode ini adalah pembinaan masyarakat Islam. Maka kebanyakan ayat yang turun pada periode ini berbentuk aturan atau ayat hukum.

Adapun tujuan diturunkannya Al-Quran, ada dua tujuan utama:

- a. Sebagai hujah bagi kerasulan, atau sebagai mukjizat Nabi Muhammad SAW. Sebagai bukti bahwa Al-Quran itu sebagai hujah atas manusia yang hukum-hukumnya merupakan aturan-aturan yang harus (wajib) bagi manusia untuk mengikutinya, ialah karena Al-Quran itu datang dari Allah yang disampaikan kepada manusia dengan jalan pasti yang tidak diragukan kesahan dan kebenarannya. Sedang bukti Al-Quran itu datang dari Allah yaitu membuat orang tidak mampu membuat atau mendatangkan seperti itu. Membuat orang itu tidak mampu baru terjadi, menurut Abd al-Wahhab Khallaf, apabila tiga hal berikut ini terdapat pada sesuatu, yaitu; adanya tantangan, adanya motivasi dan dorongan kepada penantang untuk melakukan tantangan, dan tidak adanya halangan yang mencegah adanya tantangan.¹⁸ Banyak ayat-ayat Al-Quran yang mengajak manusia untuk bertanding dengannya, seperti pada surah al-Baqarah ayat 23,

¹⁸ Abd Wahhab Khallaf, *Op.cit.* h. 25.

وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ
مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ ۖ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ
صَادِقِينَ.

Dan jika kamu (tetap) dalam keraguan tentang Al Quran yang Kami wahyukan kepada hamba Kami (Muhammad), buatlah^[31] satu surat (saja) yang semisal Al-Quran itu dan ajaklah penolong-penolongmu selain Allah, jika kamu orang-orang yang benar.

Begitu pula surah Hud ayat 13 dan pada surah al-Isra ayat 88. Para ulama memandang kemukjizatan Al-Quran dari dua aspek : *Pertama*, aspek bahasa, yaitu terletak pada fashahah dan balaghiahnya, susunan dan gaya bahasanya yang tidak dapat tertandingi oleh siapapun, meskipun bangsa Arab adalah terknal dengan kemampuan berbahasa yang sangat tinggi, disamping memiliki pula kesempatan dan kemampuan untuk itu. Tetapi tarikh telah membuktikan, bahwa tidak ada seorangpun yang mampu membuat apapun terhadap Al-Quran yang dihadapka kepada mereka.

Kedua, aspek tentang berita-berita Al-Quran mengenai hal-hal yang akan datang terjadinya, atau janji-janji Allah mengenai masa depan dan telah terbukti benar-benar terjadi masa itu, Hal ini merupakan nubuwwah yang hanya dimungkinkan oleh adanya pengetahuan tentang alam ghaib berdasarkan pemberian wahyu dari Allah. Salah satu nubuwwah yang paling terknal ialah mengenai kekalahan bangsa Romawi dari bangsa Persia yang menurut perhitungan tidak akan dapat bangun kembali dalam waktu singkat. Tetapi Al-Quran menyatakan, dalam jangka pendek bangsa Romawi akan mengalahkan kembali bangsa Persia tersebut. Nubuwwah ini telah dibuktikan pada hal Rasul masih

hidup, yaitu ketika musuh-musuh ummat Islam masih bisa menyaksikannya. Firman Allah pada surah al-Rum ayat 1 sampai dengan 4:

غَلَبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ فِي بِضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ.

Telah dikalahkan bangsa Rumawi di negeri yang terdekat dan mereka sesudah dikalahkan itu akan menang dalam beberapa tahun lagi. Bagi Allah-lah urusan sebelum dan sesudah (mereka menang). Dan di hari (kemenangan bangsa Rumawi) itu bergembiralah orang-orang yang beriman.

Nubuwwah yang lain tentang kebenaran janji-janji Al-Quran ialah ketika Nabi Muhammad terusir dari kota Mekah, tetapi Allah janjikan bahwa Rasul SAW. bersama Sahabatnya akan kembali ke Mekah dan menguasai masjid al-Haram. Seperti digambarkan pada surah al-Fath ayat 27 :

لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّءْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ.

Sesungguhnya Allah akan membuktikan kepada Rasul-Nya, tentang kebenaran mimpinya dengan sebenarnya (yaitu) bahwa sesungguhnya kamu pasti akan memasuki Masjidil Haram, insya Allah dalam keadaan aman ...

Al-Quran banyak pula bercerita tentang dalam berbagai surah dan ayat tentang para rasul masa terdahulu, kitab-kitab Allah yang diwahyukan sebelum Al-Quran, dan juga kasus-kasus sejarah besar masa lalu. Semuanya disampaikan oleh Nabi Muhammad SAW. yang secara umum diketahui bahwa dia adalah seorang yang tidak

pandai baca tulis. Ini juga merupakan kemukjizatan Al-Quran .

Hukum-hukum yang terkandung dalam Al-Quran lebih dari 6000 ayat yang diturunkan dalam waktu 22 tahun 2 bulan 22 hari mengenai berbagai persoalan hidup, ternyata bebas dari kontradiksi antara ayat yang satu dengan ayat lainnya. Juga memberikan dasar-dasar bagi berbagai macam ilmu pengetahuan yang belum dapat dipahami pada masa turunnya Al-Quran, dan pembuktiannya baru berlangsung lewat penemuan ilmiah beberapa abad kemudian, semuanya memperkuat pembuktian Al-Quran adalah sebagai wahyu dari Allah dan mukjizat Rasulullah Muhammad SAW. Rasulullah SAW. adalah Rasul terakhir dan ajarannya yang dibawa berlaku untuk seluruh umat manusia dan sepanjang masa, karenanya mukjizatnyapun haruslah berlaku sepanjang masa dan dapat diterima, disaksikan oleh seluruh umat manusia dari masa ke masa, sesuai dengan tingkat perkembangan intelektual manusia itu. Dilihat dari aspek ini, maka Al-Quran adalah mukjizat yang mampu memenuhi tuntutan tersebut. Dan Al-Quran tetap terjaga dan terpelihara sepanjang masa dari perubahan (Surah Al-Hijr ayat 9)

- b. Sebagai sumber hidayah bagi kepentingan umat, yakni sebagai sumber hidayah atau petunjuk yang akan membimbing umat untuk mencapai kehidupan yang baik di dunia dan akhirat. Bentuk hidayah dalam kehidupan umat berupa aturan, yakni aturan hubungan manusia dengan Allah, maupun dalam hubungannya dengan sesama manusia dan alam semesta, yang akan menjamin kemaslahatan kehidupan umat baik di dunia maupun untuk akhirat.

3. Ayat-Ayat Ahkam

Al-Quran diturunkan sebagai sumber petunjuk dalam kehidupan manusia untuk mencapai kehidupan yang baik di dunia maupun akhirat. Dengan demikian hukum yang terkandung dalam Al-Quran mencakup segala aspek kehidupan manusia baik jasmani maupun rohani.

Sesuai dengan kebijakan Allah, hukum-hukum tersebut tidak ditetapkan sekaligus, melainkan berangsur-angsur menurut situasi tertentu dan kondisi yang memerlukan. Namun demikian, tidaklah semua ayat-ayat yang terkandung dalam Al-Quran menjadi sumber hukum. Hanya ayat-ayat yang dapat ditarik suatu kesimpulan hukum yang dijadikan sebagai sumber hukum. Ayat-ayat seperti itu yang dinamai dengan ayat-ayat ahkam.

Menurut Abd al-Wahhab Khallaf hukum yang terkandung dalam Al-Quran ada tiga macam; Pertama, hukum-hukum yang berkaitan dengan keyakinan dan keimanan (Doktrin Tauhid), Kedua, hukum-hukum yang berkaitan dengan hal-hal yang harus dijadikan perhiasan dan oleh setiap mukallaf berupa hal-hal keutamaan dan menghindarkan diri dari hal kehinaan (Doktrin Akhlak). Ketiga, hukum-hukum yang berkaitan dengan amaliah yang bersangkutan paut dengan hal ihwal mukallaf. (Doktrin Syariah).¹⁹

Hukum-hukum amaliah di bagi dua, yaitu hukum-hukum ibadah dan hukum-hukum muamalah. Hukum-hukum ibadah dalam arti khusus, yaitu ketentuan-ketentuan yang mengatur hubungan lahiriyah antara manusia dengan Allah, seperti shalat, puasa dan ibadah pokok lainnya. Dan hukum-hukum muamalah dalam arti luas yaitu ketentuan-ketentuan yang mengatur hubungan manusia dengan

¹⁹ Ad Wahhab Khallaf, *Ushul Fiqh, Op.cit*, h. 32-34

sesamanya dan alam sekitarnya. Hukum-hukum muamalah hanya sekitan 228 ayat, dengan perincian :

- a. *Al-Ahkamu Al-Akhwalu al-Syakhshiyah*, yaitu hukum-hukum yang berpautan tentang manusia, sejak adanya, kemudian hubungan dalam rumah tangga (perkawinan, perceraian, dan warisan) sekitar 70 ayat.
- b. *Al-Ahkamu al-Madaniyyah*, yaitu hukum muamalah (perdata) secara khusus, seperti jual beli, sewa menyewa, gadai dan lain-lain, sekitar 70 ayat.
- c. *Al-Ahkamu al-Janaiyyah*, yaitu hukum pidana, sekitar 30 ayat.
- d. *Al-Ahkamu al-Murafaat*, yaitu hukum acara, sekitar 13 ayat.
- e. *Al-Ahkamu al-Dusturiyyah*, yaitu hukum perundang-undangan, hukum yang berhubungan dengan hukum dan pokok-pokoknya, seperti membatasi hubungan antara hakim dengan terdakwa, sekitar 10 ayat
- f. *Al-Ahkamual-Dauliyyah*, yaitu hukum ketatanegaraan, sekitar 25 ayat.
- g. *Al-Ahkamu al-Iqtishadiyyah wa al-Maliyyah*, yaitu hukum tentang ekonomi dan keuangan, seperti hak orang miskin dan orang kaya, sumber air, perbankan, sekitar 10 ayat.²⁰

Al-Quran jarang sekali diturunkan tanpa sebab, terlebih lagi ayat yang berkenaan dengan hukum. Sebab-sebab itu mungkin merupakan tanggapan terhdap suatu kasus yang terjadi, atau karena pertanyaan-pertanyaan yang diajukan kepada Rasul yang dijawab dengan peranaraan wahyu, atau karena sebab lain. Sebab-sebab itu dinamai *asbabu al-Nuzul* ayat.

²⁰ *Ibid*, h. 33

Pengetahuan tentang sebab-sebab *nuzul* itu sangat penting, karena ia dapat membantu memahami maksud sesungguhnya dari suatu ayat secara benar, terlebih lagi ayat yang berkenaan dengan masalah hukum. Juga memahami situasi terlebih pada masa Nabi SAW. masih hidup dan kehidupannya serta perkembangan masyarakat dimasa awal agama Islam.

Ketidaktahuan terhadap sebab-sebab turunnya suatu ayat, dapat menyebabkan kesalahan dalam memahami dan menafsirkannya. Disamping itu penting pula untuk mengetahui keadaan sosial bangsa Arab dalam konteks turunnya suatu ayat. Apabila hal ini tidak diperhatikan maka dapat menimbulkan keraguan dan kesamaran dalam memahami Al-Quran. Ayat-ayat hukum sedikit sekali dijelaskan secara detail, kebanyakan diterangkan secara global, hanya meliputi dasar-dasar yang bersifat umum. Bahkan banyak masalah yang tidak dijelaskan sama sekali. Dalam hal ini diperlukan Al-Sunnah untuk mencari penjelasan lebih jauh. Tetapi dalam hal sama sekali tidak disinggung oleh *nash*, di sini memberikan kesempatan kepada para ulama dengan seluas-luasnya untuk melakukan ijtihad, asal tidak bertentangan dengan *nash*.

Dalam hal pembinaan, maka hukum Islam (ayat-ayat ahkam) dibina atas dasar:

- a. *Al-'Adamu al-Haraj* (العدم الحرج), yaitu tidak menyempitkan. Keterangan tentang hal ini banyak didapati dalam Al-Quran, seperti pada surah al-Baqarah ayat 286:

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا

Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya.

Juga pada surah al-Hajj ayat 78 :

وما جعل عليكم في الدين من حرج

Dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan.

- b. *Al-Taqlilu al-Taklif* (التقليل التكليف) yaitu tidak memperbanyak jenis beban hukum. Berdasarkan hal ini, maka segala sesuatu yang ditentukan di dalam Al-Quran semua manusia mampu melaksanakannya. Untuk tidak memperbanyak jenis dan beban hukum, para Sahabat tidak diizinkan bertanya kepada Rasul, dengan pertanyaan yang menyebabkan timbul hukum yang berat. Al-Quran surah al-Maidah ayat 101 menegaskan:

يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبدكم تسؤكم...

Hai orang-orang yang beriman janganlah kamu menanyakan (kepada Nabimu) hal-hal yang jika diterangkan kepadamu niscaya menyusahkan kamu...

- c. *Al-Tadriju fi al-Tasyri'* (التدريج في التشريع) yaitu mewujudkan hukum secara berangsur-angsur sesuai dengan kondisi dan tuntutan yang menghendaki. Suatu aturan hukum yang ditetapkan tepat pada waktunya, akan memberikan pengaruh lebih kuat. Hukum yang diturunkan secara berangsur-angsur dapat dilihat dalam contoh diharamkannya minuman khamar dan judi. Pertama kali khamar dan judi belum ada ketentuan hukumnya, baru mengemukakan manfaat dan mudharatnya, yaitu adanya kesan melarang. Kemudian dilarang mendirikan shalat

ketika sedang mabuk. Pada akhirnya barulah Al-Quran menegaskan larangan dalam bentuk yang tegas. Firman Allah dalam surah al-Maidah ayat 90:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ
وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ
تُفْلِحُونَ.

Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya minuman (khamar), berjudi, berkorban (untuk) berhala mengundi nashib dengan panah, adalah perbuatan keji termasuk perbuatan syaithan, maka jauhilah perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan.

4. Penjelasan Al-Quran Terhadap Hukum

Ayat-ayat Al-Quran dilihat dari segi kejelasan artinya, maka ada yang jelas artinya disebut muhkam, tetapi ada yang artinya tidak jelas artinya maka ayat ini adalah mutasyabihat. Kedua macam bentuk ayat itu dijelaskan sendiri oleh Al-Quran pada surah Ali Imran ayat 7.

Ayat muhkam ialah ayat yang lafaznya jelas maknanya, tersingkap secara jelas dalalahnya, kejelasan maknanya itu sehingga terhindar dari keraguan arti dan menghilangkan kemungkinan salah pemahaman. Sedangkan ayat mutasyabihat ialah ayat yang lafaz tidak jelas maknanya sehingga tidak jelas dalalahnya, dan untuk memahami makna dan dalalahnya diperlukan pemahaman dan pemikiran yang mendalam (ijtihad). Misalnya ayat yang lafaznya memiliki banyak arti, terkadang arti dalam satu lafaz berlawanan. Dari segi penjelasannya terhadap hukum, maka ada beberapa cara; Pertama, secara terperinci dengan arti bahwa Al-Quran memberikan penjelasan secara sempurna, sehingga hukum itu dapat dilaksanakan menurut

apa adanya, walaupun tidak dijelaskan lagi oleh Rasul dengan Al-Sunnah. Misalnya ayat tentang kewarisan

Kedua, penjeasan Al-Quran terhadap hukum secara garis besar dan masih memerlukan penjelasan oleh Rasul dengan Sunnahnya untuk melaksanakannya. Penjelasan Rasul ada yang berbentuk pasti, sehingga tidak memberikan kemungkinan pemahaman lain, tetapi ada pula yang dijelaskan dalam bentuk yang masih memerlukan perincian dan memberikan kemungkinan pemahaman.

Ketiga, memberikan penjelasan terhadap apa yang secara lahir disebutkan di dalamnya dalam bentuk penjelasan secara ibarah, tetapi memberikan pengertian pula secara isyarah kepada maksud lain.

Ayat-ayat muhkam dengan penjelasan yang sempurna, maka penunjukannya (dalalah) terhadap hukum secara pasti (*qath'i al dalalah*). Maka tidak mungkin dipahami dari padanya maksud lain dan tidak mungkin pula ditanggapi dengan tanggapan yang berbeda-beda. Hukum yang diperoleh dari ayat muhkam adalah berlaku sepanjang masa.

Ayat-ayat hukum yang disampaikan secara mutasyabihah dalam bentuk penjelasan yang bersifat ijmal dan ayat-ayat yang mengandung isyarah, penunjukkan terhadap hukum bersifat *zhanny* (*zhanny al dalalah*), dengan arti tidak meyakinkan. Karena itu, dapat dipahami dalam beberapa pemahaman. Perbedaan pemahaman akan mengakibatkan versi hukum yang berbeda.

Penjelasan yang bersifat *zhanny* pada umumnya dalam bidang muamalah dalam arti luas, yaitu yang mengatur hubungan manusia dengan sesamanya dalam hidup bermasyarakat, dan alam sekitarnya.

Dalam menjelaskan hukum *Islam*, Al-Quran menggunakan beberapa *ibarat*: Yaitu dalam bentuk

tuntutan, baik tuntutan itu berupa suruhan (*amr*) untuk diperbuat, maupun tuntutan untuk meninggalkannya, yang disebut larangan (*nahy*). Suruahn merupakan tuntutan keharusan (wajib) berbuat seperti shalat dengan firman Allah *أقيموا الصلاة*. Sedangkan larangan menunjukkan keharusan (wajib) untuk meninggalkannya, seperti larangan untuk membunuh dengan firman Allah:

لا تقتلوا اولادكم خشية إملاق.

Untuk menunjukkan wajib berbuat disamping menggunakan kalimat perintah, terkadang dinyatakan dengan cara mengemukakan janji baik berupa pujian, atau pahala bagi orang yang memperbuatnya, misalnya firman Allah dalam surah Al-Nisa ayat 13 : "Siapa yang taat kepada Allah dan Rasul ia akan dimasukkan ke dalam surga". Begitu pula untuk menunjukkan keharusan (wajib) meninggalkan suatu perbuatan yang dilarang, dengan memberikan ancaman bagi pelakunya, misalnya firman Allah dalam surah al-Maidah ayat 38: "Pencuri laki-laki dan pencuri perempuan potong tangannya keduanya".

Terkadang tuntutan, baik perintah maupun larang untuk memperbuat disampaikan dengan bentuk berita tetapi mengandung arti tuntutan, misalnya firman Allah dalam surah al-Baqarah ayat 228: "Isteri-isteri yang dicerai oleh suaminya hendaklah menahan diri (beriddah) tiga kali *quru'*".

Dapat pula menggunakan kalimat wajaba dan kutiba dalam bentuk tuntutan suruhan untuk memperbuat, dan kalimat harama dalam bentuk tuntutan untuk meninggalkan suatu perbuatan, misalnya firman Allah dalam surah Al-Nisa ayat 23 " Diharamkan atas kamu ibumu, anak perampuan, saudara-saudaramu...untuk mengawini"

Suatu perbuatan yang tidak disertai dengan pujian atau hinaan, ancaman, pahala atau dosa, menunjukkan bahwa perbuatan itu hukumnya boleh (mubah). Untuk

kebolehan suatu perbuatan bisa digunakan kalimat "halal", misalnya firman Allah dalam surah al-Maidah ayat 1 "Dihalalkan bagimu binatang ternak" atau dengan kalimat "tidak ada halangan atau tidak keberatan", seperti firman Allah dalam surah Al-Nisa ayat 101 "Bila kamu dalam perjalanan tidak ada halangannya bila kamu mengqashar shalat".

5. Kedudukan Al-Quran Sebagai Dalil Hukum

Imam Hanafi dalam menetapkan kedudukan Al-Quran sebagai dalil hukum sependapat dengan ulama yang lain, bahwa Al-Quran adalah sumber hukum Islam yang pertama, namun Imam Hanafi berbeda pendapat dengan jumhur ulama mengenai Al-Quran yang mencakup lafaz dan maknanya atau maknanya saja. Imam Hanafi cenderung berpendapat bahwa Al Qur'an adalah mencakup maknanya saja. Diantara dalil yang menunjukkan pendapat Imam Hanafi bahwa Al-Quran itu hanya maknanya saja adalah beliau membolehkan shalat dengan menggunakan bahasa lain selain bahasa arab, sedangkan Imam Syafi'i mengatakan tidak diperbolehkan membaca Al-Quran dengan menggunakan bahasa selain bahasa arab sekalipun orang itu bodoh.

Dalam menetapkan kedudukan Al-Quran, menurut Imam Malik hakikat Al-Quran adalah kalam Allah yang lafaz dan maknanya dari Allah SWT, beliau sepakat dengan jumhur ulama bahwa Al-Quran adalah sumber hukum Islam yang pertama, namun ada perbedaan disini, Imam Malik cenderung mengikuti ulama salaf yang membatasi pembahasan mengenai Al-Quran sesempit mungkin, hal ini dilakukan karena beliau khawatir melakukan kebohongan terhadap Allah SWT. maka tidak heran kalau kitabnya *Al-Muwaththa* dan *Al-Mudawwanah*, sarat dengan pendapat

Sahabat dan *tabi'in*. Dan Malik pun mengikuti jejak mereka dalam cara menggunakan *ra'yu*. Berdasarkan ayat 7 surat Ali-Imran, petunjuk lafaz yang terdapat dalam Al-Quran ada dua macam, yaitu ayat *muhkamat* dan ayat *mutasyabihat*.

Ayat-ayat *muhkamat* adalah ayat yang tegas dan terang maksudnya serta dapat dipahami dengan mudah. Sedangkan ayat-ayat *mutasyabihat* adalah ayat-ayat yang mengandung beberapa pengertian yang tidak dapat ditentukan artinya, kecuali setelah diselidiki secara mendalam.

Menurut Imam Malik, *muhkamat* terbagi kepada dua, yaitu lafaz *zhahir* dan lafaz *nash*. Imam Malik menyepakati pendapat ulama-ulama lain bahwa lafaz *nash* itu adalah lafaz yang menunjukkan makna jelas dan tegas yang secara pasti tidak memiliki makna yang lain. Adapun lafaz *zhahir* adalah lafaz yang menunjukkan makna yang jelas, namun masih mempunyai kemungkinan makna yang lain. Hanya saja lafaz *nash* didahulukan daripada lafaz *zhahir*. Menurut Imam Malik, *dalalah nash* termasuk *qath'i*, sedangkan *dalalah zhahir* termasuk *zhanny*, sehingga bila terjadi pertentangan antara keduanya, maka yang didahulukan *dalalah nash*. Yang perlu di ingat adalah makna *zhahir* disini adalah makna *zhahir* menurut pengertian Imam Malik.

Menurut Imam Syafi'i sebagaimana pendapat ulama yang lain, menetapkan bahwa sumber hukum Islam yang paling pokok adalah Al-Quran. Bahkan ia berpendapat, "Tidak ada yang diturunkan kepada penganut agama manapun, kecuali petunjuk terdapat di dalam Al-Quran."²¹ oleh karena itu Imam Syafi'i senantiasa mencantumkan *nash* Al-Quran setiap kali mengeluarkan fatwa. Sesuai metode yang digunakannya, yakni deduktif. Namun, Imam Syafi'i

²¹Asy-syafi,i, *Op.cit*, h. 20

menganggap bahwa Al-Quran tidak bisa dilepaskan dari Al-Sunnah. Karena kaitan antara keduanya sangat erat sekali. Kalau para ulama lain menganggap bahwa sumber hukum Islam pertama Al-Quran dan kedua Al-Sunnah, maka Imam Syafi'i berpandangan bahwa Al-Quran dan Al-Sunnah itu berada pada satu martabat. (Keduanya wahyu yang berasal dari Allah). Firman Allah dalam surat Al-Najm ayat 4 “*Ucapannya itu tiada lain hanyalah wahyu yang diwahyukan (kepadanya)*”.

Imam Syafi'i menganggap bahwa Al-Quran dan Al-Sunnah berada dalam satu martabat (karena dianggap sama-sama wahyu, yang berasal dari Allah), namun kedudukan Al-Sunnah tetap setelah Al-Quran, karena diantara keduanya terdapat perbedaan cara memperolehnya. Dan menurutnya Al-Sunnah merupakan penjelas bagi keterangan yang bersifat umum yang berada di dalam Al-Quran. Dalam penafsiran Al-Quran Imam Syafi'i sangat mementingkan Al-Sunnah.²² Imam Syafi'i menganggap Al-Quran itu seluruhnya berbahasa Arab.²³ Dengan demikian, tak heran bila Imam Syafi'i dalam berbagai pendapat sangat penting menggunakan bahasa Arab, dan ia pun mengharuskan penguasaan bahasa Arab bagi mereka yang ingin memahami dan meng-*istinbath* hukum dari Al-Quran.²⁴

Pandangan Imam Ahmad bin Hanbal, sama dengan Imam Syafi'i dalam memposisikan Al-Quran sebagai sumber utama hukum Islam dan selanjutnya diikuti oleh Al-Sunnah. Al-Quran merupakan sumber dan tiangnya agama

²² T.M. Hasbi As-Shiddiqi, *Pokok-Pokok Pegangan Imam-Imam Madzhab Dalam membina Hukum Islam*, Jakarta, Bulan Bintang. 1974

h. 52.

²³ *Ibid.* h. 42.

²⁴ *Ibid.* h. 49.

Islam, yang di dalamnya terdapat berbagai kaidah yang tidak akan berubah dengan perubahan zaman dan tempat. Al-Quran juga mengandung hukum-hukum global dan penjelasan mengenai akidah yang benar, di samping sebagai hujjah untuk tetap berdirinya agama Islam. Ahmad bin Hanbal sebagaimana Imam Syafi'i berpendapat bahwa Al-Quran dan Sunnah, keduanya di anggap berada pada satu martabat, sehingga beliau sering menyebut keduanya dengan istilah *nashh*

Sikap Ahmad bin Hanbal dalam menempatkan Al-Quran ada tiga hal :

- a. *Zhahir* Al-Quran tidak mendahulukan Al-Sunnah.
- b. Hanya Rasulullah saja yang berhak menafsirkan atau mentakwilkan Al-Quran .
- c. Jika tidak ditemukan tafsir dari Nabi, penafsiran Sahabatlah yang digunakan, karena merekalah yang menyaksikan turunnya Al-Quran dan mendengarkan takwil dari Nabi.

Menurut Ibnu Taymiyah, Al-Quran hanya boleh ditafsirkan oleh Al-Sunnah. Namun dalam beberapa pendapatnya ia menjelaskan kembali, jika tidak ditemukan dalam Al-Sunnah dan *atsar* sahabat, maka diambil penafsiran *tabi'in*.²⁵

Terhadap bacaan (*qira'at*) *Syadzdzah*, apakah *qiraat* ini dapat dijadikan dalil penetapan hukum? Maka para mujtahid berbeda pendapat; Imam Syafi'i mengatakan tidak boleh berdalil dengan *qiraat* ini, karena Nabi Muhammad SAW. dituntut untuk menyampaikan ayat-ayat Al-Quran bukan untuk satu atau beberapa orang saja. Sekelompok kaum seperti ini tidak akan mungkin bersamaan untuk tidak menukilkan apa yang mereka dengar dari Nabi. Periwat

²⁵ *Ibid*, h. 48.

yang membawa berita wahyu dari Nabi, bila ia hanya seorang dengan mengatakan bahwa berita yang ia bawa itu adalah Al-Quran, mungkin ia salah. Dan jika tidak disebutkannya bahwa berita yang ia bawa adalah Al-Quran, maka ia berada dalam keraguan antara apakah berita itu kabar dari Nabi atau pendapatnya sendiri. Karena itu tidak dapat dipegang sebagai hujjah yang kuat. Oleh karena itu, qiraat ini juga tidak dibolehkan membacanya dalam shalat.

Sedangkan Imam Hanafi menerima *qiraat sadzdzah* sebagai dalil dalam penetapan hukum. Menurut Imam Hanafi bahwa *qiraat* ini meskipun periwayatannya tidak meyakinkan sebagai ayat Al-Quran, namun setidaknya ia sama dengan hadis shahih. Oleh karena itu, *qiraat* ini juga dibolehkan dalam membaca Al-Quran ketika shalat.

Terhadap bacaan *Basmallah* dalam Al-Quran, Para ulama sepakat bahwa *Basmallah* adalah bagi dari ayat Al-Quran. Tetapi mereka berbeda pendapat bacaan *Basmallah* pada awal surah Al-Fatihah. Imam Hanafi mengatakan bahwa *Basmallah* pada awal surah Al-Fatihah bukan termasuk bagian surah Al-Fatihah. Karena Hadis Nabi SAW. yang menunjukkan bahwa tidak dibacanya *Basmallah* itu secara keras dalam shalat waktu membaca Fatihah mengisyaratkan *Basmallah* bukan bagian dari surah Al-Fatihah. Imam Malik sependapat dengan Imam Hanafi, namun alasannya yang berbeda, yaitu bahwa umat Islam di Madinah tidak membaca *Basmallah* pada awal setiap surah dalam shalat yang mereka lakukan. Praktek yang demikian itu sudah berlaku sejak Nabi SAW. sampai kepada masa Imam Malik. Namun Imam Syafi'i berbeda pendapat, bahwa *Basmallah* adalah merupakan satu ayat dari surah Al-Fatihah. Imam Syafi'i beralasan dengan Hadis riwayat Abdul Hamid dari Ja'far dari Nuh ibn Abi Jalal, dari Said al-Maqbari, dari Abu Hurairah, dari Nabi SAW. yang mengatakan bahwa

“*Alhamdulillah*” atau surah Al-Fatihah terdiri dari tujuh ayat, satu di antaranya adalah *Basmallah*. Alasan yang lain yaitu dengan Hadis yang diriwayatkan oleh Ibnu Khuzaimah dalam kitab sahihnya dari Umi Salamah bahwa Rasulullah membaca *Basmallah* pada awal surah Al-Fatihah dan surah-surah lainnya.²⁶

²⁶ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Kencana, Jakarta, 1997, h. 61-62

BAB III

AS-SUNNAH SEBAGAI DALIL HUKUM

DALIL HUKUM AS-SUNNAH

1. Pengertian Al-Sunnah

Al-Sunnah dalam pengertian etimologi yaitu cara yang biasa dilakukan, apakah cara itu baik atau buruk. Penggunaan kata Al-Sunnah dalam pengertian ini dapat dilihat pada sabda Nabi Muhammad SAW. :

مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً كَانَ لَهُ أَجْرُهَا²⁷.

Barangsiapa biasa melakukan suatu kebaikan adalah baginya pahala,.

Dalam Al-Quran kata Al-Sunnah tidak kurang dari 16 tempat dengan arti "kebiasaan yang berlaku dan jalan yang akan dilalui". Seperti firman Allah dalam surah Ali Imran ayat 137 :

قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ

Sesungguhnya telah berlalu sebelum kamu Sunnah-Sunnah Allah Karena itu berjalanlah kamu di muka bumi.

²⁷ Ahmad bin Hanbal, *Musnad Imam Ahmad bin Hanbal*, Juz 31, Muassasah al-Risalah, 1999, h. 538.

Yang dimaksud dengan Al-Sunnah Allah di sini ialah hukuman-hukuman Allah yang berupa malapetaka, bencana yang ditimpakan kepada orang-orang yang mendustakan Rasul.

Atau firman Allah dalam surah al-Isra ayat 77 :

سُنَّةَ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِهَا تَحْوِيلًا

(Kami menetapkan yang demikian) sebagai suatu ketetapan terhadap rasul-rasul Kami yang Kami utus sebelum kamu⁸⁶⁴ dan tidak akan kamu dapati perobahan bagi ketetapan Kami itu.

Maksudnya tiap-tiap umat yang mengusir Rasulullah pasti akan dibinashakan oleh Allah. Demikian itulah Al-Sunnah (ketetapan) Allah SWT.

Al-Sunnah dalam pengertian terminologi, para ulama *ushul fiqh* mengatakan, yaitu :

مَا نُقِلَ عَنِ النَّبِيِّ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ قَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ أَوْ تَقْرِيرٍ.

Apa-apa yang diriwayatkan dari Nabi Muhammad SAW. baik berupa perkataan, perbuatan atau ketetapan/persetujuan.

Istilah Al-Sunnah dikenakan juga kepada apa yang dipraktikkan oleh para sahabat, seperti kebiasaan yang dilakukan oleh sahabat *Khulafau ar-Rasyidin*. Praktik sahabat dianggap sebagai Al-Sunnah, dengan alasan bahwa para Sahabat penganut dan pelaksana secara langsung Al-Sunnah Nabi SAW. Mereka tentu lebih mengetahui benar perilaku dan penuturan Rasul. Praktik Sahabat dan perkataan-perkataan mereka mencerminkan serta sesuai dengan apa yang dicontoh oleh Rasul. Ketika Rasul masih hidup, praktik para Sahabat yang ditoleran oleh Rasul, dianggap juga sebagai Al-Sunnah Rasul sendiri.

Al-Sunnah menurut pengertian di atas, dari segi materinya dapat dibagi tiga macam, yaitu:

- a. Sunnah *Qawliyah*, yaitu ucapan Nabi SAW. yang didengar oleh Sahabat beliau dan disampaikannya kepada orang lain. Misalnya Sahabat berkata; Nabi Muhammad SAW. bersabda "Tidaklah dipotong tangan pencuri kecuali kalau ia mencuri lebih dari seperempat dinar"
- b. Sunnah *Fi'liyah*, yaitu perbuatan yang dilakukan oleh Nabi Muhammad SAW. yang dilihat secara langsung oleh para sahabat beliau kemudian disampaikannya kepada orang lain dengan ucapannya. Misalnya sahabat berkata: Aku melihat Rasulullah Muhammad SAW. melakukan shalat dua rakaat sesudah shalat zhuhur".
- c. Sunnah *Taqririyah*, yaitu perbuatan seseorang atau sekelompok Sahabat yang dilakukan dihadapan Nabi Muhammad SAW. tetapi tidak ditanggapi atau tidak dicegah oleh Nabi SAW. Tidak ditanggapi atau diamnya Nabi SAW. tersebut disampaikan oleh sahabat lain dengan ucapan "Aku melihat seseorang Sahabat memakan dhab di dekat Nabi, Nabi mengetahui, tetapi Nabi tidak melarangnya".

2. Macam-Macam Al-Sunnah

Setelah Al-Quran dikodifikasikan secara rapi dan tidak dikhawatirkan akan bercampur dengan Al-Sunnah, baru ada usaha kearah pengumpulan Al-Sunnah Nabi, Al-Sunnah dihimpun dan kemudian dikitabkan atas dasar periwayatan. Dari segi periwayatan ini maka Al-Sunnah dibagi kepada tiga macam:

- a. Sunnah Mutawatir, ²⁸ yaitu Sunnah yang diriwayatkan oleh satu jamaah dari satu jamaah dan seterusnya, setiap jamaah terdiri dari jumlah yang besar yang tidak mungkin mereka bersepakat untuk berdusta. Misalnya Al-Sunnah Nabi SAW. tentang salat

صلوا كما رأيتموني أصلى²⁹

Salatlah kamu sebagaimana kamu melihat aku salat.

Sunnah Nabi yang berkenaan kepada akidah dan pokok-pokok ibadah pada umumnya diriwayatkan dan disampaikan secara Mutawatir

- b. Sunnah Masyhur,³⁰ yaitu Sunnah Nabi SAW. yang diriwayatkan oleh sahabat dua orang atau lebih dari Nabi Muhammad SAW. dan sesudah itu. Misalnya Sunnah tentang status amal tergantung dengan niat

²⁸Kata Mutawatir Menurut lughat ialah mutatabi yang berarti beriring-iringan atau berturut-turut antara satu dengan yang lain. Sedangkan menurut istilah ialah:

هو خبر عن محسوس رواه عدد جم يجب في العادة إحاله اجتماعهم وتواطئهم على الكذب.

Suatu hasil Sunnah tanggapan pancaindera, yang diriwayatkan oleh sejumlah besar rawi, yang menurut kebiasaan mustahil mereka berkumpul dan bersepakat untuk berdusta

²⁹Al-Baihaqi, *Op.cit.* juz 2, h. 345

³⁰Al-Sunnah Masyhur menurut bahasa adalah al-MuntImam ir, artinya sesuatu yang telah tersebar. Sedangkan menurut istilah, yaitu:

ما اشتهر بين الناس وكان اوله منقولا عن الواحد أو الاثنين فإن لم يكن له أصل, فلا يسمى مشهورا.

yang telah tersebar diantara manusia, tetapi awalnya dari satu seorang atau dua orang saja. Jika khabar yang telah tersebar itu tiada berasal, hendaklah dinamai Masyhur.

" إنما الاعمال بالنيات " Sunnah tersebut tersebar dan diriwayatkan oleh jamaah dalam jumlah yang banyak yang tidak mungkin tidak mungkin bersepakat untuk berdusta. hanya diriwayatkan oleh beberapa orang sahabat Nabi SAW. tetapi kemudian menjadi masyhur disampaikan oleh sahabat kepada jamaah.."

- c. Sunnah Ahad,³¹ yaitu Sunnah yang diriwayatkan oleh satu atau dua orang sahabat secara perorangan dan seterusnya sampai kepada Nabi SAW. Perwayatannya tidak memenuhi persyaratan Sunnah Mutawatir. Sebagian dari Sunnah Ahad memenuhi Sunnah shahih, tetapi sebagian juga tidak memenuhi Sunnah shahih.

Sunnah Mutawatir dalam pembagiannya, dibagi kepada dua bagian, yaitu Mutawatir *lafzhi* dan Mutawatir *ma'nawi*. Suatu Sunnah Mutawatir *lafzhi* dikatakan apabila redaksi dan kandungan Sunnah disampaikan oleh jamaah perawi adalah sama benar, baik lafaz maupun kandungan hukumnya

Contoh Sunnah Mutawatir *lafzhi* :

قال رسول الله من كذب علي متعمدا فليتبوا مقعده من النار³².

Telah bersabda Rasulullah SAW. Barangsiapa berdusta atasku dengan sengaja, maka ia menempati tempat duduknya di dalam neraka". (H.R. Bukhari dan Muslim)

³¹Al-Sunnah Ahad, yaitu ما لا يجمع فيه شروط التواتر: Suatu sunnah yang padanya tidak terkumpul syara-syarat Mutawatir

³²Muhammad bin Futuh al-Humaidi, *al-Jam'u Baina Shahihain Bukhari wa Muslim*, juz 3, Beirut, Dar al-Nasyr, 2002, h. 318.

Menurut Abu Bakar Al-Bazzar, Sunnah tersebut diatas diriwayatkan oleh 40 orang Sahabat, kemudian Imam Nawawi dalam kitab *Minhaju al-Muhadditsin* menyatakan bahwa Sunnah itu diterima 200 sahabat. Sedangkan Mutawatir maknawi adalah Al-Sunnah Mutawatir yang berbeda susunan lafaznya, tetapi satu makna, atau kandungan hukumnya sama. Contoh :

لَا يَرْفَعُ يَدَيْهِ فِي شَيْءٍ مِنْ دُعَائِهِ إِلَّا فِي الْاِسْتِسْقَاءِ ، وَإِنَّهُ
يَرْفَعُ حَتَّى يُرَى بَيَاضُ اِبْطِئِهِ³³

Rasulullah SAW. tidak mengangkat kedua tangan beliau dalam doa-doanya selain dalam doa salat istiq'a' dan beliau mengangkat tangannya, sehingga nampak putih ketiaknya. (HR. Bukhari Muslim)

Al-Sunnah yang semakna dengan Sunnah tersebut di atas ada banyak, yaitu tidak kurang dari 30 buah dengan redaksi yang berbeda-beda. Antara lain Sunnah-Sunnah yang ditakrijkan oleh Imam Ahmad, Al-Hakim dan Abu Dawud yang berbunyi

كَانَ يَرْفَعُ يَدَيْهِ حَذْوَ مَنْكِبَيْهِ³⁴

Rasulullah SAW mengangkat tangan sejajar dengan kedua pundak beliau.

Adapun Sunnah Ahad dibagi dalam tiga bagian, yaitu; Pertama Al-Sunnah Shahih, Sunnah Hasan dan Al-Sunnah Dha'if. Sunnah Shahih apabila Sunnah yang diriwayatkan oleh seorang perawi dengan sifat; adil, sempurna ketelitiannya (kuat ingatan/hafalan), sanadnya bersambung sampai kepada Rasul SAW. tidak memiliki cacat dan tidak berlawanan dengan periwayatan orang yang lebih dipercaya. Kedua, Sunnah Hasan apabila Al-Sunnah

³³*Ibid*, juz 1 h. 281.

³⁴Ahmad bin Hanbal, *Op.cit.* juz, 2, h. 106

itu diriwayatkan oleh seorang perawi yang bersifat; adil, tetapi kurang sempurna ketelitiannya, sanadnya bersambung sampai kepada Rasul SAW. tidak memiliki cacat dan tidak berlawanan dengan periwayatan orang yang lebih dipercaya. Ketiga, Al-Sunnah Dhaif adalah Al-Sunnah yang tidak memenuhi syarat Al-Sunnah Shahih dan Hasan.

Sunnah Mutawatir dilihat dari segi kuantitas Sahabat, mereka yang meriwayatkan dari Rasul SAW. dan juga kuantitas yang meriwayatkan dari Sahabat adalah meyakinkan (*qath'i al-wurud*), dengan arti bahwa Sunnah Mutawatir diyakini kebenarannya datang dari Rasul SAW. Al-Sunnah Mutawatir meskipun tidak banyak ditemukan, tetapi kedudukannya sama dengan Al-Quran. Oleh karena itu Al-Sunnah Mutawatir wajib diamalkan.

Sunnah Masyhur dilihat dari segi kuantitas yang meriwayatkan dari Rasul SAW. berupa dugaan, karena tidak sampai kepada derajat Mutawatir, tetapi periwayatan dari Sahabat meyakinkan (*qath'i*), karena jumlah yang meriwayatkan sebanding dengan Mutawatir. Artinya *zhanny* datang dari Rasul SAW. tetapi *qath'i* datang dari sahabat.

Meskipun berbeda dengan Sunnah Mutawatir, tetapi Sunnah masyhur juga wajib untuk diamalkan, hanya saja tingkatannya lebih rendah dari Sunnah Mutawatir.

Adapun Sunnah Ahad dilihat dari kuantitas hanya diriwayatkan oleh satu atau dua orang sahabat, baik dari generasi sahabat maupun generasi selanjutnya. Oleh karena itu Sunnah Ahad, *zhanny* datang dari Rasul SAW. juga *zhanny* datang dari sahabat. Tetapi Sunnah Ahad apabila mencapai kepada derajat shahih dan hasan, maka juga wajib diamalkan dan dapat dijadikan dasar dalam hujjah.

Dilihat dari segi *dalalah*-nya, maka ketiga Sunnah di atas (Mutawatir, Masyhur dan Ahad), adakalanya *qath'i al-*

dalalah, maksudnya pengertian yang ditunjuk oleh masing-masing Sunnah itu tidak dapat ditafsirkan kepada arti yang di luar dari arti yang asli. Tetapi bisa pula *zhanny al-dalalah*, maksudnya apabila pengertian yang ditunjuk oleh masing-masing Sunnah itu dapat ditafsirkan atau diinterpretasikan kepada arti lain di luar dari arti aslinya.

Sunnah yang paling tinggi tingkatannya adalah Sunnah yang apabila dilihat dari datangnya *qath'i al-wurud* (pasti datangnya dari Rasul) dan *qath'i al-dalalah* (pasti penunjukkan kepada arti tertentu)

3. Kedudukan Al-Sunnah Sebagai Dalil Hukum

Kedudukan Al-Sunnah sebagai sumber atau dalil hukum, maka para ulama sepakat menetapkan sebagai sumber dan dalil hukum kedua setelah Al-Quran. Dengan alasan:

- a) Al-Quran seluruhnya diriwayatkan secara Mutawatir, oleh karena itu Al-Quran bersifat *qath'i al-Tsubut* (kebenaran sumber dari Rasul). Sedangkan Al-Sunnah kebanyakannya bersifat *zhanny al-wurud* (dugaan datangnya dari Nabi SAW), terkecuali Sunnah Mutawatir yang *qath'i al-wurud* dari Nabi SAW.
- b) Al-Quran merupakan pokok ajaran Islam, sedangkan Sunnah³⁵ merupakan penjelasan atau

³⁵Batasan Sunnah Shahih, yang diberikan oleh ulama, antara lain "Sunnah Shahih adalah Sunnah yng susunan lafadnya tidak cacat dan maknanya tidak menyalahi ayat (Al-Quran), hdis Mutawatir, atau ijima' serta para rawinya adil dan dabit."

Menurut Imam Turmuzi Hasan adalah : "yang kami sebut Sunnah Hasan dalam kitab kami adalah Sunnah yng sannadnya baik menurut kami, yaitu setiap Sunnah yang diriwayatkan melalui sanad di dalamnya tidak terdapat rawi yang dicurigai berdusta, matan

Sunnah dalam hal ini sebagai penjelas kepada Al-Quran tidak diragukan lagi oleh jumbuh ulama, karena itu Nabi ditugasi oleh Allah.

- c) Dilihat dari Sunnah sendiri, sebagaimana Al-Sunnah tentang cara berjihad yang diriwayatkan dari Mu'adz bin Jabal :

كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ ؟ قَالَ : أَقْضِي بِكِتَابِ اللَّهِ، قَالَ : فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي كِتَابِ اللَّهِ ؟ قَالَ : فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ : فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ وَلَا فِي كِتَابِ اللَّهِ ؟ قَالَ : أَجْتَهُدُ رَأْيِي وَلَا أَلُو. فَضَرَبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَدْرَهُ وَقَالَ : الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِمَا يَرْضَى رَسُولُ اللَّهِ.

36

Rasulullah SAW. bertanya, bagaimana cara kamu memutuskan jika datang kepadamu suatu perkara?. Ia menjawab aku putuskan dengan (hukum) yang terdapat dalam kitab Allah, Nabi bertanya: Jika tidak kamu dapatkan (hukum itu) dalam kitab Allah?. Ia menjawab: Maka aku putuskan dengan Al-Sunnah Rasulullah SAW. Nabi bertanya: Jika tidak kamu dapatkan (hukum itu) dalam Al-Sunnah Rasulullah SAW. juga dalam

Sunnahnya, tidak janggal diriwayatkan melalui sanad yang lain pula yang sederajat. Sunnah yang demikian kami sebut Sunnah Hasan."

³⁶ Al-Baihaqi, *Sunan Al-Shaghir Li al-Baihaqi*, juz 10, Majelis Dairah al-Ma'arif al-Nizhamiyah al-Kainah fi al-Hindi, 1344, h. 114.

kitab Allah? Ia menjawab aku akan berijtihad dengan pikiranku dan aku tidak akan lengah. Kemudian Rasulullah SAW. menepuk dadanya dan bersabda : Segala puji bagi Allah yang telah memberi taufik kepada utusan Rasulullah SAW. yang diridhai oleh Rasulullah. Berdasarkan Al-Sunnah di atas, berarti Al-Sunnah menempati kedudukan kedua setelah Al-Quran

Al-Quran sebagian besar dari ayatnya terutama dalam bidang hukum adalah dijelaskan dalam bentuk Al-Ijma' yang secara amaliah belum dapat dilaksanakan tanpa penjelasan dari Nabi SAW. Dengan demikian, fungsi Al-Sunnah yang utama adalah menjelaskan Al-Quran. Hal ini sesuai dengan firman Allah dalam surah an-Nahl ayat 64 :

وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ...

Dan Kami tidak menurunkan kepadamu Al-Kitab (Al Quran) ini, melainkan agar kamu dapat menjelaskan kepada mereka apa yang mereka perselisihkan itu....

Oleh karena itu, apabila Al-Quran disebut sebagai sumber yang utama dalam hukum Islam, maka Al-Sunnah berfungsi sebagai sumber bayani. Kedudukannya sebagai sumber hukum Islam, maka Al-Sunnah berfungsi :

- a) Menetapkan dan menegaskan hukum-hukum yang terdapat dalam Al-Quran. Dalam bentuk ini Al-Sunnah mengulangi apa yang disebutkan dalam Al-Quran .

Misalnya firman Allah dalam surah al-Baqarah ayat 110:

أَقِيمُوا الصَّلَاةَ...

Shalat itu adalah berupa perkataan dan perbuatan yang dibuka dengan takbir dan disudahi dengan salam.

Kemudian Nabi SAW. bersabda :

صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي³⁸.

Shalatlah kamu sebagaimana engkau melihat aku shalat.

- c) Menetapkan hukum sendiri karena secara tegas tidak disebutkan dalam Al-Quran. Misalnya tentang haramnya setiap binatang buas yang bertaring dan burung buas yang berkuku mencekam.

Hukum yang ditetapkan oleh Al-Sunnah sama kuatnya dengan hukum yang ditentukan oleh Al-Quran dan wajib untuk diikuti. Karena ketaatan terhadap keputusan-keputusan Rasul merupakan kewajiban dan dasar keimanan kaum Muslimin.³⁹

Imam Malik dan Imam Syafi'i mengeluarkan hukum Al-Quran dan mengemukakan Hadis Ahad kepada Al-Quran. Maka mana yang bersesuaian dengan Al-Quran, mereka menerimanya. Mana yang tidak sesuai dengan Al-Quran atau mengkhususkan umum Al-Quran mereka menolaknya.⁴⁰

Imam Syafi'i menjadikan Sunnah sebagai penjelas bagi Al-Quran. Maka apabila *zhahir* Al-Quran berlawanan dengan Al-Sunnah, tidaklah Sunnah itu ditolak, bahkan dipergunakannya untuk men-*takhsish*-kan lafaz am Al-Quran, karena itu ia mengatakan bahwa Al-Sunnah itu "Hakimah Al-Quran" Atas dasar inilah Imam Syafi'i

³⁸Imam Bukhari, *Op.cit.* h. 84.

³⁹ Abd al Wahhab Khallaf, *Op.cit.*, 39-40.

⁴⁰ T.M. Hasbi As-Siddiqi, *Op.cit.* h. 49.

menjadikan Sunnah semartabat dengan Al-Quran.⁴¹ Ahmad bin Hanbal satu pendirian dengan Syafi'i. Ahmad bin Hanbal mengatakan bahwa Al-Sunnah itu adalah penafsir Al-Quran. Maka tidak ada kemungkinan ada pertentangan antara *zhahir* Al-Quran dengan Al-Sunnah, karena *zhahir* Al-Quran harus disesuaikan dengan kandungan Al-Sunnah. Bahkan Ahmad bin Hanbal menulis sebuah risalah untuk menolak pendirian sebagian orang yang hanya mengambil *zhahir* Al-Quran dengan meninggalkan Sunnah.⁴²

Pendapat Ulama Tentang Al-Sunnah Ahad atau Al-Sunnah Masyhur mempunyai kekuatan yang *qath`i* pada tingkat Sahabat tetapi kekuatannya dari Nabi hanya bersifat *zhanny*. Menurut Imam Hanafi, Sunnah Masyhur menimbulkan ilmu yakin walaupun kadarnya di bawah keyakinan yang ditimbulkan oleh Sunnah Mutawatir. Sunnah Ahad pada dasarnya tidak mempunyai kekuatan yang meyakinkan. Ia hanya menghasilkan ilmu hanya sampai tingkatan *zhanny* (dugaan kuat dan tidak meyakinkan). Menurut mayoritas ulama, Sunnah Ahad dapat dijadikan dalil dalam beramal dan penetapan hukum bila memenuhi syarat-syarat : a. Pembawa berita orang Islam b. Pembawa berita sudah mukallaf (dewasa) c. Pembawa berita daya ingatnya kuat d. Pembawa berita mempunyai sifat adil dan jujur dalam penyampaian khabar yang diterimanya.

Imam Syafi'i mengemukakan bermacam-macam dalil yang menandakan bahwa Sunnah Ahad adalah hujjah, seperti dalam kitab *Ar-Risalah*, *Jami'ul Ilmi*, *Ikhtilafu Al-Sunnah*. Namun tidak mensejajarkan Sunnah Ahad dengan Al-Quran. Sunnah yang sejajar dengan Al-Quran adalah

⁴¹ *Ibid.* h. 49.

⁴² *Ibid.*, h. 49

Sunnah Mutawatir. Karena Sunnah Mutawatir sajalah yang qath'i al-tsubut. Imam Syafi'i dalam menerima Sunnah Ahad mensyaratkan beberapa syarat:

- a) Perawinya kepercayaan
- b) Perawinya berakal, yakni memahami apa yang diriwayatkannya.
- c) Perawinya dhabit, kuat ingatannya.
- d) Perawinya tidak menyalahi para ahli ilmu yang juga meriwayatkan Sunnah itu.

Oleh karena itu, baik Hanafi, maliki, Syafi'i, Hambali dan ulama lainnya menerima Sunnah Ahad sebagai dalil hukum. Namun Abu Hanifah menambahkan syarat bahwa amal sipembawa berita tidak menyalahi apa yang dimaksudkan oleh kabar yang diberitakannya itu. Imam Malik mensyaratkan kabar yang disampaikan pembawa berita itu tidak menyalahi praktik Ahli Madinah. Apabila terdapat Sunnah Ahad tetapi berbeda dengan paraktik yang dilakukan oleh Ahli Madinah, berarti Sunnah itu lemah, sehingga kabar Ahli Madinah didahulukan dari Sunnah Ahad. Ulama Syiah menambahkan bahwa syarat kabar Ahad itu datang melalui jalur sahabat adalah jalur sahabat yang menganut paham Imamah.⁴³

Pendapat Ulama Tentang Al-Sunnah dari segi bersinambungunya sebuah Sunnah dibagi menjadi dua tingkat

- a) Muttashil Sanad yaitu khabar yang periwayatannya bersinambungan dan tidak ada rantai yang putus.
- b) Sunnah Mursal yaitu berita yang garis periwayatannya ada yang terputus.

Terhadap Sunnah Mursal ulama berbeda pendapat, Kelompok Syiah tidak menerima Sunnah Mursal sebagai

⁴³ Amir Syarifuddin, *Op.cit.* h. 116-117.

dalil hukum terkecuali bila pembawa berita yang tidak menyebutkan penghubungnya itu adalah orang yang Masyhur pribadinya; atau ada petunjuk atau dalil lain yang mendukungnya. Sedangkan Hanafi dan Maliki menganggap Sunnah Mursal itu kuat untuk dijadikan dalil bila kuantitas perawinya cukup meyakinkan. Sedangkan Syafi'i tidak menerima khabar mursal sebagai dalil, kecuali diperkuat oleh salah satu diantara hal berikut, yaitu; 1). diperkuat oleh khabar yang pembawa beritanya bersinambung. 2). sesuai dengan ucapan sebagian Sahabat. 3). diperkuat khabar mursal yang lain yang telah diterima sebagai dalil sebelumnya. 4). secara nyata diterima oleh ahli ilmu dan kelompok yang mengemukakan fatwa mengenai hal yang sama dengan apa yang dijelaskan oleh Sunnah mursal tersebut.⁴⁴

Sedangkan Imam Ahmad bin Hanbal menerimanya Sunnah Mursal. Imam Ahmad tidak mensyaratkan Sunnah itu harus sesuai dengan kaedah, harus dikemukakan kepada kaedah, Ahmad hanya meninggalkan Sunnah itu apabila ditantangi oleh Sunnah yang lebih kuat daripadanya.

Perbedaan mengenai Sunnah yang diriwayatkan oleh seorang perawi, kemudian ia lupa, ataupun mengingkarinya. Menurut Imam Hanafi dan Abu Yusuf tidak boleh dijadikan pegangan. Imam Syafi'i dan Muhammad (murid Imam Hanafi) berpendapat Sunnah tersebut adalah dalil hukum Islam yang sah untuk diamalkan. Misal, Sunnah diriwayatkan Rabi'ah dari Suhail bin Abi Shalih, Rasul bersabda (memutuskan hukum cukup dengan seorang saksi

⁴⁴ *Ibid.* h. 118

dan sumpah). Ada yang mengatakan kepada Suhail, "...tapi Rabi'ah meriwayatkan Sunnah ini darimu!" Suhail menjawab, "Saya tidak pernah meriwayatkan Sunnah tersebut". Tapi Rabi'ah orangnya tsiqah dan Suhail berkata: "boleh jadi saya lupa"

Ahmad bin Hanbal menerima Sunnah dari orang yang tidak diketahui ada berdusta walaupun hafalannya kurang kuat. Ahmad selalu membandingkan riwayat dengan riwayat-riwayat yang lain. Ahmad bin Hanbal menerima Sunnah Dhaif dengan persyaratan: 1) perawinya bukan seorang yang sengaja berusta. Menurut Ibnu Taimiyah, Sunnah Dha'if yang diterima adalah Sunnah Dha'if yang dapat diangkat kepada derajat Hasan. Namun apabila diteliti lebih mendalam dalam kitabnya Musnad Ahmad, maka Ahmad menggunakan Sunnah Dha'if meskipun tidak dapat diangkat kederajat Hasan. Ahmad mengambil Sunnah Dha'if atas dasar ikhtiyat. Karena Ahmad tidak mau berfatwa berdasar kepada kekuatan akal, terkecuali dalam keadaan terpaksa. Karena selama ada Sunnah maka Sunnahlah yang diperpegangi walaupun Dha'if dengan diterangkan kedha'ifannya. Oleh karena itu, Ahmad sekali-kali tidak menggunakan Al-Qiyas diwaktu ada nash sekalipun Sunnah dha'if. Hal ini berbeda dengan Imam Hanafi yang mendahulukan Al-Qiyas atas Sunnah Ahad apalagi dha'if.⁴⁵

⁴⁵ T.M. Hasbi As-Shiddiqi, *Op.cit.* h. 57-59.

BAB IV

AL-IJMA' SEBAGAI DALIL HUKUM

AL-IJMA' SEBAGAI DALIL HUKUM

1. Pengertian Al-Ijma'

Pengertian Al-Ijma menurut etimologi adalah al-Azm yaitu cita-cita. Seperti firman Allah dalam surah Yunus ayat 71:

وَأَنْتَ عَلَيْهِمْ نَبَأٌ نُوحٍ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكُمْ
مَقَامِي وَتَذْكِيرِي بِآيَاتِ اللَّهِ فَعَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْتُ فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ
وَشُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً ثُمَّ اقْضُوا إِلَيَّ وَلَا
تُنظِرُونِ

Dan bacakanlah kepada mereka berita penting tentang Nuh di waktu dia berkata kepada kaumnya: "Hai kaumku, jika terasa berat bagimu tinggal (bersamaku) dan peringatanku (kepadamu) dengan ayat-ayat Allah, maka kepada Allah-lah aku bertawakkal, karena itu bulatkanlah keputusanmu dan (kumpulkanlah) sekutu-sekutumu (untuk membinashakanku). Kemudian janganlah keputusanmu itu dirahasiakan, lalu lakukanlah terhadap diriku, dan janganlah kamu memberi tangguh kepadaku.

Secara terminologi, Imam Syaukani memberikan rumusan pengertian Al-Ijma' yaitu:

إِتْفَاقُ مُجْتَهِدِ أُمَّةٍ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعْدَ وَفَاتِهِ فِي عَصْرِ مِنَ الْأَعْصَارِ عَلَى أَمْرٍ مِنَ الْأُمُورِ.⁴⁶

Kesepakatan para mujtahid (dari kalangan) umat Nabi Muhammad SAW. setelah beliau wafat, pada suatu masa, atas hukum suatu perkara.

Pengertian tersebut sesuai dengan rumusan pengertian yang diberikan oleh Al-Amidi, yaitu:

الاجماع عبارة عن اتفاق المكلفين من امة محمد في عصر من الاعصار على حكم واقعة من الوقائع.

Ijma' adalah kesepakatan para mujtahid dari umat Muhammad pada suatu masa atas hukum suatu kasus.

Namun pengertian yang lebih mencakup kepada pengertian Ahli Al-Sunnah adalah pengertian yang dikemukakan oleh Abd al-Wahhab Khallaf, yaitu:

الاجماع هو اتفاق جميع المجتهدين من المسلمين في عصر من العصور بعد وفاة الرسول على حكم شرعي في واقعة من الوقائع.⁴⁷

Ijma' yaitu konsensus semua mujtahid muslim pada suatu masa setelah Rasul wafat atas suatu hukum hukum Islam mengenai suatu kasus.

Berdasarkan pengertian di atas, berarti unsur-unsur Al-Ijma' itu ada tiga, yaitu:(1) adanya kesepakatan seluruh mujtahid dari kalangan umat Nabi Muhammad SAW.dari seluruh dunia Islam, dan tidak boleh tertinggal satu mujtahid pun dalam kesepakatan tersebut; (2) terjadinya kesepakatan

⁴⁶ Asy-Syaukani, *Op.cit*, h. 71.

⁴⁷ Abdu al-Wahhab Khallaf, *Op.cit*. h. 45.

itu adalah dalam suatu masa setelah wafatnya Rasul Muhammad SAW; (3) kesepakatan itu adalah menyangkut permasalahan yang timbul dalam masyarakat.

Abd al-Wahhab Khallaf lebih rinci menyebutkan unsur-unsur Al-Ijma' yaitu; (1) Adanya beberapa orang mujtahid pada waktu terjadinya suatu masalah hukum, karena kesepakatan itu tidak akan tercapai kecuali dengan beberapa pendapat, yang masing-masing ada kesesuaian pendapat. Maka jika tidak didapati adanya beberapa mujtahid, atau hanya seorang mujtahid saja, maka tidaklah terjadi Al-Ijma'; (2) Adanya kesepakatan semua mujtahid atas sesuatu hukum Islam mengenai suatu masalah pada waktu terjadinya, tanpa memandang negeri, kebangsaan atau kelompok mereka; (3) Adanya kesepakatan mereka itu dengan menampilkan pendapat masing-masing mereka secara jelas mengenai suatu kasus, baik penampilannya itu berbentuk perkataan, atau perbuatan, baik secara sendiri-sendiri pendapat itu, atau berbentuk secara kolektif; (4) Bahwa kesepakatan itu adalah bulat dari seluruh mujtahid. Maka tidaklah dikatakan Al-Ijma', jika kesepakatan itu hanya sebagian besar ulama, tetapi sebagian yang lain menolaknya.⁴⁸

Rumusan pengertian yang sangat berbeda secara substansial adalah pengertian yang diberikan oleh ulama Syiah yang menitikberatkan hanya kepada kelompok mereka saja, yaitu:

الاجماع اتفاق جماعة لاتتفاقم شأن في إثبات الحكم الشرعي.
Ijma' adalah kesepakatan suatu kelompok yang kesepakatan mereka miliki kekuatan dalam menetapkan hukum hukum Islam.

⁴⁸Abd al- Wahhab Khallaf, *Op.cit.* h. 45-46.

2. Cara Menetapkan Al-Ijma'

Dilihat dari cara-cara terjadinya penetapan Al-Ijma', maka ada dua cara penetapan, yaitu:

- a. Ijma' *sharih*, yaitu persesuaian pendapat para mujtahid pada suatu masa terhadap hukum suatu kasus dengan jalan masing-masing dari para mujtahid menyatakan pendapatnya dengan cara menfatwakan atau mempraktikannya. Ijma' *sharih* menurut jumbuh lama disebut juga Ijma' *hakiki* dan menjadi dalil hukum Islam. Ijma' *sharih* apabila dilihat dari segi *dalalah*-nya menghasilkan *qath'iyu al-dalalah*, yakni bahwa hukum yang dihasilkannya adalah pasti kebenarannya. Jadi tidak ada jalan lain untuk menetapkan hukum kasus itu berbeda dengan hukum yang dihasilkan oleh Ijma', dan tidak mungkin berijtihad lagi terhadap kasus yang ditetapkan berdasarkan Ijma' itu.
- b. Ijma' *sukuti*, yaitu sebagian mujtahid menyatakan pendapatnya dengan tegas dari hal hukum suatu kasus dengan memfatwakan atau mempraktikkan, tetapi sebagian mujtahid yang lain tidak menyatakan persetujuannya terhadap hukum itu dan tidak pula menentangnya, mereka diam. Ijma' *sukuti* ini adalah Ijma' *i'tibari*. Karena orang yang berdiam itu belum tentu setuju. Sebab itu, Ijma' *sukuti* ini diperselisihkan oleh para jumbuh ulama dijadikannya sebagai dalil hukum Islam.

3. Kedudukan Al-Ijma' Sebagai Dalil Hukum

Jumbuh ulama sepakat bahawa Al-Ijma sebagai sebagai dalil hukum yang ketiga setelah Al-Quran dan Al-Sunnah. Namun ada dua pendapat yang berkembang dalam

hal menetapkan Al-Ijma' sebagai metode berijtihad. (1) Juhur ushuliyin memandang, bahwa Al-Ijma' sebagai salah satu metode berijtihad. (2) al-Nazhzhah, Syiah dan kaum Khawarij memandang, bahwa Al-Ijma' tidak dapat dipakai sebagai metode berijtihad.⁴⁹ Sedangkan Syiah tidak menganggap Ijma' sebagai dalil hukum yang berdiri sendiri di samping Al-Quran dan Sunnah. Ijma' yang diterima oleh Syiah hanya berkedudukan menyingkapkan atau menjelaskan adanya Sunnah dalam arti ucapan atau perbuatan orang-orang yang ma'shum (terpelihara dari kesalahan). Bila Ijma' mempunyai kekuatan dari segi dapat menyingkap ucapan seseorang yang ma'shum, maka tidak perlu adanya kesepakatan semua mujtahid.⁵⁰

Sedangkan Khawarij, ia menolak ijma', terkecuali ijma' yang terjadi pada masa sebelum terjadinya perpecahan umat Islam yang dimulai sejak pemerintahan Umar bin Khattab. Alasannya, bahwa semenjak timbul perpecahan tidak mungkin adanya kesepakatan menyeluruh sedangkan kekuatan ijma' terdapat pada kesepakatan tersebut⁵¹.

Apabila berpatokan kepada unsur-unsur Al-Ijma' yang disebutkan di atas, maka realisasinya sangat sulit, karena tidak terdapat ukuran untuk menetapkan seseorang sampai kepada tingkat mujtahid, dan tidak ada saling mengenal di antara mujtahid di seluruh dunia Islam. karena luasnya dunia Islam. Berbeda dengan masa Sahabat, bahwa mujtahid dari kalangan Sahabat hanya ada beberapa orang saja, dan diantara mereka saling mengenal. Oleh karena itu Ijma' sahabat tentu terjadi.

⁴⁹ al-Syaukani, *op.cit.* h. 72

⁵⁰ Amir Syarifudin, *Op.cit.* h. 141.

⁵¹ *Ibid.* h. 141-142.

Jumhur *ushuliyyin* menjadikan Al-Ijma' sebagai jalan untuk menggali hukum Islam beralasan disamping ayat-ayat Al-Quran dan Al-Sunnah, juga Al-Ijma' dilakukan oleh para Sahabat. Oleh karena itu, apabila unsur-unsur Al-Ijma' telah terpenuhi, maka Al-Ijma' menjadi hujjah yang qath'iyah, wajib diamalkan. Bahkan orang yang mengingkari Al-Ijma' yang jelas (*sharih*) dianggap kafir. Disamping itu, persoalan yang telah ditetapkan hukumnya menjadi Al-Ijma', maka menurut mereka, tidak boleh lagi menjadi pembahasan ulama generasi berikutnya, karena hukum yang telah ditetapkan melalui Al-Ijma', merupakan hukum Islam yang qath'iyah dan menempati urutan ketiga sebagai dalil hukum Islam setelah Al-Quran dan Al-Sunnah.⁵² Tetapi Ibrahim al-Nazhzhah (tokoh Mu'tazilah) menolaknya, karena merealisasikan unsur-unsur Al-Ijma' itu tidak mungkin dapat dilaksanakan.⁵³ Begitu juga Syiah tidak mengakui Al-Ijma', terkecuali jika Al-Ijma' dari keluarga Nabi SAW. atau dari kesepakatan Imam-Imam mereka sendiri. Artinya Al-Ijma' menurut mereka adalah kesepakatan pendapat yang memuat perkataan atau pernyataan persetujuan Imam mereka, bukan hanya kesatuan pendapat ulama-ulama mujtahid.⁵⁴ karena menurut keyakinan mereka hanya Imam yang dianggap ma'shum (terhindar dari dosa).

Al-Ijma' yang dijadikan hujjah oleh jumhur ulama adalah Ijma' *sharih* (kesepakatan secara nyata), Adapun Al-Ijma' *sukuti* (sebagian mujtahid diam) terdapat perbedaan

⁵² Nasrun Haroen, *Op.cit.* h. 54. Ayat yang umum dijadikan oleh ushûliyyin tentang sumber hukum dan dilakukannya ijtihad adalah surah An-Nisa ayat 59.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ Subhi Mahmassani, *Falsafatu al-Tasyri' fi al-Islamy*, Tj. Ahmad Sadjono, Bandung, PT. Ma'arif, 1981, h. 125.

pandangan dikalangan ushuliyin. Imam Malik, Imam Syafi'i, berpendapat, bahwa Al-Ijma' *sukuti* bukanlah Al-Ijma' dan tidak dapat dijadikan hujjah, karena diamnya mujtahid lain tidak dapat ditafsirkan sebagai tanda persetujuan mereka.⁵⁵ al-Amidi, berpendapat, bahwa Al-Ijma' *sukuti* tidak bisa dikatakan Ijma', tetapi dapat dijadikan hujjah, yang kehujjahannya bersifat *zhanny*.⁵⁶ Sedangkan Hanafi dan Imam Ahmad bin Hanbal, mengatakan bahwa Al-Ijma' seperti ini dapat dijadikan hujjah.⁵⁷ Alasan Hanafi dan Ahmad bin Hanbal dalam menetapkan kehujjahan Al-Ijma' *sukuti*, karena Al-Ijma' *sharih* harus disepakati oleh seluruh mujtahid yang hidup pada suatu masa terjadinya Ijma' dan masing-masing mereka mengemukakan pendapat serta menyetujui hukum yang ditetapkan. Hal ini tidak dapat terialisasi. Pada hal Al-Ijma' itu dikemukakan ulama bermula dari pendapat seorang atau sekelompok mujtahid, sedangkan mujtahid lainnya diam saja. Diamnya seseorang dapat dikatakan tanda setuju atas pendapat yang lain. Para ulama ushuliyin mengatakan: السكوت فى موضع البيان بيان (Diam ketika suatu penjelasan diperlukan, dianggap sebagai penjelasan). Disamping itu, jika mujtahid menggali hukum dan fatwanya menyimpang dari nash atau metode yang digunakan tidak sesuai dengan metode yang telah disepakati, mereka diam saja, maka mereka berdosa.⁵⁸

Pendapat Ahmad bin hanbal itu diklarifikasi oleh anaknya bernama Abdullah bin Ahmad bin Hanbal, sebagaimana dijelaskan oleh Ibn Hazm dalam kitabnya al-Ihkam yang dikutip oleh Abd al-Wahhab Khallaf

⁵⁵ Nasrun Haroen *op.cit.* h. 59

⁵⁶ al-Amidi, *op.cit.* h. 129.

⁵⁷ Nasrun Haroen, *op.cit.* h. 57.

⁵⁸ *Ibid*, h. 59

mengatakan "Saya telah mendengar bapak saya berkata: "Apa yang diakui oleh seseorang bahwa hal itu adalah Al-Ijma', maka hal itu adalah dusta. Siapa yang mengakui adanya Al-Ijma', dia itu adalah pendusta"⁵⁹ Keterangan Ibn Hazm itu, jika dilihat kepada dalil-dalil hukum yang diperpegangi oleh Ahmad bin Hanbal, memang tidak disebutkan secara langsung tentang dalil Al-Ijma', tetapi ia mengakui fatwa-fatwa Sahabat yang tidak diperselisihkan (Al-Ijma' sahabat).⁶⁰

Imam Syaukani tidak memberi komentar tentang kedua pandangan di atas, tetapi ia mengatakan, bahwa Al-Ijma' Sahabat merupakan hal yang dapat diterima oleh seluruh ulama.⁶¹ Karena pada zaman itu, kaum Muslimin masih bertempat tinggal dalam batas-batas wilayah yang memungkinkan berkumpulnya para mujtahid dikalangan Sahabat, untuk melakukan suatu kesepakatan tentang suatu masalah. Meskipun ada kemungkinan bagi para sahabat untuk melakukan kesepakatan atas hukum suatu masalah, tetapi Imam -Syaukani mengatakan bahwa tidak ditemui riwayat yang menerangkan adanya Al-Ijma' Sahabat. Apa yang disebut Al-Ijma' Sahabat hanya berupa kesepakatan sebagian Sahabat atas hukum suatu kasus yang mereka hadapi.⁶² seperti kesepakatan Sahabat khulafa al-rImam idin (Abu Bakar, Umar bin Khattab, Utsman bin Affan dan Ali

⁵⁹ Abd al-Wahhab Khallaf, *op.cit.* h. 49.

⁶⁰ Subhi Mahmassani, *op.cit.* h. 54. Dasar-dasar istinbath hukum yang diperpegangi oleh Ahmad bin Hanbal yaitu; al-Quran, Sunnah, fatwa-fatwa sahabat Nabi Saw. yang tidak diperselisihkan, pendapat para sahabat yang cocok dengan ketentuannas al-Qur'an dan al-Sunnah, Al-Hadits mursal, Al-Hadits dha'if dan Qiyas dalam keadaan terpaksa.

⁶¹ al-Syaukani, *op.cit.* h. 203

⁶² *Ibid*, h. 203.

bin Abi Thalib), sementara Sahabat yang lain diam. Dengan demikian berarti Al-Ijma' yang terjadi adalah Al-Ijma' sukuti.

Imam Syafi'i menerima Al-Ijma' sebagai hujjah ketika tidak menemukan *nash*. Ijma' yang diterima Imam Syafi'i adalah Ijma' seluruh penjurur ummat Islam. Oleh karena itu, menurut Imam Syafi'i, Ijma' ulama Madinah tidak merupakan Ijma' yang menjadi hujjah.⁶³ Hal ini berbeda dengan gurunya yaitu Imam Malik yang menjadikannya Ijma' ulama Madinah sebagai hujjah. Sedangkan Ahmad bin Hanbal berpendapat, bahwa Ijma' seluruh penjurur ummat Islam tidak mungkin terjadi. Terjadinya Ijma' itu hanya pada masa Sahabat. Oleh karena itu Ahmad bin Hambal menolak Ijma' pada segenap masalah. Ahmad menolak adanya Ijma' pada masalah-masalah dikatakan orang telah ada Ijma' padanya, sebagaimana Abu Yusuf menolak pernyataan Al-Auza'i, dan sebagaimana Syafi'i membantah orang yang mengatakan "telah ada Ijma' pada suatu masalah"⁶⁴ Menurut Ahmad bin Hambal, Ijma' itu dua martabat; Pertama, Ijma' yang tertinggi adalah Ijma' para Sahabat. Karena disepakatinya Ijma' para sahabat sebagai hujjah adalah bersandar kepada Al-Quran dan Sunnah yang shahih, mengingat bahwa tidak mungkin para Sahabat menyetujui sesuatu ketetapan apabila ada Sunnah shahih yang menyalahinya. Kedua, diketahui ada suatu pendapat yang Masyhur dalam masyarakat dan tidak diketahui ada yang menyalahinya.⁶⁵

⁶³ Asy-Syafi'i, Ar-Risalah, h. 344.

⁶⁴T.M. Hasbi As-Siddiqi, *Op.cit.* h. 65.

⁶⁵ *Ibid.* h. 67.

Bagaimana terhadap kesepakatan mayoritas mujtahid, apakah termasuk ijma' yang memiliki kekuatan hukum?. Dalam hal ini para mujtahid berbeda pendapat; Jumhur ulama berpendapat bahwa tidak sah ijma' apabila hanya mayoritas mujtahid saja yang bersepakat sedangkan ada minoritas yang menyalahinya. Muhammad ibn Jarir Ath-Thabari, Abu Bakar Ar-Razi dan Ahmad bin Hanbal dalam satu riwayat berpendapat bahwa kesepakatan kesepakatan mayoritas mujtahid sudah dapat dikatakan Ijma'. Sebagian ulama berpendapat bahwa bila jumlah minoritas itu yang menentang itu mencapai tingkat Mutawatir, maka ketidaksepakatan mereka menyebabkan tidak terlaksananya ijma'. Tetapi kalau jumlah yang menentang itu tidak mencapai tingkat Mutawatir, maka tidak mempengaruhi Ijma'.⁶⁶

Terhadap Ijma' *Ahlu Al-Madinah*. Dalam hal ini para mujtahid berbeda pendapat; Jumhur ulama berpendapat bahwa kesepakatan ini tidak dapat dikatakan Ijma, karena itu kesepakatan *Ahlu Al-Madinah* tidak dapat dikatakan Ijma'. Karena Ijma' itu hukum yang diperolehnya juga mengikat kepada orang yang di luar penduduk Madinah. Tetapi Imam Malik berpendapat bahwa kesepakatan ulama Madinah adalah Ijma' dan mempunyai kekuatan hukum. Imam Malik beralasan bahwa penduduk Madinah menyaksikan sendiri ayat-ayat hukum dan merupakan orang yang paling tahu tentang keadaan Rasul dibandingkan dengan penduduk kota lainnya. Karenanya kebenaran tidak akan lari daripanya.⁶⁷ Adapun ijma' Khulafau Ar-Rasyidin, Para ulama berbeda pendapat; Jumhur ulama berpendapat kesepakatan ini tidak

⁶⁶ Amir Syarifuddin, *Op.cit.* h. 143-144.

⁶⁷ *Ibid*, h. 145-146.

menjadi sebuah ijma'.⁶⁸ Tetapi Ahmad bin Hambal berpendapat kesepakatan mereka adalah menjadi ijma'. Mereka beralasan dengan Hadis Nabi SAW. “ ‘*Alaikum bisunnaty wa sunnati al-khulafai ar-Rasyidin min ba'dy*’ ”.⁶⁹

⁶⁸ *Ibid.* h. 149.

⁶⁹ *Ibid.*

BAB V

AL-QIYAS SEBAGAI DALIL HUKUM

AL-QIYAS SEBAGAI DALIL HUKUM

1. Pengertian Al-Qiyas

Qiyas menurut pengertian etimologi, yaitu التقدير artinya menetapkan bagi sesuatu dengan apa yang semisalnya. Misalnya seseorang mengukur kain dengan meteran sama dengan ukuran kain yang lain.

Adapun pengertian secara terminologi Menurut al-Baqillany Qiyas yaitu:

حَمْلُ مَعْلُومٍ عَلَى مَعْلُومٍ فِي إِثْبَاتِ حُكْمٍ لَهَا أَوْ نَفْيِهِ عَنْهُمَا بِأَمْرٍ جَامِعٍ بَيْنَهُمَا مِنْ حُكْمٍ أَوْ صِفَةٍ.⁷⁰

Membawa suatu obyek yang diketahui kepada obyek yang lain guna menetapkan atau menegaskan hukum bagi keduanya dengan memperhatikan ‘illat hukum dan sifatnya.

Al-Qiyas menurut rumusan Abu al-Husain al-Bashri yang menyebutkan :

تَخْصِيْلُ حُكْمِ الْاَصْلِ فِي الْفُرُوعِ لِاسْتِثْبَاهِمَا فِي عِلَّةِ الْحُكْمِ.⁷¹

⁷⁰ Asy Syaukani , *Op.cit*, h. 198.

⁷¹ *Ibid.*

Menerapkan hukum yang terdapat pada ashl (pokok) kepada far' (cabang), karena terdapat kesamaan 'illat hukum antara keduanya.

Abu Zahrah memberikan pengertian Qiyas dengan rumusan, yaitu:

إِلْحَاقُ أَمْرٍ غَيْرٍ مَنْصُوصٍ عَلَى حُكْمِهِ بِأَمْرٍ آخَرَ مَنْصُوصٍ
عَلَى حُكْمِهِ لِإِشْتِرَاكِهَا فِي عِلَّةِ الْحُكْمِ.⁷²

Menyamakan sesuatu yang tidak ada nash hukumnya dengan sesuatu yang ada nash hukumnya karena adanya persamaan illat hukum.

Selain dua rumusan pengertian Al-Qiyas di atas, masih banyak pengertian Al-Qiyas yang lain dirumuskan oleh ushuliyyin. Bertolak dari pengertian-pengertian tersebut, maka pengertian Al-Qiyas, yaitu:

إِسْتِخْرَاجُ مِثْلِ حُكْمِ الْمَذْكُورِ لِأَمْرٍ لَمْ يُذَكَّرْ بِجَامِعٍ بَيْنَهُمَا.⁷³
Upaya mengeluarkan hukum atas sesuatu yang belum ada hukumnya sebanding dengan sesuatu yang ada hukumnya, dengan memperhatikan kesamaan alasan ('illat) antara keduanya.

2. Unsur-Unsur Al-Qiyas

Dari pengertian Al-Qiyas yang dikemukakan di atas, dapat diketahui, bahwa ada unsur dalam Al-Qiyas, yaitu; (1) Sesuatu yang telah diketahui hukumnya dan dijadikan sebagai patokan untuk menentukan hukum yang lain, yang disebut dengan *al-ashl*; (2) Sesuatu yang belum ada hukumnya dan akan ditetapkan hukumnya, yang disebut dengan *al-far'*; (3) Sesuatu yang menggabungkan *ashl* dan

⁷² Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, Dar al-Fikr Araby, 1958. h. 218.

⁷³ Asy-Syaukani, *Op.cit.*h. 198

far' yang disebut '*illat*'; (4) Hukum yang telah ditetapkan Allah baik dalam Al-Quran atau Al-Sunnah.⁷⁴

Unsur-unsur Al-Qiyas tersebut di atas, tidak berbeda dengan unsur-unsur Al-Qiyas yang dikemukakan oleh jumhur ulama, yaitu *ashl*, *far'*, '*illat* dan hukum *ashl*.⁷⁵

Hukum *ashl* itu dapat diterapkan kepada *far'*, apabila memenuhi syarat-syarat. Menurut Imam Syaukani bahwa :

- a. Hukum *ashl* itu adalah hukum yang dikehendaki diterapkan kepada *far'* berbentuk hukum Islam, maka tidaklah sah Al-Qiyas jika tidak berbentuk hukum Islam, atau tidak sah jika hukum Islam tetapi telah dihapus (*nashakh*).
- b. Hukum *ashl* itu adalah hukum Islam, bukan hukum akal, maka tidaklah sah atasnya, karena yang ditetapkan itu adalah hukum Islam.
- c. Ada jalan untuk mengetahui '*illat* hukum *ashl* itu, maka tidaklah sah jika tidak ada jalan untuk mengetahui '*illat* hukum *ashl* itu, artinya bahwa '*illat* hukum *ashl* itu dapat dijangkau oleh akal.
- d. Hukum *ashl* itu ditetapkan oleh nash (Al-Quran dan Al-Sunnah).
- e. Tidaklah dijadikan hukum *ashl* itu dari hukum *far'* yang lain.
- f. Tidaklah dalil hukum *ashl* itu dikandung juga oleh hukum *far'*.
- g. Hukum *ashl* itu telah disepakati ketetapan hukumnya.
- h. Tidaklah hukum *ashl* itu merupakan hukum Al-Qiyas yang murakkab.

⁷⁴ *Ibid.* h. 204.

⁷⁵ al-Gazali, *op.cit.* j. II h. 54. al-Amidi, *op.cit.* j. III, h. 6.

- i. Tidaklah hukum yang bersifat *ta'abbudi* yang mereka tidak sanggup mengetahuinya.
- j. Tidaklah hukum *ashl* itu yang 'illat-nya tidak dapat diketahui, seperti bilangan rakaat shalat lima waktu.
- k. Tidaklah hukum *ashl* itu hukum yang mengandung perbedaan pendapat dalam ketetapan hukumnya.
- l. Tidaklah *far'* itu lebih dahulu ditetapkan hukumnya sebelum *ashl*, karena hukum yang diterapkan itu memberi faidah kepada yang terkemudian.⁷⁶

Persyaratan hukum *ashl* yang dikemukakan di atas sebenarnya lebih rinci daripada persyaratan yang dikemukakan oleh para ulama ushul lainnya, sebagaimana Abd al-Wahhab Khallaf mengatakan, bahwa hukum *ashl* itu dapat diterapkan kepada *far'* apabila memenuhi secara umum, yaitu; (1) terdiri dari hukum yang amali yang ditetapkan oleh nash, bukan ditetapkan berdasarkan Al-Ijma' dan Al-Qiyas (2) hendaknya hukum *ashl* itu yang dapat dijangkau 'illat-nya oleh akal; (3) hukum *ashl* itu bukan hukum yang berlaku kekhususan.⁷⁷

Terhadap 'illat yang terkandung dalam hukum *ashl* yang dipersamakan dengan 'illat yang terdapat pada *far'*, maka para ulama membicarakannya lebih luas.

3. Pemahaman Para Ushuliyin Terhadap 'Illat Hukum

Untuk dapat memahami tentang 'illat hukum sebagai alat istinbath hukum Islam, maka terlebih dahulu dikemukakan rumusan pengertiannya, baik secara etimologi maupun secara terminologi.

⁷⁶ al-Syaukani, *op.cit.* h. 204-206.

⁷⁷ Abdul Wahhab Khallaf, *op.cit.* h. 61-63.

Secara etimologi kata ‘illat adalah bentuk masdar dari kata “عل – يعل – علة” yang berarti sakit atau penyakit.⁷⁸ Menurut al-Jurjani. ‘illat dinamakan penyakit karena ia mengubah kondisi fisik seseorang dari kuat menjadi lemah. Dalam dunia kedokteran sesuatu yang menyebabkan tubuh merasa sakit disebut dengan ‘illat.⁷⁹

Secara terminologi ditemukan sejumlah rumusan pengertian tentang ‘illat hukum yang redaksionalnya berbeda antara satu dengan yang lainnya. Dalam kitab-kitab *ushul fiqh* masa terdahulu, misalnya al-Ghazali dalam kitab *al-Mustashfa* menyebut ‘illat hukum itu dengan “*manath al-hukm*” (pautan hukum), yaitu pautan hukum atau tambatan hukum dimana Syari’ menggantungkan hukum dengannya.⁸⁰ Rumusan al-Ghazali ini senada dengan rumusan yang dikemukakan oleh Muhammad abd al-Ghani al-Bajiqani pengikut Imam Malik dalam kitabnya *Al-Madkhal Ila Ushul al-Fiqh al-Maliki*.⁸¹ Tetapi al-Ghazali terkadang menyebut ‘illat dengan “*al-Mu’atstsir*” (yang membawa pengaruh), terkadang dengan ungkapan “*al-‘alamat*” (suatu tanda).⁸² Rumusan al-Ghazali ini senada dengan rumusan yang dikemukakan oleh al-Subki yang menyebutkan bahwa ‘illat

⁷⁸ Luis Ma’luf, *Op.cit* h. 523.

⁷⁹ Muhammad al-Jurjani, *Kitab al-Ta’rifat* (Singapore-Jeddah, t.th.) h. 154.

⁸⁰ Al-Ghazali, *Al-Mustasyfa fi Win al-Ushul*, Dar al-Kutub al-Islamiyah, 1993 h. 395.

⁸¹ Muhammad Abd al-Ghani al-Bajiqani, *Al-Madkhal Ila Ushul al-Fiqh al-Maliki*, h. 112.

⁸² Al-Ghazali, *Op.cit*, h. 399, 433.

itu yaitu suatu tanda dan petunjuk bagi ditetapkannya hukum.⁸³

Mushthafa Syalabi mengutip rumusan al-Amidi dan ibn Hajib, mengartikan ‘illat hukum itu sebagai motif dan pendorong atau sesuatu yang menuntut adanya pensyariaan hukum.⁸⁴ yakni menciptakan kemaslahatan dan menolak kemafsadatan (*mudharat*) dalam kehidupan manusia. Rumusan yang dikemukakan oleh al-Amidi dan ibn hajib ini senada dengan rumusan yang dibuat oleh Abu Zakariya al-Anshari maksud ‘illat hukum itu adalah merupakan sesuatu yang memberitahu atau yang mempengaruhi, yang mendorong untuk menimbulkan penetapan hukum bagi mukallaf. Dalam pengertian ini Abu Zakariya memberikan tambahan ungkapan bahwa penetapan hukum itu ada hubungannya dengan pembebanan orang mukallaf.⁸⁵

Sementara itu, dalam kitab *Mukhtatsar Hushul al Ma'mul min 'Ilm al-Ushul* oleh Shadiq Hasan Khan menyebutkan bahwa ‘illat hukum itu diungkapkan dengan rumusan “ sebab, tanda atau petunjuk, yang mendorong, yang menuntut, yang menghendaki, yang menjadi motif, yang menjadi pautan, yang menjadi petunjuk, yang menentukan, yang mengharuskan, atau yang mempengaruhi”⁸⁶

⁸³ Ibnu Subki, *Syarh Matan Jami' al-Jawami'* JI. II Maktabah Dar Ihya, t.th.) h. 231.

⁸⁴ Muhammad Mushthafa Syalabi, *Ta'lim al-Ahkam*, Beirut, Dar al-Nahdhah, 1981, h. 117

⁸⁵ Abu Yahya Zakariya al-Anshari, *Ghayah al-Washil: Syarh Lubb al-Ushul*, (Surabaya, t.tp. t.th.) h. 144)

⁸⁶ Shadiq Hasan Khan, *Mukhtashar Hushul al-Ma'mul Min 'Ilm al-Ushul*, Kairo, Dar al-Shahwah, 1403 h. 106-108.

Rumusan tentang ‘illat hukum dalam kitab-kitab *ushul fiqh* masa terdahulu di atas berbeda dengan rumusan dalam kitab-kitab *ushul fiqh* masa akhir, misalnya Muhammad Abu Zahrah dalam kitabnya *Ushul Fiqh* menyebutkan bahwa ‘illat hukum itu yaitu suatu sifat atau keadaan yang jelas yang serasi sebagai dasar penetapan hukum.⁸⁷ Abd al-Karim Zaidan yang merumuskan bahwa ‘illat hukum itu adalah sesuatu sifat yang jelas dan pasti yang dapat dijadikan sebagai dasar pembinaan dan pautan hukum, karena ada atau tidak adanya hukum berhubungan dengan ada dan tidak adanya ‘illat.⁸⁸ Sementara itu, Abd al-Wahhab Khallaf mengatakan bahwa ‘illat hukum itu sesuatu yang jelas dan teratur (akurat) yang dapat dijadikan landasan pembinaan dan tambatan hukum karena ada atau tidak adanya ‘illat tersebut.⁸⁹

Dari sejumlah pengertian yang dikemukakan oleh para ulama baik dalam kitab-kitab *ushul fiqh* masa terdahulu maupun *ushul fiqh* masa akhir bahwa ‘illat itu merupakan sesuatu yang memberitahu dan sesuatu yang mendorong yang menjadi landasan hukum. Namun dalam *ushul fiqh* masa akhir bukan saja melihat kepada fungsi ‘illat sebagaimana *ushul fiqh* masa terdahulu, tetapi lebih kepada kriterinya. Misalnya dalam kitab *ushul fiqh* Muhammad Abu Zahrah, Abd al-Wahhab Khallaf maupun Abd al-Karim Zaidan merumuskan ‘illat lebih tegas dan rinci dan jelas

⁸⁷ Muhammad Abu Zahrah, *Op.cit* h. 237.

⁸⁸ Abd al-Karim Zaidan, *al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh*, Baghdad, al-Dar al-Arabiyah li al-Tiba’ah, 1977, h. 201-202.

⁸⁹ Abd al-Wahhab Khallaf, *Op.cit*, h. 65.

kriterinya terhadap sifat-sifat yang dapat dijadikan ‘illat dalam penetapan hukum.

Dalam kitab *ushul fiqh* masa terdahulu, tidak membedakan antara ‘illat dengan sebab, keduanya sama-sama menjadi dasar atau alasan adanya ketetapan hukum. Sedangkan dalam kitab *ushul fiqh* masa akhir, misalnya Abd al-Wahhab Khallaf membedakan antara ‘illat dan sebab. ‘Illat itu Sesuatu yang menjadi landasan atau alasan penetapan hukum itu harus dapat dipahami kaitannya dengan ketentuan hukum yang ditetapkan.⁹⁰ Dengan demikian sesuatu yang tidak dapat dipahami kaitannya antara yang menjadi landasan atau alasan penetapan hukum dengan ketentuan hukum yang ditetapkan maka bukanlah ‘illat hukum. Dalam kaitan ini Abd al-Wahhab Khallaf memberikan contoh “menyaksikan bulan sebagai “sebab” timbulnya kewajiban “puasa Ramadhan”. Hal ini tidaklah dinamakan “sebab” bukan “illat”, karena tidak dapat dipahami bagaimana hubungannya antara menyaksikan bulan dengan adanya kewajiban puasa. Atau contoh lain, terbenamnya matahari di barat, maka timbulnya kewajiban shalat maghrib. Baik menyaksikan bulan atau terbenam matahari di barat adalah sebab yang mengakibatkan kewajiban puasa atau kewajiban shalat maghrib. Ini sebab-akibat, tetapi bukan ‘illat. Atas dasar itulah Abd al-Wahhab Khallaf menjelaskan bahwa setiap ‘illat itu adalah sebab, tetapi tidaklah semua sebab itu dapat disebut ‘illat.

Dengan demikian, terdapat dua kelompok pemikiran yang berbeda satu sama lain. Kelompok pertama berpegang

⁹⁰ *Ibid* h. 67-68.

dengan hikmah hukum yang menjadi ‘illat yang mendorong penetapan suatu ketentuan hukum. Kelompok ini mengatakan bahwa pada hakikatnya ‘illat hukum itu suatu keserasian (munashib) yang mempunyai hubungan terhadap penyariatian hukum, dengan atas keserasian inilah hukum dibuat demi terciptanya kemaslahatan dan terhindar dari mafsadat.⁹¹ Oleh karena itu, al-Ghazali mengatakan bahwa kemaslahatanlah yang mewajibkan adanya hukum, namun terkadang hal ini tidak nampak dan tidak bisa menentukan ‘illat dengan sifat, kecuali hal tersebut semata-mata dugaan. Maksudnya apa yang menjadi ukuran dan alasan ketentuan *Syari’* dalam penyariatian hukum adalah tersembunyi dan para ulama dituntut untuk mencari relevansinya dengan melihat tujuan yaitu kemaslahatan. Dengan demikian, setiap hikmah mengandung kemaslahatan dan inilah ‘illat yang menjadi motif penyariatian hukum, karenanya hukum tidak akan memiliki arti, jika tidak mengandung kemaslahatan. Misalnya, *Syari’* menetapkan wajib qishash bagi pelaku pembunuhan sengaja, ‘illat-nya adalah hikmah, yakni terciptanya kemaslahatan bagi umat manusia seluruhnya. Kewajiban qishash berarti akan menjerakan orang untuk melakukan pembunuhan, dengan cara ini akan tercapai tujuan hukum Islam yaitu tegaknya kemaslahatan dan hilangnya kemafsadatan.

Sedangkan kelompok kedua, Muhammad Abu Zahrah, Abd al-Wahhab Khallaf mengatakan bahwa suatu ketentuan hukum yang berpengaruh adalah sifat-sifat ‘illat. Oleh karena itu, sifat yang mempengaruhi ketentuan hukum

⁹¹ Mushthafa Syalabi, *Op.cit*, h. 133.

itu harus berupa sifat yang jelas dan tegas. Namun bagaimana untuk menentukan sifat itu diketahui dengan jelas dan tegas, sementara sifat itu ada yang jelas dan ada pula yang tidak jelas, demikian berarti penentuan sifat itu hanya dengan dugaan saja. Misalnya *Syari'* menetapkan wajib *qishash* bagi pelaku pembunuhan. Pembunuhan itu harus dibedakan antara “sengaja” dengan “tidak sengaja”. Terhadap pembunuhan “sengaja” tentu didasari oleh motif yang mempengaruhinya, yaitu permusuhan. Maka atas dasar ini yang nampak dan ada hubungannya dengan perbuatan pembunuhan adalah permusuhan dan inilah sifat yang mempengaruhi adanya penetapan hukum *qishash*. Sedangkan pembunuhan tidak sengaja tidak ada motif permusuhan, melainkan keliru dari pelakunya, oleh karena tidak berlaku hukum *qishash*.⁹²

Menurut Jumhur *ushuliyin*, sebenarnya ada empat syarat yang telah disepakati, syarat-syarat *'illat* itu adalah: (1) hendaknya *'illat* itu merupakan sifat yang nyata, yakni sifat yang dapat dijangkau oleh panca indra yang lahir; (2) *'illat* itu merupakan sifat yang pasti, yaitu tertentu dan terbatas; (3) *'illat* itu merupakan sifat yang sesuai dengan hikmah hukum oleh tujuan hukum Islam; (4) *'illat* itu tidak merupakan sifat yang terbatas pada *ashl*, artinya harus sifat yang dapat diwujudkan pada beberapa individu (bukan *khushshiyah*).⁹³

Syarat-syarat *'illat* yang dikemukakan oleh Imam Syaukani di atas, berarti lebih ketat dari syarat-syarat yang dikemukakan oleh kebanyakan *ushuliyin*. Hal ini berarti penggunaan *Al-Qiyas* sebagai metode *ijtihad* oleh Imam -

⁹² *Ibid*, h. 131.

⁹³ Abdul Wahhab Khallaf, *op.cit.* h. 68-70.

Syaukani lebih ketat dan teliti dibandingkan dari kelompok Jumah ulama.

Berdasarkan syarat-syarat 'illat sebagaimana yang dikemukakannya, maka yang diakui sebagai Al-Qiyas dalam menggali hukum Islam adalah Al-Qiyas yang sifatnya nyata (*Al-Qiyas Jaly*) dalam bentuk mafhum muwafaqah (*fahwa al-khitab* dan *lahn al-khitab*).

Ushuliyin membicarakan masalah 'illat ketika membahas Al-Qiyas. 'illat merupakan rukun Al-Qiyas dan Al-Qiyas tidak dapat dilakukan bila tidak dapat ditentukan 'illatnya. Setiap hukum ada 'illat yang melatarbelakanginya. Orang yang mengakui adanya 'illat dalam nash, berarti ia mengakui adanya Al-Qiyas.

Dengan semakin luasnya perkembangan kehidupan dan makin dirasakan meningkatnya tuntutan pelayanan hukum dalam kehidupan umat Islam. Maka banyak ketentuan-ketentuan hukum *nash* yang harus memperhatikan jiwa yang melatarbelakanginya, jiwa itu tidak dalam aplikasinya pada suatu saat dan keadaan tertentu, ketentuan hukum yang disebutkan dalam nash tidak dilaksanakan. Yang dimaksud dengan jiwa yang melatarbelakangi sesuatu ketentuan hukum ialah 'illat hukum atau kausa hukum.⁹⁴ Selama 'illat hukum masih terlibat, ketentuan hukum berlaku, sedang jika 'illat hukum tidak tampak, ketentuan hukum pun tidak berlaku. Dalam perkembangan ilmu hukum Islam, para fukaha melahirkan kaedah *fiqh* yang mengatakan :

الْحُكْمُ يَدُورُ مَعَ الْعِلَّةِ وَجُودًا وَعَدَامًا⁹⁵

⁹⁴ Ahmad Azhar Basyir, Op..Cit.,h..20.

⁹⁵ Al-Syaukani, *Al-Qawl al-Mufid fi adillati al-Ijtihadi wa al-Taqlid*, juz 1, Kuwait, Dar al-Qalm, 1396 H. h. 72

Hukum itu berkisar bersama 'illatnya, baik ada atau tidak adanya.

Arti kaedah fiqh tersebut ialah setiap ketentuan hukum berkaitan dengan 'illat (kausa) yang melatarbelakanginya ; jika 'illat ada, hukum pun ada, jika 'illat tidak ada, hukum pun tidak ada. Menentukan sesuatu sebagai 'illat hukum merupakan hal yang amat pelik. Oleh karenanya, memahami jiwa hukum yang dilandasi iman yang kokoh merupakan keharusan untuk dapat menunjuk 'illat hukum secara tepat.

Mengenai adanya kaitan antara 'illat dan hukum, para fuqaha mazhab Zhahiri tidak dapat menerimanya sebab yang sesungguhnya mengetahui 'illat hukum hanyalah Allah dan Rasul-Nya. Manusia tidak mampu mengetahuinya secara pasti. Manusia wajib taat kepada ketentuan hukum nash menurut apa adanya.⁹⁶

Menetapkan adanya kaitan hukum dengan 'illat yang melatarbelakangi amat diperlukan jika kita akan mengetahui hukum peristiwa yang belum pernah terjadi pada masa Nabi SAW. yang terlihat adanya persamaan 'illat hukum peristiwa yang terjadi pada masa Nabi disebutkan dala nash. Dengan mengetahui 'illat hukum peristiwa yang terjadi pada masa Nabi dapat dilakukan Al-Qiyas atau analogi terhadap peristiwa yang terkadi kemudian. 'illat sangat penting dan sangat menentukan ada atau tidak adanya hukum dalam kasus baru sangat bergantung pada ada atau tidak adanya 'illat pada kasus tersebut.

Sehingga 'illat dirumuskan sebagai suatu sifat tertentu yang jelas dan dapat diketahui secara obyektif (*zhahir*), dapat diketahui dengan jelas dan ada tolak ukurnya

⁹⁶ Ahmad Azhar Basyir, Op..Cit.,h . 20.

(*mundabith*) dan sesuai dengan ketentuan hukum, yang eksistensinya merupakan penentu adanya hukum. Sedangkan hikmat adalah yang menjadi tujuan atau maksud disyariatkannya hukum, dalam wujud kemaslahatan bagi manusia. ‘illat merupakan “tujuan yang dekat” dan dapat dijadikan dasar penetapan hukum, sedangkan hikmat merupakan “tujuan yang jauh” dan tidak dapat dijadikan dasar penetapan hukum.

Sedangkan menurut al-Syatibi berpendapat bahwa yang dimaksud dengan ‘illat adalah hikmat itu sendiri, dalam bentuk *mashlahat* dan *mafsadat*, yang berkaitan dengan ditetapkannya perintah, larangan, atau keizinan, baik keduanya itu *zhahir* atau tidak, *mundhabith* atau tidak.⁹⁷ Jadi baginya ‘illat itu tidak lain kecuali adalah *mashlahat* dan *mafsadat* itu sendiri. Kalau demikian halnya, maka baginya hukum dapat ditetapkan berdasarkan hikmat, tidak berdasarkan ‘illat. Sebenarnya hikmat dengan ‘illat mempunyai hubungan yang erat dalam rangka penemuan hukum.⁹⁸

Berdasarkan pernyataan di atas dapat dipahami, bahwa dalam Al-Qiyas penemuan ‘illat dari hikmat sangat menentukan keberhasilan mujtahid dalam menetapkan hukum. Dari sinilah dapat dilihat betapa eratnya hubungan antara metode Al-Qiyas dengan *maqashid al-syariah*

Di dalam teori ‘illat hukum, pembicaraan secara jelas dan luas adalah muncul pada periode *tabi’in* dan pada waktu ini pula ulama atau mujtahid memformulasikan apa yang disebut dengan ‘illat (العلة). Pada periode inilah ‘illat di

⁹⁷ Al-Syatibi, *Al-Muwafakat fi Ushul al-Ahkam*, Jilid I, Dar al-Fikr, tt, h. 185.

⁹⁸ Contoh, dalam bidang ibadah (shalat qashar), boleh atau tidaknya, maka ditetapkan kebolehanannya itu ‘illatnya karena safr, sedangkan musyaqatnya merupakan hikmat

samping dirumuskan secara konkrit, juga diberi batasan-batasannya, syarat-syarat, prosedur dan langkah yang ditempuh dalam menetapkannya sebagaimana telah diuraikan sebelum ini. Pembicaraan tentang ‘illat ini juga menyangkut aspek nilai (sasaran) dari sesuatu ketetapan hukum yang bertumpu pada ‘illat tersebut. Secara lebih tegas lagi dapat dinyatakan bahwa formulasi ‘illat seperti kita temukan sekarang ini, dirumuskan setelah munculnya era ulama mazhab dengan memberi batasan-batasan dan persyaratan-persyaratan tertentu serta ruanglingkup operasionalnya dan posisinya sebagai alasan yang melatarbelakangi lahirnya suatu ketetapan hukum.

Dalam prakteknya, pemikiran tentang ‘illat hukum ternyata di kalangan ulama berbeda-beda satu sama lainnya. Yang dimaksudkan di sini ialah pemahaman mereka tentang keberadaan ‘illat dan aplikasinya dalam pembinaan tasyri’ adalah tidak sama. Ketidaksamaan ini, tentu saja, jelas akan mempengaruhi nilai dari ketetapan hukum yang dihasilkan.

Contoh yang paling sering dirujuk oleh ulama Ushul Fiqh ialah tentang ‘illat riba-riba fadhil dan riba nashi’ah-pada enam macam benda yang disebutkan dalam Hadis Nabi.⁹⁹ Berdasarkan hadist ini ulama *ushul* sepakat bahwa keenam macam benda tersebut bisa mendatangkan riba. Akan tetapi, mereka berbeda pendapat tentang ‘illat yang menjadi dasar penetapan hukum riba tersebut.¹⁰⁰

⁹⁹ Teks hadis tersebut berbunyi:

وعن عبادة بن الصامت رضى الله عنه قال، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : الذّ هب بالذّ هب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بمثل سواء يدا بيد فإذا اختلفت هذه الاصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد (رواه مسلم)
(Indonesia: Maktabah Dahlan,tt), h. 1211; Lihat pula dalam al-Shan‘ani, Subul al-Salam, 37-38.

¹⁰⁰ Mushthafa Said al-Khind, Asr al-Ikhtilaf, h. 493-494.

Kalangan Hanafi mengatakan bahwa ‘illat riba -riba *fadh*l dari keenam macam benda tersebut ialah timbangan dan takaran yang dalam istilah *fiqh* disebut dengan *al-kail wa al-wazn* (الكيل والوزن). Adapun riba *nashi`ah* ialah wujud dari dua sifat benda yang sejenis, yaitu takaran dan timbangan. Sementara itu, kalangan Malikiyah dan Syafi’iyah berpendapat bahwa ‘illat riba *fadh*l adalah emas dan perak, karena sifat keduanya merupakan standar harga. Sedangkan untuk empat macam benda lainnya ‘illat-nya ialah makanan pokok (*al-qut*). Mengenai riba *nashi`ah* ‘illat-nya adalah pada emas dan perak, karena keduanya merupakan standar harga.¹⁰¹

Kemudian, dalam hubungan ini, kalangan Hanabilah berpendapat bahwa ‘illat riba dari emas dan perak ialah karena ia jenis benda yang dapat ditimbang dan sedangkan empat jenis benda lainnya ‘illat-nya ialah takaran.¹⁰²

Dari contoh kasus ini, dapat dilihat bahwa ternyata para ulama ushul berbeda dalam memahami dan menentukan ‘illat bagi keenam macam benda yang dapat menimbulkan riba *fadh*l dan *nashi`ah* tersebut. Perbedaan ini dilatarbelakangi oleh perbedaan asumsi terhadap sesuatu yang menjadi dasar penentuan ‘illat riba *fadh*l dan *nashi`ah* bagi keenam macam benda tersebut.

Bagi kalangan Hanafi keenam macam benda yang disebutkan dalam hadis tersebut, semuanya dapat ditakar dan ditimbang. Takaran dan timbangan ini merupakan sifat yang menjadi ukuran atau yang membawa pengaruh timbulnya riba *fadh*l dan *nashi`ah* jika penukarannya dalam satu jenis, yang salah satunya berlebih. Lain halnya dengan kalangan Malikiyah dan Syafi’iyah dimana mereka membedakan

¹⁰¹ *Ibid*, h.493-494.

¹⁰² *Ibid*, h. 496-497.

antara ‘illat riba *fadhl* dan *nashi`ah*. Riba *fadhl* hanya terjadi pada emas, karena ia merupakan standar harga, sedangkan riba *nashi`ah* ‘illat-nya adalah *al-qut* (makanan pokok) dan ini berlaku bagi empat jenis benda lainnya.

Agaknya, kalangan Hanabilah mempunyai pandangan yang sama dengan Hanafiyah, tetapi mereka membedakan antara sifat ‘illat timbangan dan sifat ‘illat takaran. Untuk emas dan perak ‘illat-nya adalah timbangan, karena ia hanya bisa dinilai dengan timbangan, bukan takaran. Adapun ‘illat untuk empat jenis benda lainnya gandum, syair, kurma dan garam adalah takaran dengan asumsi bahwa ia bisa ditakar. Kelihatannya, kalangan Hanabilah membedakan dua sifat ‘illat timbangan dan takaran. Sebetulnya, membedakan dua sifat ‘illat disebut terakhir ini, kalangan Hanabilah tidak mempunyai pijakan yang kuat karena baik emas dan perak, begitu pula gandum, syair, garam dan kurma, kesemuanya bisa ditakar dan ditimbang. Tidak ada artinya membedakan dua macam sifat ‘illat antara timbangan dan takaran bagi keenam jenis benda yang disebutkan di atas, jika keduanya dapat diterapkan dan mengandung asumsi yang sama.

Demikian pula halnya dengan kalangan Malikiyah dan Syafi’iyah yang membedakan dua sifat ‘illat antara standar harga dan makanan pokok, menyatakan riba *fadhl* terjadi pada emas dan perak karena ia menjadi standar harga. Akan tetapi, jika hanya emas dan perak yang dapat menimbulkan *riba fadhl* karena ia menjadi standar harga tidaklah tepat. Sifat riba *fadhl* bisa pula terjadi pada empat jenis benda lainnya. Demikian pula dengan ‘illat makanan pokok bagi empat jenis benda, selain dari emas dan perak, juga tidak tepat, karena seperti garam bukanlah termasuk makanan pokok.

Karena itu, dari ketiga pandangan di atas, agaknya kalangan Hanafiyah lebih tepat dalam melihat dan menentukan hubungan ‘illat dengan penetapan hukum riba *fadh*l dan *nashi`ah* terhadap enam macam benda di atas, yaitu timbangan dan takaran.

Adapun membedakan antara riba *fadh*l dan *nashi`ah* hanyalah berkaitan dengan sifat pelaksanaannya. Jika dalam kegiatan tukar-menukar (jual-beli) terhadap benda sejenis yang salah satunya lebih -tidak sama takaran atau timbangannya- maka hal ini disebut riba *fadh*l. Sementara riba *nashi`ah*, jika dalam kegiatan tukar menukar (jual-beli) dengan telah ditentukan harganya, dan setelah jatuh tempo waktu pembayaran (pengembalian) tidak dipenuhi, maka pembayaran atau pengembalian harus lebih.¹⁰³

Kemudian, contoh lain dapat pula dikemukakan berkenaan dengan ‘illat keharaman *nabiz* jika tidak mabuk, tidak haram. Oleh karena itu, bagi Abu Hanifah ‘illat keharaman *nabiz* adalah mabuk. Artinya, jika mabuk maka ia haram dan jika tidak sampai mabuk tidaklah haram. Sementara itu, kalangan ulama Hijaz berpendapat bahwa ‘illat keharaman *nabiz* ialah karena diduga dapat memabukkan. Oleh karena itu, bagi ulama Hijaz, *nabiz* baik mabuk atau tidak, tetap haram diminum.¹⁰⁴ Di sini terlihat bahwa menurut pandangan ulama Hijaz, ‘illat keharaman *nabiz* adalah diduga dapat memabukkan bukan mabuk seperti pendapat Abu Hanifah. Dalam hubungan ini Imam Syafi’i juga berpendapat sama seperti ulama Hijaz, bahwa setiap yang dapat memabukkan, sedikit atau banyak tetap

¹⁰³ Hamzah Ya’qub, *Kode Etik Dagang Dalam Islam*, (Bandung: CV Diponegoro, 1984), h. 176-180.

¹⁰⁴ Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*. III Beirut: Daar al-Kitab al-Arabi, 1973, h. 378.

haram diminum dan pelakunya akan dikenakan had/dera sebagaimana peminum khamar.¹⁰⁵

Dari dua contoh kasus yang telah dikemukakan di atas, dapat dilihat dengan jelas bahwa penentuan ‘illat sebagai alasan penetapan hukum di kalangan ulama terdapat perbedaan. Akibat perbedaan ini, maka kadang-kadang produk hukum yang dihasilkan juga berbeda. Diakui bahwa kadang-kadang ulama berbeda dalam menentukan ‘illat sementara hukum yang ditetapkan sama dan kadang-kadang berbeda dalam menentukan ‘illat dan berbeda pula hukum yang ditetapkan.

Kasus pada enam macam benda pada contoh pertama dimana ulama berbeda dalam menentukan ‘illat tetapi ketentuan hukum yang ditetapkan adalah sama; yakni riba *fadh*l dan riba *nashi`ah*. Begitu pula pada contoh kedua, tentang keharaman *nabiz*, dimana perbedaan tidak saja dalam penentuan dan pemahaman ‘illat, tetapi juga ketentuan hukum yang dihasilkanpun tidak sama.

Dari apa yang telah dikemukakan ini ternyata perbedaan dalam penetapan hukum, seperti banyak ditemui dalam berbagai literatur dan refleksinya dalam kehidupan praktis umat adalah berakar dari perbedaan penentuan ‘illat sebagai dasar atau alasan pensyariatian hukum. Perbedaan ini terlihat -terutama sekali- dalam menentukan sifat ‘illat yang tidak disebutkan oleh nash.

Terhadap hal yang disebut ini, ulama *ushul* menempuh cara-cara yang mungkin untuk dapat menetapkan dan menentukan ‘illat. Setidak-tidaknya dalam persoalan ini, terdapat dua kelompok pemikiran yang berbeda satu sama lainnya. Kelompok pertama berpendapat bahwa dalam suatu

¹⁰⁵ Al-Sya‘rani, *al-Mizan al-Qubra*. II Kairo: Dar al-Fikr li al-Tiba‘ah wa al-Nasyr, t.th, h. 170.

ketentuan hukum yang berpengaruh adalah sifat-sifat ‘illat. Oleh sebab itu sifat yang mempengaruhi ketentuan hukum itu harus berupa sifat yang tegas dan jelas; (الأوصاف الظاهرة الجالية) Terhadap sifat ‘illat yang disebut terakhir ini, sebagai dituturkan oleh al-Jashshas dan al-Amidi adalah disepakati oleh seluruh ulama ushul.¹⁰⁶

Akan tetapi pandangan ini akan berhadapan dengan suatu pertanyaan, yaitu bagaimana menentukan sifat yang tegas dan jelas itu? Sebagaimana diketahui bahwa kadangkadangkang suatu ketentuan hukum tetap saja tersembunyi sifat ‘illat yang mendasari penetapannya. Oleh sebab itu, penentuan sifat jelas atau tidak jelasnya, hanya berdasarkan dugaan (anggapan) saja. Salah satu, contoh ialah berkenaan dengan ‘illat wajibnya *qishash* bagi pelaku pembunuhan.

Ketentuan hukum wajib *qishash* bagi pembunuhan tidak terdapat indikasi yang tegas sifat apa yang mempengaruhi penetapannya. Dalam menanggapi kasus ini; pertama mengatakan bahwa pembunuhan itu harus dibedakan antara "sengaja" dan "tidak sengaja". Terhadap pembunuhan sengaja (*al-qatl al-‘amd*) pasti dilatarbelakangi oleh suatu motif yang mempengaruhinya, yaitu permusuhan (*al-‘adawah*).¹⁰⁷ Atas dasar ini, yang terlihat dengan jelas dan ada hubungannya dengan perbuatan pembunuhan adalah rasa permusuhan dan inilah sifat yang mempengaruhi adanya penetapan hukum *qishash* pada pembunuhan sengaja. Sedangkan pembunuhan tidak sengaja tidak demikian halnya.

Pembunuhan tidak sengaja, tidak ada motif permusuhan, melainkan tersalah di luar kontrol pelakunya. Oleh karena itu tidak berlaku hukum *qishash*. Jadi penetapan

¹⁰⁶ Mushthafa Syalabi, *Op.cit*, h. 130.

¹⁰⁷ *Ibid*, h. 131.

hukum *qishash* itu diberlakukan bagi pembunuhan sengaja, karena dilatarbelakangi oleh permusuhan dan inilah sifat ‘illat yang jelas dalam penetapan hukum *qishash*.

Sebaliknya, pandangan kedua berpegang kepada hikmah. Menurut mereka hikmahlah yang mendorong penetapan suatu ketentuan hukum. Pandangan kedua ini mengatakan bahwa pada hakikatnya ‘illat hukum itu adalah hikmah yaitu suatu keserasian (*munashib*) yang mempunyai relevansi terhadap pensyariatan hukum, dimana atas keserasian inilah hukum dibina demi terciptanya kemaslahatan dan terhindar dari kemudaratannya.¹⁰⁸ Dalam hubungan ini, al-Ghazali mengatakan bahwa sesungguhnya kemaslahatanlah yang mewajibkan adanya hukum, tetapi kadang-kadang hal ini tidak jelas (tersembunyi) dan tidak bisa menentukan ‘illat dengan sifat, kecuali hal tersebut dugaan semata.¹⁰⁹ Dengan kata lain, apa yang menjadi ukuran dan yang melatarbelakangi ketentuan Allah dalam pensyariatan hukum adalah tersembunyi dan kita dituntut untuk mencari persesuaiannya dengan melihat tujuannya yaitu kemaslahatan. Akan tetapi, mungkin esensinya tidak terlihat pada masalah, namun pada sifat yang diduga mencakup masalah yang dimaksud. Artinya, setiap hikmah mengandung kemaslahatan dan inilah ‘illat yang mendorong pensyariatan hukum. Oleh sebab itu, hukum tidak akan mempunyai arti apa-apa, jika tidak mengandung kemaslahatan.

Dengan demikian, jika Allah menetapkan wajib *qishash* bagi pelaku pembunuhan sengaja, ‘illat-nya adalah hikmah, demi terciptanya kemaslahatan bagi umat manusia seluruhnya. Mewajibkan *qishash* berarti akan menjerakan

¹⁰⁸ *Ibid*, h. 133.

¹⁰⁹ *Ibid*, h. 133.

dan menakutkan orang untuk melakukan pembunuhan. Dengan cara ini akan tercapai maksud *hukum Islam*, yaitu tegaknya kemaslahatan dan hilangnya kemudharatan.

Bila dilihat pandangan kedua ini, ternyata yang mendorong terciptanya hukum adalah hikmah dan hikmah ini pula yang menjadi tujuan pensyariaan hukum. Dalam *tasyri* ' hukum, sebagai dijelaskan Fathurrahman Djamil.¹¹⁰ dengan mengutip pendapat Ahmad al-Raisani, dalam kitab *Nazhriyat al-Maqashid Ind al-Syatibi* bahwa pembicaraan tentang hikmah dan 'illat adalah berakar dari pembahasan *Maqashid al-Syar'iyat* ditetapkannya hukum, yaitu untuk kemaslahatan. Para ulama *ushuliyin* mengklasifikasikan 'illat kepada beberapa macam, baik dilihat dari segi keberadaannya maupun segi penerapannya.

Menyangkut segi keberadaan 'illat, baik di dalam pemikiran ushul masa terdahulu maupun masa akhir, ternyata juga berbeda-beda satu sama lainnya. Hal ini terlihat yang tidak saja pada segi pembagian atau macamnya, tetapi juga terhadap istilah yang dipakai oleh para ulama Ushul Fiqh tersebut.

Pembagian 'illat dilihat dari segi penerapannya pada uraian ini, maksudnya adalah untuk melihat bagaimana keberadaan 'illat dan penerapannya dalam *istinbath* hukum. Dalam hubungan ini, Imam al-Ghazali¹¹¹ misalnya, di dalam kitabnya *al-Mushtasfa*, menyebutkan bahwa 'illat dilihat dari segi eksistensinya dapat dibedakan kepada dua macam yaitu, 'illat yang didasarkan kepada dalil *naqli* disebut dengan 'illat *naqliyah* (علة النقلية) dan 'illat yang

¹¹⁰ Fathurrahman Djamil, *Metode Ijtihad Majelis Tarjih Muhammadiyah* (Jakarta: Logos Publishing House, 1995), h. 36.

¹¹¹ Al-Ghazali, *Op.cit*, h. 425-435.

didasarkan pada *tasyri*‘ atau disebut dengan ‘illat mustanbathah (علة المستنبطه).

Yang dimaksud oleh al-Ghazali dengan ‘illat *naqli* ialah ‘illat yang ditunjukkan atau disebutkan langsung oleh nash secara jelas, dengan ungkapan lafaz tertentu. Adapun yang dimaksud dengan ‘illat *tasyri*‘ (‘illat *Mustanbathah*) ialah ‘illat yang didasarkan pada *tasyri*‘, yaitu berdasarkan pemahaman dan ijtihad ulama, karena tidak disebutkan oleh nash secara tekstual.

Pada umumnya dalam pemikiran *ushuliyyin* masa terdahulu, bahwa eksistensi ‘illat itu lebih berorientasi pada pemahaman tentang ada atau tidak adanya pengakuan *Syari*‘ atas sesuatu ‘illat hukum tersebut. Dalam hubungan ini, Abd al-Kafi al-Subki¹¹² (w. 765 H) dalam kitabnya *al-Ibhaj fi Syarh al-Minhaj* menyebutkan bahwa ‘illat itu dilihat dari segi keberadaannya dibagi kepada dua macam yang disebutnya dengan ungkapan *مناسب يعتبره الشارع وعدم اعتباره*).

Yang maksud oleh Abd al-Kafi al-Subki, adalah bahwa ‘illat itu ada yang ditunjukkan langsung oleh *Syari*‘ dalam *nash* dan ada pula sama sekali tidak dijelaskan oleh nash. Kemudian Imam al-Subki,¹¹³ dalam kitab *Matan Jami’ al-Jaw’ami*‘ membagi ‘illat kepada dua macam, yang ia sebut dengan istilah *al-mansshushat wa al-mustanbithah*.

Adapun yang dimaksud oleh al-Subki dengan istilah *al-mansshushat* ialah ‘illat yang disebutkan langsung oleh *Syari*‘ di dalam *nash*. Sementara apa yang disebut dengan *Mustanbathah* ialah ‘illat yang dipahami berdasarkan *tasyri*‘ atau ijtihad. Menurut al-Subki,¹¹⁴ ‘illat hukum yang

¹¹² Abd al-Kafi al-Subki, *al-Ibhaj fi Syarh al-Minhaj*, h. 60.

¹¹³ Ibn al-Subki, *Syarh Matan Jami’ al-Jawami*‘, Mustafa al-Babi al-Halabi, Mesir, 1937, h. 245-253.

¹¹⁴ *Ibid* h. 245-252.

mansshushat itu sifatnya *qath' i* dan 'illat *Mustanbathah* dan sifatnya *zhanny*.

Pemikiran ulama ushul fiqh masa akhir nampaknya mengikuti pandangan yang terdapat dalam pemikiran *ushul fiqh* masa terdahulu. Muhammad Mushthafa Syalabi di dalam kitab *Ta' lil al-Ahkam*, menyebutkan bahwa 'illat bila dilihat dari segi eksistensinya dapat dibedakan menjadi dua macam, yaitu pertama, disebut dengan 'illat *manshushah* (علة المنصوصة) dan kedua disebut dengan 'illat *mustanbathah* (علة المستنبطة)¹¹⁵.

Menurut Mushthafa Syalabi, bahwa 'illat *mansshushah* adalah merupakan 'illat yang disebutkan langsung oleh nash sebagai dasar penyarian atas hukum *hukum Islam*. Mengenai 'illat *mustanbathah*, menurut Mushthafa Syalabi ialah 'illat yang tidak disebutkan oleh *nash*, ia diperoleh atau ditetapkan lewat proses *tasyri'* dengan memperhatikan berbagai indikator atau kemungkinan yang berkaitan dengan penyarian suatu ketentuan hukum. Dengan kata lain 'illat *mustanbathah* ini, keberadaannya ditetapkan berdasarkan ijtihad, yakni kira-kira apa yang paling pantas dari berbagai kemungkinan-menjadi 'illat dari suatu ketentuan hukum yang telah disyariatkan oleh *Syari'* atau dari sesuatu yang akan ditetapkan hukumnya.

Dalam hubungan ini, Syeikh Khudari Beik dalam melihat 'illat dari segi eksistensinya ini, membaginya kepada tiga macam yaitu: pertama, disebut dengan 'illat yang terdapat pengakuan *Syari'* atas maksudnya, kedua, disebut dengan 'illat yang membawa atau yang memberitahukan kepada yang dikehendaki oleh *Syari'* dan

¹¹⁵ Mushthafa Syalabi, *Op.cit*, h. 64-65

ketiga, disebut dengan ‘illat baik yang terdapat pengakuan *Syari*’ atas keberadaannya maupun tidak.¹¹⁶

Selanjutnya, pandangan yang sama juga dikemukakan oleh pakar *ushul fiqh* masa akhir lainnya seperti Muhammad Abu Zahrah, Abd al-Wahhab Khallaf, dan Abd al-Karim Zaidan¹¹⁷. Seperti halnya Khudari Beik, mereka juga membagi ‘illat kepada tiga macam bila dilihat dari segi ada dan tidaknya pengakuan *Syari*’, yaitu: *munashib mu`asstir* (مناسب مؤثر), kedua, *munashib mula`im* (مناسب ملائم) dan *munashib mursal* (مناسب مرسل).

Adapun yang dimaksud dengan *munashib mu`asstir* ialah ‘illat yang ditunjukkan oleh *Syari*’ bahwa memang ia yang menjadi dasar pensyari’atan hukum, baik secara jelas maupun bentuk isyarat saja. Kemudian dimaksud dengan *munashib mula`im* ialah ‘illat yang tidak disebutkan oleh *Syari*’ sifat dan keadaannya pada satu ketentuan hukum, tetapi disebutkan pada *nash* lain yang terdapat kesepadanan atau kesamaannya. Selanjutnya, yang disebut dengan *munashib mursal* ialah ‘illat yang sama sekali tidak

¹¹⁶ Syekh Khudari Beik memberi komentar terhadap ketiga macam ‘illat ini. Menurutnya, ‘illat yang disebut dalam kategori pertama adalah berkaitan dengan tujuan *Syari*’ dalam pensyariatian hukum; yaitu akan bermuara pada tiga kepentingan yakni kepentingan yang sifatnya dharûri, hajjiyi dan takmili. Adapun yang kedua, seperti ditegaskan oleh Khudari Beik adalah bahwa hukum dibina berdasarkan ‘illat agar dapat membawa kepada kemaslahatan, terhindar dari kerusakan. Ketiga ialah ‘illat yang terlihat adanya sifat yang dijelaskan *Syari*’ bersamaan dengan suatu ketetapan hukum, baik secara sharih maupun tidak. Lihat: Muhammad Khudhari Beik, *Ushûl al-Fiqh*, Mathba’ah Al-Istiqamah, Kairo, 1930, h. 299-309.

¹¹⁷ Muhammad Abû Zahrah, *Op.cit.*, h. 241-243, Abd al-Wahhab Khallaf, *Mashadir al-Tasyri’ al-Islami*, *Op.cit.*, h. 52-56, Abd al-Karim Zaidan, *Op.cit.*, h. 207-210.

dijelaskan oleh Syari' (*nash*), tetapi ia merupakan suatu sifat yang patut dijadikan sebagai 'illat dalam rangka untuk merealisasikan kemaslahatan bagi kehidupan umat manusia.

Di samping hal yang disebutkan ini, Abd al-Wahhab Khallaf dan Abd al-Karim Zaidan menambahkan satu macam lagi, yang mereka sebut dengan *munashib mulghat* (ملغاة) (مناسب). Dimaksud dengan istilah ini ialah sesuatu sifat yang terlihat dengan jelas dan bisa dijadikan sebagai 'illat untuk merealisasikan kemaslahatan, tetapi berlawanan dengan ketentuan lain yang menolaknya.

Kemudian suatu hal yang sangat perlu diperhatikan dalam kaitannya dengan 'illat dari segi eksistensinya ini ialah melihat persesuaian suatu ketentuan hukum dengan 'illat yang mendasarinya. Muhammad Abu Zahrah menyebutnya dengan *al-munashabah* (المناسبة).¹¹⁸ Menurut Mushthafa Syalabi secara bahasa *al-munashabah* berarti *al-mula'im*, yakni sesuai, sepadan dan serasi.¹¹⁹ Dalam konteks 'illat, sebagaimana disebutkan oleh Mushthafa Syalabi dengan mengutip pendapat al-Ghazali bahwa yang dimaksud dengan *al-munashabah* ialah suatu hal yang berhubungan dengan kemaslahatan ketika satu ketentuan hukum didasarkan padanya.¹²⁰ Contohnya ialah khamar diharamkan karena dapat merusak akal pikiran manusia.

¹¹⁸ Abu Zahrah menjelaskan, jika *nash* tidak menyebutkan suatu 'illat secara jelas dan telah pula terikat adanya syarat atau indikator yang melatarbelakangi suatu ketentuan hukum, maka jalan yang harus ditempuh ialah lewat ijtihad atau istinbath dengan mencari dan mengalisa berbagai kemungkinan sifat yang paling pantas terdapat keserasian untuk dijelaskan 'illat bagi suatu ketentuan hukum. Lihat: Muhammad Abû Zahrah, *Op.cit*, h. 245.

¹¹⁹ Musthafa Syalabi, *Op.cit*, h. 240.

¹²⁰ *Ibid*, h. 230.

Sementara itu, Imam al-Razi sebagaimana dijelaskan oleh Muhammad Mushthafa Syalabi menyebutkan pengertian *al-munashabah* sebagai berikut:

ان المناسب هو الوصف الملائم ضم الحكم اليه لأفعال العقلاء في العادات.¹²¹

Munashib itu ialah suatu sifat yang pantas/serasi, sebagai dasar/alasan penetapan hukum yang terkait dengan perbuatan manusia.

Atas dasar ini, maka pemahaman tentang *munashabah* ini sangat penting agar dapat menentukan sesuatu yang pantas sebagai 'illat atau alasan dari suatu ketetapan hukum. Setelah menentukan dan memperkirakan sesuatu yang mendasari ketentuan hukum tersebut serta kuat dugaan bahwa memang ia yang menjadi 'illat, maka hasil yang telah diperkirakan inilah yang disebut dengan 'illat *mustanbathah*.

Dalam pandangan Mushthafa Syalabi bahwa eksistensi 'illat *mustanbathah* diperoleh melalui kegiatan *tasyri'* ini, memang menimbulkan perbedaan pendapat di kalangan ulama Ushul Fiqh.¹²² Perbedaan ini agaknya lebih berorientasi pada perlu dan tidaknya unsur *munashabah* bagi sesuatu yang akan dijadikan sebagai 'illat tersebut. Sebetulnya, jika dicermati apa yang diperdebatkan ini, menyangkut persyaratan 'illat yang bukan saja 'illat *mustanbathah*, tetapi juga *manshushah*.

Bila dicermati secara kritis pembagian 'illat dilihat dari segi eksistensi atau keberadaannya ini, baik dalam pemikiran pulama ara *ushul* masa terdahulu maupun masa akhir, sebetulnya tidak terdapat perbedaan yang prinsipil, kecuali hanya perbedaan istilah yang mereka gunakan.

¹²¹ *Ibid*, h. 230.

¹²² *Ibid*, h. 230.,

Diantara kalangan ulama *ushul fiqh* masa terdahulu dan masa akhir terdapat kesamaan pandangan, dimana keberadaan ‘illat dibedakan kepada ‘illat yang disebutkan langsung oleh nash yang dinamakan dengan ‘illat manshushah dan ‘illat yang tidak disebutkan langsung oleh nash yang disebut dengan ‘illat *mustanbathah*, karena keberadaannya ditetapkan berdasarkan *tasyri*’ ulama.

Terhadap ‘illat yang pertama, oleh al-Ghazali, Abd al-Kafi al-Subki, Syaikh Khudari Beik dan Abd al-Karim Zaidan masing-masing menyebutnya dengan istilah ‘illat *naqliyah*, *munashib ya’tabiruh al-Syari*’ atau *munashib mu’tabarah*. Istilah-istilah ini kemudian lebih populer dengan ‘illat *manshushah* (علة المنصوطة). Istilah yang disebut terakhir ini merupakan istilah yang dipakai dalam kitab-kitab masa terdahulu diantaranya kitab *Matan Jaami’ al-Jaw’aami*’ karya Ibn al-Subki dan kitab *ushul fiqh* masa akhir, diantaranya dalam kitab *Ta’lil al-Ahkam* karya Muhammad Mushthafa Syalabi¹²³ dan dalam kitab *ushul fiqh* karya Abd al-Wahhab Khallaf.¹²⁴

Adapun terhadap macam ‘illat kedua masing-masing mereka menyebutnya dengan istilah *tasyri*’ al-‘illat, ‘*adam i’tibarih al-Syari*’ atau dinamakan dengan ‘illat *mustanbathah*. Akan tetapi, macam ‘illat yang disebut terakhir ini -karena ketiadaan pengakuan *Syari*’ atau tidak disebutkan langsung oleh *Syari*’ di dalam *nash*, oleh Abd al-Wahhab Khallaf, Abu Zahrah, Abd al-Karim Zaidan dan Muhammad Mushthafa Syalabi¹²⁵ dibedakan kepada empat macam yang mereka sebut dengan istilah *munashib mu`astir* (مناسب مؤثر), *munashib mula`im* (مناسب ملائم),

¹²³ *Ibid* h. 189-198.

¹²⁴ Abd al-Wahhab Khallaf, *Op.cit*, h. 75.

¹²⁵ Mushthafa Syalabi, *Op.cit*, h. 250

munashib mursal (مناسب مرسل), *munashib mulghah*)
(مناسب ملغاة).

Dari apa yang telah dikemukakan di atas, agaknya keberadaan ‘illat *mustanbathah* dalam pandangan ulama *ushul* masa akhir dijelaskan lebih jelas dan tegas jika dibandingkan dengan apa yang terdapat dalam pemikiran *ushul* masa terdahulu. Paling tidak dalam pemikiran *ushul* masa akhir terdapat ketegasan bentuk hubungan antara suatu ketentuan hukum dengan ‘illat yang mendasarinya, yaitu dengan melihat *munashabah*-nya, sekalipun tidak disebutkan oleh nash.

Selanjutnya, tentang ‘illat *mustanbathah* sebagai telah disebutkan sebelum ini diperlukan kejelian dan kecermatan dalam melihat apa yang menjadi alasan ketetapan hukum *hukum Islam*, karena *nash* tidak menyebutkan dan tidak memberi isyarat atau tidak ada tanda yang dapat dijadikan alasan yang melatar-belakangi ketetapan hukum dimaksud.

Dalam hubungan ini, contoh yang dapat diangkat ialah dimana dalam satu riwayat¹²⁶ diceritakan bahwa ada seorang laki-laki telah menyetubuhi isterinya pada siang hari di bulan Ramadhan. Peristiwa ini dilaporkan kepada Nabi SAW. dan beliau menetapkan hukuman kafarat bagi laki-laki tersebut dengan memerdekakan seorang budak (hamba sahaya), jika tidak ada budak, diwajibkan puasa dua bulan

¹²⁶ Muhammad Abû Zahrah, *Op.cit*, h. 245. Dalam versi lain laki-laki itu sendiri yang melapor dan menghadap Nabi bahwa ia telah menyetubuhi isterinya di siang hari pada bulan Ramadhan, lalu Nabi menyuruhnya memerdekakan budak (hamba sahaya) dan seterusnya. (Lihat: Muhammad Wafa, *Dilalat al-Khithab al-Syar‘i ‘ala Hukm al-Manthûq wa al-Mafhûm* (Kairo: Dar al-Tiba‘ah al-Muhammadiyah, 1981), h. 6.

berturut-turut dan jika tidak sanggup puasa dua bulan, maka hendaklah memberi makan enam puluh orang fakir miskin.

Bahwa setiap penetapan hukum akan selalu dikaitkan dengan ‘illat yang melatarbelakanginya, tetapi dari kasus yang disebutkan ini tidak tampak dengan jelas apa yang menjadi ‘illat-nya. Oleh karena itu, diperlukan *tasyri*’ dan *ijtihad* untuk mencari kira-kira apa yang pantas untuk dijadikan sebagai ‘illat-nya. Setelah diteliti secara cermat, ternyata ‘illat penetapan hukum kafarat itu adalah “menyetubuhi isteri di siang hari” pada bulan Ramadhan.¹²⁷

Munculnya penetapan hukum kafarat bagi orang yang menyetubuhi isteri pada bulan Ramadhan adalah karena dilakukan di siang hari. Sebab, jika tidak demikian tentu tidak ada ketentuan hukuman kafarat bagi laki-laki yang disebutkan dalam riwayat di atas. Artinya, jika seorang laki-laki menyetubuhi isterinya pada malam hari di bulan Ramadhan tidak dikenakan hukuman kafarat.

Ulama di kalangan Hanafiyah dan Malikiyah, sebagaimana dijelaskan oleh Zaki al-Din Sya‘ban,¹²⁸ bahwa ‘illat penetapan hukuman kafarat adalah “sengaja” membatalkan puasa pada bulan Ramadhan baik bersetubuh dengan isteri maupun makan di siang hari, karena hal demikian menghilangkan kemuliaan (kehormatan) bulan Ramadhan.

Akan tetapi, kalangan Syafi’iyah dan Hanabilah,¹²⁹ berpendapat bahwa penetapan kafarat tersebut hanya berlaku bagi yang sengaja menyetubuhi isterinya siang hari bulan Ramadhan saja, sebagaimana telah disebutkan di atas.

¹²⁷ Zaki al-Din Sya‘ban, *Ushûl al- Fiqh al-Islami*, Mesir: Dar al-Ta’lif, 1965 h. 152

¹²⁸ *Ibid*, h. 152

¹²⁹ *Ibid*, h. 152.

Karena itu, orang yang batal puasa karena makan dan minum tidak dikenakan kafarat.

Dalam kaitannya dengan penerapan ‘illat hukum, dimana adakalanya ‘illat tersebut hanya berlaku bagi suatu ketentuan hukum saja dan tidak dapat diperluas kepada kasus-kasus lain. Inilah yang kemudian disebut oleh Alyasa Abubakar dengan ‘illat *tasyri*’. Selanjutnya ‘illat ini digolongkan kepada ‘illat *qashirah*. Bila suatu ‘illat hanya berlaku pada satu kasus hukum yang didasarnya saja dan tidak dapat diperluas pada kasus-kasus lain, maka ‘illat tersebut digolongkan kepada ‘illat *qashirah*. Amir Syarifuddin menjelaskan bahwa ‘illat *qashirah*, ialah ‘illat yang terbatas pada wadah tertentu dan tidak mungkin berlaku ada wadah lain dan tidak dapat dijadikan sebagai ‘illat hukum pokok (ashl).¹³⁰ Tegasnya, ‘illat *qashirah* merupakan ‘illat yang terbatas pada satu nash saja, dan tidak dapat diterapkan pada kasus-kasus yang lain. Menurut Alyasa Abubakar yang dimaksud dengan ‘illat *tasyri*’ ialah ‘illat yang digunakan untuk mengetahui apakah suatu ketentuan hukum dapat terus berlaku atau sudah sepantasnya berubah karena ‘illat yang mendasarinya telah berubah. Ketentuan ini telah dirumuskan dalam sebuah kaedah kulliyah; “ada atau tidaknya hukum tergantung (berputar) pada ‘illat-nya”.¹³¹

4. Pembagian Al-Qiyas

Pembagian Qiyas dapat dilihat kepada beberapa segi, yaitu;

¹³⁰ *Ibid*, h. 176.

¹³¹ Alyasa Abubakar, *Teori ‘illat dan Penalaran Ta’lili*”, dalam Tjun Surjaman (Edit), *Hukum Islam di Indonesia: Pemikiran dan Praktek* (Bandung: PT. Remaja Rosada Karya, 1991, h. 177.

- a. Pembagian Qiyas dilihat dari segi kekuatan ‘illat yang terdapat pada *far*’ dibandingkan ‘illat pada *ashl*. Dalam hal ini Qiyas dibagi tiga:
- 1) Qiyas *Awlawi*, yaitu Qiyas yang berlakunya hukum pada *far*’ lebih kuat dari pemberlakuan hukum pada *ashl*. Dalam hal ini Imam Syafi’i dan Hanafi tidak memasukkan kepada Qiyas, tetapi pada bagian *dalalah nash*.¹³²
 - 2) Qiyas *Musawwi*, yaitu yang berlakunya hukum pada *far*’ sama keadaannya dengan berlakunya hukum pada *ashl* karena kekuatan ‘illatnya sama.
 - 3) Qiyas *Adwan*, yaitu Qiyas yang berlakunya hukum pada *far*’ lebih lemah dibandingkan dengan berlakunya hukum pada *ashl* meskipun Qiyas tersebut memenuhi persyaratan. Misalnya buah apel diQiyaskan dengan gandum terhadap penetapan hukum riba *fadhil* bila dipertukarkan dengan barang yang sejenis, yaitu ‘illat buah itu adalah makanan.¹³³
- b. Pembagian Qiyas dilihat dari segi kejelasan ‘illatnya, terbagi kepada dua, yaitu;
- 1) Qiyas *Jaly*, yaitu Qiyas yang ‘illatnya ditetapkan berdasarkan dalil yang pasti tidak ada kemungkinan lain selain dari ‘illat yang ditunjuk oleh dalil itu.
 - 2) Qiyas *Khafy*, yaitu Qiyas yang ‘illatnya mungkin dijadikan ‘illat dan mungkin pula tidak dijadikan ‘illat, seperti mengQiyaskan sisa minuman burung buas kepada sisa minuman binatang

¹³² Muhammad Abu Zahrah, *Op.cit*, 247

¹³³ Amir Syarifuddin, *Op.cit*. h. 238

buas. Illatnya ialah kedua binatang itu sama-sama minum dengan mulutnya, sehingga air liurnya bercampur dengan sisa minumannya itu. ‘Illat itu mungkin dapat digunakan untuk sisa burung buas mungkin pula tidak.¹³⁴

5. Kedudukan Al-Qiyas Sebagai Dalil Hukum

Dikalangan umat Islam tidak ada perbedaan pendapat dalam menerapkan Al-Qiyas untuk hal-hal yang bersifat duniawi, tetapi berbeda pendapat dalam lapangan syar’i.. Jumhur Sahabat, tabi’in, fukaha dan ulama Kalam, memandang Al-Qiyas sebagai dalil syari’ah yang dijadikan salah satu metode dalam menggali hukum. Akan tetapi al-Nazhzhah, Dawud al-Zhahir, Syiah Imamiyah tidak mengakuinya Al-Qiyas sebagai metode berijtihad.¹³⁵ Jumhur ulama ushulyyin berpendirian bahwa Al-Qiyas bisa dijadikan sarana sebagai metode istinbath hukum, bahkan lebih dari itu, Syari’ menuntut pengamalan Al-Qiyas.¹³⁶

Alasan masing-masing kelompok di atas, yaitu; Kelompok pertama beralasan dengan Al-Quran surah al-Imran ayat 2:

فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ

Maka ambillah (kejadian itu) untuk menjadi pelajaran, hai orang-orang yang mempunyai pandangan.

Kelompok pertama, mengambil ayat di atas sebagai alasan dengan mengemukakan bahwa kata “*al-i’tibar*” adalah suatu bentuk yang diperoleh dari kata “*al-ubur*” yang berarti melampaui/melewati). Seseorang melewati sungai

¹³⁴ Departemen Agama, *Ushul Fiqh I*, 1986, h. 141.

¹³⁵ *Ibid.* h. 199-200.

¹³⁶ Nasrun Haroen, *op.cit.* h. 65.

mengatakan (saya melewati sungai). Air mata yang keluar dari kelopak mata disebut 'ibrah, karena telah melewati kelopak mata. Al-Qiyas adalah adalah sama dengan kedua hal itu, yakni lewatnya hukum ashl sehingga mencapai far'. Dengan demikian, maka makna ayat itu adalah "Jadikanlah olehmu (kejadian itu) sebagai Al-Qiyas, hai orang-orang yang mempunyai mata hati. Akan tetapi kelompok kedua membantah alasan tersebut. Menurut mereka, kata al-'Itibar dalam ayat di atas bukan mengandung makna Al-Qiyas, tetapi berarti mengambil pelajaran dari peristiwa yang terjadi, menurut mereka inilah makna yang hakiki dari kata 'itibar.¹³⁷

Imam Syafi'i dari kelompok pertama mengemukakan alasan lain, yakni Al-Quran surat al-Maidah ayat 95 :

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيِّدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ ...

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu membunuh binatang buruan ketika kamu sedang ihram. Barangsiapa di antara kamu membunuhnya dengan sengaja, maka dendanya ialah mengganti dengan binatang ternak seimbang dengan binatang buruan yang dibunuhnya.

Menurut kelompok pertama, menyamakan binatang piaran dengan binatang buruan dalam membayar dam ihram haji merupakan suatu bentuk Al-Qiyas. Dengan berpatokan demikian, orang dapat menyamakan suatu kasus dengan kasus lain, yang telah ada hukumnya, jika keduanya memiliki kesamaan. Tetapi kelompok kedua memandang ayat tersebut bukan mengandung makna Al-Qiyas, namun

¹³⁷ al-Syaukani, *op.cit.* h. 200

hanya sekedar menunjukkan cara membayar dam jika seseorang yang sedang ihram membunuh binatang liar, yakni dengan menyembelih binatang piaran yang seimbang dengan binatang yang dibunuh.¹³⁸

Kelompok pertama juga mengemukakan alasan dengan Al-Sunnah Nabi SAW. antara lain, Al-Sunnah tentang menghajikan seorang sahabat akan orang tuanya yang telah meninggal dunia, sedang ia telah bernazar untuk melakukan haji. Ketika hal itu ditanyakan kepada Rasulullah SAW. beliau menjawab kepada orang itu: "Bagaimana pendapatmu jika bapakmu berutang, lalu kamu yang bayar, apakah utang itu lunash?. Sahabat itu menjawab, "Benar". Maka Rasulullah SAW. menyatakan, "utang kepada Allah lebih hak untuk kamu bayarkan".¹³⁹ Al-Qiyas yang dilakukan oleh Nabi SAW. . dalam Al-Sunnah tersebut menurut kelompok kedua, adalah datang dari syari' sendiri, yakni Allah, yang disampaikan melalui Nabi-Nya, yang bebas dari segala kesalahan. Dengan demikian, pada dasarnya, apa yang diucapkan oleh Nabi itu merupakan wahyu Allah seperti diterangkan pada surah al-Najmi: *إن هو الا وحى يوحى*, dan wajib mengikuti apa-apa yang datang dari Rasulullah SAW. seperti firman Allah dalam Al-Quran.

وَمَا أَتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا .¹⁴⁰

Memandang alasan-alasan yang dikemukakan oleh kedua kelompok di atas, Imam Syaekani berpendirian, bahwa ia menolak Al-Qiyas jika Al-Qiyas itu 'illatnya tidak

¹³⁸ *Ibid.* h. 2001. juga dapat dilihat dalam kitab al-Risalah h. 490-491.

¹³⁹ *Ibid.* h. 203. Dalam teks Bukhari, Shahih Bukhari, j. II h. 22 :

ارأيت لو كان على أمك دين فقضيته أكان يجزى عنه؟ قال : نعم: فقال: فحج عنه
¹⁴⁰ *Ibid.*

terkandung di dalam *nash* (*ghairu manshushah*). Tetapi terhadap Al-Qiyas *manshushah*, ia menerimanya sebagai metode ijtihad. Ia mengatakan, bahwa bentuk Al-Qiyas yang terakhir itu, sebenarnya adalah berupa makna yang tersirat dari *nash*. Ia menerima Al-Qiyas sebagai metode dalam menggali hukum apabila: (1) Al-Qiyas yang ‘illatnya dikandung oleh *nash* itu sendiri secara nyata; (2) dapat dipastikan bahwa tidak ada perbedaan antara ‘illat yang dikandung oleh *ashl* (pokok) dan yang dikandung oleh *far*’ (cabang); (3) Al-Qiyas yang berbentuk *mafhum muwafaqah* (makna yang tersirat dari suatu teks sama hukumnya atau lebih berat dengan yang ditunjukkan oleh lafaz itu sendiri). *Mafhum muwafaqah* ada yang bentuknya *fahwa al-khitab* (apabila makna yang dipahami lebih utama hukumnya daripada yang tertulis), ada pula yang berbentuk *lahnu al-khitab* (makna yang dipahami sama hukumnya dengan makna yang tertulis dalam lafaz).¹⁴¹

Dari pandangan para ulama di atas, berarti Qiyas dapat dijadikan hujjah dalam bentuk Al-Qiyas *al-Jaly*, yang di dalamnya terdapat kesamaan ‘illat antara *ashl* dan *far*’. Al-Qiyas *al-Jaly* tercakup dua bentuk Al-Qiyas; (1) *Al-Qiyas al-Awlawi*, yakni Al-Qiyas yang ‘illat-nya pada *far*’ lebih kuat dari ‘illat yang ada pada *ashl*; (2) *Al-Qiyas al-Musawwi*, yaitu Al-Qiyas yang ‘illat-nya pada *far*’ sama kuatnya dengan ‘illat yang ada pada *ashl*. Ia tidak dapat menerima Al-Qiyas *al-Khafy*, yaitu Al-Qiyas yang tidak secara nyata dan pasti terdapat kesamaan ‘illat yang terdapat pada *far*’-nya dengan ‘illat yang terdapat pada *ashl*. Menurut Nashrun Rusli, Al-Qiyas *Khafy* identik dengan Al-Qiyas *al-*

¹⁴¹*Ibid*, h. 178.

Adna, yakni Al-Qiyas yang 'illat pada *far'* lebih lemah daripada 'illat yang ada pada *ashl*.¹⁴²

Berbeda dengan Jumhur, para ulama Mu'tazilah berpendapat, bahwa Al-Qiyas wajib diamalkan dalam dua hal saja; (1) Al-Qiyas yang 'illat-nya *manshush* disebutkan dalam *nash*. baik secara nyata maupun melalui *isyarat*; (2) hukum *far'* harus lebih utama daripada hukum *ashl*.¹⁴³

¹⁴²Harun Rusli, *op.cit.* h. 136.

¹⁴³*Ibid.* h. 66

DAFTAR PUSTAKA

- A**bd al-Aziz bin Ahmad al-Bukhari. *Kasyfu al-Asrar 'an Ushul Fakhr al-Islam al-Bazdawi*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1998.
- Abd al-Wahhab Khallaf, *Mashadir al-Tasyri' al-Islami fi Ma La Nashkh Fih* Kuwait: Dar al-Qolam, 1992
- Abd al-Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushul al-Fiqh*, Maktabah Da'wah Islamiyah, Qahira, 1968.
- Abd al-Karim Zaidan, *al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh*, Baghdad, al-Dar al-Arabiyah li al-Tiba'ah, 1977.
- Abd. al-Rahman bin Kamal Jalaluddin as-Suyuthi, *Tafsir al-Duratu al-Manstsur*, Beirut, Dar al-Fikr, 1993, juz 2.
- Abd. Hamid Hakim, *Qawaid al-Fiqhiyyah*, Jakarta, Bulan Bintang, 1976.
- Abdullah al-Fauzan, *Syarah al-Waraqat*, Juz 1.
- Abdullah bin Ahmad bin Qudamah, *al-Mughni*, juz 4, Beirut, Dar al-Fikr, 1405 H.
- Abu al-Barkati 'Abd Allah bin Ahmad. *Kasyfu al-Asrar Syarhu al-Mushannif 'ala al-Manar ma'a Syarh nur al-Anwar 'ala al-Manar li Maulana Hafiz Syaikh Ahmad al-Ma'ruf bi Mulajibun bin Abi Sa'id bin 'Ubaid Allah al-Hanafî al-Shiddiqi al-Mihawi*. Juz. 1. Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1986.

- Abu al-Muzhaffar Manshur bin Muhammad bin ‘Abd al-Jabbar al-Sam’ani. *Qawathi’ al-Adillah fi al-Ushul*. Jilid. 1. Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1997.
- Abu Dawud, Sunan Abi Dawud, juz 1, Beirut, Dar al-Kitab al-Araby, t.th.
- Abu Ishaq Ibrahim bin ‘Ali bin Yusuf al-Syairazi al-Fairuzabadi. Al-Fairuzabadi, Abu Ishaq Ibrahim bin ‘Ali bin Yusuf al-Syairazi. *Al-Luma’ fi Ushul al-Fiqh*. Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2003.
- Abu Mulqan Sirajuddin bin Abu Hafash Umar bin Ali, *Al-Badru al-Munir fi Takhrir al-Hadits wa al-Atsar alwaqiah fi syarhi al-Kabir*, juz 6, Daru al-Nashar al-Hijrah wa at-Tayzy’, 2004.
- Abu Yahya Zakariya al-Anshari. *Ghayah al-Wushul syarh Lubb al-Ushul*. Surabaya: Syirkah Maktabah Ahmad bin Sa’ad bin Nabhani, t.th.
- Abu Zahrah, Muhammad, *Ushul Fiqh*, Darul Fikri Araby, 1958.
- A.Djazuli, *Ilmu Fiqh Istinbath, Perkembangan dan Penerapan Hukum Islam*, Jakarta, EdisiRevisi, Prebada Media, 2005,
- Ahmad Azhar Basyir, *Pokok-Pokok Persoalan Filsafat Hukum Islam*, Yogyakarta, UII Press, 1984.
- Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad bin Hanbal*, Juz.1 juz 1, Muassasah al-Risalah, 1999.
- Ahmad Wirson Munawwir, *kamus al-Munawwir*, 1984.
- Ala al-Din Syams al-Nazhr Abu Bakar Muhammad bin Ahmad al-Samrqandi. *Mizan al-Ushul fi Nata’ij al-Uqul*. Qatar, al-Syu’uni al-Islamiyyah, 1997.

- Al-Amidi, *al-Ihkam fi ushul al-ahkam*, I, Qahirah, Muwassasah al-Halabi was-Syirkah lin-Nashyar wat-Tauzy', 1406.
- Al-Amidi. *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*. Juz. 2. Beirut, Dar al-Fikr, 1996.
- Al-Baihaqi, *Sunan al-Kubra*, juz 5, Majlis daerah al-Ma'arif al-Nizhamiyah, 1344.
- Al-Baihaqi, *Sunan Al-Shaghir Li al-Baihaqi*, juz 10, Majelis Dairah al-Ma'arif al-Nizhamiyah al-Kainah fi al-Hindi, 1344.
- Al-Ghazali, *Al-Musytashfa fi 'ilmi al-ushûl*, IBeirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1983.
- Al-Hakim, *Mustadrak 'ala shahihain*, juz 3, Dar kutub al-ilmiaiyh, 1990.
- Ali Hasaballah, *Ushul at-Tasyri' al- Islamy*, Mesir, Darul Ma'arif. 1971.
- al-Ishfahani, *Mu'jam Mufradat al-Fazh al-Qur'an* , 1392 H.
- Al-Razy, *Al-Fushul fi al-Ushul*, Juz 2, Kuwait, Wizarah al-Awqat wa al-Syuun al-Islamiyah al-Daulah, 1994.
- Al-Subky, *Asbah wa al-Nazhair*, juz 1, Dar al-Kutub al-ilmiaiyah, 1991.
- Al-Sya'rani, *al-Mizan al-Qubra* jil. II Kairo: Dar al-Fikr li al-Tiba'ah wa al-Nasyr, t.th.
- al-Syafi'i, *Al-Risalah*. Beirut, Dar al-Fikr. t.th.
- Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syar'iyah*, Beirut, Dar al-Ma'rifah, 1975.
- Al-Syaukani, *Al-Qawl al-Mufid fi adillati al-Ijtihadi wa al-Taqlid*, juz 1, Kuwait, Dar al-Qalm, 1396 H.

- Al-Syaukani, *Irsyadu al-Fuhul ila Tahqiq al-Haqq min ilmi al-Ushul*, Beirut, Dar al-Fikr.
- Alyasa Abubakar, Teori ‘illat dan Penalaran Ta’lili”, dalam Tjun Surjaman Edit, *Hukum Islam di Indonesia: Pemikiran dan Praktek* Bandung: PT. Remaja Rosada Karya, 1991.
- Amir bin Isa, *Dura al-Ijtihad fi taghyiri al-fatwa, juz 1*, t.tp.t.th.
- Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Kencana, Jakarta, 1997.
- Asafri Jaya bakri, *Konsep Maqashid al-Syari’ah menurut al-Syatibi*, Jakarta, PT. Raja Grafindo Persada, 1996.
- Asjmuni A. Rahman, *Pemikiran Penetapan Hukum Islam*, Jakarta , PT. Bulan Bintang, , 2004.
- As-Sarakhsi, *Ushul as-Sarakhsi, ditahqiq oleh Abu al-Wafa al-Afghani, Juz I*, Beirut, Dar al-Ma’rifah, 1393 H./1973 M.
- As-Suyuthi, *Asbah wa al-Nazhair*, juz 1, Beirut, Dar al-Kutub al-ilmiyah, 1403 H.
- Asy-Syarif Ali bin Muhammad al-Jurjani, *Kitab at-Ta’rifat* Beirut : Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1988.
- Asy-Syubki, *Al-Ibhaj, juz 2*, Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1404 H.
- Fathurrahman Djamil, *Metode Ijtihad Majelis Tarjih Muhammadiyah* Jakarta: Logos Publishing House, 1995.
- Fathurrahman, *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islam*, Bandung, al-Ma’arif, t.th.
- Fathurrahman Azhari, *Dalil-Dalil Hukum Syara’*, Banjarmasin, Komdes, 2009.
- Fathurrahman Azhari, *Pemikiran Istinbath Hukum al-Syaukani Aplikasinya Dalam Hukum Islam*, Jogjakarta, Pustaka Akademika, 2012.

- Hamzah Ya'qub, *Kode Etik Dagang Dalam Islam* Bandung: CV Diponegoro, 1984.
- Hasbi As-Shiddiqie, *Sejarah Pertumbuhan Dan Perkembangan Hukum Islam*, Bulan Bintang, Jakarta.
- Hasbi as-Siddiqi, *Sejarah Pertumbuhan Dan Perkembangan Hukum Islam*, Bulan Bintang Jakarta, 1971.
- Ibn al-Subki, *Syarh Matan Jami' al-Jawami'*, Mustafa al-Babi al-Halabi, Mesir, 1937.
- Ibn Hazm, *al-Ihkam fi Ushûl al-Ahkam*, V, Beirut, Dar al-Fikr, t.th.
- Ibn Qayyim al-Jauziyah, *A'lam al-Muwaqqi'in an Rabb al-'Alamin*, , j.IV.
- Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *'Ilamu al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*, I Beirut, Dar al-Kutub al-ilmiyah, t.th.
- Ibnu Manzhur, *Lisan al-'Arab*, Beirut: Dar al-Shadir, t.th.
- Ibnu Subki, *Syarh Matan Jami' al-Jawami'* Jl. II Maktabah Dar Ihya, t.th.
- Imam Bukhari, *Shahih Bukhari*, juz 1, Beirut, Dar Ibu Katsir, 1987.
- Iskandar Usman, *Istihsan dan Pembaharuan Hukum Islam*, Jakarta, PT. Raja Grafindo Persada, 1994.
- Jaih Mubarrak, *Sejarah Dan Perkembangan Hukum Islam*, Rosda, Jakarta, 2000
- Jazim Hamidi, *Hermeneutika Hukum, Teori Penemuan Hukum Baru Dengan Interpretasi Teks*, UII Pres, Yogyakarta, 2004.
- Khudary Bek, *Ushul Fiqh*, Raja Murah, Pekalongan, 1982.
- Luis ma'luf, *Munjid*, Maktabah al-Syarqiyah, Daru al-Masyriq, Beirut, 1986.

- Mu'adz bin Jabal "*ajtahidu bi al-ra'yi*" Lihat Abu Dawud, *Sunan Abu Dawud* Cairo, Mushtafa al-Babi al-Halabi, 1953,
- Muhamad bin Idris al-Syafi'i, *al-Risalah*, Beirut, Darul Fikri, 1940.
- Muhammad Abd al-Ghani al-Bajiqani, *Al-Madkhal Ila Ushul al-Fiqh al-Maliki*.
- Muhammad Abu Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, Dar al-Fikr al-'Arabi, 1958.
- Muhammad al-Jurjani, *Kitab al-Ta'rifat* Singapore-Jeddah, t.th.
- Muhammad Amim al-Ihsan, *Qawaid al-fiqh*, juz 1, As-saddaf bi balsyariz, 1986.
- Muhammad Idris Abd. Rauf al-Marbawi, *Kamus Idris al-Marbawi*, Surabaya: al-Hidayah t.th.
- Muhammad Khudhari Beik, *Ushûl al-Fiqh*, Mathba'ah Al-Istiqamah, Kairo, 1930.
- Muhammad Mushtafa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi* Kairo : t.p., t.t., jilid V.
- Muhammad Mushthafa Syalabi, *Ta'lil al-Ahkam*, Beirut, Dar al-Nahdhah, 1981.
- Muhammad Wafa, *Dilalat al-Khithab al-Syar'i 'ala Hukm al-Manthûq wa al-Mafhûm* Kairo: Dar al-Tiba'ah al-Muhammadiyah, 1981.
- Muhammad Yahya Ibnu al-Syaikh Aman. *Nuzhah al-Musytaq syarh li al-Luma' li Abi Ishaq al-Syairazi*. al-Qahirah: al-Maktabah al-'Ilmiyyah, 1951.
- Mujamma' Khadim al-Haramain asy-Syarifain al-Malik Fahd li thiba'at al-Mushhaf al-Syarif.
- Muslim, *Shahih Muslim bi-Syarh al-Nawawi*, Beirut: Dar al-Fikr, 1981, j. XII.

- Mustafa as-Siba'ie, *As-Sunnah wa makanatuha fi at-Tasyri'*, cet al-Maktab al-Islami.
- Mustafa Sa'id Al-Khinn, *Asar al-Ikhtilaf fi al-Qawa'id al-Ushuliyah fi Ikhtilaf al-Fuqaha'*, Beirut, Libanon , Mu'assasah ar-Risalah, , 1392 H./ 1972 M.
- Najm al-Din Muhammad al-Darkani. *Al-Talqih Syarh al-Tanqih*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2001.
- Quraaisy Shihab, *Membumikan al-Alquran*, Bandung, Penerbit Mizan, 1413 H/1992 M.
- Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah* jil. III Beirut: Daar al-Kitab al-Arabi, 1973.
- Shadiq Hasan Khan, *Mukhtashar Hushul al-Ma'mul Min 'Ilm al-Ushul*, Kairo, Dar al-Shahwah, 1403.
- Shaleh bin Abd al-Aziz, *Syarah al-Waraqah fi Ushul al-fiqh*, juz 1, t.th.
- Subhi Mahmassani, *Falsafatu al-Tasyri' fi al-Islamy*, Tj. Ahmad Sadjono, Bandung, PT. Ma'arif, 1981.
- Syihabuddin Ahmad bin Muhammad, *Al-Tibyan fi Tafsir Gharibi Al-Qur'an*, Juz 1, Qahirah, Dar al-Shahabah li al-Turats, 1992.
- T.M. Hasbi al-Shiddiqi, *Pokok-Pokok Ilmu Dirayah Hadits*, Jakarta, Bulan Bintang.
- T.M. Hasbi Al-Siddiqi, *Ilmu Al-Qur'an*, Jakarta, Bulan Bintang, 1972.
- T.M. Hasbi As-Shiddiqi, *Pokok-Pokok Pegangan Imam-Imam Madzhab Dalam membina Hukum Islam*, Jakarta, Bulan Bintang. 1974
- Wahbah al-Zuhaili, , *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Beirut, Dar al-Fikr, 1406.

Zain al-Din Qasim bin Quthlubugha. *Syarh Mukhtashar al-Manar*. Beirut, Dar Ibnu Katsir, 1993.

Zaki al-Din, *Ushul Fiqh al-Islami*, Mesir, Dar al-Ta'lif, 1965.



Buku Dalil-dalil Hukum Islam yang Disepakati merupakan karya yang disusun untuk memberikan pemahaman mendalam tentang sumber-sumber utama dalam penetapan hukum Islam yang telah disepakati oleh para ulama. Berangkat dari semangat keilmuan dan keinginan untuk memperluas wawasan pembaca, buku ini mengkaji secara sistematis dalil-dalil hukum Islam berdasarkan rujukan dari kitab-kitab Mashadirul Ahkam, baik karya ulama klasik maupun kontemporer.

Pembahasan dalam buku ini disusun secara terstruktur dalam beberapa bab. Diawali dengan pendahuluan sebagai pengantar, buku ini kemudian mengulas Al-Qur'an sebagai sumber hukum utama, dilanjutkan dengan As-Sunnah sebagai penjelas dan penguat hukum. Selanjutnya, pembaca diajak memahami konsep Al-Ijma' sebagai kesepakatan para ulama, serta Al-Qiyas sebagai metode analogi dalam menetapkan hukum terhadap persoalan baru.

Dengan bahasa yang sistematis dan mudah dipahami, buku ini diharapkan dapat menjadi referensi penting bagi pelajar, mahasiswa, maupun masyarakat umum yang ingin memperdalam ilmu ushul fiqh, khususnya terkait dalil-dalil hukum Islam yang disepakati. Meskipun demikian, penulis menyadari bahwa karya ini masih memiliki keterbatasan, sehingga kritik dan saran dari pembaca sangat diharapkan demi penyempurnaan di masa mendatang.



**Alifba
Media**

mediaalifba@gmail.com
@alifba.media
www.alifba.id
08214377455

ISBN 978-634-7376-94-7 (P3F)



9

786347

376947

