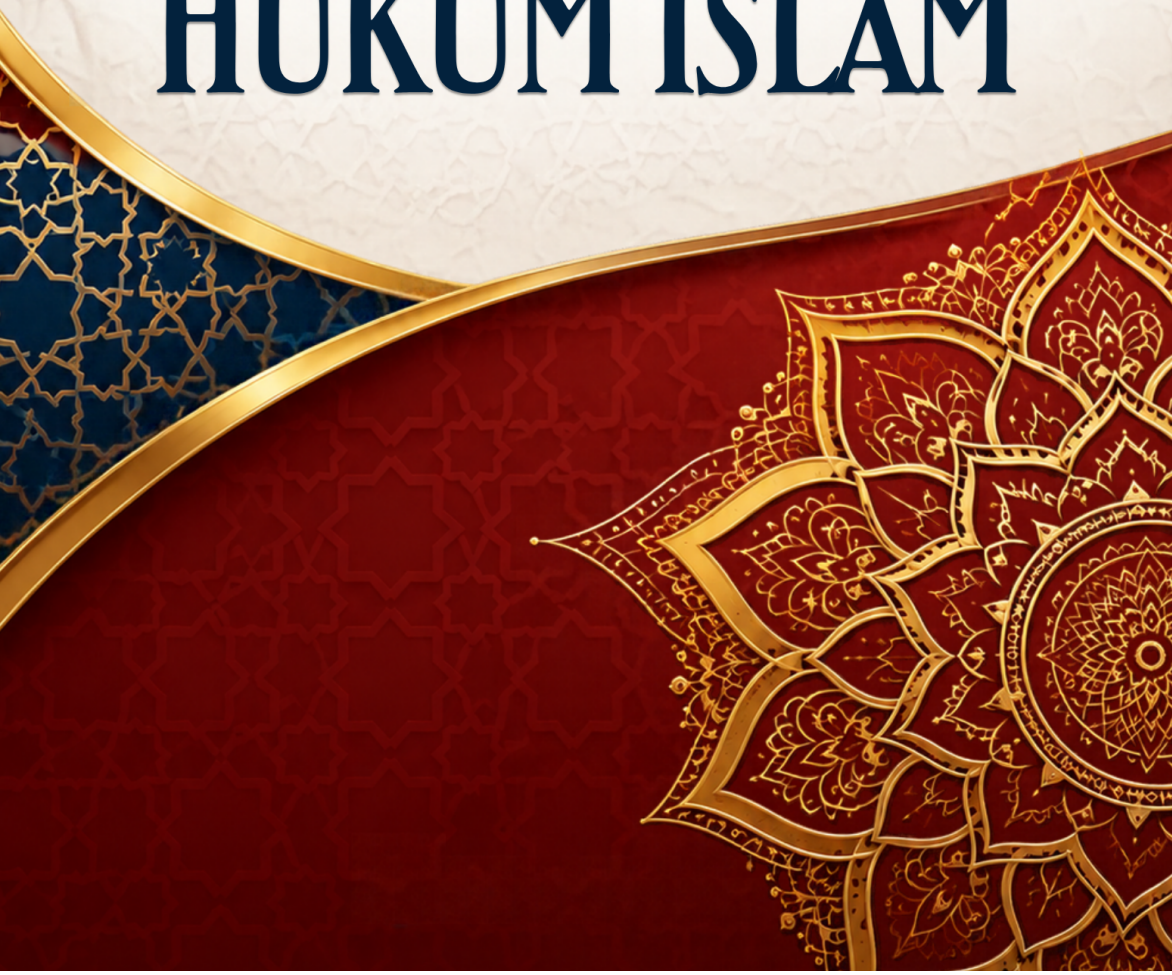




Prof. Dr. H. Fathurrahman Azhari, M.H.I



METODE PENGGALIAN HUKUM ISLAM



**METODE
PENGGALIAN
HUKUM ISLAM**

Sanksi Pelanggaran Pasal 113 Undang-Undang No. 28 Tahun 2014 tentang Hak Cipta

1. Setiap Orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp100.000.000,00 (seratus juta rupiah).
2. Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).
3. Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan/atau huruf g untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp1.000.000.000,00 (satu miliar rupiah).
4. Setiap Orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp4.000.000.000,00 (empat miliar rupiah).

METODE PENGGALIAN HUKUM ISLAM

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



Metode Penggalian Hukum Islam

ISBN: 978-634-7713-75-9

15.5x23 cm

191 hlm

Cetakan ke-1, Oktober 2026

Penulis:

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

Editor:

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

Penerbit:

Alifba Media

Anggota IKAPI No. 409/JTI/2024

Jl. Lawangan Daya No. 06, Pademawu, Pamekasan

Email: mediaalifba@gmail.com

Website: www.alifbamedia.com

© 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

الحمد لله رب العالمين. 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 “Metode Penggalian Hukum Islam”, dapat penulis selesaikan dengan baik.

Buku ini ditulis untuk memberikan pengetahuan dan pemahaman serta wawasan kepada semua pihak yang mempelajari tentang ushul fiqh khususnya pada masalah metode penggalian hukum Islam. Buku ini merupakan hasil kajian terhadap kitab-kitab ushul fiqh yang ditulis oleh para ulama klasik, maupun ulama kontemporer.

Buku ini ditulis dengan beberapa bab, yang dimulai dari bab I memuat tentang ijtihad dalam hukum Islam,. Bab II memuat tentang penggunaan dalil-dalil hukum dalam berijtihad Bab III Metode al-Bayan. IV Metode al-Ta’lily, dan Bab V tentang metode al-Istihsan.

Dalam penulisan buku ini, penulis menyadari akan adanya kekurangan dan kekeliruan. Oleh karena itu penulis mengharap 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, 4 Oktoberber 2026

Penulis

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



KATA SAMBUTAN

Alhamdulillah, segala puji bagi Allah dengan limpahan rahmat taufiq dan hidayahNya buku ini ditulis dan dapat diselesaikan oleh bapak Prof. Dr. H. Fathurrahman Azhari, M.H.I. dengan judul Metode Penggalian Hukum Islam.

Buku ini sangat bermanfaat sekali bagi mahasiswa dan bagi mereka yang mempelajari dan mendalami tentang metode menggali hukum Islam dari sumber sumber pokoknya.

Untuk mempelajari dasar dasar penggalian hukum islam sangat diperlukan tata cara berijtihad, karena hukum Islam itu banyak ditetapkan berdasarkan ijtihad yang dilakukan oleh para ulama mujtahid.

Selaku Dekan Fakultas Ekonomi dan Bisnis Islam UIN Antasari memberikan dukungan dan penghargaan atas karya Prof. Dr. H. Fathurrahman Azhari, M.H.I.

Demikisn sambutan ini kami sampaikan mohon maaf atas kekurangan.

Banjarmasin, 25 September 2026
Dekan FEBI UIN ANTASSARI

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



DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR.....	1
KATA SAMBUTAN.....	2
DAFTAR ISI	3
BAB I IJTIHAD DALAM PENGGALIAN.....	4
HUKUM ISLAM.....	4
A. Pendahuluan	4
B. Pengertian Ijtihad	5
C. Syarat-Syarat Berijtihad	6
D. Lapangan Ijtihad.....	11
E. Tingkatan Mujtahid	15
F. Ijtihad dalam Lintasan Sejarah	17
BAB II PENGGUNAAN DALIL HUKUM DALAM	
BERIJTIHAD.....	28
A. Pendahuluan	28
B. Dalil-Dalil Hukum Islam	30
BAB III METODE AL-BAYAN	102
A. Pendahuluan	102
B. Pengertian Al-Bayan	102
C. Cara Memberikan Bayan Terhadap Suatu Lafaz	104
BAB IV METODE AL-TA'LILY	149
A. Pendahuluan	149
B. Teori 'Illat Hukum.....	149
C. Pembagian Ta'lily.....	165
BAB V METODE AL-ISTISHLAHY.....	173
A. Pendahuluan	173
B. Pengertian Al-Istishlahy.....	174
C. Pembagian Mashlahat.....	178
D. Hubungan Mashlahat Dengan Tujuan Hukum Islam.....	181
DAFTAR PUSTAKA	185
BIOGRAFI PENULIS.....	190



BAB I

IJTIHAD DALAM PENGGAJIAN HUKUM ISLAM

A. Pendahuluan

Konstruksi dasar pembinaan hukum Islam telah diletakkan oleh Rasulullah SAW yang bentuk-bentuk cakupan hukum yang diformulasikannya dapat berupa; penjelasan yang berkaitan dengan arti dan maksud al-Qur'an yang kemudian dijelaskan oleh Nabi dalam contoh dan perbuatan, penjelasan yang berkaitan dengan perluasan dasar-dasar yang dinyatakan oleh al-Qur'an yang kelihatannya menambah hukum yang dinyatakan al-Qur'an itu sendiri, dan penjelasan yang berkaitan dengan pembatasan kandungan al-Qur'an.

Dari konstruksi Nabi tersebut, kemudian para ulama mulai menyusun konstruksi metodologi untuk menafsirkan ayat-ayat al-Quran dan Hadis dalam usaha untuk mendekatkan pemahaman kepada maksud dan tujuan syariat serta berusaha untuk mendekatkan hasil penalaran dan pemahaman tersebut dengan realitas sosial yang berkembang ditengah-tengah masyarakat.

Para mujtahid tidak membuat, tetapi hanya menggalkan hukum. Hal itu adalah karena keyakinan dalam Islam bahwa hukum dibuat oleh Tuhan sebagai al-Syari' (pembuat hukum). Manusia hanyalah memahami (fiqh) hukum Ilahi tersebut. Proses pemahaman terhadap hukum itu disebut istinbaht al-hukm melalui kegiatan intelektual yang disebut ijtihad. Hasil-hasil hukum yang digali melalui kegiatan ijtihad itu dinamakan fiqh.

Penggalian hukum dimaksudkan sebagai suatu proses individualisasi dan konkretisasi peraturan-peraturan umum dengan mengaitkannya kepada kasus khusus. Tujuan penggalian hukum haruslah dipahami oleh mujtahid dalam rangka mengembangkan pemikiran hukum Islam secara umum dan menjawab persoalan-persoalan hukum kontemporer yang kasusnya tidak diatur secara eksplisit oleh Al Quran dan Hadis. Oleh karenanya dengan berbagai macam metode yang diterapkan diharapkan akan dapat menggali dan menemukan hukum dalam memecahkan berbagai peristiwa kasus yang muncul.

B. Pengertian Ijtihad

Kata ijtihad berakar dari kata al-jahd yang berarti masyaqah (kuasa, payah, kepayahan, bersungguh-sungguh).¹ Oleh karena itu, ijtihad menurut pengertian kebahasaan bermaksud “Badzl al wus’a al majhud”, yaitu pengerahan daya dan kemampuan.² Dari sudut ilmu sharf, kata “ijtihad” bentuknya mengikuti timbangan ifti’ala (إِفْتِعال), yang menunjukkan arti “berlebih” (mubalaghah) dalam melaksanakan suatu perbuatan. Berbeda dengan pengertian kebahasaan secara umum di atas, ijtihad dalam konteks ushul fiqh, maka pengertian ijtihad, yaitu:

اِسْتَفْرَافُ الْفَقِيهِ الْوُسْعَ لِتَحْصِيلِ ظَنٍّ بِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ.³

Upaya seseorang faqih mengarahkan kemampuan secara maksimal dalam mendapatkan suatu hukum syar’i yang bersifat zhanny.

Ijtihad dengan pengertian tersebut di atas terbagi dua:

Ijtihad istinbathi yaitu ijtihad yang sempurna, dan itu khusus bagi golongan ulama yang mengarah pada pengenalan hukum-hukum furu’ (cabang) yang amali (praktis/ operasional) dari dalil-dalilnya yang terinci. Sebagian ulama mengatakan, ijtihad (istinbathi) ini termasuk ijtihad khusus, kadang terputus pada suatu masa. Hal itu menurut pendapat mayoritas ulama. Sedangkan ulama Hanabilah berpendapat bahwa jenis ijtihad ini harus tidak pernah kosong pada setiap masa, mesti harus ada mujtahid yang mencapai tingkatan ini.

Ijtihad tathbiqi. yaitu penerapan dari jalan istinbath, dalam hal ini para ulama bersepakat bahwa tidak boleh kosong pada suatu masa dari adanya. Mereka itu adalah ulama takhrij dan tathbiq (mengeluarkan dan menerapkan) ‘illat-’illat yang di-istinbat-kan atas perbuatan-perbuatan juz’iyah. Maka pelaksanaan mereka atas hal ini adalah penerapan apa yang telah di-istinbat-kan para ulama yang dulu. Dan dengan tathbiq (penerapan) ini menjadi jelas hukum-hukum permasalahan yang belum dikenalkan oleh ulama-ulama terdahulu yang memiliki derajat ijtihad mengenai hal itu. Dan

¹ Muhammad Idris Abd. Rauf al-Marbawi, Kamus Idris al-Marbawi, (Surabaya: al-Hidayah t.th.). h. 112. Kata ijtihad terdapat dalam Al-Hadits Nabi Saw. Dari Mu’adz bin Jabal “ajtahidu bi al-ra’yi” Lihat Abu Dawud, Sunan Abu Dawud (Cairo, Mushtafa al-Babi al-Halabi, 1953), j. II, h. 272. al-Tirmidzi, Sunan al-Tirmidzi, (Beirut, Dar al-Fikr, 1967). j. I, h. 157.

² Ibnu Manzbur, Lisan al-‘Arab, (Beirut: Dar al-Shadir, t.th.). h. 133-135.

³ Al-Syaukani, Irsyad al-Fuhul ila Tahqiq al-Haqq min Ilmi al-Ushul, Ibid. Dar al-Fikr, Beirut t.th. h. 250.

upaya yang dilakukan mujtahid tathbiqi adalah apa yang dinamakan tahqiqul manath (mengeluarkan ‘illat-’illat, sebab-sebab terjadinya hukum).

C. Syarat-Syarat Berijtihad

Setiap orang boleh melakukan ijtihad, apabila telah memenuhi syarat-syaratnya. Syaukani, mengemukakan enam syarat, yaitu;

1. Mengetahui Al-Qur’an. Cukup bagi seseorang mujtahid hanya mengetahui ayat-ayat Al-Qur’an yang berhubungan dengan hukum saja. Ia tidak membatasi jumlah ayat-ayat hukum sebagaimana yang dibatasi oleh al-Ghazali dan Ibnu “Arabi yang jumlahnya sekitar lima ratus ayat hukum. Imam -Syaukani memandang, bahwa lima ratus ayat hukum itu hanya dilihat dari segi lahir saja, akan tetapi jika diteliti lebih jauh, jumlahnya akan berlipat ganda. Bahkan hukum-hukum itu dapat diperoleh dari ayat-ayat yang mengandung kisah dan perumpamaan. Baginya, ayat-ayat hukum itu tidak perlu dihafal oleh mujtahid, tetapi cukup apabila ia mengetahui letak ayat itu, sehingga mudah menemukannya ketika dibutuhkan.⁴ Persyaratan ini adalah untuk mujtahid mutlak yang akan melakukan ijtihad dalam sejumlah hukum. Akan tetapi, bagi seseorang yang hanya melakukan ijtihad dalam masalah tertentu, ia hanya dituntut memiliki pengetahuan tentang ayat-ayat hukum yang menyangkut masalah tersebut secara mendalam.⁵ Hal ini, tentu telah maklum oleh segenap kaum Muslimin, bahwa tidak mungkin seseorang yang tidak memahami ayat-ayat Al-Qur’an secara mendalam dapat melakukan ijtihad secara benar.
2. Mengetahui Al-Sunnah. Seorang melakukan *istinbath* hukum Islam seharusnya mengetahui segenap kitab Al-Sunnah yang telah ditulis oleh para ahlinya, seumpama kitab induk yang enam (*Shahih al-Bukhari, Shahih Muslim, Sunan Abu Dawud, Sunan al-Tirmidzi, Sunan al-Nasha’i, dan Sunan Ibnu Majah*), dan kitab-kitab lainnya seperti *Sunan al-Baihaqi, Sunan al-Dar al-Quthni, Sunan al-Thabrani* dan *Sunan al-Darimi*. Lebih baik pula kalau mengetahui kitab-kitab musnad (seumpama *Musnad Ahmad bin Hanbal, Musnad al-Syafi’i* dan lain-lain). Kitab-kitab *Mustakhrij* Abi Una’im, dan lain-lain, dan kitab-kitab syarah Al-Sunnah Shahih ditentukan oleh Bukhari dan

⁴ *Ibid.* h. 250-251; al-Ghazali, *al-Mustashfa* j. II, h. 383.

⁵ *Ibid.* h. 254-255.

Muslim, seperti *Shahib Ibnu Khuzaimah*, *Shahib Ibnu Hibban*, *Mustadrak al-Hakim* dan lain-lain. Sunnah tersebut tidak perlu dihafal, cukup mengetahui letak Al-Sunnah itu, sehingga dapat ditemukan segera apabila dibutuhkan.⁶ Berbeda dengan ushuliyin lainnya, seperti Ahmad bin Hanbal yang menyebutkan harus mengetahui lima ratus ribu Sunnah, sedangkan menurut al-Ghazali cukup mengetahui Sunnah-Sunnah hukum saja.⁷ Menurut Imam Syaukani, seseorang *faqih* yang melakukan istinbath tidak hanya wajib mengetahui sejumlah besar Al-Sunnah dari segi lafaznya saja, tetapi wajib pula mengetahui *rijal* (periwayat-periwayat) yang terdapat dalam sanad menyangkut Sunnah yang akan dipakai untuk berdalil, sehingga ia dapat memilih Al-Sunnah yang Shahih, Hasan dan dhaif. Tetapi tidak perlu menghafalnya, cukup mengetahui dengan baik melalui kitab-kitab yang membahas tentang *jarb* (cacat periwayat Al-Sunnah) dan *ta'dil* (keadilan periwayat Al-Sunnah).⁸ Pendapat Syaukani memang benar, bahwa Al-Sunnah sebagai sumber kedua dalam hukum Islam tidak dibenarkan diabaikan untuk mendapatkan suatu ketetapan hukum. Jika seorang mujtahid mengabaikan tentang Al-Sunnah Nabi SAW. Berarti seseorang *faqih* yang melakukan istinbath telah melakukan kekeliruan besar, karena dipandang telah menarik ketetapan hukum atas kehendak nafsunya sendiri.

3. Mengetahui Al-Ijma'. Seorang mujtahid tidak mengeluarkan fatwa yang bertentangan dengan Al-Ijma'. Menurut Imam Syaukani, bagi orang yang berkeyakinan bahwa Al-Ijma' sebagai dalil hukum, maka ia wajib mengetahui Al-Ijma', karena melanggar suatu kesepakatan para mujtahid merupakan suatu kekeliruan. Tetapi bagi orang yang tidak memandang Al-Ijma' sebagai dalil hukum, maka mengetahui Al-Ijma' ini tidak menjadi syarat baginya untuk melakukan ijtihad.⁹
4. Mengetahui bahasa Arab. Seorang yang akan melakukan istinbath hukum harus mengetahui seluk beluk bahasa Arab secara sempurna, sehingga ia mampu mengetahui makna-makna yang terkandung

⁶ *Ibid.* h. 251.

⁷ *Ibid.* h. 250.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.* 251.

dalam ayat-ayat Al-Qur'an dan Al-Sunnah Untuk mengetahui seluk beluk bahasa Arab diperlukan beberapa cabang ilmu, yaitu; *Nahwu*, *Sharaf*, *Ma'ani* dan *Bayan*. Akan tetapi pengetahuan tentang kaidah-kaidah kebahasaan ini tidak perlu dihafal, cukup bagi seorang yang melakukan istinbath hukum mengetahui ilmu-ilmu itu melalui kitab-kitab yang ditulis oleh pakar di bidang itu, sehingga ketika ilmu-ilmu itu dibutuhkan, maka dengan mudah diketahui tempat pengambilannya.¹⁰ Para *ushuliyyin* sepakat, bahwa syarat menjadi seorang mujtahid haruslah menguasai bahasa Arab secara baik dan benar. Sebab, bahasa Al-Qur'an dan Al-Sunnah adalah berbahasa Arab. Seseorang tidak mungkin akan dapat melakukan istinbath hukum dari dua sumber hukum itu, kalau tidak mengetahui bahasa Arab. Tetapi Abd al-Wahhab Khallaf menempatkan pengetahuan tentang bahasa Arab sebagai syarat pertama seorang mujtahid untuk berjihad.¹¹

5. Mengetahui tentang Ilmu *Ushul fiqh*. Seseorang yang ingin melakukan *istinbath* hukum harus mengetahui Ilmu *Ushul fiqh*, sebab Ilmu *Ushul fiqh* mempunyai obyek yang sangat luas, mencakup segala kaidah tentang ijtihad, baik yang menyangkut segi penggunaan kaidah kebahasaan, metode-metode ijtihad, kaidah-kaidah umum yang meliputi *Maqashid al-Syari'ah*. Persyaratan yang dikemukakan oleh Imam Syaukani ini tidak terdapat perbedaan dikalangan *ushuliyyin*. Semua ulama memandang bahwa pengetahuan tentang Ilmu *Ushul fiqh*, suatu hal yang sangat penting dalam menggali hukum dari sumber-sumbernya. Karena itu, hanya di dalam Ushul fiqh diajarkan tentang cara-cara meng-*istinbath*-kan hukum dari sumber-sumbernya. Jika tidak mengetahui cara-cara istinbath hukum, tidak mungkin hukum akan ditemukan. *Ushul fiqh* adalah teori untuk dapat meng-*istinbath*-kan hukum dari sumber-sumbernya
6. Mengetahui *nashikh* (yang menghapuskan) dan *mansukh* (yang dihapuskan). Pengetahuan tentang nashikh dan mansukh sangat penting, agar mujtahid tidak menerapkan suatu hukum yang telah mansukh baik yang terdapat dalam Al-Qur'an maupun Al-Sunnah

¹⁰ *Ibid*, h. 251-252.

¹¹ Abd al-Wahhab Khallaf, *op.cit.* h. 218.

Bahwa syarat-syarat bagi orang yang akan melakukan *istinbath* sebagaimana di atas, tidaklah hal sulit bagi orang yang ingin melakukannya. Bahwa orang-orang di masa akhir mendapat kemudahan, jika dibandingkan dengan orang-orang di masa terdahulu, karena di masa akhir ini tafsir Al-Qur'an telah dikitabkan, sehingga tidak terhitung banyaknya. Al-Sunnah juga telah dikitabkan. Dan orang-orang di masa terdahulu telah bersusah payah mencari sebuah Sunnah dari satu daerah ke daerah lain. Maka *ijtihad* bagi orang di masa akhir lebih mudah dari pada orang terdahulu.¹² Dikatakan oleh al-Syaukani:

*Bahwa ijtihad itu telah dimudahkan oleh Allah atas orang-orang muta'akharin (belakangan) sebagai kemudahan yang belum ditemukan oleh orang-orang mutaquddimin (terdahulu), sebab, pada masa belakangan ini tafsir-tafsir atas al-Qur'an telah dikodifikasikan, sehingga tidak terhitung jumlahnya, Sunnah juga telah dikodifikasikan... Dan sesungguhnya al-salaf al-shalih (orang-orang yang hidup di masa klasik). dan orang-orang sebelum itu telah bersusah payah mencari suatu hadis dari suatu daerah ke daerah lain. Maka ijtihad bagi orang-orang di masa belakangan lebih mudah daripada orang-orang terdahulu.*¹³

Syarat-syarat bagi seseorang yang akan melakukan *istinbath* hukum Islam sebagaimana yang dikemukakan oleh Syaukani di atas, sebenarnya tidak banyak berbeda dengan syarat-syarat yang dikemukakan oleh *ushuliyyin* klasik. Bahkan menurut Abd al-Wahhab Khallaf, syarat-syarat itu hanya cukup mempunyai; (1) Pengetahuan bahasa Arab beserta alat-alatnya, (2) Pengetahuan tentang Al-Qur'an dan ilmu yang berhubungan dengan Al-Qur'an (*Asbab al-Nuzul* dan *Tafsir*). (3) Pengetahuan tentang Al-Sunnah beserta ilmu yang berhubungan dengannya. (4) Pengetahuan tentang segi-segi Al-Qiyas dan *'illat* serta hikmah hukum.¹⁴ Oleh karena itu, Imam Syaukani, ia bukan sebagai pencetus pertama yang membuat persyaratan-persyaratan dalam berijtihad. Peran Imam Syaukani adalah, bahwa ia telah mampu merumuskan syarat-syarat itu secara jelas, terperinci dan dapat diterapkan secara mudah dan praktis.

Persyaratan bagi seseorang berijtihad yang dikemukakan oleh *ushuliyyin* di atas dapat dipandang sebagai persyaratan minimal bagi mujtahid. Tetapi di luar persyaratan itu, seorang fakih harus memahami kasus yang sedang dihadapinya secara menyeluruh, sehingga ia tidak keliru

¹² al-Syaukani, *Op.cit* h. 254.

¹³ *Ibid*, h. 254.

¹⁴ Abd al-Wahhab Khallaf, *op.cit*. h. 218-219.

dalam mendudukkan persoalan dan menetapkan suatu hukum. Oleh karena itu pengetahuan tentang kasus yang dihadapi tidak kalah pentingnya dengan syarat-syarat yang dikemukakan oleh ushuliyin terdahulu.¹⁵

Guna mengantisipasi perubahan sosial yang demikian cepat, dapat dilakukan ijtihad kolektif (*al-Ijtihad al-Jama'i*). Melakukan ijtihad kolektif sangat baik apabila dihadiri oleh para mujtahid yang memenuhi persyaratan berijtihad, tetapi apabila tidak ditemukan, maka dapatlah dilakukan oleh para ahli hukum Islam yang dipandang telah banyak memiliki pengetahuan dan pengalaman dalam pengambilan keputusan hukum, karena apabila berkumpul para ahli hukum Islam, niscaya antara seseorang dengan yang lainnya saling melengkapi dalam mendapatkan suatu solusi hukum dalam suatu kasus. Disamping itu dihadiri pula oleh para ahli yang memiliki keahlian dalam satu cabang ilmu tertentu sesuai dengan keperluan/kasus serta kebutuhan depan Islam.

Persyaratan-persyaratan bagi seseorang yang akan melakukan istinbath hukum sebagaimana dijelaskan di atas, sangat penting untuk dipenuhi oleh seseorang atau sekelompok orang yang akan menggali dan menetapkan hukum, Syaukani berpendapat, bahwa orang yang berijtihad itu adalah menampilkan hukum Allah. Oleh karena itu, bagi mujtahid yang melakukan penggalian hukum harus memenuhi persyaratan berijtihad adalah, telah mendapat wewenang dari Allah untuk dapat menampilkan hukum-Nya di tengah-tengah umat Islam. Meskipun demikian, menurutnya, wewenang itu hanya diberikan kepada mujtahid yang berijtihad atas dasar *nash*, bukan dilakukan atas kehendak hawa nafsunya.¹⁶

Syaukani sebagaimana ushuliyin yang lain, memandang bahwa orang yang dapat melakukan penggalian hukum itu adalah orang yang telah mempunyai syarat-syarat untuk itu secara lengkap. Meskipun demikian, seseorang ulama yang belum memenuhi syarat-syarat itu secara lengkap dapat juga melakukannya, tetapi ijtihadnya hanya terbatas pada bidang tertentu yang diketahuinya secara mendalam, yaitu mengikuti pendapat orang lain dengan mengetahui sumber dan dalil yang digunakan oleh fakir.

¹⁵ Suatu kenyataan bahwa hal ihwal umat manusia, sosial dan kemasyarakatan, serta adat istiadat dan peradaban selalu berubah dan berbeda-beda sesuai dengan perubahan zaman dan keadaan. Sebagaimana perkataan Ibnu Khaldun dalam *al-Muqaddimah* yang dikutip oleh Subhi Mahmassani : " Hal ihwal umat manusia, adat kebiasaan dan peradabannya tidaklah satu gerak dan khittah yang tetap, melainkan berubah dan berbeda-beda sesuai dengan perubahan zaman dan keadaan (Lihat, Subhi Mahmassani, *loc.cit.*

¹⁶ al-Syaukani, *op.cit.* h. 264.

D. Lapangan Ijtihad

Kaum Muslimin menerima al-Qur'an sebagai sumber hukum dan kitab suci yang otentik dengan penuh keimanan dan keyakinan, dan tidak ada satu madzhab fiqh pun yang meragukannya. . Karena al-Qur'ân seluruh ayatnya diriwayatkan secara *mutawatir* (orang banyak). Dengan demikian, datangnya dari Nabi SAW. Adalah *qath'i al-tsubut*. Begitu pula *hadîts* Nabi SAW. Sebagian diterima dengan secara *mutawatir* (*qath'i al-wurud*), selebihnya diterima dengan tingkat *ẓhanni al-Wurud* (dugaan kuat), Al-Qur'an meskipun seluruhnya *qath'i al-Tsubûl*, tetapi tidak semuanya *qath'i al-Dalâlah*. Sementara *al-Sunnah*, meskipun hampir sebagian besar *ẓhanni al-wurud*, tetapi tidak semuanya *ẓhanni al-dalâlah*.¹⁷

Al-Qur'an dan al-Sunnah, adakalanya menjelaskan hukum secara jelas dan disepakati kandungan maknanya, tetapi tidak jarang pula menjelaskannya dengan bentuk tidak jelas (samar), dan menerima berbagai *ta'wil* dan *tafsir*. Misalnya wacana tentang *lafazh* "mi'ah al-jaldah" (مائة الجدة)¹⁸ dalam arti "seratus kali dera", kata "seratus" mengandung penunjukkan yang pasti atau disebut *qath'i al-Dalâlah*, sedangkan *lafazh* "qurî" (قروء)¹⁹ dapat diartikan "suci dari haidh atau dalam "keadaan haidh (kotor)" mengandung penunjukkan yang tidak pasti atau disebut *ẓhanni al-Dalâlah*.

Disamping hukum-hukum yang dijelaskan oleh al-Qur'an dan al-Sunnah secara eksplisit maupun implisit itu, terdapat pula permasalahan yang tidak disebutkan di dalam al-Qur'an dan al-Sunnah, tetapi terdapat konsensus ulama pada suatu masa setelah wafatnya Rasul SAW. Atas hukumnya yang disebut dengan al-Ijma'.

Selain itu, karena adanya dinamika sosial yang selalu tumbuh dan berkembang, maka tidak menutup kemungkinan muncul kasus-kasus(kejadian) baru, yang tidak ditemukan hukumnya secara eksplisit

¹⁷Kajian *qath'i* dan *ẓhanni* secara khusus hanya dibahas dalam kajian *ushûl fiqh*. Pandangan yang demikian itu tidak disetujui oleh sementara ulama seperti nufassir Quraisy Shihab, menurut mereka, ayat-ayat *al-Qur'ân* secara keseluruhan mengandung makna yang sangat luas dan mendalam, karena keluasaan dan kedalamannya itu, orang dapat mengetahui secuil atau sebagian dari makna yang dikandungnya. Dari itu, ayat-ayat *al-Qur'ân* tidak hanya mengandung satu makna, tetapi dapat menerima dua makna atau lebih banyak dari itu. Dari pandangan ini dapat disimpulkan bahwa tidak ada ayat-ayat *al-Qur'ân* secara redaksionla yang disebut *qath'i al-Dalâlah*. *Qath'i al-Dalâlah* hanya ada didasarkan atas kesepakatan orang dalam melihat makna. (Lihat, Quraisy Shihab, *Membumikan al-Quran*, (Bandung, Penerbit Mizan, 1413 H/1992 M), h. 138-142.

¹⁸*Lafazh* "mi'ah al-jaldah" terdapat dalam al-Quran surah An-Nur/24 : ayat 2.

¹⁹*Lafazh* "qurû" terdapat dalam al-Quran surah al-Baqarah /2 : ayat 228

maupun implisit di dalam al- Qur'an , al-Sunnah (sebagai sumber hukum yang asli) dan juga tidak ditemukan ijma' ulama.

Hukum dibagi atas dua jenis : (1). Hukum *qath'i*, yaitu hukum yang diperoleh dari ayat-ayat al-Qur'ân dan al-Sunnah yang sifatnya *qath'i al-Tsubût* dan *qath'i al-Dalâlah*. (2) Hukum *zhanni*, yaitu hukum-hukum yang diperoleh dari ayat-ayat al-Qur'ân dan Sunnah yang bersifat *zhanni* (adakalanya *zhanni al-Wurud* dan mungkin pula *zhanni al-Dalâlah*), atau dihasilkan melalui metode-metodfe ijtihad yang lain yang bertingkat *zhanni*, seperti *ijmâ' sukût*, al-Qiyas, al-Istishhab, al-Istihsan dan lain-lain. Yang menjadi lapangan ijtihad adalah jenis hukum yang kedua".²⁰

Ushuliyin dikalangan Syafi'iyah seperti Fakhr al-Razi (w. 606 H), mengatakan, "bahwa yang menjadi obyek ijtihad adalah segenap hukum *syarak* yang bukan didasarkan atas dalil yang *qath'i*".²¹ Begitu pula pendapat al-Syaukani yang tidak berbeda dengan pandangan umumnya *ushûliyyin*.²²

Hukum yang *qath'i* dua tingkatan. (1) *Qath'i ma'lum bi al-dharurah annahu min al-din* (suatu hukum yang *qath'i* diketahui secara pasti bahwa ia adalah bagian dari ajaran agama Islam, seperti kewajiban shalat lima waktu, kewajiban zakat, kewajiban puasa Ramadhan, kewajiban haji, haramnya zina, dan lain-lain. Yang menyangkut hukum dalam hal ini yang benar hanya satu, sedangkan yang selainnya adalah keliru. Orang yang menyangkal ketentuan hukum ini dikenai sanksi dosa, dan bahkan ada yang memandangnya kafir. (2) *Qath'i laisa min al-dharuriyyah al-syar'iyah* (suatu hukum *qath'i*, tetapi bukan termasuk kategori hukum syariat yang diketahui secara langsung). Yang menyangkut hukum dalam hal ini, yang benar juga hanya satu, tetapi jika seseorang telah berupaya secara maksimal untuk mengetahuinya, namun tidak mampu mengetahuinya, maka dia dipandang keliru, ia tidak dikenai

²⁰ al-Syaukani, *op.cit.* h. 250.

²¹ *Ibid*, h. 252.

²² Abd al-Wahhab Khallaf, *op.cit.* h. 216-217; al-Amidi, *Op. cit.* j. IV, h. 323; al-Syathibi, *al-Muwajjaqah fi Ushûl al-Syar'ah* (Beirut, Dar al- Kutub al-Ilmiyah, 1411 H/1991 M) j, IV, h. 113-114.

Hasil ijtihad yang bersifat *zhanni*, jika dikemudian hari dirasakan tidak relevan lagi bagi masyarakat, hasil ijtihadnya dapat dibiarkan seperti adanya dan mujtahid menerapkan hasil ijtihadnya yang baru, yang lebih sesuai dengan kondisi yang melingkupinya.²² Hasil ijtihad yang paling dominan menerima perubahan adalah menyangkut bidang bisnis (muamalah), karena bidang inilah yang terkait secara langsung dengan perubahan kondisi dan situasi masyarakat. Kaidah usul fikih, berbunyi :

لا يترك تغير الاحكام بتغير الزمان

(Tidak dapat diingkari adanya perubahan hukum disebabkan berubahnya masa Ajmuni A. Rahman, *op.cit.* h. 107.

sanksi dosa. Terkecuali jika seseorang tidak berupaya maksimal untuk mengetahuinya, maka ia bersalah dan dikenai sanksi dosa.²³

Mengenai hukum yang berkategori *z'hanni*, seluruh mujtahid mengerahkan kemampuannya untuk menggali hukum dalam mendapat pahala dari Allah, meskipun ia keliru. Mujtahid yang mencapai kebenaran dalam ijtihadnya, ia mendapat dua pahala, sementara mujtahid yang keliru hanya akan mendapat satu pahala. Sabda Rasulullah SAW. :

إذا حكم الحاكم ثم أصاب فله أجران, وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر.

*Apabila seseorang hakim berijtihad, kemudian ijtihadnya benar, maka baginya dua pahala, dan apabila dia berijtihad, kemudian keliru dalam ijtihadnya, maka baginya satu pahala.*²⁵

Hukum dalam kategori *z'hanni* dapat berubah dengan adanya perubahan zaman, tempat dan kebiasaan. Oleh karena itu, seorang mujtahid dapat mengeluarkan hasil ijtihad yang berbeda dalam satu masalah jika dilakukan dalam waktu yang berbeda, karena suatu hasil ijtihad dapat menerima perubahan, yang timbul secara internal dari diri mujtahid atau secara eksternal dari lingkungan/kebiasaan masyarakat (*'urf*).²⁶

Lapangan ijtihad selain hal tersebut di atas, *ushuliyin* umumnya ialah menyangkut kasus-kasus yang pada dasarnya tidak ditemui 'illah-nya di dalam al-Qur'an, al-Sunnah maupun al-Ijmâ'. Dalam masalah ini, al-Syaukani mengakui adanya kasus-kasus yang tidak ditemui hukumnya dalam teks-teks al-Qur'an dan al-Hadits maupun al-Ijmâ', tetapi menurutnya ada cara lain untuk menemukan hukumnya, yakni melalui penggunaan dalil ijtihad (*istidlal*).²⁷

Dari uraian tersebut di atas, maka lapangan ijtihad secara ringkas adalah :

²³ al-Syaukani, *op.cit.* h. 260.

, j XII, h. 13. *op.cit.*, j. IV, h. 372; Muslim, *op.cit.* Bukhari, -Ibid. h. 261, Al²⁴

²⁵ Hadits tersebut menyebutkan hakim. Hakim tidak identik dengan mujtahid. Hakim disebut *qadhi*, yaitu orang yang diangkat penguasa untuk menyelesaikan dakwaan-dakwaan dan persengketaan karena penguasa tidak mampu melaksanakan sendiri semua urusan/tugas itu. Adapun mujtahid yaitu orang yang dapat menggali hukum dari sumber-sumbernya dan memiliki keahlian tentang itu. Oleh karena itu tidak semua hakim memiliki kemampuan berijtihad (mujtahid). Tetapi jumhur ulama sepakat bahwa yang paling afdhal menjadi hakim adalah mujtahid.

²⁶ al-Syaukani, *op.cit.* h. 263.

²⁷ Masuk dalam kategori dalil ijtihad (*istidlal*) seperti *qiyâs, istihsân, istisbâb, maslahat mursalah, sadd al-zhari'ah, uruf, syar'um man qablana, dalalah iqtiran* (menyamakan ketentuan hukum atas sesuatu dengan yang lain karena sama-sama disebutkan oleh dalil, *qawul shahabi, ru'ya al-Nabi Sam*. (mimpi melihat Nabi Saw.) Lihat *Ibid*, h. 243-249.

1. Masalah-masalah baru yang hukumnya belum ditegaskan oleh *nash* secara jelas.
2. Masalah-masalah baru yang hukumnya belum diijma'i oleh para mujtahid.
3. Nash yang dilalahnya zhanni dan dalil-dalil hukum yang diperselisihkan
4. Hukum Islam yang ma'qul al-ma'na yang illatnya dapat diketahui mujtahid

Dari kajian tersebut di atas, nampak bahwa *ushuliyin* mendudukan *istidlal* sebagai metode menetapkan suatu ketentuan hukum atas dasar kasus-kasus yang tidak ditemukan ketentuan hukumnya dalam al-Qur'an atau al-Sunnah. Metode-metode *istidlal* akan dibicarakan dalam bab tersendiri. Jadi, kalau akan melakukan reaktualisasi hukum Islam disinilah seharusnya melakukan terobosan-terobosan baru. Apabila ini yang dilakukan dan memang telah memenuhi persyaratannya maka pantaslah dianggap sebagai mujtahid di abad modern ini yang akan didukung semua pihak.

Para ulama telah bersepakat bahwa *ijtihad* tidak berlaku:

1. Hukum Islam yang telah ditegaskan nash *al-Qur'an* atau Sunnah yang statusnya *qath'i* (*ahkam al-manshubah*), yang dalam istilah *ushul fiqih* dikenal dengan syariah atas "*ma'ulima min al-din bi al-dlarurah*." Atas dasar itu maka muncullah ketentuan, "Tidak berlaku *ijtihad* pada masalah-masalah hukum yang ditentukan berdasarkan nash yang status dalalah-nya *qath'i*." Bila ditelaah, kaidah itulah yang menghambat aspirasi sementara kalangan yang hendak merombak hukum-hukum Islam yang *qath'i* seperti hukum kewarisan al-Qur'an
2. Hukum Islam yang telah diijma'i oleh para mujtahid
3. Hukum Islam yang bersifat *ta'abbudi/ghairu ma'qululma'na* (yang kausalitas hukumnya/illat-nya tidak dapat diteliti, dan diketahui oleh para mujtahid)

Disamping *ijtihad* tidak berlaku atau tidak mungkin dilakukan pada ketiga macam hukum Islam di atas, demikian juga *ijtihad* akan gugur dengan sendirinya apabila hasil *ijtihad* itu berlawanan dengan *nash*. Hal ini sejalan dengan kaidah fihiyyah "Tidak ada *ijtihad* dalam melawan *nash*."

Di atas telah disinggung bahwa hukum yang dihasilkan oleh *ijtihad* statusnya *zhanni*. Oleh sebab itu maka *ijtihad* yang satu tidak dapat membatalkan *ijtihad* yang lain, sejalan dengan kaidah fihiyyah, "*Ijtihad*

yang dihasilkan oleh seseorang tidak dapat digugurkan oleh ijtihad yang lain."

Betapapun lemahnya suatu ijtihad, ia tetap eksis, tidak dapat begitu saja dilenyapkan oleh ijtihad yang lain, betapapun kuat dalilnya. Apabila hal ini dapat kita pegangi secara konsisten maka jiwa tasammuh dalam menanggapi anekaragam pendapat di bidang fikih sebagai akibat perbedaan dalam berijtihad akan tetap dapat ditumbuhkan; sehingga akan sanggup menjadikan perbedaan pendapat tersebut sebagai rahmat yang memporak-porandakan persatuan umat.

Prinsip tasammuh sebagai manifestasi dari status fiqih yang bersifat *z'hanny* tersebut dipegang teguh oleh para Imam Mujtahid; sehingga muncullah ucapan mereka yang sangat populer, "Pendapat kami benar, tapi mengandung kemungkinan salah; dan pendapat selain kami salah, tetapi mengandung kemungkinan bahwa ijtihadnya benar."

E. Tingkatan Mujtahid

Ijtihad merupakan suatu keperluan yang senantiasa diperlukan pada setiap zaman. Kekekalan keberadaan syariat Allah, tidak terlepas dari adanya peranan ijtihad para mujtahid. Oleh karena itu, al-Syaukani mengatakan bahwa pintu ijtihad tidak pernah tertutup untuk sepanjang zaman dan mujtahid akan senantiasa muncul pada setiap zaman.²⁸

al-Syaukani berpendapat bahwa hukum berijtihad adalah fardhu kifayah dan mengadakan sarana untuk menghasilkan mujtahid juga fardhu kifayah, ketetapan hukum itu bisa saja diterima, tetapi bagaimana jika suatu zaman orang tidak ada lagi yang memenuhi peringkat mujtahid *mutlaq*, sedangkan kasus-kasus hukum bermunculan?. Maka tidak ada jalan keluarnya, terkecuali melakukan ijtihad *jama'i*, menurut Nasrun Rusli bahwa "para ahli *fiqh* (kendati belum mencapai peringkat mujtahid *mutlak*) melakukan tukar-pikiran untuk mendapatkan solusi hukum atas masalah yang sedang dihadapi". Berarti yang terpenting adalah bahwa kegiatan ijtihad akan senantiasa berlanjut, kendati dalam bentuk yang sederhana.

Aktivitas berijtihad, para mujtahid dapat digolongkan kepada beberapa tingkatan:

1. Ijtihad *Muthlaq/Mustaqil*, yaitu ijtihad yang dilakukan dengan cara menciptakan sendiri aturan dan kaidah *istinbath* yang

²⁸*Ibid.* h. 253.

dipergunakan sebagai metode bagi seorang mujtahid dalam menggali hukum. Aturan dan kaidah itu dapat diubahnya sendiri manakala dipandang perlu. Mujtahid dari tingkatan ini contohnya seperti Imam Hanafi, Imam Malik, Imam Syafi'i dan Imam Ahmad yang terkenal dengan sebutan mazhab empat dalam kalangan ahli sunnah wal jama'ah..

2. Ijtihad *Muntasib*, yaitu ijtihad yang dilakukan seorang mujtahid dengan mempergunakan norma-norma dan kaiddah-kaidah istinbath imamnya (mujtahid muthlaq/Mustaqil). Jadi untuk menggali hukum dari sumbernya, mereka memakai sistem atau metode yang telah dirumuskan imamnya, tidak menciptakan sendiri. Mereka hanya berhak menafsirkan apa yang dimaksud dari norma-norma dan kaidah-kaidah tersebut. Contohnya, dari mazhab Syafi'i seperti Muzany dan Buwaithy. Dari madzhab Hanafi seperti Muhammad bin Hasan dan Abu Yusuf. Sebagian *ushuliyin* menilai bahwa Abu Yusuf termasuk dalam kelompok mujtahid muthlaq.
3. Ijtihad *maḥab* atau fatwa yang pelakunya disebut mujtahid mazhab/fatwa, yaitu ijtihad yang dilakukan seorang mujtahid dalam lingkungan madzhab tertentu. Pada prinsipnya mereka mengikuti norma-norma/kaidah-kaidah istinbath imamnya, demikian juga mengenai hukum furu'/fiqh yang telah dihasilkan imamnya. Ijtihad mereka hanya berkisar pada masalah-masalah yang memang belum diijtihadi imamnya, men-takhrij-kan pendapat imamnya dan menyeleksi beberapa pendapat yang dinukil dari imamnya, mana yang shahih dan mana yang lemah. Contohnya seperti imam Juwaini dan imam Ghazali dari madzhab Syafi'i.
4. Ijtihad di bidang *tarjih*, yaitu ijtihad yang dilakukan dengan cara mentarjih dari beberapa pendapat yang ada baik dalam satu lingkungan madzhab tertentu maupun dari berbagai mazhab yang ada dengan memilih mana diantara pendapat itu yang paling kuat dalilnya atau mana yang paling sesuai dengan kemaslahatan sesuai dengans tuntutan zaman. Dalam mazhab Syafi'i, hal itu bisa kita lihat pada imam Nawawi dan imam Rafi'i. Sebagian ulama mengatakan bahwa antara kelompok ketiga dan keempat ini sedikit sekali perbedaannya; sehingga

sangat sulit untuk dibedakan. Oleh karena itu mereka menjadikannya satu tingkatan dalam tingkatan mujtahid.

F. Ijtihad dalam Lintasan Sejarah

Ditinjau dari segi historis, ijtihad pada dasarnya telah tumbuh sejak zaman Nabi Muhammad SAW. Kemudian berkembang pada masa-masa sahabat dan tabi'in serta generasi berikutnya hingga kini dan masa mendatang dengan mengalamipasang surut dan cirri-ciri khususnya masing-masing.

Dalam riwayat lain diceritakan bahwa suatu ketika “Umar ibn al-Khatab r.a. mengadu suatu perbuatannya kepada rasul Allah SAW ia berkata, “Aku telah memeluk isteriku kemudian aku menciumnya, padahal aku sedang berpuasa, amka Rasul allah SAW bertanya kepada Umar, “Bagaimana pendapatmu kalau engkau berkumur dengan air sedangkan engkau dalam keadaan berpuasa?” Umar menjawab, menurut pendapatku, itu tidak mengapa (tidak Membatalkan puasa). “Kalau begitu,” Kata Nabi, teruslah puasamu.”²⁹

عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ ... فَقُلْتُ : صَنَعْتُ الْيَوْمَ أَمْرًا عَظِيمًا قَبَّلْتُ وَأَنَا صَائِمٌ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- : « أَرَأَيْتَ لَوْ تَمَضَّمْتُ بِمَاءٍ وَأَنْتَ صَائِمٌ ». قَالَ فَقُلْتُ : لَا بَأْسَ بِذَلِكَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- : « فَفِيمَ فَصِمَ ». 30.

Dari Umar bin Khattab ra... berkata, hari ini saya telah berbuat suatu perkara yang besar; saya mencium isteri saya, padahal saya sedang berpuasa. Maka Rasulullah SAW bersabda kepadanya : Bagaimana pendapatmu, seandainya kamu berkumur-kumur dengan air dikala kamu sedang berpuasa? Lalu saya jawab: tidak apa-apa dengan yang demikian itu. Kemudian Rasulullah SAW bersabda : Maka tetaplah kamu berpuasa!.

Pada Hadits di atas Rasulullah SAW menetapkan tidak batal puasa seseorang karena mencium isterinya dengan mengqiyaskan kepada tidak batal puasa seseorang karena berkumur-kumur. Juga seperti Hadits Rasulullah SAW

لَوْلَا أَنَّ أَشَقَّ عَلَى أُمَّتِي لَأَمَرْتُهُمْ بِالسَّوَاكِ مَعَ كُلِّ صَلَاةٍ³¹

²⁹Abu Muhammad “Abd Allah ibn “Abd al-Rahman Al- darimi, Sunan al-darimi, tt), hal. 13.

³⁰Al-Baihaqy, *Sunan al-Kubra*, juz 4, Majelis Daerah al-Ma’arif, 1344 H. h. 218.

³¹ *Ibid*, h. 37

Seandainya tidak akan memberatkan terhadap umatku, niscaya kuperintahkan kepada mereka bersinak (bersikat gigi) setiap akan melakukan shalat."

Diterangkan oleh Muhammad Ali al-Sayis, bahwa Hadits tersebut menunjukkan kepada kita adanya pilihan Rasulullah SAW terhadap salah satu urusan, karena untuk menjaga kemaslahatan umatnya. Seandainya beliau tidak diperbolehkan melakukan ijtihad, hal itu tidak akan terjadi. Dalam pada itu, dari penelitian sebagian ulama terhadap berbagai peristiwa hidup Rasulullah SAW, berkesimpulan bahwa beliau bisa melakukan ijtihad dan memberi fatwa berdasarkan pendapatnya pribadi tanpa wahyu, terutama dalam hal-hal yang tidak berhubungan langsung dengan persoalan hukum. Kesimpulan tersebut, sesuai dengan sabda beliau sendiri yang diriwayatkan oleh Abu Dawud dari Ummi Salamah:

إِنِّي إِنَّمَا أَقْضِي بَيْنَكُمْ بِرَأْيِي فِيمَا لَمْ يُنْزَلْ عَلَيَّ فِيهِ.³²

Sungguh saya memberi keputusan diantara kamu tidak lain dengan pendapatku dalam hal tidak diturunkan (wahyu) kepadaku

Rasulullah SAW adalah seorang manusia juga sebagaimana manusia yang lain pada umumnya maka hasil ijtihadnya bisa benar dan bisa salah, sebagaimana diterangkan dalam sebuah riwayat, beliau bersabda :

إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ فَمَا حَدَّثْتُكُمْ عَنْ اللَّهِ فَهُوَ حَقٌّ وَمَا قُلْتُ فِيهِ مِنْ قَبْلِ نَفْسِي فَإِنَّمَا أَنَا

بَشَرٌ أَصِيبُ وَأُخْطِئُ.³³

Saya tidak lain adalah seorang manusia juga, maka segala yang saya katakan kepadamu yang berasal dari Allah adalah benar; dan segala yang saya katakan dari diri saya sendiri, karena tidak lain saya juga seorang manusia, bisa salah bisa benar. dan bisa salah.

Hanya saja jika hasil ijtihad beliau itu salah, Allah menurunkan wahyu yang tidak membenarkan hasil ijtihad beliau dan menunjukkan kepada yang benar.

Sebagai contoh hasil ijtihad beliau tentang tindakan yang diambil terhadap tawanan perang Badar. Dalam hal ini beliau menanyakan terlebih dahulu kepada para sahabatnya. Menurut Abu Bakar agar mereka (para tawanan perang Badar) dibebaskan dengan membayar tebusan.

³² Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, juz 3, Dar al-Kitab al-Araby, Beirut, t.th. h. 329

³³ Al-Bazzar, *Musnad al-Bazzar*, juz 2, t.tp.t.th. h. 163.

Sedangkan menurut Umar bin Khattab, mereka harus dibunuh, karena mereka telah mendustakan dan mengusir Rasulullah SAW dari Makkah. Dari dua pendapat tersebut, beliau memilih pendapat Abu Bakar. Kemudian turun ayat Al-Qur'an Al-Anfaal: 67 yang tidak membenarkan pilihan beliau tersebut dan menunjukkan kepada yang benar, yakni :

مَا كَانَ لِیَّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَصَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ
الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Tidak patut, bagi seorang Nabi mempunyai tawanan sebelum ia dapat melumpuhkan musuhnya di muka bumi. Kamu menghendaki harta benda duniawiyah sedangkan Allah menghendaki (pahala) akhirat (untukmu). Dan Allah Maha Kuasa lagi Maha Bijaksana

Jika terhadap hasil ijtihad Rasulullah SAW tersebut, tidak diturunkan wahyu yang tidak membenarkan dan menunjukkan kepada yang benar, berarti hasil ijtihad beliau itu benar, dan sudah barang tentu termasuk ke dalam kandungan pengertian As-Sunnah (Al-Hadits).

Demikian pula dalam sebuah Hadits yang sangat populer, di kala Rasul Allah SAW hendak mengutus Mu'adz bin Jabal ra. sebagai qadhi di Yaman, beliau bertanya kepadanya :”bagaimana cara kamu menyelesaikan perkara jika diajukan kepadamu suatu kasus? Mu'adz menjawab, “Akan kuputuskan menurut ketentuan hukum yang ada dalam al-Qur'an. “Kalau kamu tidak menemukannya didalam kitab?, “Tanya Nabi selanjutnya. “Aku akan putusan menurut hukum yang ada dalam Sunnah rasul Allah SAW,” jawab Muadz lagi. “Kalau tidak juga kamu temukan dalam kitab Allah dan tidak pula pada Sunnah rasul Allah?,” beliau mengakhiri pertanyaannya. Mu'adz menjawab, “Aku akan berijtihad dengan pemikiranku sendiri”. Mendengar jawaban itu Rasul Allah SAW pun mengakhiri dialognya sambil menepuk-nepuk dada Mu'adz seraya beliau bersabda : “Segala puji bagi Allah yang telah memberikan petunjuk kepada utusan Rasul-Nya kejalan yang diridhoi oleh rasul Allah”. Haditsnya sebagai berikut :

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- لَمَّا بَعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ قَالَ لَهُ : « كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ ؟ » . قَالَ : أَقْضِي بِكِتَابِ اللَّهِ . قَالَ : « فَإِنْ لَمْ تَجِدْهُ فِي كِتَابِ اللَّهِ ؟ » . قَالَ : أَقْضِي بِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- . قَالَ : « فَإِنْ لَمْ تَجِدْهُ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ . » . قَالَ : أَجْتَهُدُ بِرَأْيِي لَا أَلُو . قَالَ : فَضَرْبَ بَيْدِهِ فِي صَدْرِي وَقَالَ : « الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي

وَقَفَّ رَسُولُ رَسُولِ اللَّهِ لِمَا يُرْضَى رَسُولًا³⁴.

Bahwasanya Rasulullah SAW ketika mengutus Mu'adz ke Yaman, (Rasulullah SAW bertanya) : Bagaimana cara kamu memutusi jika datang kepadamu suatu perkara? Ia menjawab : Saya putusi dengan (hukum) yang terdapat dalam kitab Allah. Beliau bertanya : Jika tidak kamu dapati (hukum itu) dalam kitab Allah? Ia menjawab : Maka dengan Sunnah Rasulullah. Beliau bertanya : Jika tidak kamu dapati dalam Sunnah Rasulullah juga dalam kitab Allah? Ia menjawab : Saya akan berijtihad dengan pikiran dan saya tidak akan lengah. Kemudian Rasulullah SAW menepuk dadanya dan bersabda : Segala puji bagi Allah yang telah memberi taufik kepada utusan Rasulullah SAW yang diridlai oleh Rasulullah."

Dalam sebuah Hadits yang diriwayatkan dari 'Amr ibn al-Ash r.a. ia mendengar Rasul Allah SAW bersabda : "Apabila seorang hakim hendak menetapkan suatu hukum kemudian dia berijtihad dan ternyata ijtihadnya benar, maka baginya dua pahala ; dan apabila ijtihadnya itu salah, maka untuknya satu ganjaran".³⁵

أَجْتَهَدَ وَ أَنْتَ حَاضِرٌ؟ قَالَ : نَعَمْ، "إِنْ أَصِيبْتَ فَلَكَ أَجْرَانِ، وَإِنْ أَخْطَأْتَ فَلَكَ

أَجْرٌ

Apakah saya berijtihad sedangkan engkau hadir? Bersabda Nabi SAW. ya. Jika ijtihad engkau benar maka mendapat dua pahala dan jika ijtihad engkau keliru maka mendapat satu pahala.

Sebagai contoh ijtihad yang dilakukan oleh sahabat, yakni ijtihad yang dilakukan oleh 'Amar bin Yasir, sebagai berikut :

جَاءَ رَجُلٌ إِلَى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ؛ فَقَالَ: إِنِّي أَجْتَبْتُ فَلَمْ أُصِبِ الْمَاءَ، فَقَالَ عَمَّاؤُ
بْنُ يَاسِرٍ لِعُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ: أَمَا تَذْكُرُ أَنَّ كُنَّا فِي سَفَرٍ أَنَا وَأَنْتَ؛ فَأَمَّا أَنْتَ فَلَمْ تُصَلِّ، وَأَمَّا أَنَا
فَتَمَعَّكْتُ فَصَلَّيْتُ، فَذَكَرْتُ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا
كَانَ يَكْفِيكَ هَكَذَا، فَضَرَبَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِكَفِّهِ الْأَرْضَ، وَنَفَخَ فِيهِمَا وَجْهَهُ، ثُمَّ
مَسَحَ بِهِمَا وَجْهَهُ وَكَفَّيْهِ³⁶

³⁴ Al-Baihaqy, *Sunan al-Kubra*, juz 10, Majelis Daerah al-Ma'arif, 1344 H, h. 114.

³⁵ Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, Kairo, Musyafa al-Babi al-Halabi, 1952, hal.

263.

³⁶ Al-Bukhari, *Shahih Bukhari*, juz 1, Dar Ibnu Katsir, Beirut, 1987, h. 129

Telah datang seorang laki-laki kepada Umar bin Khattab, maka berkata Saya telah berjunub dan tidak mendapatkan air. Maka berkata Ammar bin Yasir kepada Umar bin Khattab, Apakah ingat bahwa kita melakukan musafir (aku dan engkau). Adapun engkau tidak shalat. Adapun Maka saya berguling-guling pada debu kemudian saya mengerjakan shalat. Lalu hal itu, saya sampaikan kepada Nabi SAW. Maka beliau bersabda : Sesungguhnya cukup kamu melakukan begini : Nabi menepuk tanah dengan dua telapak tangannya kemudian meniupnya, lalu menyapukannya ke wajahnya dan dua telapak tanganya." (HR. Bukhari dan Muslim).

Pada Hadits di atas, 'Ammar bin Yasir mengqiyaskan debu dan air untuk mandi dalam menghilangkan junubnya, sehingga ia dalam menghilangkan junub karena tidak mendapatkan air itu, dilakukan dengan berguling-guling di atas debu. Namun hasil ijtihadnya ini tidak dibenarkan oleh Rasulullah SAW.

Hasil ijtihad para sahabat tidak dapat dijadikan sumber hukum atau tidak mempunyai kekuatan hukum yang dapat dipedomani oleh kaum muslimin, kecuali jika hasil ijtihadnya telah mendapat pengesahan atau pengakuan dari Rasulullah SAW dan tidak diturunkan wahyu yang tidak membenarkannya.

Dari beberapa riwayat tersebut di atas dapat difahami bahwa terjadinya ijtihad pada masa Nabi Muhammad SAW. Bukan semata-mata disebabkan atas dorongan dari Nabi sendiri, melainkan juga lahir atas inisiatif dari sebagian sahabat tergambar di dalam hadits Mu'adh di atas.

Hal ini juga mengisyaratkan kepada kita betapa Nabi Muhammad SAW melatih sebagian sahabatnya berijtihad, beliau mengakui dan membenarkan ijtihad mereka yang memang dianggap benar dan menolak hasil ijtihadnya mereka yang dinilai salah, baik karena metodenya yang tidak benar maupun disebabkan ijtihad yang dilakukannya itu tidak pada tempatnya. Selain itu mujtahid harus orang-orang yang memang memiliki kecakapan ilmiah dan integritas pribadi muslim yang memadai. Dialog Rasulullah SAW dengan Mu'adz ibn Jabal r.a. secara tegas menempatkan kedudukan ijtihad di belakang al-Qur'an dan Hadits. Dengan demikian ijtihad hanya dapat dilakukan dalam masalah-masalah yang belum secara tegas ditentukan hukumnya oleh al-Qur'an dan Hadits. Sementara itu hasil ijtihad para sahabat yang dibenarkan Nabi SAW sendiri tidaklah dinamai hasil ijtihad mereka, melainkan disebut Sunnah "*taqririyah*". Oleh karena itu

ijtihad yang dilakukan para sahabat pada zaman Nabi SAW belum dapat dianggap sebagai alat penggali hukum yang muthlak, mengingat ijtihad mereka masih dalam taraf latihan, sementara penentuan akhir dalam masalah-masalah hukum masih tetap berada di tangan Rasul Allah SAW.

Akan tetapi dengan adanya kegiatan ijtihad yang terjadi pada masa ini, mempunyai hikmah yang besar, karena hal itu merupakan petunjuk bagi para sahabat dan para ulama dari generasi selanjutnya untuk berijtihad pada masa-masanya dalam menghadapi berbagai persoalan baru yang tidak terjadi pada masa Rasulullah SAW atau yang tidak didapati ketetapan hukumnya dalam Al-Qur'an dan As-Sunnah.

Kegiatan ijtihad dimasa sahabat Khulafaurrasyidin, penetapan hukum terbatas pada fatwa-fatwa yang difatwakan oleh orang-porang yang ditanya tentang sesuatu kejadian. Mereka tidak mengembangkan dan memperluas permasalahan melebihi dari apa yang diperlukan saja. Mereka tidak berandai-andai yang belum terjadi. Karena dikhawatirkan salah dalam penetapan hukumnya.

Abu Bakar ra. ketika menjadi khalifah, menghadapi persoalan yang pelik, yaitu orang-orang yang ingkar membayar zakat, walaupun mereka tetap menjalankan shalat. Menurut ijtihad Abu Bakar ra, mereka harus diperangi sampai mereka mau melaksanakan mengeluarkan zakat, sebagaimana yang mereka lakukan pada masa Nabi SAW. Ijtihad Abu Bakar itu tidak dapat dipahami oleh Umar bin Khattab ra, karena berlawanan dengan sabda Rasulullah SAW. : "Saya diperintahkan memerangi orang banyak (yang mengganggu Islam) sehingga mereka mau mengucapkan syahadat. Kalau mereka telah mengucapkannya, terpeliharalah darah dan harta mereka, kecuali dengan cara yang hak". Kemudian Abu Bakar menjelaskan, bukankah Nabi SAW. pernah bersabda " Kecuali dengan hak".

Termasuk dalam kata-kata ini adalah menunaikan zakat. Sahabat-sahabat yang hadir ketika itu menyetujui ijtihad Abu Bakar. Dalam kejadian itu berarti berlaku ijtihad *jama'i*, walaupun pendapat itu berasal dari ijtihad Abu Bakar. : Umar bin Khattab ra. tidak menjatuhkan hukuman potong tangan kepada seseorang yang mencuri karena kelaparan (darurat/terpaksa). Dan Ali bin Abi Thalib ra. berpendapat bahwa wanita yang suaminya meninggal dunia dan belum dicampuri serta belum ditentukan maharnya, hanya berhak mendapatkan *mut'ah*. Ali menyamakan kedudukan wanita tersebut dengan wanita yang telah diceraikan oleh suaminya

dan belum dicampuri serta belum ditentukan maharnya, yang oleh syarak ditetapkan hak mut'ah baginya, sebagaimana disebutkan dalam firman Allah dalam surah al-Baqarah ayat 236:

لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى
الْمُوسَعِ قَدْرُهُ وَعَلَى الْمُقْتَرِ قَدْرُهُ مَتَاعاً بِالْمَعْرُوفِ حَقّاً عَلَى الْمُحْسِنِينَ

Tidak ada sesuatupun (mahar) atas kamu, jika kamu menceraikan isteri-isterimu sebelum kamu bercampur dengan mereka dan sebelum kamu menentukan maharnya. Dan hendaklah kamu memberikan mut'ah (pemberian) kepada mereka. Orang yang mampu menurut kemampuannya dan orang yang miskin menurut kemampuannya (pula), yaitu pemberian menurut yang patut. Yang demikian itu merupakan ketentuan bagi orang-orang yang berbuat kebajikan.

Dari contoh-contoh ijtihad yang dilakukan oleh Rasulullah SAW, demikian pula oleh para sahabatnya baik di kala Rasulullah SAW masih hidup atau setelah beliau wafat, tampak adanya cara-cara yang digunakannya, sekalipun tidak dikemukakan dan tidak disusun kaidah-kaidah nya ; sebagaimana yang kita kenal dalam Ushul Fiqh ; karena pada masa Rasulullah SAW, demikian pula pada masa sahabatnya, tidak dibutuhkan adanya kaidah-kaidah dalam berijtihad dengan kata lain pada masa Rasulullah SAW dan pada masa sahabat telah terjadi praktek berijtihad, hanya saja pada waktu-waktu itu tidak disusun sebagai suatu ilmu yang kelak disebut dengan Ushul Fiqh, karena pada waktu-waktu itu tidak dibutuhkan adanya. Yang demikian itu, karena Rasulullah SAW mengetahui cara-cara *nash* dalam menunjukkan hukum baik secara langsung atau tidak langsung, sehingga beliau tidak membutuhkan adanya kaidah-kaidah dalam berijtihad, karena mereka mengetahui sebab-sebab turun ayat-ayat Al-Qur'an, sebab-sebab datang Hadits, mempunyai ketajaman dalam memahami rahasia-rahasia, tujuan dan dasar-dasar syarak dalam menetapkan hukum yang mereka peroleh karena mereka mempunyai pengetahuan yang luas dan mendalam terhadap bahasa mereka sendiri (Arab) yang juga bahasa Al-Qur'an dan As-Sunnah. Dengan pengetahuan yang mereka miliki itu, mereka mampu berijtihad tanpa membutuhkan adanya kaidah-kaidah.

Pada masa sahabat, ijtihad mulai benar-benar berfungsi sebagai alat penggali hukum dan bahkan dipandang sebagai suatu kebutuhan yang harus dilakukan guna menyelesaikan berbagai kasus dalam masyarakat Islam yang

hukumnya tidak secara jelas dijumpai dalam al-Qur'an dan Sunnah, maka untuk itu muncullah para sahabat terkemuka, seperti Abu Bakar, Umar, Utsman dan Ali r.a. sebagai pelopor dalam melakukan ijtihad, yang kemudian disusul pula oleh para sahabat lain, seperti Zayd ibn Thabit dan Abd Allah ibn Mas'ud r.a mereka melakukan ijtihad dan mempergunakan qiyas, dengan membanding-bandingkan penalarannya dengan penalaran orang lain.³⁷

Sekalipun para sahabat itu hidup semasa bahkan bergaul bersama nabi SAW, bukan berarti tidak terjadi perbedaan pendapat (khilafiyah) di kalangan mereka tentang suatu masalah. Perbedaan hasil ijtihad mereka itu antara lain karena perbedaan metode ijtihad yang dipergunakannya di samping latar belakang keilmuan dan orientasi penalaran serta pengalaman mereka berlainan. Umar ibn Khatab, misalnya, cenderung kepada maslahat di samping juga mempergunakan qiyas. Sedangkan Ali ibn Thalib dan Abd Allah ibn Mas'ud lebih banyak mempergunakan qiyas walaupun kadang-kadang menggunakan juga maslahah *'ammah*. Perbedaan pendapat di kalangan para sahabat dalam masalah fiqh ini merupakan sumbangan intelektual yang amat berharga bagi dunia perijihatan kelak dan akan membuka cakrawala berpikir yang luas bagi kalangan umat Islam di kemudian hari.

Tradisi ijtihad dan perbedaan pendapat di kalangan sahabat, tampaknya dijadikan panutan bagi generasi-generasi berikutnya yang tersebar di berbagai daerah kekuasaan Islam waktu itu. Di Madinah, misalnya : tampil antara, Aisyah al-Siqddiqah (w. 57 H), 'Abd Allah bin Umar (w. 73 H), Sa'ad ibn al-Musayyab (w. 94 H). Urwah ibn al-Zubayr (w. 94 H), 'Ali ibn Husayn ibn 'Ali ibn Thalib (w. 94 H), Nafi' Mawla Abd Allah ibn Umar (w. 117), dan Abu Ja'far ibn Muhammad ibn Ali ibn al-Husayn (w. 114). Selain itu tidak ketinggalan pula para faqih dan mujtahid kenamaan dari kuffah seperti 'Alqamah ibn Qays al- Nakha'i (w. 62 H) yang dilahirkan pada masa Rasulullah SAW dan mendengarkan Hadits dari Umar, Utsman, Ibn Mas'ud dan Ali, disusul Masruq ibn al-Ajda al-Hamdani (w. 63 H). seorang faqih dan salah seorang cendekiawan andal yang belajar dari Umar, 'Ali dan Ibn Mas'ud, Ubaydah ibn Amr al-Salami al-Muradi (w. 92 H), ia masuk islam pada waktu penaklukan Yaman dan belajar dari Umar, "Ali dan Mas'ud, berikutnya Ibrahim ibn Yazid al-Nakha'i (w.95 H), ia meriwayatkan Hadits

³⁷ Ibn Qoyyim al-Jawziyyah, *I'lam al-Muwaqib'in 'an Rabb al-Alamin* Beirut : dar al-jail. t.th, hal. 202.

dari Alqamah, Masruq, Aswad dan lain-lain. Selanjutnya tampil pula para faqih dari Syam seperti Abd. Rahman ibn Ghanim al-Asy'ari (w. 78 H), ia banyak meriwayatkan dari Umar dan Mu'adz, kemudian Umar mengutusnyanya ke Syam untuk mengajarkan di sana, Qubaysah ibn Zuayb (w. 86 H). Al-Sya'bi mengatakan, Qusaibah adalah orang yang paling mengetahui tentang keputusan Zayd ibn Tsabit, Makhul ibn Abi Muslim Maula, seorang wanita dari Huzayl, asalnya dari Kabil (w. 113 H). Hatim berkata: "Aku tidak pernah mengetahui di Syam ini ada orang yang lebih pandai dari pada Makhul. Kemudian tidak ketinggalan pula 'Umar ibn Abd Aziz ibn Marwan (w. 101 H). ia adalah khalifah Bani Umayyah yang kedelapan, ia sebagai seorang Imam yang faqih, mujtahid, pandai tentang al-Sunnah, kokoh hujjahnya, hafiz, tunduk kepada Allah SWT membandingkan Umar ibn Khatab dalam keadilanannya, dengan al-hasan al-Bisri dalam kezuhudannya dan dengan al-Zuhri dalam keilmuannya.³⁸

Sementara itu perkembangan ijtihad dan faqih Islam mengalami kemajuan yang amat pesat dari waktu ke waktu . pada masa Nabi SAW dan masa sahabat (sampai akhir abad pertama hijriyah) biasa disebut "fase permulaan fiqh Islam", sedangkan masa tabi'in dan dua atau tiga generasi berikutnya lazim dinamai fase pembinaan dan pembukuan fiqh islam yang berlangsung sekitar 250 tahun, terhitung sejak akhir abad pertama hijriyah sampai separuh pertama abad keempat Hijriyah. Pada fase kedua inilah fiqh Islam mencapai puncak kejayaannya bersamaan dengan kemajuan dunia Islam di hampir semua bidang. Pada periode yang kerap disebut periode ijtihad dan keemasan fiqh Islam itu pulalah lahir para mujtahid kenamaan seperti Imam Abu hanifah ibn Nu'man (699-772 M), Imam Malik ibn Anas (712-798 M), Imam Muhammad ibn Idris al-Syafi'i (766-820 M) dan Imam Ahmad ibn hanbal r.a. (780-855 M).

Selain empat serangkai imam Madzhab di atas, sejarah juga mencatat mujtahid-mujtahid terkenal lainnya dalam periode kedua ini, seperti Imam Zayd ibn Ali ibn al-Husayn (80-122 H), Imam Ja'far al-Shidiq (80-148 H).³⁹

Selain madzhab-madzab yang masih hidup dan berkembang serta diikuti oleh mayoritas umat Islam seperti tersebut di atas, ada juga madzhab-

³⁸ Muhammad al_khudari Bik, *Tarikh at-Tashri'*, Kairo : al-Maktabah at-Tijariyyah al-Kubra, 1967, hal. 124-138.

³⁹ Muhammad Jawad al-Mughniyyah, *Ahwal al-Shahshiyah 'ala Madhabih al-Khamsah, terj. Masykur A.B. dkk* Jakarta, Bulan Bintang, 1996, hal. 21

madzhab fiqh yang kurang berkembang bahkan cenderung punah. Dimana madzhab-mazhab tersebut seperti madzhab Awza'i yang dipelopori oleh Imam Abd al-Rahman ibn Muhammad al-Awza'i (88-157 H), madzhab Zahiri yang didirikan oleh Imam Dawud ibn Ali ibn Khallaf al-Zahjiri (224-330 H). demikian juga madzhab tabari, fatwanya hampir telah ditinggalkan para pengikutnya. Fase kemajuan ijtihad dan kejayaan fiqh Islam ini hanya mampu bertahan selama kurang lebih dua setengah abad. Segera setelah periode yang membanggakan umat islam ini dunia ijtihad mengalami kemunduran dan semangat para mujtahid lambat laun menjadi lesu, kualitas dan kuantitas merekapun semakin menurun.

Dalam memecahkan masalah-masalah *ijtihadiah*, umumnya mujtahid enggan mengistinbathkan hukumnya langsung merujuk kepada al-Qur'an dan Hadits, mereka lebih condong untuk mencari dan menetapkan produk-produk ijtihadiah para mujtahid sebelumnya walaupun mungkin sebagian hasil ijtihad mereka sudah kurang sesuai dengan zamannya. Bahkan lebih memprihatinkan lagi sikap toleransi bermadzhab semakin menipis di kalangan pengikut madzhab-madzhab fiqh yang ada, malahan kerap kali timbul persaingan yang kurang sehat sebagai akibat dari fanatisme madzhab yang berlebihan.

Masa-masa kemunduran fiqh Islam yang berlangsung kurang lebih sembilan abad lamanya, yakni sejak pertengahan abad keempat sampai akhir abad ketiga belas Hijriyah ini terkadang dijuluki sebagai periode taqlid dan penutupan pintu ijtihad. Bahkan konon ada sebagian fuqaha yang merestui agar pintu gerbang ijtihad itu ditutup rapat saja, sebab menurut mereka menyerahkan ijtihad kepada orang-orang yang bukan ahlinya tidak lebih daripada tindakan menutup pintu ijtihad.

Sesungguhnya ide penutupan pintu ijtihad itu terdapat pro dan kontra di kalangan umat Islam sendiri, bukan saja antara kelompok Syi'ah yang menyatakan pintu ijtihad tetap terbuka, dengan golongan Sunni., yang tidak keberatan kalau pintu ijtihad ditutup saja, melainkan intern sesama kaum Ahl al-Sunnah itu sendiri tetap terjadi pro dan kontra. Sementara itu, para ahli fiqh dari kalangan madzhab Hanabilah menyatakan bahwa pintu ijtihad itu tetap terbuka; tidak ada seorang pun yang berhak menutupnya dan tiap masa pasti ada mujtahid, sesuai Hadits Nabi SAW yang artinya : "Sesungguhnya Allah akan mengutus pembaru (mujaddid) untuk umat Islam pada setiap pengujung seratus tahun supaya memperbaharui (ajaran-ajaran) agama mereka". Di antara mereka yang tidak membenarkan penutupan

pintu ijtihad adalah Ibn Taymiyah yang berpendapat bahwa seseorang tidak berhak untuk memaksa orang lain dan mewajibkan sesuatu kepada mereka selain yang telah diwajibkan Allah dan Rasul-Nya, dan tidak boleh pula melarang sesuatu kecuali yang telah dilarang Allah dan Rasul-Nya, termasuk berijtihad, tidak perlu apakah namanya itu ijtihad mutlak ataukah ijtihad nisbi.

BAB II

PENGUNAAN DALIL HUKUM DALAM BERIJTIHAD

A. Pendahuluan

Dalil hukum Islam ialah "*Adillatu al-Syar'iyah*" disebut juga "*Adillatu al-Abkam*" atau digunakan juga kata "*Mashadiru al-Tasyri'yyah li al-Abkam*". 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*".⁴⁰ 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.⁴¹ Dalam istilah *ushul fiqh* disebut dengan *Mashadir al-Abkam* (sumber-sumber hukum). Kata sumber hanya digunakan untuk Al-Quran dan Al-Sunnah, karena keduanya dapat ditimba hukum Islam, tetapi tidak mungkin kata itu digunakan untuk dalil hukum yang lain seperti, Istihsan, maslahat mursalah dan lainnya.

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.⁴² 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,

⁴⁰ Abd al-Wahhab Khallaf, *Mashadir al-Tasyri' al-Islami fi Ma La Nashkh Fih* (Kuwait: Dar al-Qolam, 1992)

⁴¹ Luis ma'luf, Munjid, *Maktabah al-Syar'iyah*, Daru al-Masyriq, Beirut, 1986, h. 418

⁴² al-Ishfahani, *Mu'jam Mufradat al-Fazh al-Qur'an*, 1392 H. h. 173. Lihat Ahmad Wirson Munawwir, *kamus al-Munawwir*, 1984; 450-451)

Sedangkan menurut terminologi, Abd al-Wahhab Khallaf mengatakan;

مَا يُسْتَفَادُ مِنْهُ حُكْمٌ شَرْعِيٌّ عَمَلِيٌّ مُطْلَقًا، أَيْ سَوَاءُ كَانَ عَلَى سَبِيلِ الْقَطْعِ أَمْ سَبِيلِ الظَّنِّ.⁴³

Sesuatu yang dapat menyampaikan (diperoleh) dengan pandangan yang benar dan tepat kepada hukum hukum Islam yang amali, secara muthlaq, 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.⁴⁴ Ulama *ushul fiqh* masa akhir, Wahbah al-Zuhaili mengatakan, bahwa dalil yaitu sesuatu yang dijadikan landasan berpikir yang benar dalam memperoleh hukum Islam yang bersifat praktis.⁴⁵ 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*.⁴⁶

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 yakun mustaqillan* (tidak bebas, terikat dengan sumber atau dalil lain seperti Qiyas).⁴⁷

Apabila diperhatikan arti kebahasaan dari kata *mashadir* dan dalil di atas, maka *mashadir* merupakan “sumber sesuatu”, jika *mashadir* ditempatkan

⁴³Abd al-Wahhab khallaf, *Ushul Fiqh*, . Kuwait, Dar al-Qalam, 1402, h. 20.

⁴⁴al-Amidi, *al-Ihkam fi ushul al-ahkam*, I, Qahirah, Muwassasah al-Halabi was-Syirkah lin-Nashyar wat-Tauzy', 1406, h. 417.

⁴⁵al-Zuhaili, I, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Beirut, Dar al-Fikr, 1406, h. 417

⁴⁶Abd Wahhab Khallaf, *Op.cit*; h. 109.

⁴⁷Zaki al-Din, *Ushul Fiqh al-Islami*, Mesir, Dar al-Ta'lif, 1965, h. 29-30.

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)⁴⁸ 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 *nashh*.⁴⁹ Dengan demikian, dalil hukum tidaklah dapat dikatakan sumber hukum apabila memerlukan dalil lain untuk dijadikan sebagai hujah, karena yang dikatakan *mashadir* adalah sifatnya mandiri.

B. Dalil-Dalil Hukum Islam

Terhadap dalil-dalil hukum Islam, para mujtahid ada yang menyepakatinya seperti al-Quran, al-Sunnah, al-Ijma' dan al-Qiyas sebagai dalil-dalil hukum Islam. Tetapi mereka berbeda dalam mendudukan dan menggunakannya dalam ber-*istinbath*. Begitu pula terhadap dalil-dalil yang masih diperselisihkan kedudukan dan kegunaannya, seperti Istihsan, Istishhab, Mashlahat Mursalah dan lain-lainnya. Secara rinci dipaparkan pada bagian di bawah ini:

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.⁵⁰ 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;

⁴⁸Ali Hasaballah, *Ushul at-Tasyri' al-Islamy*, Mesir, Darul Ma'arif. 1971; 16.

⁴⁹al-Syafi'i, *Al-Risalah*. Beirut, Dar al-Fikr. t.th. h. 287-300

⁵⁰ Luis Ma'luf, *Op.cit*, h. 616-617

الْقُرْآنُ هُوَ كَلَامُ اللَّهِ الَّذِي نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِ رَسُولِ اللَّهِ مُحَمَّدِ ابْنِ عَبْدِ اللَّهِ بِاللِّفَظِ الْعَرَبِيِّ وَمَعَانِيهِ الْحَقَّةِ، لِيَكُونَ حُجَّةً لِلرَّسُولِ عَلَى أَنَّهُ رَسُولُ اللَّهِ، وَدُسْتُورًا لِلنَّاسِ يُهْتَدُونَ بِأَهْدَاءِ، وَقُرْآنَةً يُتَعَبَّدُونَ بِتِلَاوَتِهِ، وَهُوَ الْمَدِينُ بَيْنَ دَفْعِ الْمَصْحَفِ، الْمُبْدُوءُ بِسُورَةِ الْفَاتِحَةِ، الْمَحْتُمُ بِسُورَةِ النَّاسِ، الْمُنْقُولُ إِلَيْنَا بِالتَّوَاتُرِ كِتَابَةً وَمُشَافَهَةً جَيِّلاً عَنْ جَيْلٍ مَحْفُوظًا مِنْ أَيِّ تَغْيِيرٍ أَوْ تَبْدِيلٍ مُصَدِّقٌ قَوْلِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ فِيهِ " إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ."⁵¹

Al-Quran yaitu kalam Allah yang diturunkan oleh-Nya dengan perantaraan 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 ke generasi lain, dengan tetap terpelihara dari perubahan dan penggantian, karena firman Allah "Sesungguhnya Kami yang menurunkan Al-Quran itu dan Kami pula yang memeliharanya.

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.⁵²

Dengan memperhatikan unsur-unsur definisi yang dikemukakan di atas maka pengertian tersebut mengandung beberapa unsur, yaitu;

- a. 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.
- b. 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.
- c. Al-Quran adalah diturunkan kepada Rasulullah Muhammad SAW. oleh karena wahyu Allah yang diturunkan sebelum Rasul Muhammad SAW. bukanlah Al-Quran, Tetapi kisah

⁵¹Abd Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushul al-Fiqh*, Op.cit, h. 23.

⁵²Khudary Bek, *Ushul Fiqh*, Raja Murah, Pekalongan, 1982, h. 8

dalam Al-Quran tentang kehidupan orang-orang masa terdahulu adalah Al-Quran

- d. Al-Quran itu dinukilkan secara Mutawatir mengandung arti bahwa ayat-ayat yang dinukilkan tidak secara Mutawatir bukanlah Al-Quran, seperti ayat-ayat syazzah.
- e. Al-Quran itu apabila dibaca adalah menjadi ibadah, artinya membaca Al-Quran meskipun tidak faham terhadap maknanya tetap menjadi ibadah, yaitu diberi pahala.
- f. 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 yang turunnya 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 وَاحِدَةً 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;

1. 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.

2. **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:

- a. 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.
- b. 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 halnya. 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.⁵³ Banyak ayat-ayat Al-Quran yang mengajak manusia untuk bertanding dengannya, seperti pada surah al-Baqarah ayat 23,

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

Dan jika kamu (tetap) dalam keraguan tentang Al Quran yang Kami wahyukan kepada hamba Kami (Muhammad), buatlah³⁴ 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 dihadapkan kepada mereka.

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:

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

⁵³ Abd Wahhab Khallaf, *Op.cit.* h. 25.

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.

Nubummah 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 الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِينَ.

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 kasusu-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 ni, 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)

- a. Sebagai sumber hidayah bagi kepentingan umat, yakni sebagai sumber hidayah atau petunjuk yang akan membimbing umat untuk mncapai 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.

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).⁵⁴

Hukum amaliah di bagi dua, yaitu hukum ibadah dan hukum muamalah. Hukum ibadah dalam arti khusus, yaitu 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 sesamanya dan alam sekitarnya. Hukum-hukum muamalah hanya sekitar 228 ayat, dengan perincian :

- a. *Al-Abkamu Al-Akhwali al-Syakhsbiyyah*, yaitu hukum-hukum yang berpautan tentang manusia, sejak adanya, kemudian hubungan dalam rumah tangga (perkawinan, perceraian, dan warisan) sekitar 70 ayat.
- b. *Al-Abkamu al-Madaniyyah*, yaitu hukum muamalah (perdata) secara khusus, seperti jual beli, sewa menyewa, gadai dan lain-lain, sekitar 70 ayat.
- c. *Al-Abkamu al-Jana'iyah*, yaitu hukum pidana, sekitar 30 ayat.

⁵⁴ Ad Wahhab Khallaf, *Ushul Fiqh*, *Op.cit*, h. 32-34

- d. *Al-Abkamu al-Murafaat*, yaitu hukum acara, sekitar 13 ayat.
- e. *Al-Abkamu 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-Abkamual-Dauliyyah*, yaitu hukum ketatanegaraan, sekitar 25 ayat.
- g. *Al-Abkamu al-Iqtishadiyyah wa al-Maliyyah*, yaitu hukum tentang ekonomi dan keuangan, seperti hak orang miskin dan orang kaya, sumber air, perbankan, sekitar 10 ayat.⁵⁵

Al-Quran diturunkan terutama ayat yang berkenaan dengan hukum selalu ada sebab. Sebab-sebab itu mungkin merupakan tanggapan terhadap suatu kasus yang terjadi, atau karena pertanyaan-pertanyaan yang diajukan kepada Rasul yang dijawab dengan perantaraan wahyu, atau karena sebab lain. Sebab-sebab itu dinamai *asbabu al-Nuzul* ayat.

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*.

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.

⁵⁵ *Ibid*, h. 33

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;

- a. 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.
- b. Penjelasan 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.
- c. 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 penunjukkannya (dalalah) terhadap hukum secara pasti (*qath'i al dalalah*). Maka tidak mungkin dipahamkan 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 mutasyabihat dalam bentuk penjelasan yang bersifat *ijmali* 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 *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 أَقِيمُوا الصَّلَاةَ. Sedangkan larangan menunjukkan keharusan (wajib) untuk meninggalkannya, seperti larangan untuk membunuh dengan firman Allah:

لَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةً إِمْلَاقٍ.

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 mengqasar shalat".

5. Penggunaan Al-Quran Sebagai Dalil Hukum

Imam Hanafi dalam menetapkan kedudukan dan penggunaan Al-Quran sebagai dalil hukum dalam ber-*istinbath* 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.

Adapun Imam Malik, berpendapat bahwa 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.”⁵⁶ 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 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)*”.

Begitu pula Imam Ahmad bin Hanbal sebagaimana al-Syafi’i dalam memosisikan Al-Quran sebagai sumber utama hukum Islam dan selanjutnya diikuti oleh Al-Sunnah. Al-Quran merupakan sumber hukum Islam, yang di dalamnya terdapat berbagai kaidah yang tidak akan berubah dengan adanya perubahan zaman dan tempat. Di samping dijadikan sebagai hujjah untuk menetapkan hukum Islam, Ahmad bin Hanbal sebagaimana Imam Syafi’i berpendapat bahwa Al-Quran dan Sunnah, keduanya dianggap berada pada satu martabat, sehingga ia sering menyebut keduanya dengan istilah *nash* (Al-Quran dan Al-Sunnah). Dalam penafsiran Al-Quran Imam Syafi’i dan Ahmad bin Hanbal sangat mementingkan Al-Sunnah.⁵⁷

Menurut Ibnu Taymiah, 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*.⁵⁸

AL-SUNNAH SEBAGAI DALIL ISTINBATH HUKUM

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 أَجْرُهَا.⁵⁹

⁵⁶Asy-syafi’i, *Op.cit*, h. 20

⁵⁷T.M. Hasbi As-Shiddiqi, *Pokok-Pokok Pegangan Imam-Imam Madzhab Dalam membina Hukum Islam*, Jakarta, Bulan Bintang, 197. h. 52.

⁵⁸ *Ibid*, h. 48.

⁵⁹ Ahmad bin Hanbal, *Musnad Imam Ahmad bin Hanbal*, Juz 31, Muassasah al-Risalah, 1999, h. 538.

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.

Begitu pula firman Allah dalam surah al-Isra ayat 77 :

سُنَّةَ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا وَلَا نَجِدُ لِسُنَّتِهَا تَحْوِيلًا

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

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 *Khulafan 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 ditoleransi 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'liyyah*, 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,⁶⁰ 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 أصلي⁶¹

Salatlah kamu sebagaimana kamu melihat aku salat.

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

- a. Sunnah Masyhur,⁶² 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 " إنما الأعمال بالنيات " Sunnah tersebut tersebar dan

⁶⁰Kata 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 الكتب. Suatu hasil Sunnah tanggapan pancaindera, yang diriwayatkan oleh sejumlah besar rawi, yang menurut kebiasaan mustahil mereka berkumpul dan bersepakat untuk berdusta

⁶¹Al-Baihaqi, *Op.cit.* juz 2, h. 345

⁶²Al-Sunnah Masyhur menurut bahasa adalah al-Muntlham 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.

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.."

- b. Sunnah Ahad,⁶³ 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'navi*. 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 رَسُولُ اللَّهِ مَنْ كَذَّبَ عَلَى مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ 64.

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

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

إِبْطِئِهِ⁶⁵

Rasulullah SAW. tidak mengangkat kedua tangan beliau dalam doa-doanya selain dalam doa salat istisqa' dan beliau mengangkat tangannya, sehingga nampak putih ketiakannya. (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.

⁶³Al-Sunnah Ahad, yaitu ما لا يجمع فيه شروط التواتر: Suatu sunah yang padanya tidak terkumpul syarat-syarat Mutawatir

⁶⁴Muhammad bin Futh al-Humaidi, *al-Jam'u Baina Shahibain Bukhari wa Muslim*, juz 3, Beirut, Dar al-Nasyr, 2002, h. 318.

⁶⁵*Ibid*, juz 1 h. 281.

Antara lain Sunnah-Sunnah yang ditakrijkan oleh Imam Ahmad, Al-Hakim dan Abu Dawud yang berbunyi

كَانَ يَرْفَعُ يَدَيْهِ حَذْوَ مَنْكِبَيْهِ⁶⁶

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 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.

⁶⁶Ahmad bin Hanbal, *Op.cit.* juz, 2, h. 106

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. Penggunaan Al-Sunnah Sebagai Dalil Hukum

Kedudukan dan penggunaan Al-Sunnah sebagai sumber atau dalil hukum dan istinbath hukum Islam, maka para ulama sepakat menetapkan sebagai sumber dan dalil hukum 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 Sunnah⁶⁷ merupakan penjelasan atau Sunnah dalam hal ini sebagai penjelas kepada Al-Quran tidak diragukan lagi oleh jumhur ulama, karena itu Nabi ditugasi oleh Allah.
- c) Dilihat dari Sunnah sendiri, sebagaimana Al-Sunnah tentang cara berijtihad yang diriwayatkan dari Mu'adz bin Jabal :

لَا يَفْ تَقْضَى إِذَا عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ ؟ قَالَ : أَقْضَى بِكِتَابِ اللَّهِ. قَالَ : فَإِنْ لَمْ

يَجِدْ فِي كِتَابِ اللَّهِ ؟ قَالَ : فَيَسْتَنْتِ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. قَالَ : فَإِنْ لَمْ يَجِدْ فِي

سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ وَلَا فِي كِتَابِ اللَّهِ ؟ قَالَ : أَجْتَهُدُ رَأْيِي وَلَا أُلْو. فَضَرَبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى

⁶⁷Batasan 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 Sunnahnya, tidak janggal diriwayatkan melalui sanad yang lain pula yang sederajat. Sunnah yang demikian kami sebut Sunnah Hasan."

الله عليه وسلم صَدْرُهُ وَقَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِمَا يَرْضَى رَسُولُ اللَّهِ.⁶⁸

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 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 أَرْسَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا تبيين 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...

Dirikanlah olehmu shalat...

Firman Allah tersebut telah diiringi oleh sabda Nabi SAW.:

⁶⁸Al-Baihaqi, *Sunan Al-Shaghir Li al-Baihaqi*, juz 10, Majelis Dairah al-Ma'arif al-Nizhamiyah al-Kainah fi al-Hindi, 1344, h. 114.

بُني الإسلامُ على خَمْسٍ شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ وَإِقَامِ

الصَّلَاةِ.⁶⁹

Dibina Islam atas lima hal yaitu sy'Abadat: Bahwasanya tidak ada Tuhan selain Allah dan bahwasanya Nabi Muhammad Rasulullah SAW. dan mendirikan shalat...,

Dengan demikian, maka hukum tentang shalat telah memiliki dua sumber sekaligus, yaitu sumber Al-Quran dan sumber Al-Sunnah.

b) Memberikan penjelasan arti yang masih kabur dalam Al-Quran atau merinci apa-apa yang masih umum disebutkan dalam Al-Quran, atau membatasi apa-apa yang disebutkan oleh Al-Quran dalam keadaan masih muthlaq. Misalnya shalat disebutkan dalam Al-Quran dengan makna yang masih kabur pengertiannya, karena bisa saja dipahami dari maknanya berupa doa. Kemudian Nabi melakukan perbuatan shalat secara jelas dan terperinci, seperti yang didefinisikan oleh para ulama, yaitu:

الصَّلَاةُ : أَقْوَالٌ وَأَفْعَالٌ مُفْتَتَحَةٌ بِالتَّكْبِيرِ وَخَتَمَةٌ بِالتَّسْلِيمِ

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

Kemudian Nabi SAW. bersabda :

صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أَصِلِّي.⁷⁰

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.⁷¹

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.⁷² Imam Syafi'i menjadikan Sunnah sebagai penjelas bagi Al-Quran. Maka apabila

⁶⁹Imam Bukhari, *Shahih Bukhari*, juz 1, Beirut, Dar Ibu Katsir, 1987, h. 12.

⁷⁰Imam Bukhari, *Op.cit.* h. 84.

⁷¹ Abd al Wahhab Khallaf, *Op.cit.*, 39-40.

⁷² T.M. Hasbi As-Siddiqi, *Op.cit.* h. 49.

ḥabir 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 menjadikan Sunnah semartabat dengan Al-Quran.⁷³ 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 *ḥabir* Al-Quran dengan Al-Sunnah, karena *ḥabir* Al-Quran harus disesuaikan dengan kandungan Al-Sunnah. Bahkan Ahmad bin Hanbal menulis sebuah risalah untuk menolak pendirian sebagian orang yang hanya mengambil *ḥabir* Al-Quran dengan meninggalkan Sunnah.⁷⁴

Pendapat Ulama Tentang Al-Sunnah Ahad atau Al-Sunnah Masyhur mempunyai kekuatan yang *qath’i* pada tingkat Sahabat tetapi kekuatannya dari Nabi hanya bersifat *ḥannyy*. 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 *ḥannyy* (dugaan kuat dan tidak meyakinkan).

Imam Syafi’i mengemukakan bermacam-macam dalil yang menandakan bahwa Sunnah Ahad adalah hujjah, seperti dalam kitab *Ar-Risalah*, *Jami’ul Ilmi*, *Iktitilafu Al-Sunnah*. Namun tidak menyejajarkan Sunnah Ahad dengan Al-Quran. Sunnah yang sejajar dengan Al-Quran adalah 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 si pembawa berita tidak menyalahi apa yang dimaksudkan oleh kabar yang diberitakannya itu. Imam Malik mensyaratkan kabar yang disampaikan pembawa berita itu tidak menyalahi

⁷³ *Ibid.* h. 49.

⁷⁴ *Ibid.* h. 49

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.⁷⁵

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 ke derajat 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 ke-dha'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.⁷⁶

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:

وَأَنذَرْتَهُمْ نَبَأَ نُوحٍ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكُمْ مَقَامِي وَتَذِكْرِي بَيِّنَاتٍ
اللَّهُ فَعَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْتُ فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً ثُمَّ اقْضُوا إِلَيَّ وَلَا
تُنظُرُونَ

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 membinasakanku). Kemudian janganlah keputusanmu itu dirahasiakan, lalu lakukanlah terhadap diriku, dan janganlah kamu memberi tanggub kepadaku.

⁷⁵ Amir Syarifuddin, *Op.cit.* h. 116-117.

⁷⁶ T.M. Hasbi As-Shiddiqi, *Op.cit.* h. 57-59.

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

إِتِّفَاقُ مُجْتَهِدِ أُمَّةِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعْدَ وَفَاتِهِ فِي عَصْرِ مِنَ الْأَعْصَارِ عَلَى
أَمْرٍ مِنَ الْأُمُورِ.⁷⁷

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 mukalaf 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 عصرٍ من العصور بعد وفاة
الرسول على حكم شرعي في واقعةٍ من الوقائع.⁷⁸

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

Abd al-Wahhab Khallaf merinci 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 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

⁷⁷ Asy-Syaukani, *Op.cit*, h. 71.

⁷⁸ Abdu al-Wahhab Khallaf, *Op.cit*. h. 45.

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.⁷⁹

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 لا تتفقهم شأن في إثبات الحكم الشرعي.

Ijma' adalah kesepakatan suatu kelompok yang kesepakatan mereka miliki kekuatan dalam menetapkan hukum hukum Islam.

2. Cara Menetapkan Al-Ijma'

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

1. 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 jumhur 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.
2. 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 jumhur ulama dijadikannya sebagai dalil hukum Islam.

1. Penggunaan Al-Ijma' Dalam Berijtihad

Ada tiga pendapat yang berkembang dalam hal menetapkan Al-Ijma' sebagai dalil *istinbath* hukum (1) Jumhur ushuliyin memandang, bahwa Al-Ijma' sebagai salah satu metode berijtihad. (2) al-Nazhzhah, Syiah dan

⁷⁹Abd al- Wahhab Khallaf, *Op.cit.* h. 45-46.

kaum Khawarij memandang, bahwa Al-Ijma' tidak dapat dipakai sebagai metode berijtihad.⁸⁰ (3) 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.⁸¹

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 tersebut⁸².

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.

Jumhur *ushuliyin* 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'iyyah, 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'iyyah dan menempati urutan ketiga sebagai dalil hukum Islam setelah Al-Quran dan Al-Sunnah.⁸³ Tetapi Ibrahim al-Nazhzhah (tokoh Mu'tazilah) menolaknya, karena merealisasikan unsur-unsur Al-Ijma' itu tidak mungkin dapat

⁸⁰ al-Syaukani, *op.cit.* h. 72

⁸¹ Amir Syarifudin, *Op.cit.* h. 141.

⁸² *Ibid.* h. 141-142.

⁸³ Nasrun Haroen, *Op.cit.* h. 54. Ayat yang umum dijadikan oleh ushûliyin tentang sumber hukum dan dilakukannya ijtihad adalah surah An-Nisa ayat 59.

dilaksanakan.⁸⁴ 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.⁸⁵ 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 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.⁸⁶ al-Amidi, berpendapat, bahwa Al-Ijma' *sukuti* tidak bisa dikatakan Ijma', tetapi dapat dijadikan hujjah, yang kehujjahannya bersifat *zhanny*.⁸⁷ Sedangkan Hanafi dan Imam Ahmad bin Hanbal, mengatakan bahwa Al-Ijma' seperti ini dapat dijadikan hujjah.⁸⁸ Alasan Hanafi dan Ahmad bin Hanbal dalam menetapkan kehujjah 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.⁸⁹

Al-Syaukani mengatakan, bahwa Al-Ijma' Sahabat merupakan hal yang dapat diterima oleh seluruh ulama.⁹⁰ Karena pada zaman itu, kaum Muslimin masih bertempat tinggal dalam batas-batas wilayah yang

⁸⁴ *Ibid*.

⁸⁵ Subhi Mahmassani, *Falsafatu al-Tasyri' fi al-Islamy*, Tj. Ahmad Sadjono, Bandung, PT. Ma'arif, 1981, h. 125.

⁸⁶ Nasrun Haroen *op.cit.* h. 59

⁸⁷ al-Amidi, *op.cit.* h. 129.

⁸⁸ Nasrun Haroen, *op.cit.* h. 57.

⁸⁹ *Ibid*, h. 59

⁹⁰ al-Syaukani, *op.cit.* h. 203

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.⁹¹ seperti kesepakatan Sahabat khulafa al-rImam idin (Abu Bakar, Umar bin Khattab, Utsman bin Affan dan Ali 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 mujtahid. Oleh karena itu, menurut Imam Syafi'i, Ijma' ulama Madinah tidak merupakan Ijma' yang menjadi hujjah.⁹² Hal ini berbeda dengan gurunya yaitu Imam Malik yang menjadikannya Ijma' ulama Madinah sebagai hujjah. Sedangkan Ahmad bin Hanbal berpendapat, bahwa Ijma' seluruh penjurum ummat Islam tidak mungkin terjadi. Terjadinya Ijma' itu hanya pada masa Sahabat. Abu Yusuf menolak pernyataan Al-Auza'i, dan sebagaimana Syafi'i membantah orang yang mengatakan "telah ada Ijma' pada suatu masalah"⁹³ 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.⁹⁴

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

⁹¹ *Ibid*, h. 203.

⁹² Asy-Syafi'i, *Ar-Risalah*, h. 344.

⁹³ T.M. Hasbi As-Siddiqi, *Op.cit.* h. 65.

⁹⁴ *Ibid*. h. 67.

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.⁹⁵ Adapun ijma' Khulafau Ar-Rasyidin, Para ulama berbeda pendapat; Jumhur ulama berpendapat kesepakatan ini tidak menjadi sebuah ijma'.⁹⁶ 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’ ”.⁹⁷

AL-QIYAS SEBAGAI DALIL HUKUM DALAM

1. Pengertian Al-Qiyas

Qiyas menurut pengertian etimologi, yaitu التقدير للشيء بما يماثله 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 نَقْيِهِ عَنْهُمَا بِأَمْرِ جَامِعٍ يَبْنِيهِمَا مِنْ حُكْمٍ أَوْ صِفَةٍ.⁹⁸

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 :

تَحْصِيلُ حُكْمِ الْأَصْلِ فِي الْفُرُوعِ لِإِشْتِبَاهِهِمَا فِي عِلَّةِ الْحُكْمِ⁹⁹

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 بِأَمْرِ آخَرَ مَنْصُوصٍ عَلَى حُكْمِهِ لِإِشْتِرَاكِهَا

فِي عِلَّةِ الْحُكْمِ.¹⁰⁰

⁹⁵ Ibid, h. 145-146.

⁹⁶ Ibid. h. 149.

⁹⁷ Ibid.

⁹⁸ Asy Syaukani , Op.cit, h. 198.

⁹⁹ Ibid.

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 ushuliyin. Bertolak dari pengertian-pengertian tersebut, maka pengertian Al-Qiyas, yaitu:

إِسْتِخْرَاجُ مِثْلِ حُكْمِ الْمَذْكُورِ لِمَا لَمْ يُذَكَّرْ بِجَامِعٍ بَيْنَهُمَا.¹⁰¹

Upaya mengeluarkan hukum atas sesuatu yang belum ada hukumnya sebanding dengan sesuatu yang ada hukumnya, dengan memperhatikan kesamaan alasan ('illat) antara keduanya.

Dari pengertian Al-Qiyas yang dikemukakan di atas, dapat diketahui, bahwa ada empat unsur dalam Al-Qiyas, yaitu;

- a. Sesuatu yang telah diketahui hukumnya dan dijadikan sebagai patokan untuk menentukan hukum yang lain, yang disebut dengan *ashl*;
- b. Sesuatu yang belum ada hukumnya dan akan ditetapkan hukumnya, yang disebut dengan *al-far'*;
- c. Sesuatu yang menggabungkan *ashl* dan *far'* yang disebut '*illat*;
- d. Hukum yang telah ditetapkan Allah baik dalam Al-Quran atau Al-Sunnah.¹⁰²

2. Pembagian Al-Qiyas

Pembagian Qiyas dapat dilihat kepada beberapa segi, yaitu;

- a. Pembagian Qiyas dilihat dari segi kekuatan '*illat* yang terdapat pada *far'* dibandingkan '*illat* pada *ashl*. Dalam hal ini Qiyas dibagi tiga:
 1. Qiyas *Amlawi*, 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*.¹⁰³
 2. Qiyas *Musammi*, yaitu yang berlakunya hukum pada *far'* sama keadaannya dengan berlakunya hukum pada *ashl* karena kekuatan '*illat*nya sama.
 3. Qiyas *Adman*, yaitu Qiyas yang berlakunya hukum pada *far'* lebih lemah dibandingkan dengan berlakunya hukum pada *ashl* meskipun Qiyas tersebut memenuhi persyaratan. Misalnya

¹⁰⁰ Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, Dar al-Fikr Araby, 1958. h. 218.

¹⁰¹ Asy-Syaukani, *Op.cit.*h. 198

¹⁰² *Ibid.* h. 204.

¹⁰³ Muhammad Abu Zahrah, *Op.cit.*, 247

buah apel diQiyaskan dengan gandum terhadap penetapan hukum riba *fadhli* bila dipertukarkan dengan barang yang sejenis, yaitu ‘illat buah itu adalah makanan.¹⁰⁴

- a. Pembagian Qiyas dilihat dari segi kejelasan ‘illatnya, terbagi kepada dua, yaitu;
 1. Qiyas *Jahy*, 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 mengiaskan sisa minuman burung buas kepada sisa minuman binatang 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.¹⁰⁵

3. Penggunaan Al-Qiyas Sebagai Dalil Hukum Dalam Berijtihad

Di kalangan ulama 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.¹⁰⁶ Jumhur ulama ushulyyin berpendirian bahwa Al-Qiyas bisa dijadikan sarana sebagai metode istinbath hukum, bahkan lebih dari itu, Syari’ menuntut pengamalan Al-Qiyas.¹⁰⁷

Alasan masing-masing kelompok di atas, yaitu; Kelompok pertama beralasan dengan Al-Quran surah al-Hasyr 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 mengatakan (saya melewati sungai). Air mata yang keluar dari kelopak

¹⁰⁴ Amir Syarifuddin, *Op.cit.* h. 238

¹⁰⁵ Departemen Agama, *Ushul Fiqh I*, 1986, h. 141.

¹⁰⁶ *Ibid.* h. 199-200.

¹⁰⁷ Nasrun Haroen, *op.cit.* h. 65.

mata disebut 'ibrah, karena telah melewati kelopak mata. Al-Qiyas adalah adalah sama dengan kedua hal itu, yakni lewatnya hukum ashl sehinga 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.¹⁰⁸

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

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ ۚ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَدِّيًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ

مَا قَتَلَ مِنَ النِّعَمِ

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu membunuh binatang buruan ketika kamu sedang ibram. 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 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.¹⁰⁹

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 lunas?. Sahabat itu menjawab,"Benar".Maka Rasulullah SAW. menyatakan, "utang kepada

¹⁰⁸ al-Syaukani, *op.cit.* h. 200

¹⁰⁹ *Ibid.* h. 2001.juga dapat dilihat dalam kitab al-Risalah h. 490-491.

Allah lebih hak untuk kamu bayarkan”¹¹⁰ 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: *إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ*, dan wajib mengikuti apa-apa yang datang dari Rasulullah SAW. seperti firman Allah dalam Al-Quran.

وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا¹¹¹.

Memandang alasan-alasan yang dikemukakan oleh kedua kelompok di atas, Imam Syaukani berpendirian, bahwa ia menolak Al-Qiyas jika Al-Qiyas itu ‘illatnya tidak 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).¹¹²

Dari pandangan para ulama di atas, berarti Qiyas dapat dijadikan hujjah dalam bentuk Al-Qiyas *al-Jahy*, yang di dalamnya terdapat kesamaan ‘illat antara *ashl* dan *far’*. Al-Qiyas *al-Jahy* tercakup dua bentuk Al-Qiyas; (1) *Al-Qiyas al-Anlami*, yakni Al-Qiyas yang ‘illat-nya pada *far’* lebih kuat dari ‘illat yang ada pada *ashl*; (2) Al-Qiyas *al-Musanwi*, yaitu Al-Qiyas yang ‘illat-nya pada *far’* sama kuatnya dengan ‘illat yang ada pada *ashl*. Ia tidak dapat menerima Al-Qiyas *al-Khafi*, 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 *Khafi* identik

¹¹⁰ *Ibid.* h. 203. Dalam teks Bukhari, Shahih Bukhari, j. II h. 22 :

أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَ عَلَى أَمْكٍ دِينَ فَقَضَيْتَهُ أَكَانَ يَجْزِي عَنْهُ؟ قَالَ : نَعَمْ : فَقَالَ : فَحُجَّ عَنْهُ

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² *Ibid.*, h. 178.

dengan Al-Qiyas *al-Adna*, yakni Al-Qiyas yang'illat pada *far'* lebih lemah daripada'illat yang ada pada *ashl*.¹¹³

AL-ISTIHSAN SEBAGAI DALIL HUKUM

1. Pengertian Al-Istihsan

Pengertian Al-Istihsan secara etimologi yaitu menganggap sesuatu baik, atau mengikuti sesuatu yang baik

Adapun pengertian Al-Istihsan secara terminologi, salah seorang ulama dari murid Hanafi, al-Karkhi memberikan rumusan pengertian Al-Istihsan, yaitu ;

هُوَ أَنَّ يَعْدَلَ الْمَجْتَهِدُ عَنْ أَنْ يَخُكَّمَ فِي الْمَسْأَلَةِ بِمِثْلِ مَا حُكِّمَ بِهِ فِي نَظَائِرِهَا لِوَجْهِ أَقْوَى يُفْتَضَى الْغُدُولُ عَنْ الْأَوَّلِ¹¹⁴.

Berpalingnya seorang mujtahid dari menetapkan hukum pada suatu masalah dengan seperti hukum yang telah ditetapkan pada masalah-masalah yang sebandingnya, kepada hukum yang menyalahinya, lantaran ada sesuatu jalan yang lebih kuat yang menghendaki beralih dari yang pertama.

Muhammad Abu Zahrah berpendapat, bahwa pengertian Al-Istihsan yang diberikan oleh al-Karkhi di atas, merupakan pengertian yang paling jelas menggambarkan hakikat Al-Istihsan golongan Hanafi. Karena pengertian itu mencakup semua jenis Al-Istihsan yang menunjukkan kepada asas serta substansinya. Sebab asas Al-Istihsan itu adalah penetapan hukum yang berbeda dengan kaidah umum, sebab ada sesuatu yang menjadikan keluar dari kaidah umum itu dapat menghasilkan ketentuan hukum yang lebih sesuai dengan kehendak *hukum Islam* daripada tetap berpegang kepada kaidah itu.¹¹⁵

Abd al-Wahhab Khallaf seorang *ushuliyin* masa akhir memberikan rumusan tentang Al-Istihsan, lebih lengkap dari rumusan yang yang dikemukakan di atas, dikatakannya Al-Istihsan itu ialah : “Berpindahnya seorang mujtahid dari tuntutan Al-Qiyas nyata kepada Al-Qiyas yang tidak jelas. Atau dari hukum umum kepada hukum pengecualian, karena ada dalil yang menyebabkan dia mencela akalnya, dan dimenangkan baginya perpindahan ini”.¹¹⁶

¹¹³Harun Rusli, *op.cit.* h. 136.

¹¹⁴Amir bin Isa, *Dura al-Ijtihad fi taghyiri al-fatwa*, juz 1, t.tp.t.th. h. 16.

¹¹⁵ Muhammad Abu Zahrah, *Op.cit.* h. 262.

¹¹⁶ Abd. al-Wahhab Khallaf, *Op.cit.* h. 79.

Dari pengertian Al-Istihsan di atas, maka dapat disimpulkan bahwa esensi dari Al-Istihsan itu adalah: (1) mentarjih Al-Qiyas *al-khafi* dari pada Al-Qiyas *al-Jah*, karena ada dalil yang mendukungnya; (2) memberlakukan pengecualian hukum *juẓ'i* dari hukum *kulli*, didasarkan kepada dalil khusus yang mendukungnya.

1. Macam-Macam Al-Istihsan

Ditinjau dari segi perpindahannya suatu hukum, maka Al-Istihsan di bagi kepada empat macam, yaitu :

a. Istihsan dengan *nash*

Istihsan dengan *nash*, yaitu berpalingnya mujtahid dari hukum yang dikehendaki oleh kaidah umum kepada hukum yang dikehendaki oleh *nash*, karena memang ada masalah-masalah atau kasus yang termasuk dalam salah satu kaidah-kaidah umum. Tetapi terhadap kasus itu ditemui dalil khusus yang menghendaki pengecualian terhadap kasus tersebut dan menetapkan hukum lain daripada hukum yang dapat ditarik dari kaidah umum.

Misalnya makan siang di bulan Ramadhan, menurut kaidah umum adalah membatalkan puasa, karena telah cacat rukunnya, yaitu menahan diri dari makan. Karena menahan diri dari yang membatalkan puasa termasuk rukun puasa. Akan tetapi makan siang di bulan Ramadhan karena lupa, dilakukan pemalingan dari hukum yang membatalkan puasa berdasarkan kehendak kaidah umum kepada tidak batal berdasarkan kaidah khusus dari *nash*, yaitu sabda Nabi SAW. ;

مَنْ نَسِيَ وَهُوَ صَائِمٌ فَأَكَلَ أَوْ شَرِبَ فَلَيْسَ بِصَوْمِهِ...¹¹⁷

Orang berpuasa yang makan atau minum karena lupa, maka hendaklah ia sempurnakan puasanya.

Maka berdasarkan Hadis Nabi SAW. di atas, orang berpuasa ia makan atau minum karena lupa maka hukumnya tidak batal. Mengambil hukum ini berdasarkan istihsan.

b. Istihsan dengan Ijma'

Istihsan dengan *ijma'* adalah mujtahid meninggalkan Qiyas apabila ketetapan *ijma'* berbeda dengan ketetapan Qiyas.

Misalnya, dalam hal pemakaian kamar mandi umum tanpa kejelasan sewa dan lamanya masa pemakaian. Menurut Qiyas dan kaidah umum,

¹¹⁷ Muslim, *Shahih Muslim*, juz 3, Beirut, Dar al-Jail, h. 160.

perjanjian itu batal, karena memakai kamar mandi umum adalah perjanjian sewa-menyewa, sedangkan orang yang memakai kamar mandi itu tidak mengetahui baik jumlah air yang diperjanjikan maupun lamanya tinggal di kamar mandi sebagai masa sewa. Pada hal dalam aturan sewa-menyewa, segala sesuatu, seperti jumlah bayaran, lamanya masa pemakaian dan lain-lain, harus disebutkan dengan jelas. Tidak disebutkan jumlah pembayaran dan lamanya masa sewa dalam kaidah umum menyebabkan sewa-menyewa batal. Akan tetapi dengan istihsan, maka pemakaian kamar mandi umum dibolehkan, karena *ijma'* umat dan sudah menjadi kebiasaan (*Urf*) bagi kaum muslimin.

c. Istihsan Qiyas Jaly Kepada Qiyas Khafi.

Yaitu men-*tarjih*-kan Qiyas khafi atas Qiyas *Jaly*, berdasarkan suatu dalil. Ulama Hanafiyah menamakan istihsan semacam ini dengan "*Istihsan Qiyasi*".

Misalnya berdasarkan Qiyas *Jaly*, sisa air minum dari burung yang diharamkan dagingnya adalah sama dengan sisa air minum dari binatang buas (yang diharamkan dagingnya). Karena hukum sisa air minum dari hewan-hewan tersebut mengikuti kepada hukum dagingnya, yakni haram karena najis. Akan tetapi apabila dipikirkan sungguh-sungguh, didapati bahwa bukan hanya keadaan dagingnya itu najis, tidak boleh dimakan yang membuat najisnya sisa minuman, akan tetapi karena masuknya sesuatu yang lain ke dalam sisa air minum tersebut. Najisnya sisa air minum itu sebab masuknya air liur yang berhubungan dengan daging yang najis ke dalam air. Inilah *'illat* yang mempengaruhi najisnya sisa air minum, bukan semata-mata daging binatang maka sisa air minum itu tetap suci.

'Illat tersebut tidak terdapat pada burung buas, karena daging burung buas itu meskipun najis, akan tetapi najisnya tidak berhubungan dengan air. Karena burung tidak minum dengan mulut, ia minum dengan paruh yang tidak terdapat air liur padanya.

Dengan demikian, maka Qiyas *Jaly* tidak diperlukan, tetapi menerapkan Qiyas *Khafy* atau dikembalikan kepada hukum *ashl*, yaitu *ashl* segala sesuatu adalah boleh. Sesuai dengan kaidah kulliyah:

الأصل في الأشياء الإباحة حتى يدل الدليل على التحريم¹¹⁸

¹¹⁸As-Suyuthi, *Ashbah wa al-Nazhair*, juz 1, Beirut, Dar al-Kutub al-ilmiyah, 1403 H, h. 60

Pokok pada segala sesuatu adalah boleh sampai datang dalil yang menyatakan haram.

d. Istihsan Dharury

Istihsan *Dharury*, yaitu mujtahid melaksanakan hukum *juz'iyah* dengan meninggalkan hukum kulliyah karena suatu dalil. Penyimpangan dari hukum *kully* tersebut adalah karena dharurat yang mengharuskan adanya penyimpangan dengan maksud untuk menghadapi keadaan yang mendesak atau menghindari kesulitan. Misalnya, Menurut dalil *kully*, melarang melakukan jual beli yang belum ada padanya barang yang diperjual belikan. Karena adanya barang adalah termasuk salah satu rukun jual beli. Hadis Nabi SAW.

عن حكيم بن حزام قال : قلت : يا رسول الله يأتيني الرجل يسألني البيع

ليس عندي أبيعه منه أتكلفه له من السوق فقال : لا تبع ما ليس عندك .¹¹⁹

Dari Hakim bin Hazam, ia berkata: Aku berkata, wahai Rasulullah seorang laki-laki menemui saya menanyakan tentang jual beli barang yang tidak ada di tanganku yang aku jual kepadanya, kemudian saya membelinya di pasar. Maka Nabi bersabda: Jangan kamu jual barang yang tidak ada di tanganmu.

Tetapi, berdasarkan dalil *juz'i*:

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قِمَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمَدِينَةَ وَهُمْ يُسْلِفُونَ فِي

التِّمَارِ السَّنَةَ وَالسَّنَتَيْنِ، فَقَالَ مَنْ أَسْلَفَ فَلْيُسْلِفْ فِي كَيْلٍ مَعْلُومٍ وَوزنٍ مَعْلُومٍ إِلَى

أَجَلٍ مَعْلُومٍ.¹²⁰

Dari Ibnu Abbas, ia mengatakan; Rasulullah SAW. memasuki Madinah dan melihat penduduknya melakukan jual beli pesanan buah-buahan dengan tenggang waktu setahun sampai dua tahun. Maka Nabi bersabda; siapa yang mau melakukan pesanan silakan asal jelas sukatan, timbangan, dan jelas pula waktunya.

Bahwa jual beli yang belum ada barangnya pada saat dilakukan akad (perjanjian) adalah sah seperti jual beli salam, karena jika tidak dilakukan demikian, maka dalam lalu lintas perdagangan menjadi terhambat, sedangkan barang yang diperjualbelikan menjadi kebutuhan orang.

¹¹⁹al-Thabrani, *al-Mu'jam al-Kabir*, Juz 3, Maktabah al-'Ulum al-Hukum, 1983, h. 194.

¹²⁰ *Ibid*, Juz 11, h. 130

3. Penggunaan Al-Istihsan Sebagai Dalil Hukum Dalam Berijtihad

Al-Syatibi dari golongan Malikiyah mengakui, bahwa kaidah Al-Istihsan menurut Imam Malik, berdasarkan kepada teori mengutamakan realisasi tujuan syariat.¹²¹ Hal itu menunjukkan, bahwa Al-Istihsan sebagaimana terlihat dari pengertian yang diberikan oleh golongan Malikiyah, dasarnya adalah mengutamakan tujuan untuk mewujudkan kemaslahatan atau menolak kemudharatan (bahaya) secara khusus karena dalil umum menghendaki dicegahnya kemudharatan itu. Sebab kalau dalil umum itu tetap dipertahankan, maka akan mengakibatkan tidak tercapainya mashlahat yang dikehendaki oleh dalil umum. Pada hal, tujuan syariaat itu harus terlaksana secara maksimal. Dalam masalah ini, Imam Syatibi dari golongan Malikiyah mengatakan, Al-Istihsan dalam mazhab Malik berarti berpegang kepada kemaslahatan khusus dalam berhadapan dengan dalil umum, Jadi Al-Istihsan adalah pengecualian dari dalil umum.¹²²

Imam Hanafi menetapkan hukum dengan menggunakan Al-Istihsan, tetapi ia tidak pernah menjelaskan pengertian dan rumusan tentang Al-Istihsan yang dilakukannya itu secara lengkap. Karena Imam Hanafi tidak menjelaskan pengertian dan rumusan dari Al-Istihsan, maka orang mengatakan bahwa ia hanya menggali hukum menurut keinginannya saja tanpa memakai metode.

Sesuai dengan pengertian bahasa, Al-Istihsan adalah sesuatu yang dipandang baik, maka asal sudah dipandang baik sudah bisa menjadi dasar penetapan hukum. Oleh sebab itulah, banyak para ushuliyin tidak mengetahui hakikat Al-Istihsan yang dipraktikkan oleh Imam Hanafi. Banyaknya kritikan yang ditujukan kepada Imam Hanafi, maka sebagian ulama terutama murid-muridnya Hanafi menjelaskan tentang Al-Istihsan itu

Sebagai akibat dari perbedaan dalam melihat esensi Al-Istihsan, maka para ulama tidak sependapat dalam menerima Al-Istihsan sebagai metode ijtihad. Imam Syafi'i menolak Al-Istihsan sebagai dalil hukum dan metode ijtihad. Imam Syafi'i hanya membenarkan Qiyas saja dari antara cara-cara ijtihad. Imam Syafi'i menolak mabda Al-Istihsan.

Al-Syaukani mengutip ucapan Imam Syafi'i:

من استحسن فقد شرع... الاستحسان تلذذ

¹²¹ Abd al-Wahhab Khallaf, *Op.cit*, h..79.

¹²² *Ibid*.

Barangsiapa beristihsan maka sesungguhnya membuat syariah...Al-Istihsan hanyalah bersenang-senang.

Imam Syafi'i berkata demikian, karena Al-Istihsan dalam pengertian memandang yang baik sesuatu, tanpa menghubungkannya dengan dalil.¹²³ Begitu pula Syi'ah dan Mu'tazilah tidak menerima Al-Istihsan sebagai salah satu metode ijtihad dalam penetapan hukum Islam.¹²⁴

Imam Malik berpendapat, bahwa Al-Istihsan adalah “menggunakan *mashlahah* yang *juz'i* sebagai ganti Al-Qiyas yang *kully*. Al-Istihsan menurut Malik ini dikatakan oleh Imam -Syatibi dapat diterima, karena tidak keluar dari dalil-dalil *hukum Islam*, dan dalil-dalil *hukum Islam* memang saling terkait, saling *men-takhsish*, seperti keterkaitan dalil Al-Sunnah dengan dalil Al-Quran.¹²⁵

Al-Syatibi mengatakan, bahwa Al-Istihsan tidak semata-mata didasarkan kepada logika, tetapi didasarkan kepada dalil yang lebih kuat. Dalil yang menyebabkan berpalingnya simujtahid adalah *nash*, Al-Ijma', Al-Urf dan adakalanya melalui kaidah-kaidah yang berhubungan dengan menghilangkan kesulitan. Dengan demikian, menurut Syatibi, penerapan Al-Istihsan merupakan penerapan kaidah *mashlahat* yang didukung oleh hukum Islam melalui induksi sejumlah *nash*¹²⁶ dan dengan kemaslahatan.¹²⁷

Golongan Hanafiyah memandang Al-Istihsan, bahwa; (1) Al-Istihsan itu adalah pada setiap macamnya mengandung arti berpaling dari kaidah umum (*kully*), berpaling dari keumuman *nash* atau 'illat Al-Qiyas atau dasar *istinbath* karena ada dalil hukum Islam yang menghendaki berpalingnya; (2) dalil yang dipakai kadang-kadang berupa Al-Qiyas *Khafy* atau *nash* atau Al-Ijma' dan *dharurah*. Oleh karena itu, Al-Istihsan golongan Hanafiyah ada beberapa macam bentuk, yaitu: (1) Al-Istihsan dengan *nash*; (2) Al-Istihsan dengan Al-Ijma'; (3) Al-Istihsan dengan Al-Qiyas *Khafy*; (4) Al-Istihsan dengan *dharurah*.¹²⁸

Abd al-Wahhab Khallaf mengatakan, bahwa apabila diteliti persoalan yang menjadikan perbedaan pandangan di kalangan ushuliyin

¹²³ al-Syaukani, *op.cit.* h. 240. Dapat dilihat pada Al-Syafi'i, Al-Risalah, (Jakarta, Pustaka Pirdaud, 1992), t.j. h. 241.

¹²⁴ al-Syaukani, *Ibid.* h. 212.

¹²⁵ Al-Syatibi, *op.cit.* j. IV. h. 149.

¹²⁶ Nasrun Haroen, *op.cit.* h. 104.

¹²⁷ Iskandar Usman, *Istihsan dan Pembaharuan Hukum Islam*, (Jakarta, PT. Raja Grafindo Persada, 1994), h. 26.

¹²⁸ *Ibid.* h. 47-62

dalam menerima atau menolak Al-Istihsan sebagai salah satu metode berijtihad dalam menggali hukum, maka akan ditemui bahwa perbedaan tersebut hanyalah merupakan perbedaan istilah. Karena, para ulama yang menolak keberadaan Al-Istihsan sebagai salah satu metode berijtihad, ternyata dalam praktiknya berpendapat sama dengan ulama yang menerima kehujjahan Al-Istihsan. Misalnya dalam masalah mudharabah, berbuka puasa bagi musafir yang sedang berpuasa, dan hukum-hukum lainnya yang dikemukakan oleh ulama yang menerima Al-Istihsan, juga diterima oleh para ulama yang menolak Al-Istihsan.¹²⁹ Oleh karena itu, Ibnu Qudamah mengatakan, bahwa tidak ada alasan untuk menolak Al-Istihsan, apabila dilakukan berdasarkan dalil yang didukung oleh hukum Islam, sekalipun berdasarkan induksi dari berbagai ayat Al-Quran dan Al-Sunnah.¹³⁰ Adapun Al-Istihsan yang berdasarkan akal, maka para ulama *ushulyyin* menolaknya, karena dalam masalah hukum Islam pendapat akal harus mendapat legalisasi dari nash, walaupun secara umum.¹³¹ Dengan demikian, titik perbedaan sebenarnya terletak pada penamaan bukan pada substansi konsep yang diterapkan dalam menggali hukum Islam.

AL-ISTISHHAB SEBAGAI DALIL ISTINBATH HUKUM

1. Pengertian Al-Istishhab

Secara etimologi Al-Istishhab yaitu membawa serta bersama-sama atau terus menerus bersama-sama Adapun secara terminologi, Syaukani memberikan pengertian Istishhab dengan rumusan, yaitu :

مَا ثَبَتَ فِي الزَّمَنِ الْمَاضِ فَلَا أَصْلَ بَقَاءُهُ فِي الزَّمَنِ الْمُسْتَقْبَلِ مَا لَمْ يُوجَدْ مَا يُعَيِّرُهُ.¹³²

Apa yang telah ditetapkan (hukumnya) pada masa lalu, pada dasarnya masih dapat dilestarikan pada masa yang akan datang selama tidak didapati sesuatu hukum yang mengubahnya.

Al-Syaukani memberikan rumusan pengertian di atas, tidak berbeda dengan rumusan pengertian yang dikemukakan oleh kebanyakan *ushulyyin*, seperti Ibn Hazm tokoh *ushul fiqh* dikalangan zhahiriyyah yang memberikan

¹²⁹Abd al-W ahab Khallaf, *op.cit.* h. 83.

¹³⁰Nasrun Haroen, *op.cit.* h. 113.

¹³¹Jika Istihsan hanya bersandar kepada akal, maka akan bermunculan fatwa-fatwa hukum yang didasarkan kepada pendapat akal semata, sekaligus merupakan upaya pengabaian terhadap nas

¹³² al-Syaukani, *Op.cit.* h. 237.

pengertian ”Berlakuknya hukum *ashl* yang ditetapkan berdasarkan *nash* sampai ada dalil lain yang menunjukkan perubahan hukum tersebut”¹³³

Pengertian yang dikemukakan oleh Imam Syaukani maupun Ibn Hazm pada dasarnya sama, mengandung pengertian bahwa Istishhab itu adalah hukum-hukum yang sudah ada pada masa lampau tetap berlaku untuk zaman sekarang dan akan datang, selama tidak ada dalil lain yang mengubah hukum itu.

uk memperoleh suatu ketentuan hukum. Akan tetapi tidak semua Istishhab dapat diterapkan.

2. Pembagian Al-Istishhab

Ushuliyin seperti al-Ghazali, Ibnu Qayyim al-Jauziyah, termasuk Syaukani mengemukakan bahwa Istishhab itu ada lima macam, yang sebagiannya disepakati dan sebagian yang lain diperselisihkan. Kelima macam itu adalah;

- a. Istishhab hukum *al-ibahah al-ashliyyah*. Maksudnya, menetapkan hukum sesuatu yang bermanfaat bagi manusia adalah boleh, selama belum ada dalil yang menunjukkan keharamannya. Firman Allah dalam surah al-Baqarah ayat 29 “Dia-lah yang telah menjadikan bagi kamu seluruh yang ada di bumi ini”...
- b. Istishhab yang menurut akal dan *hukum Islam* hukumnya tetap dan berlangsung terus. Ibnu Qayyim al-Jauziyyah mengatakan dengan “*washf al-tsubut li al-hukm batta yutshbita khalafahu*” (sifat yang melekat pada suatu hukum, sampai ditetapkannya hukum yang berbeda dengan itu). Misalnya, hukum wudhu’ seseorang yang telah berwudhu’ dianggap berlangsung terus sampai adanya penyebab yang membatalkannya. Apabila seseorang merasa ragu apakah wudhu’-nya masih ada atau telah batal, maka berdasarkan Istishhab, wudhunya itu dianggap masih ada, karena keraguan yang muncul terhadap batal atau tidaknya wudhu tersebut, tidak bisa mengalahkan keyakinan seseorang bahwa ia masih dalam keadaan berwudhu’. Terhadap kehujjahan Istishhab bentuk kedua ini, terdapat perbedaan pendapat dikalangan *ushulyin*. Ibnu Qayyim al-Jauziyyah berpandangan, bahwa Istishhab seperti ini dapat dijadikan hujjah¹³⁴ Menurut ulama Hanafiyah hanya bisa dijadikan hujjah untuk menetapkan dan menegaskan hukum yang telah ada, dan tidak bisa dijadikan hujjah untuk hukum yang

¹³³ Ibn Hazm, *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, V, (Beirut, Dar al-Fikr, t.th.), h. 590.

¹³⁴ Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Ilamu al-Munwaqqi’in ‘an Rabb al-‘Alamin*, I (Beirut, Dar al-Kutub al-ilmiyah, t.th.), h. 256.

belum ada.¹³⁵ Sedangkan ulama Malikiyah menolak Istishhab yang seperti ini, oleh karenanya orang yang ragu terhadap wudhunya, hukumnya menjadi batal.¹³⁶

- c. Istishhab terhadap dalil yang bersifat umum sebelum datangnya sesuatu dalil yang menerangkan atau memberi mengkhususkannya dan Istishhab dengan *nash* selama tidak ada nashakh. Seperti, kewajiban berpuasa di bulan Ramadhan, yang berlaku bagi umat sebelum Islam, tetap wajib bagi umat Islam berdasarkan Surah al-Baqarah ayat 82, selama tidak ada nash lain yang membatalkannya. Kasus seperti ini menurut Jumah ushuliyyin, termasuk Istishhab. Tetapi menurut ushuliyyin lainnya, Imam Haramain al-Juwaini dan Imam Syaukani, tidaklah dinamakan Istishhab, tetapi ber-dalil berdasarkan kaidah bahasa¹³⁷
- d. Istishhab hukum akal sampai datangnya hukum *hukum Islam*. Maksudnya, umat manusia tidak dikenakan hukum-hukum *hukum Islam* sebelum datangnya hukum *hukum Islam*, seperti adanya pembebanan hukum dan akibat hukumnya terhadap manusia, sampai datangnya dalil *hukum Islam* yang menentukan hukum. Imam Syaukani mengatakan dengan Al-Istishhab al-bara'ah al-dzimmah. Menurut ulama Malikiyyah, Syafi'iyah dan Hanabilah, Istishhab seperti ini juga dapat menetapkan hukum *hukum Islam*, baik untuk menegaskan hukum yang telah ada maupun hukum yang akan datang. Sedangkan ulama Hanafiyah berpendapat, bahwa Istishhab seperti ini hanya bisa menegaskan hukum yang telah ada dan tidak bisa menetapkan hukum yang akan datang.¹³⁸
- e. Istishhab hukum yang ditetapkan berdasarkan Al-Ijma'. Istishhab seperti ini diperselisihkan dikalangan ulama ushuliyyin tentang kehujjahannya. Para fukaha menetapkan berdasarkan Al-Ijma', misalnya "tatkala air tidak ada, seseorang boleh bertayamum untuk mendirikan shalat. Apabila shalatnya selesai ia kerjakan, maka shalatnya dinyatakan sah. Tetapi, apabila dalam keadaan shalat ia melihat air, apakah shalatnya harus dibatalkan untuk kemudian berwudhu' atukah shalatnya dilanjutkan?. Ulama Malikiyyah dan Syafi'iyah "orang tersebut tidak boleh membatalkan shalatnya, karena adanya Al-Ijma' yang menyatakan bahwa shalat itu sah apabila didirikan sebelum melihat air", Mereka menganggap hukum Al-Ijma' itu tetap berlaku sampai

135 Wahbah al-Zuhaili, *Ushûl al-Fiqh al-Islami*, II, (Beirut: Dar al-Fikr, 1986), h. 862-863.

136 *Ibid.*

137 al-Syaukani, *op.cit.* h. 238

138 Nasrun Haroen, *op.cit.* h. 133.

adanya dalil yang menunjukkan bahwa ia harus membatalkan shalatnya untuk kemudian berwudhu dan mengulang kembali shalatnya.¹³⁹ Tetapi menurut ulama Hanafiyah dan Hanabilah, bahwa "orang yang melakukan shalat dengan tayamum dan ketika shalat melihat air, ia harus membatalkan shalatnya, untuk kemudian berwudhu dan mengulangi shalatnya itu". Karena mereka tidak menerima Al-Ijma' tentang sahnya shalat orang yang bertayamum sebelum melihat air. Al-Ijma' menurut mereka hanya terkait dengan hukum sahnya shalat bagi orang dalam keadaan ketiadaan air, tidak dalam keadaan tersedianya air.¹⁴⁰

Al-Istishhab sebagai dalil istinbath hukum Islam, dari lima macam bentuk Istishhab di atas, hanya dua macam Istishhab yang dapat diterapkan, yaitu; (1) Istishhab yang ditunjukkan oleh akal dan hukum Islam kebolehan pelestarian dan pemberlakuannya. Seperti, seseorang yang telah melakukan perkawinan secara sah, kemudian suaminya meninggalkan isteri dalam tenggang waktu yang lama. Isteri masih tetap dipandang mempunyai ikatan perkawinan dengan suaminya, selamasuami tidak menceraikannya. Oleh karena itu, isteri tidak boleh kawin dengan laki-laki lain, meskipun suaminya telah meninggalkannya; (2) Istishhab bara'ah al-dzimmah, yaitu kebebasan asli yang dimiliki oleh manusia. Seperti, kebebasan manusia dari suatu taklif (beban hukum) hukum Islam sebelum ada dalil yang menunjukkan adanya taklif tersebut. Oleh karena itu, ditetapkan hukum, tidak ada shalat fardhu yang keenam, karena tidak ada dalil yang mewajibkannya.¹⁴¹

3. Penggunaan Al-Istishhab Sebagai Dalil Hukum Dalam Berijtihad

Ada empat pendapat ulama, tentang boleh atau tidaknya Istishhab dijadikan metode menggali hukum ketika tidak ada dalil Al-Quran atau Al-Sunnah.

- a. Pendapat ulama Malikiyah, mayoritas ulama Syafi'iyah, ulama Hanabilah dan ulama Zhahiriyah. berpendapat bahwa Istishhab dapat dijadikan sebagai dalil hukum secara mutlak.
- b. Mayoritas ulama Hanafiyyah dan ulama Kalam, di antaranya Abu al-Husain al-Bashri, berpendapat bahwa Istishhab tidak dapat dijadikan sebagai dalil hukum, karena untuk memperoleh suatu hukum harus dengan dalil. Hukum yang ditetapkan pada masa lalu

¹³⁹ Al-Amidi, *op.cit.* j.III, h. 127.

¹⁴⁰ *Ibid.* Lihat Nasrun Haroen, *op.cit.* h. 134.

¹⁴¹ al-Syaukani, *op.cit.* h. 238-239.

tanpa dalil, tidak dapat dilestarikan sampai sekarang, dan mujtahid sekarang harus berijtihad menetapkan hukumnya dengan metode-metode yang lain. Istishhab hanya dapat berlaku dalam hubungan seseorang mujtahid dengan Allah, karena seorang mujtahid tidak memperoleh dalil suatu hukum, maka hukum yang telah ada merupakan rujukan baginya, tetapi itu hanya berlaku sebagai pegangan bagi mujtahid itu sendiri, bukan sebagai dalil dalam penetapan hukum.

- c. Al-Kayya menyebutkan bahwa ulama Mutaakhkhirin Hanafiyah berpendapat bahwa Istishhab hanya dapat berlaku untuk menafikan hukum suatu kejadian, bukan untuk menetapkan hukumnya.
- d. Menurut Abu Ishaq pendapat yang sah dari Imam Syafi'i bahwa Istishhab itu hanya dapat dipakai untuk mentarjih hukum suatu peristiwa. Istishhab boleh dipakai secara mutlak untuk meniadakan suatu hukum, tetapi jika dipakai untuk menetapkan hukum baru, dalam hal ini ada yang membolehkan dan ada juga yang memandang tidak boleh, tergantung pada bentuk Istishhab yang dipakai.¹⁴²

Untuk pemberlakuan Istishhab, para ushuliyin menetapkan beberapa kaidah umum yang didasarkan kepada istishhab, di antaranya adalah: Kaidah fiqhiyah:

الْيَقِينُ لَا يُزَالُ بِالشَّكِّ.¹⁴³

Sesuatu yang sudah yakin tidak dapat dihilangkan dengan keraguan.

Maksudnya, sesuatu keyakinan tidak bisa dibatalkan oleh sesuatu yang diragukan.

Kaidah fiqhiyyah yang lain yaitu:

الْأَصْلُ بَقَاءُ مَا كَانَ عَلَى مَا كَانَ حَتَّى يَبْتَثَ مَا يُعَيِّرُهُ.¹⁴⁴

Pokok sesuatu itu adalah ketetapan yang telah ada menurut keadaan semula, sehingga terdapat ketetapan sesuatu yang mengubahnya.

Maksudnya, pada dasarnya seluruh hukum yang sudah ada dianggap berlaku terus sampai ditemukan dalil yang menunjukkan hukum itu tidak berlaku lagi.

AI-MASHLAHAH AI-MURSALAH SEBAGAI DALIL HUKUM

²⁴¹ *Ibid*, h.237-238.

¹⁴³ *Ibid*, h. 50.

¹⁴⁴ Abdullah al-Fauzan, *Syarah al-Waraqat*, Juz 1, h. 141.

1. Pengertian Al-Mashlahah Al-Mursalah

Pengertian Mashlahat secara etimologi berasal dari kata al-islah yang berarti damai dan tentram. Damai berorientasi pada fisik sedangkan tentram berorientasi pada psikis. Lawan dari masalah adalah mafsadat dari fasada yafsudu artinya sesuatu yang merusak dan tidak baik. Pengertian Mashlahat secara terminologi Menurut Imam al-Ghazali pada prinsipnya mashlahat adalah mengambil manfaat dan menolak kemadharatan dalam rangka memelihara tujuan hukum Islam.

Adapun pengertian Mashlahat Mursalah menurut Abd al-Wahhab Khallaf, yaitu;

المَصْلَحَةُ الَّتِي لَمْ يَشْرَعْ الشَّارِعُ حُكْمًا لِتَحْقِيقِهَا، وَمَ يَدُلُّ دَلِيلٌ شَرْعِيٌّ عَلَى إِعْتِبَارِهَا

أَوْ الْعَائِلُهَا.¹⁴⁵

Mashlahat yang syari' tidak mensyariatkan hukum untuk mewujudkan mashlahat itu, juga tidak terdapat dalil yang menunjukkan atas pengakuannya atau pembatalannya.

Dari pengertian di atas, dapat dipahami, bahwa Mashlahat Mursalat itu adalah suatu kemaslahatan yang tidak ditetapkan oleh *syari'* suatu hukum untuk mewujudkannya dan tidak pula terdapat dalil hukum Islam yang memerintahkan perbuatan itu untuk mengerjakan atau meninggalkannya, akan tetapi apabila dikerjakan mendatangkan kemaslahatan.

Kemaslahatan yang sangat diperlukan oleh masyarakat dan timbul setelah selesainya wahyu diturunkan, dan tidak ada dalil yang memerintahkan agar diperhatikan atau tidak, maka kemaslahatan itu disebut " al-Mashlahat al-Mursalah. Misalnya menghimpun dan menulis Al-Quran dalam satu mushhaf, maka tidak ada nash yang memerintahkannya dan tidak ada pula nash yang melarangnya. Tetapi apabila perbuatan itu dilakukan, maka akan mendatangkan kemaslahatan kepada umat, maka kebolehan melakukan perbuatan itu ditetapkan berdasarkan kepada Mashlahat Mursalah.

Menurut Abd al-Wahab Khallaf bahwa pembentukan hukum berdasarkan Mashlahat Mursalah itu tidak dimaksudkan, kecuali merealisasikan kemaslahatan manusia. Maksudnya mendatangkan manfaat bagi manusia dan menolak kesulitan (mudharat). Kemaslahatan manusia itu tidak terbatas jumlah dan macamnya, ia selalu berkembang mengikuti situasi dan kondisi serta perkembangan masyarakat. Penetapan suatu hukum kadang-kadang

¹⁴⁵Abd. Wahab Khallaf, *op.cit.* h. 84

memberi manfaat kepada masyarakat pada suatu masa dan kadang-kadang membawa mudharat kepada masyarakat pada masa yang lain.

Mashlahat Mursalah adalah metode penetapan hukum berdasarkan kemaslahatan universal sebagai tujuan hukum Islam tanpa berdasar secara langsung pada teks atau makna nash tertentu, Apabila terdapat *nash* tertentu yang mendukung dari segi makna berarti ia menjadi Qiyas, sedangkan apabila ada nash yang secara tekstual menolaknya secara langsung, berarti ia menjadi batal. Dari segi sifatnya yang mengutamakan tujuan *hukum Islam*, masalahat masalahat itu disamakan dengan istihsan *bi al-dharurab*. Imam Malik menggunakan metode mashlahat mursalah dengan melandaskan kepada tiga jenis kemaslahatan manusia, yakni; *dharuriyyah*, *hajjiyyah* dan *tahsiniyyah*. Masalahat *dharuriyyah*, yakni: memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta benda. Adapun masalahat *hajjiyyah*, yakni pelengkap terhadap masalahat *dharuriyyah*. Sedangkan masalahat *tahsiniyyah* merupakan penyempurna terhadap masalahat *dharuriyyah* dan *hajjiyyah*.

1. Penggunaan Mashlahat Mursalah Sebagai Dalil Hukum Dalam Berijtihad

Al-Syaukani mengatakan, bahwa ada empat pendapat ulama dalam menggunakan Mashlahat Mursalat sebagai dalil untuk menggali hukum Islam, yaitu: (1) ulama yang tidak memakai Mashlahat Mursalat secara mutlak; (2) Imam Malik menerapkan Mashlahat Mursalat secara mutlak; (3) Ibnu Burhan dan al-Juwaini dan mayoritas ulama Hanafiyah membolehkan memakai Mashlahat Mursalat sebagai dalil jika mula'imah (sesuai) dengan *ashl al-kulli* (prinsip umum) dan *ashl-juz'i* (prinsip parsial) dari prinsip-prinsip syariat; (4) al-Ghazali dan al-Baidhawi menerima Mashlahat Mursalat dengan tiga syarat, yaitu (1) terdapat kesesuaian mashlahat dengan maksud hukum Islam dan tidak bertentangan dengan dalil yang pasti; (2) mashlahat tersebut dapat diterima oleh akal; (3) mashlahat bersifat *dharuri*, yakni untuk memelihara salah satu dari ; agama, akal, keturunan, kehormatan dan harta benda..

Melihat kepada pendapat ulama tersebut di atas, Al-Syaukani berpendapat, bahwa ia membolehkan memakai Mashlahat Mursalat dalam bentuk pendapat terakhir di atas. Menurutnnya, syariat agama bukanlah sebagai hasil dari rekayasa otak manusia yang serta terbatas, tetapi bersumber dari wahyu Allah yang mutlak. Meskipun demikian, para ulama dapat menerapkan wahyu itu dalam konteks masyarakat yang dihadapinya. Akan tetapi, mereka tidak boleh lepas dari kandungan wahyu. Ia setuju

dengan apa yang dikatakan oleh Ibn Daqiq al-Id, “saya tidak menolak Mashlahat, tetapi merasa keberatan dengan al-irsal (lepas, tanpa konteks dengan *nash*). Untuk merealisasikan maslahat mursalat perlu ketajaman nalar, karena diragui menyimpang dari syariat.¹⁴⁶

Dikalangan ulama terdapat perbedaan pendapat tentang kehujjahan dari Mashlahat Mursalat. Sebagian ulama menolak penggunaan Mashlahat Mursalat sebagai dasar penetapan hukum. Imam Syafi’i adalah termasuk kelompok yang menolak metode ini, karena menurut Imam Syafi’i, penggunaan metode ini sama dengan menganggap Allah luput dari membicarakan sebagian dari kemaslahatan makhluk ketika menetapkan hukum. Ini bertentangan dengan firman Allah pada surat al-Qiyamah ayat 36. Tetapi Imam Malik mempergunakan Mashlahat Mursalat dalam menetapkan hukum. Baginya metode ini tidak keluar dari cakupan nash. Walaupun mashlahat tidak ditunjuk oleh nash yang khusus, tetapi sesuai dengan tindakan hukum Islam yang dasar hukumnya disimpulkan dari sejumlah nash yang menunjukkan kepada prinsip umum. Menurut Imam Malik untuk mempergunakan Mashlahat Mursalat harus memenuhi tiga syarat; (1) terdapatnya persesuaian antara mashlahat itu dengan *maqashid al-syari’ah* serta tidak bertentangan dengan dasar hukum yang lain; (2) substansi dari mashlahat itu masuk akal; (3) penggunaan mashlahat itu bertujuan untuk menghilangkan kesempitan umat masusia.¹⁴⁷ Begitu pula ulama Hanabilah menerima Mashlahat Mursalat sebagai dalil untuk menetapkan hukum. Bahkan dikalangan ushuliyin, mereka dianggap yang banyak dan luas dalam penerapannya. Menurut mereka, Mashlahat Mursalat merupakan induksi dari logika sekumpulan *nash*, bukan dari *nash* yang rinci seperti yang berlaku dalam Al-Qiyas.¹⁴⁸

Untuk mengurangi perbedaan pendapat para ulama dalam menanggapi Mashlahat Mursalat, sebenarnya dapat dilakukan apabila Mashlahat Mursalat dikaitkan dengan *al-Maqashid al-Syari’ah*. Sebagaimana pendapat al-Ghazali yang boleh dikatakan mewakili kelompok Syafi’iyah, apabila yang dimaksud dengan Mashlahat Mursalat dalam rangka memelihara dan mewujudkan tujuan *hukum Islam*, maka tidak perlu

¹⁴⁶ al-Syaukani, *op.cit.* h. 243.

¹⁴⁷ Asafri Jaya bakri, *Konsep Maqashid al-Syari’ah menurut al-Syatibi*, (Jakarta, PT. Raja Grafindo Persada, 1996), h. 146-147.

¹⁴⁸ Nasrun Haroen, *op.cit.* h. 121.

diperselisihkan, bahkan harus diikuti karena ia merupakan hujjah.¹⁴⁹ Oleh karena, itu Muhammad Abu Zahrah langsung mengaitkan maqashid syari'ah dengan batasan-batasan Mashlahat Mursalat, karena menurutnya kemaslahatan harus sesuai dengan maksud pembuat hukum secara umum.¹⁵⁰ Imam Syatibi berpendapat, bahwa setiap kemaslahatan yang tidak ditunjukkan oleh nash secara khusus, akan tetapi hal itu sesuai dengan tindakan *hukum Islam*, maka mashlahat seperti ini, dapat menjadi dasar hukum, Meskipun demikian, Imam Syatibi membatasi lapangan peranan Mashlahat Mursalat dalam arti pengembangan untuk sebagian besar bidang muamalah.¹⁵¹ Imam Syatibi banyak mengemukakan contoh Mashlahat Mursalat yang berkaitan dengan maqashid al-syari'ah, antara lain; Kodifikasi Al-Quran, tidak terdapat nash yang memerintahkannya, tetapi juga tidak terdapat nash yang melarangnya. Sikap diam *Syar'* ini dapat diduga bahwa pada waktu itu tidak ada motif yang menjadi pendorong keharusan kodifikasi Al-Quran. Kodifikasi yang terjadi kemudian tidaklah bertentangan dengan *Syar'*.¹⁵²

SADDAL-DZARI'AH SEBAGAI DALIL HUKUM

1. Pengertian Sadd Al-Dzari'ah

Secara etimologi, *Sadd Al-Dzari'ah* terdiri dari dua kata yaitu *Sadd* dan *dzari'ah*. *Sadd* berarti penghalang, hambatan atau sumbatan, sedangkan *dzari'ah* berarti jalan. Menurut Ibn Qayyim al-Jauziyah, pengertian *Dzari'ah*, yaitu:

الدَّرِيعَةُ مَا كَانَ وَسِيلَةً وَطَرِيقًا إِلَى شَيْءٍ.¹⁵³

Dzari'ah ialah sesuatu yang menjadi sarana dan jalan kepada yang lain.

Adapun pengertian secara terminologi, maka Saddu Al-Dzari'ah para ulama memberikan pengertian dengan rumusan:

هِيَ الْمَسْئَلَةُ الَّتِي ظَاهِرُهَا الْإِبَاحَةُ وَيَتَوَصَّلُ بِهَا إِلَى فِعْلِ الْمَحْظُورِ.¹⁵⁴

Yaitu masalah (sesuatu) yang apabila dilihat secara lahir adalah boleh, tetapi membawa kepada perbuatan yang haram (terlarang).

¹⁴⁹*Ibid.* h. 148.

¹⁵⁰Muhammad Abu Zahrah, *op.cit.* h. 221.

¹⁵¹Asafri Jaya Bakri, *op.cit.* h. 148.

¹⁵²*Ibid.* h. 149-150.

¹⁵³Ibn Qayyim al-Jauziyah, *A'lam al-Muwaqqi'in an Rabb al-'Alamin*, *op.cit.* j.IV, h.

109.

¹⁵⁴ al-Syaukani, *op.cit.* h. 246.

Pengertian tersebut mirip dengan pengertian yang dikemukakan oleh Syatibi, yaitu :

التَّوَسُّلُ بِمَا هُوَ مَصْلَحَةٌ إِلَى مَفْسَدَةٍ¹⁵⁵

Melakukan suatu pekerjaan yang semula mashlahat untuk menuju kepada yang mafsadat.

Maksudnya, seseorang melakukan suatu pekerjaan yang pada dasarnya dibolehkan karena mengandung suatu kebaikan (mashlahat), tetapi tujuan yang akan ia capai berakhir pada suatu kerusakan (mafsadat).

Pengertian yang dirumuskan oleh para ulama di atas, berbeda dengan pengertian Ibn al-Qayyim al-Jauziyah yang mengatakan bahwa pembatasan pengertian Dzari'ah kepada sesuatu yang dilarang saja tidak tepat, karena ada juga Dzari'ah yang bertujuan kepada yang dianjurkan.

Sehingga Dzari'ah mengandung dua pengertian, yaitu yang dilarang disebut dengan Sadd al-Dzari'ah (سد الذريعة) dan yang dituntut untuk melakukannya, disebut dengan pembuka al-Dzari'ah (فتح الذريعة).

Fathh al-Dzari'ah menurut Ibn Qayyim al-Jauziyah di atas, dikatakan oleh Wahbah al-Zuhaili bukan termasuk Dzari'ah, tetapi dikatakan oleh jumhur ulama termasuk dalam kaidah muqaddimah (pendahuluan) dari suatu pekerjaan. Apabila yang dituju itu sesuatu yang wajib, maka seluruh upaya untuk menunaikan yang wajib itu, juga wajib hukumnya. Kaidah yang mengatakan: ¹⁵⁶ ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. (Sesuatu yang wajib tidak akan sempurna kecuali dengannya, sesuatu itu hukumnya adalah wajib pula). Misalnya, mendirikan shalat itu adalah wajib. Sedangkan untuk mendirikan shalat itu harus berwudhu lebih dahulu. Maka berwudhu itu hukumnya wajib, karena berwudhu itu wajib, maka upaya mencari air untuk berwudhu pun wajib. Berwudhu dan mencari air dalam contoh ini, menurut jumhur ulama, disebut dengan hukum pendahuluan kepada yang wajib (muqaddimah al-wajibah).¹⁵⁷

1. Penggunaan Sadd Al-Dzari'ah Sebagai Dalil Hukum Dalam Berijtihad

Pendapat al-Baji (mazhab Malik), bahwa Sadd al-Dzari'ah ini dipegang oleh Imam Malik, sementara ulama yang lain seperti Imam Hanafi

¹⁵⁵Al-Syatibi, *op.cit.* j. IV, h. 144.

¹⁵⁶ Al-Subky, *Asbab wa al-Nazhair*, juz 1, Dar al-Kutub al-ilmiah, 1991, h. 136. Lihat Wahbah al-Zuhaili, *op.cit.* h. 874.

¹⁵⁷ Nasrun haroen, *op.cit.* h. 172.

dan al-Syafi'i menolak menggunakannya.¹⁵⁸ Akan tetapi, Wahbah al-Zuhaili mengatakan, bahwa Imam Hanafi dan al-Syafi'i dalam kondisi-kondisi tertentu juga menggunakan Sadd al-Dzari'ah. Sedangkan Ahmad bin Hanbal memakainya seperti Malik. Akan tetapi Ibn Hazm menolak Sadd al-Dzari'ah secara keseluruhan.¹⁵⁹

Pendapat Ibn al-Rifa'ah yang menerima Sadd al-Dzari'ah, tetapi tergantung pada bentuknya, dalam hal ini, ia membagi kepada tiga bentuk;

- a. Sesuatu yang secara pasti akan membawa kepada yang haram, maka hukumnya haram pula, dan di sini berlaku Sadd Al-Dzari'ah;
- b. Sesuatu yang secara pasti tidak membawa kepada yang haram, tetapi bercampur dengan sesuatu yang dapat membawa kepada yang haram, di sini diperlukan ikhtiat (kehati-hatian) dengan memperhatikan kebiasaan-kebiasaan menyangkut hal tersebut, kalau membawa kepada yang haram maka dilakukan Sadd al-Dzari'ah, tetapi jika hal tersebut jarang membawa kepada yang haram, tidak perlu dilakukan Sadd Al-Dzari'ah, karena kalau dilakukan, maka sudah dipandang berlebih-lebihan;
- c. Sesuatu yang mengandung kemungkinan membawa kepada yang dilarang, dan dapat pula membawa kepada sesuatu yang boleh, Apabila lebih cenderung kepada yang haram dilakukanlah Sadd Al-Dzari'ah, tetapi jika lebih cenderung kepada yang boleh, maka dalam hal ini tidak perlu dilakukan Sadd al-Dzari'ah, ¹⁶⁰

Jika Syaukani mengemukakan pendapat Ibn al-Rifa'ah dapat menerima Sadd Al-Dzari'ah, maka Syatibi mengemukakan Sadd Al-Dzari'ah itu dapat dilihat dari kualitas kemafsadatannya, dibagi kepada empat macam, yaitu:¹⁶¹

- a. Perbuatan yang dilakukan itu membawa kepada kerusakan secara pasti (*qath'i*). Misalnya, seseorang menggali sumur di depan pintu rumah orang lain pada malam hari dan pemilik rumah tidak mengetahuinya. Bentuk kerusakan perbuatan ini dapat dipastikan, yaitu terjatuhnya pemilik rumah ke dalam sumur tersebut, dan itu dapat dipastikan.
- b. Perbuatan yang dilakukan itu hukumnya boleh dilakukan, karena jarang membawa kepada kerusakan. Misalnya, menggali sumur di tempat yang biasanya tidak memberi mudharat kepada orang yang memakainya. Perbuatan seperti ini tetap pada hukum aslinya adalah

¹⁵⁸ al-syaukani, *op.cit.* h. 246.

¹⁵⁹ Nasrun Rusli, *op.cit.* h. 143.

¹⁶⁰ al-Syaukani, *op.cit.* h. 247.

¹⁶¹ Al-Syatibi, dalam Nasrun Haroen, *op.cit.* h. 162-163.

boleh, karena yang dilarang itu adalah apabila di duga keras bahwa perbuatan itu membawa kepada kerusakan.

- c. Perbuatan yang dilakukan itu biasanya membawa kepada kerusakan. Misalnya menjual senjata api kepada musuh dalam peperangan.
- d. Perbuatan itu pada dasarnya adalah boleh dikerjakan karena tidak mengandung kerusakan, tetapi kemungkinan pula perbuatan itu membawa kepada kerusakan. Misalnya, dalam jual beli yang disebut *bay'u al-ajal*. Jual beli ini cenderung berimplikasi kepada riba.

Ibn Qayyim al-Zaujiyah membagi Sadd Al-Dzari'ah melihat dari segi jenis kerusakan yang ditimbulkannya. Menurut Sadd Al-Dzari'ah dapat dibagi kepada dua macam:¹⁶²

- a. Perbuatan itu membawa kepada suatu kerusakan, seperti meminum minuman keras yang mengakibatkan mabuk, dan mabuk itu suatu kerusakan.
- b. Perbuatan itu pada dasarnya yang dibolehkan atau dianjurkan, tetapi dijadikan jalan untuk melakukan suatu pekerjaan yang dilarang, baik dengan tujuan yang disengaja, misalnya seseorang yang mengawini seorang wanita yang ditalak tiga suaminya dengan tujuan agar suami pertama wanita itu bisa mengawininya kembali. Atau perbuatan yang dilakukan secara tidak sengaja, misalnya perbuatan yang dilakukan tanpa maksud sejak semula adalah mencaci maki ibu bapak orang lain. Akibat mencaci maki orang tua orang lain, menyebabkan orang tuanya juga akan dicaci maki orang tersebut.

Para ulama menerima Sadd Al-Dzari'ah sebagai metode ijtihad dan dapat dijadikan dalil dalam istinbath hukum dengan beralasan antara lain, ialah Al-Quran pada surah al-An'aam ayat 108:

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدَوًّا بِغَيْرِ عِلْمٍ ۖ كَذَلِكَ زَيْنًا لِّكُلِّ
أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

Dan janganlah kamu memaki sembah-sembahan yang mereka sembah selain Allah, karena mereka nanti akan memaki Allah dengan melampaui batas tanpa pengetahuan...

Para ulama juga mengemukakan sejumlah Al-Sunnah sebagai alasan memakai Sadd Al-Dzari'ah, antara lain Sunnah Nabi SAW. dari Nu'man bin Basyir :

... حَوْلَ الْحِمَىٰ يُوشِكُ أَنَّ يَرْتَعَ فِيهِ¹⁶³

¹⁶² Ibn Qayyim al-Jauziyah, *op.cit.* j. III, h. 109

...Berkeliling di sekitar larangan diragukan dia akan jatuh kepadanya...
Kemudian Al-Sunnah kedua yang dijadikan alasan para ulama ialah:

دع ما يريك إلى مالا يريك.¹⁶⁴

Tinggalkanlah apa yang engkau ragukan kepada apa yang tidak engkau ragukan.

QAWL SAHABAT SEBAGAI DALIL HUKUM

1. Pengertian Qawl Sahabat

Qawl Sahabat berarti “pendapat para Sahabat Rasulullah Muhammad SAW.” Yang dimaksud pendapat “para Sahabat” adalah pendapat para Sahabat tentang suatu masalah hukum yang dinukil para ulama, baik berupa fatwa maupun ketetapan hukum, sedangkan ayat atau Sunnah tidak menjelaskan hukum terhadap masalah (kasus) yang dihadapi Sahabat tersebut. Disamping belum adanya konsensus (Al-Ijma’) para Sahabat yang menetapkan hukum tersebut.

Disebut Sahabat adalah orang yang beriman dan bertemu dengan Rasulullah Muhammad SAW. serta mengikutinya.¹⁶⁵

b. Penggunaan Qawl Sahabat Sebagai Dalil Hukum Dalam Berijtihad

Al-Syaukani mengatakan, bahwa tidak ada perbedaan pendapat para ulama, bahwa pendapat Sahabat tidak menjadi alasan bagi Sahabat Nabi SAW. yang lain. Yang menjadi persoalan adalah; apakah pendapat Sahabat itu dapat dijadikan alasan (hujjah) hukum bagi orang yang hidup pada generasi berikutnya (sesudah masa Sahabat). Dalam hal ini, Imam Syaukani mengatakan, bahwa ada beberapa pendapat ulama.

- a. Pendapat Sahabat tidak dapat dijadikan hujjah secara keseluruhan. Inilah pendapat jumhur ulama.¹⁶⁶
- b. Pendapat Sahabat dapat dijadikan hujjah dan didahulukan daripada Al-Qiyas

¹⁶³Imam Muslim, *Shahih Muslim*, juz 5, Beirut, Dar Jail, t.th. h. 50.

¹⁶⁴Imam Bukhari, *Shahih Bukhari*, Juz 2, Beirut, Dar Ibnu Katsir, 1987, h. 723.

¹⁶⁵Nasrun Haroen, *op.cit.* h. 155-156. Yang dimaksud sahabat, menurut ushûliyyin adalah “seseorang yang bertemu dengan Rasulullah Muhammad Saw. dan beriman kepadanya serta mengikuti dan hidup bersamanya dalam waktu yang panjang, dijadikan rujukan oleh generasi sesudahnya dan mempunyai hubungan khusus dengan Rasulullah Saw. sehingga secara kebiasaan dinamakan sahabat”. Ada pula ulama yang mempersingkat identitas sahabat, yaitu “orang yang bertemu dan beriman kepada Nabi Muhammad SAW. serta hidup bersamanya dalam waktu yang cukup lama

¹⁶⁶al-Syaukani, *op.cit.* h. 243.

- c. Pendapat Sahabat dapat dijadikan hujjah apabila tidak bertentangan dengan ucapan Sahabat yang lain. Dalam hal, maka perkataan Sahabat didahulukan daripada Al-Qiyas. Akan tetapi, jika berlawanan dengan perkataan Sahabat yang lain, maka dipilih perkataan Sahabat yang sesuai atau mendekatai dengan kandungan Al-Quran dan Al-Sunnah, Al-Ijma' dan Qiyas.
- d. Pendapat sahabat dapat dijadikan hujjah, apabila berlawanan dengan Qiyas, karena dengan berlawanan itu berarti pendapat Sahabat bukan bersumber dari Qiyas, akan tetapi bersumber dari Al-Sunnah.

Al-Syaukani cenderung untuk tidak menerima pendapat Sahabat sebagai hujjah. apabila pendapat Sahabat itu merupakan ijtihad Sahabat sendiri dan ijtihadnya tidak populer dikalangan umat. Menurutnya, kedudukan para Sahabat dipandang lebih tinggi derajatnya, karena kedekatan mereka dengan Nabi SAW. tetapi mereka tidak memiliki wewenang menentukan syariat. Dikatakannya:

وَالْحَقُّ أَنَّهُ لَيْسَ بِحُجَّةٍ فَإِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ لَمْ يَبْعَثْ إِلَى هَذِهِ الْأُمَّةِ إِلَّا نَبِيًّا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وَلَيْسَ لَنَا إِلَّا رَسُولٌ وَاحِدٌ وَكِتَابٌ وَاحِدٌ وَجَمِيعُ الْأُمَّةِ مُأْمُورٌ بِاتِّبَاعِ كِتَابِهِ وَسُنَّةِ نَبِيِّهِ وَلَا فَرْقَ بَيْنَ الصَّحَابَةِ وَمَنْ بَعْدَهُمْ فِي ذَلِكَ. وَلَا شَكَّ أَنَّ مَقَامَ الصَّحَابَةِ مَقَامٌ عَظِيمٌ وَلَكِنْ ذَلِكَ فِي الْفَضِيلَةِ وَارْتِفَاعِ الدَّرَجَةِ وَعَظَمِ الشَّانِ وَهَذَا مُسْلِمٌ لَا شَكَّ فِيهِ ... وَلَا تَلَاوُزٌ بَيْنَ هَذَا وَبَيْنَ جَعْلِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ بِمَنْزِلَةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي حُجَّةٍ قَوْلُهُ...¹⁶⁷

Yang benar, bahwasanya Qawl Shahabi tidak dapat dijadikan hujjah, karena Allah SWT. tidak mengutus kepada umat ini melainkan Nabi kita Muhamamd SAW. Kita hanya mempunyai seorang rasul, sebuah Kitab Suci; segenap umat (Islam) diperintahkan mengikuti Kitab-Nya dan Al-Sunnah Nabi-Nya. Tidak ada perbedaan di antara Sahabat dan orang-orang yang setelah mereka dalam hal ini... Tidak ragu, bahwa peringkat para Sahabat adalah peringkat yang tinggi, tetapi itu hanya dalam kelebihan (keutamaan), ketinggian derajat dan keagungan kedudukan... Tetapi, jangan kita samakan (ketinggian) ini dengan menjadikan masing-masing mereka sama kedudukannya dengan Rasulullah SAW. dalam menempatkan ucapannya sebagai hujjah.

¹⁶⁷Ibid. h. 243-244.

Kebanyakan *ushuliyin* berpendapat, bahwa pendapat sahabat dijadikan hujjah apabila pendapat Sahabat itu terkait dengan permasalahan yang tidak bisa dinalar logika atau ijihad, mereka juga menjadikan hujjah bahwa Al-Ijma' Sahabat secara jelas, atau Al-Ijma' sahabat yang tidak diketahui ada yang mengingkarinya.

Yang menjadi perbedaan pendapat dikalangan ulama *ushuliyin*, adalah pendapat para Sahabat yang berdasarkan ijihad. Ulama Hanafiyah, Imam Malik, *Qawl Qadim* Imam Syafi'i dan pendapat Ahmad bin Hanbal, menyatakan bahwa, pendapat sahabat itu menjadi hujjah, dan apabila pendapat sahabat itu bertentangan dengan Al-Qiyas, maka pendapat sahabat yang didahulukan. Bahkan menurut Malik dan Ahmad bin Hanbal, sangat mungkin apa yang dikatakan atau dilakukan sahabat itu datangnya dari Rasulullah SAW., karena tidak sedikit pendapat para sahabat, didasarkan kepada petunjuk Rasul, disamping itu para sahabat tidak akan mengeluarkan pendapatnya, kecuali dalam hal yang sangat penting, hal ini menunjukkan hal kehati-hatian para sahabat dalam menjawab persoalan hukum yang dihadapi mereka.¹⁶⁸

Sebagian ulama Syafi'iyah, Jumhur Imam 'ariyah, Mu'tazilah dan Syiah, mengatakan, bahwa pendapat sahabat yang berdasarkan ijihad, tidak dapat dijadikan hujjah dalam menetapkan hukum, karena ijihad mereka sama dengan ijihad ulama lainnya yang tidak wajib diikuti mujtahid lainnya. Dikatakan oleh al-Ghazali, bahwa para sahabat sendiri terkadang berbeda pendapat, sehingga Abu Bakar dan Umar bin Khattab membiarkan saja orang-orang yang tidak sependapat dengannya, bahkan mereka sendiri menganjurkan agar setiap Sahabat beramal sesuai dengan hasil ijihadnya masing-masing.¹⁶⁹

Akan tetapi, Imam Syafi'i banyak mengambil pendapat para Sahabat, bahkan Al-Ijma' yang ia tarima sebagai dalil dalam istinbath hukum adalah Al-Ijma' sahabat. Disamping apabila terjadi perbedaan pendapat dikalangan sahabat, ia mengambil pendapat Sahabat yang lebih mendekati kepada Al-Quran dan Al-Sunnah, seperti pendapat Ibnu Abbas tentang tidak diterimanya kesaksian anak kecil. Dalam hal ini, al-Syafi'i mengatakan, bahwa pendapat Ibnu Abbas lebih dekat kepada Al-Quran, atau ia juga mengambil pendapat Utsman bin Affan yang mengatakan, bahwa gugurnya

¹⁶⁸Nasrun Haroen, *op.cit.* h. 156-157.

¹⁶⁹Al-Ghazali, *Al-Musytashfa fi 'ilmi al-ushul*, I(Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1983), h. 400.

kewajiban shalat Jum'at apabila bertepatan dengan dua hari raya (fithri dan adhha).¹⁷⁰

Begitu pula ulama Hanafiyah, apabila pendapat Sahabat itu bukan dalam masalah ijthadiyah dan tidak diketahui ada sahabat yang menentangnya, maka diduga keras pendapat itu muncul dari petunjuk Rasulullah SAW. Pendapat Sahabat seperti ini statusnya sama dengan Al-Sunnah *taqririyah*. Terhadap pendapat sahabat yang didasarkan kepada hasil ijthad dan pendapat itu populer dikalangan sahabat serta tidak diketahui ada Sahabat yang menentangnya, maka pendapat ini dijadikan hujjah, karena pendapat ini statusnya sama dengan Al-Ijma' sukuti. Tetapi apabila pendapat sahabat itu tidak populer, maka mereka tidak menjadikannya sebagai hujjah.¹⁷¹

Jumhur ulama menerima pendapat sahabat sebagai hujjah, oleh karena terjadinya Al-Ijma' sahabat itu boleh jadi dilakukan dengan berkumpulnya para sahabat pada suatu tempat, tetapi boleh jadi juga masing-masing Sahabat berpendapat dan sama pendapatnya dalam penetapan hukum atau sebagian Sahabat berijtihad untuk menetapkan hukum sedangkan Sahabat yang lainnya setuju, persetujuannya mungkin dengan ucapan atau perbuatan, tetapi mungkin pula dengan diam.

SYAR'UN MAN QABLANA SEBAGAI DALIL HUKUM

1. Pengertian Syar'un Man Qablana

Syar'un man qablana, berarti syariat sebelum Islam. Para ushulyyin membahas persoalan syariat sebelum Islam dalam kaitannya dengan syariat Islam, apakah hukum-hukum yang ada bagi umat sebelum Islam menjadi hukum juga bagi umat Islam ataukah tidak?.

Nashrun Haroen mengatakan, sebenarnya para ulama ushul sepakat menyatakan bahwa seluruh syariat sebelum Islam melalui para rasul-Nya telah dibatalkan secara umum oleh syariat Islam. Mereka juga sepakat mengatakan bahwa pembatalan syariat-syariat sebelum Islam itu tidak secara menyeluruh dan rinci, karena masih banyak hukum-hukum syariat sebelum Islam yang masih berlaku dalam syariat Islam.

Yang menjadi persoalan, untuk dibahas oleh para ulama dalam masalah syariat sebelum Islam, adalah mengenai status hukum syariat

¹⁷⁰Nasrun Haroen, *op.cit.* h. 159.

¹⁷¹*Ibid.* h. 160.

sebelum Islam dan kaitannya dengan sebelum dan sesudah Rasulullah Muhammad SAW. diutus menjadi rasul.

2. Penggunaan Syar'un Man Qablana Sebagai Dalil Hukum Dalam Berijtihad

Terhadap status hukum syariat sebelum Islam, kaitannya dengan sebelum diutusnya Rasulullah Muhammad SAW. menjadi rasul, berbagai pendapat ulama;

- a. Imam Hanafi dan Imam Syafi'i, berpendapat bahwa Rasulullah SAW. sebelum menjadi rasul terikat dengan syariat sebelum Islam. Alasan mereka adalah, setiap Rasul Allah diseru untuk mengikuti syariat rasul-rasul sebelumnya, termasuk pula Nabi Muhammad SAW. ke dalam seruan ini, seperti syariat Nabi Ibrahim AS. Juga banyak sekali riwayat yang menunjukkan bahwa Nabi Muhammad SAW. sebelum menjadi rasul telah melakukan perbuatan tertentu yang sumbernya bukan akal semata, seperti beliau melaksanakan shalat, mengagungkan Ka'bah, dan menyembelih binatang.
- b. Jumhur Mutakallimin (ahli Kalam) berpendapat, bahwa Rasulullah SAW. sebelum menjadi rasul tidak terikat dengan syariat sebelum Islam. Alasan mereka adalah apabila Rasulullah SAW. sebelum menjadi rasul terikat dengan syariat sebelum Islam, maka akan ada dalil yang menunjukkan hal itu.
- c. Imam al-Haramain, Ibn Qusyairi, al-Kayy, al-Ghazali dan al-Amidi berpendapat, bahwa bersikap tawaqquf (tidak memberi komentar) terhadap permasalahan ini, karena tidak adanya dalil yang pasti yang menunjukkan, apakah terikat ataukah tidak terhadap syariat sebelum Islam. Dikatakan oleh Imam al-Haramain, persoalan ini janganlah dipandang baginya untuk menjadi faedah.¹⁷²

Mengenai status hukum Syariat Sebelum Islam, kaitannya setelah Rasulullah Muhammad SAW. diutus menjadi rasul, ada beberapa pendapat ulama, yaitu:

- a. Pendapat Abu Ishaq al-Syairazi, al-Ghazali, al-Khawarizmi dan Ibnu Hazm, dipilih oleh Fakhrradzi dan Amidi, bahwa syariat sebelum Islam tidak dapat diaplikasikan dalam Islam.

¹⁷² al-Syaukani, *op.cit.* h. 239.

- b. Pendapat mayoritas Syafi'iyah, mayoritas Hanafiyah, dan dari mutakallimin (Imam 'ariyah, Mu'tazilah dan Syi'ah)¹⁷³ dan Malikiyah, bahwa syariat sebelum Islam dapat diaplikasikan dalam Islam, kecuali ada yang menghapus daripadanya.
- c. Pendapat Ibn al-Qusyairi dan Ibn Burhan, bahwa menyangkut syariat sebelum Islam, hendaklah didiamkan saja, sampai diperoleh dalil yang sah untuk membenarkan atau meniadakannya.

Mushtafa Dib al-Bugha mengatakan, bahwa apabila diperhatikan ketiga pendapat para ulama yang membahas tentang status hukum syariat sebelum Islam, maka secara prinsip, hukum-hukum syariaat sebelum Islam, tidak dapat dijadikan sebagai dalil dalam penetapan hukum Islam, Karena, sekalipun ulama yang menerimanya menetapkan syariat sebelum Islam bisa dijadikan dalil untuk menetapkan syariat, namun mereka tetap mengatakan hukum-hukum itu harus bersumber (terdapat) dalam Al-Quran dan Al-Sunnah sebagai sumber utama hukum Islam. Sumber lainnya pun harus merujuk kepada Al-Quran dan Al-Sunnah. Oleh karena itu, al-Bugha mengatakan, bahwa pendirian jumhur ulama itu bukanlah suatu yang harus dipermasalahkan, sebab apabila ada nash-nya dalam Al-Quran atau Al-Sunnah, maka secara langsung hukum-hukum itu wajib dilaksanakan umat Islam. Menurutnya, perbedaan ini hanyalah dalam ungkapan saja, karena hukum-hukum yang disebutkan seperti qishah, pencurian, perzinaan dan hukum puasa merupakan hukum yang berlaku dalam Islam dan wajib dilaksanakan umat Islam.¹⁷⁴

Menurut Muhammad Abu Zahrah, bahwa apabila Syariat Sebelum Islam itu dinyatakan dengan dalil khusus, maka hukum-hukum itu khusus bagi mereka, dan tidak wajib bagi umat Islam untuk mengikutinya. Namun, apabila hukum-hukum itu bersifat umum, maka hukumnya juga berlaku umum bagi seluruh umat, seperti hukuman qishash dan puasa yang ada dalam Al-Quran.¹⁷⁵

Syariat Sebelum Islam yang disepakati oleh para ulama menjadi syariat Islam, yaitu .

- a. Syariat para Nnabi, yang terdapat dalam Al-Quran dan Al-Sunnah, adalah menjadi diwajibkan atau disyariatkan untuk mengerjakannya

¹⁷³ Bandingkan dengan Nasrun Haroen, *Ibid.* h. 152.

¹⁷⁴ Nasrun haroen, *op.cit.* h. 154-155.

¹⁷⁵ Muhammad Abu Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, (Dar al-Fikr al-'Arabi, 1958), h. 308.

seperti puasa Ramadhan dan puasa Dawud. Ini disepakati sebagai dalil hukum.

- b. Syariat para Nabi, terdapat dalam Al-Quran dan Al-Sunnah yang berisikan Akidah dan Ushuludin, ini disepakati juga sebagai dalil hukum. Seperti firman Allah dalam surat An Nahl ayat 36 dan Al-Syura ayat 13
- c. Syariat para Nabi akan tetapi di *mansukh* oleh Al-Quran dan Al-Sunnah, sebagaimana dihalalkan ghoaim setelah sebelumnya diharamkan oleh syariat para nabi. Seperti firman Allah dalam surah Al-Anfal ayat 69.
- d. Syariat para Nabi yang tidak ada dalam Al-Quran dan Al-Sunnah. Syariat ini disepakati untuk tidak diterima sekalipun ada dalam kitab mereka (Taurat dan Injil). Hal ini berdasarkan firman Allah SWT dalam surat Al Baqarah : ayat 75, Al Maidah ayat 13, Al Baqarah ayat 79.

AL-'URF SEBAGAI DALIL HUKUM

1. Pengertian Al-'Urf

'Urf menurut etimologi yaitu adat kebiasaan, seperti kebiasaan menyebut al-walad bagi seorang anak laki-laki. 'Urf menurut terminologi, para *Ushuliyyin* memberikan pengertian yaitu;

الْعُرْفُ هُوَ مَا تَعَارَفَهُ النَّاسُ مِنْ قَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ أَوْ تَرْكِ.¹⁷⁶

'Urf yaitu apa yang dikenal (dilakukan) oleh masyarakat baik berupa perkataan maupun perbuatan atau meninggalkannya

Menurut para *Ushuliyyin* tidak ada perbedaan di antara 'Urf dengan adat, maka 'Urf yang bersifat perbuatan adalah seperti saling pengertian manusia dalam berjual beli dengan pelaksanaan tanpa sighat yang diucapkan, atau 'Urf yang bersifat perkataan panggilan "*al-walad*" untuk anak laki-laki bukan untuk anak perempuan.

'Urf sepiantas lalu seakan-akan ada persamaan dengan *ijma'*, karena keduanya sama-sama secara kesepakatan dan tidak ada yang menyalahinya. Perbedaannya ialah 'Urf itu dibentuk dari kebiasaan-kebiasaan orang-orang yang berbeda-beda tingkatan mereka. Sedangkan *ijma'* dibentuk dari persesuaian pendapat khusus dari para mujtahid. Orang-orang awam tidak ikut dalam penetapan *ijma'*

¹⁷⁶ Abd al-Wahhab Khallaf, *Op.cit.* h 89.

Dalam hukum Islam, hukum yang diambil dari 'Urf banyak ditemui. Misalnya usia baligh bagi laki-laki yang tidak pernah *ibtilam* (bermimpi dan keluar sperma) dan wanita yang tidak pernah haidh, memberi hadiah, dan makan-makanan yang disediakan tanpa adanya kata-kata mempersilakan, dan lain-lain.

Bahkan, di masa Rasulullah Muhammad SAW. ada beberapa nash Sunnah yang berdasar 'Urf. Misalnya gandum sebagai barang yang diukur dengan takaran. Dalam *taqrir* Rasulullah Muhammad SAW. banyak yang ditetapkan berdasar kepada 'Urf. Tegasnya Nabi SAW. mendiamkan dan menyukai 'Urf yang dianggap beliau baik yang kemudian menjadi bagian dari 'Urf Islam yang berdasarkan Sunnah.¹⁷⁷

2. Pembagian Al- 'Urf

'Urf mendapat tempat sebagai dasar penetapan hukum dengan syarat-syarat tertentu, yaitu tidak bertentangan dengan hukum-hukum syariat yang berlandaskan dalil atau sumber hukum yang sah, baik Al-Quran maupun Sunnah dan dalil lainnya, juga berlaku dan meluas dalam masyarakat umumnya. Karena itu 'Urf dibagi dua bagian, yaitu:

- a. 'Urf yang *shabih*, yaitu 'Urf yang tidak bertentangan dengan hukum-hukum syariat. 'Urf yang seperti ini harus dipelihara baik dalam menetapkan hukum atau ketika mempertimbangkan suatu keputusan dalam pengadilan. Karena 'Urf yang sudah berlaku di tengah-tengah masyarakat, merupakan tuntutan yang sesuai dengan kemaslahatan mereka. Misalnya mengadakan pertunangan sebelum melangsungkan perkawinan.
- b. 'Urf *fasid*, yaitu 'Urf yang berlaku dalam masyarakat yang senantiasa bertentangan dengan syariat, Misalnya kebiasaan mengadakan sesajin untuk sebuah patung atau suatu tempat yang dipandang mulia, karena bertentangan dengan akidah tauhid.

'Urf dipandang dari segi sifatnya, maka dibagi kepada dua, yaitu:

- a. 'Urf *qawli* (perkataan), yaitu 'Urf yang berupa perkataan, Misalnya panggilan "*walad*" untuk anak laki-laki bukan anak perempuan.
- b. 'Urf *'amali* perbuatan, yaitu 'Urf berupa perbuatan. Misalnya kebiasaan jual-beli dalam masyarakat tanpa mengucapkan shighat

¹⁷⁷Mahmassani, *Op.cit*, h. 193.

akad yang lengkap dalam jual beli, tetapi karena telah menjadi kebiasaan dalam masyarakat tanpa akad jual-beli dan tidak terjadi kekacauan, maka hukum Islam membolehkannya.

'Urf apabila ditinjau dari segi ruang lingkupnya, maka dibagi kepada dua, yaitu:

- a. 'Urf *'aam*, yaitu 'Urf yang berlaku pada semua tempat, masa dan keadaan. Misalnya memberi hadiah kepada orang yang telah memberikan jasanya kepada seseorang. Begitu pula mengucapkan terima kasih kepada orang yang telah membantu.
- b. 'Urf *kehas*, yaitu 'Urf yang hanya berlaku pada tempat, masa dan atau keadaan tertentu saja. Misalnya mengadakan “halal bi halal” yang biasa dilakukan oleh orang (masyarakat) Indonesia bagi yang beragama Islam pada setiap selesai puasa Ramadhan dan berlebaran. Sedangkan di negara lain tidak merupakan kebiasaan.

3. Penggunaan 'Urf Sebagai Dalil Hukum Dalam Berijtihad

Para ulama menggunakan 'Urf sebagai hujjah, apabila Urf itu memenuhi syarat-syarat, yaitu:

- a. Tidak bertentangan dengan *nash* baik Al-Quran maupun Sunnah. Apabila 'Urf bertentangan dengan *nash*, maka yang didahulukan adalah hukum yang diterangkan oleh *nash*.
- b. Tidak menyebabkan kemafsadatan dan tidak menghilangkan kemaslahatan termasuk tidak memberi kesempatan dan kesulitan.
- c. Telah berlaku pada umumnya kaum muslimin, dalam arti bukan hanya yang biasa dilakukan oleh beberapa orang Islam saja.
- d. Tidak berlaku dalam masalah ibadah *mahdhab*.

Jumhur ulama menggunakan 'Urf *shabih* dijadikan sebagai dasar hujjah selama tidak bertentangan dengan syariat. Imam Malik banyak menetapkan hukum berdasar kepada praktik-praktik penduduk Madinah. Imam Abu Hanifah serta pengikutnya banyak menggunakan 'Urf, yaitu kebiasaan yang berlaku pada penduduk Kufah. Begitu pula Imam Syafi'i banyak menggunakan 'Urf, oleh karena itu setelah ia berada di Mesir banyak pendapatnya yang berubah dari pendapatnya masa terdahulu ketika ia berada di Bagdad, yang dikenal dengan "*qawl qadim* dan *qawl jadid*"¹⁷⁸ Karena itu ulama Hanafiyyah dan Malikiyyah mengatakan, ketetapan berdasarkan 'Urf

¹⁷⁸ Abdu al-Wahhab Khallaf, *Op.cit*; h 89-90.

yang *shabih* sama dengan ketetapan berdasar dalil *syar'i*. Demikian pula al-Syarkhasi dalam kitabnya "*al-Mabsuth*" mengatakan, dalam hal tidak bertentangan dengan *nash*, maka ketetapan berdasar 'Urf sama dengan ketetapan berdasar *nash*.¹⁷⁹

'Urf itu selalu mengalami perubahan, tergantung pada zaman dan lingkungan masyarakat yang saling berbeda pula. Oleh karena itu suatu ketentuan hukum yang pada mulanya hukum itu berdasar 'Urf, maka bisa saja terjadi kemungkinan mendapat peninjauan kembali, apabila keadaan menuntut demikian. Seorang hakim atau mufti, sebaiknya mengerti benar masalah 'Urf yang berlaku dan tumbuh di tengah-tengah masyarakat. Dengan demikian, terpelihara kemaslahatan masyarakat di lingkungannya.

PENYELESAIN TERHADAP DALIL YANG BERTENTANGAN

Pengertian Ta'arrudh Al-Adillah

Ta'arrudh dalam bahasa Indonesia disebut pertentangan¹⁸⁰. Pertentangan antar dalil, maksudnya bertentangan dalil-dalil hukum satu sama lain. Yaitu dalil-dalil hukum itu saling berlawanan yang salah satu di antara dalil itu menafikan hukum yang ditunjuk oleh dalil lainnya.¹⁸¹

Setiap dalil hukum menghendaki adanya hukum yang berlaku terhadap suatu kasus yang dikenai hukum. Apabila suatu dalil yang menghendaki berlakunya hukum atas suatu kasus, tetapi di samping itu ada pula dalil lainnya yang menghendaki berlakunya hukum lain atas kasus itu, maka kedua dalil itu berarti bertentangan.

Dari pengertian di atas, ada beberapa unsur untuk menyatakan terjadinya *ta'arrudh*, yaitu:

1. Adanya dua dalil yang sama martabatnya.
2. Mengandung ketentuan hukum yang berbeda.
3. Dalam waktu yang bersamaan.
4. Mengenai kasus yang sama.

Misalnya firman Allah dalam Al-Qur'an pada surah Al-Baqarah ayat 228:

وَالْمُطَلَّاتُ يَرْبِضْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ؕ

Wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri (beriddah) tiga kali quru'...

¹⁷⁹ Muhammad Abu Zahrah, *Op.cit.* h. 273.

¹⁸⁰ Luis ma'luf, *Munjid*, Maktabah al-Syarqiyyah, Daru al-Masyriq, Beirut, 1986, h. 198.

¹⁸¹ Amir Syamsuddin, *Usbul Fiqh I*, Jakarta, Kencana, 2008, h. 241.

Ayat di atas menetapkan hukum bahwa isteri yang diceraikan suaminya dalam keadaan apapun, maka iddahnya tiga kali *quru'*. Ayat tersebut bertentangan dengan firman Allah dalam Al-Qur'an pada surah At-Thalaq ayat 4:

وَالَّذِي يَسْتَنْ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ ۖ وَالَّذِي لَا يَحْضُنَّ ۖ وَأُولَئِ
الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ۚ

Dan perempuan-perempuan yang hamil, waktu iddah mereka itu ialah sampai mereka melahirkan kandungannya.

Ayat tersebut menetapkan hukum bahwa isteri yang diceraikan suaminya dalam keadaan hamil, maka iddahnya sampai melahirkan.

Kedua dalil di atas nampaknya bertentangan, bahwa kedua dalil martabatnya sama, yaitu dalil Al-Qur'an, kedua dalil itu mengandung ketentuan hukum yang berbeda, berlakunya hukum dalam waktu yang bersamaan dan mengenai hukum yang sama, yaitu hukum perceraian.

B. Cara Penyelesaian Antara Dalil Yang Ta'arrudh

Apabila terjadi ta'arrudh di antara dalil hukum, baik ayat yang satu dengan ayat yang lain, atau sunnah yang satu dengan yang lain, atau dalil lainnya, maka penyelesaiannya adalah ada beberapa cara, yaitu:

1. Jama' wa Taufiq.

Jika terdapat pertentangan pengertian lahir dari dua buah *nash*, haruslah dibahas untuk dikumpulkan atau dikompromikan, sehingga kedua dalil tersebut dapat digunakan bersama-sama (*jama' wa taufiq*). Misalnya dalil Al-Qur'an pada surah Al-Baqarah ayat 240:

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَّعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ ۖ فَإِنْ خَرَجْتَ
فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْتُمْ فِي أَنْفُسِهِمْ مِنْ مَعْرُوفٍ ۖ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Dan orang-orang yang akan meninggal dunia di antaramu dan meninggalkan isteri, hendaklah berwasiat untuk isteri-isterinya, (yaitu) diberi nafkah hingga setahun lamanya dengan tidak disuruh pindah (dari rumahnya).

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ۖ فَإِذَا بَلَغَ أَجَلُهُنَّ
فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْتُمْ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۖ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ

Orang-orang yang meninggal dunia di antaramu dengan meninggalkan isteri-isteri (hendaklah para isteri itu) menangguhkan dirinya (ber'iddah) empat bulan sepuluh hari.

Memang kedua ayat tersebut pada lahirnya bertentangan karena ayat 240 menetapkan iddah selama satu tahun, sedangkan ayat 234 iddahnya empat bulan sepuluh hari.

Usaha kompromi dalam kasus ini adalah dengan menjelaskan bahwa yang dimaksud bersenang-senang selama satu tahun dalam ayat 240 adalah untuk tinggal di rumah suaminya selama satu tahun kalau tidak kawin lagi. Sedangkan waktu tunggu (iddah) selama empat bulan sepuluh hari maksudnya sebagai larangan untuk kawin dalam masa itu. Dengan mengkompromikan kedua dalil itu, maka kedua dalil itu yang nampaknya bertentangan menjadi tidak bertentangan, sehingga masing-masing hukum dapat diamalkan.

2. Takhsish

Jika dalam dalil terdapat dua hukum secara lahir bertentangan dan tidak mungkin dilakukan usah kompromi sebagaimana di atas, namun satu dalil di antara dua dalil itu bersifat 'aam dan yang satu lagi bersifat khusus. Maka jalan yang dilakukan dengan usaha takhsish. Sehingga dalil khusus diamalkan sesuai dengan kekhususannya. Sedangkan dalil umum diamalkan menurut keumumannya.

Misalnya dalil Al-Quran pada surah Al-Baqarah ayat 228:

وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ؕ

Wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri (beriddah) tiga kali quru'...

Kemudian dalil Al-Qur'an pada surah At-Thalaq ayat 4:

وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ

Dan perempuan-perempuan yang hamil, waktu iddah mereka itu ialah sampai mereka melahirkan kandungannya.

Ayat 228 pada surah Al-Baqarah di atas menetapkan hukum secara umum yaitu wanita yang diceraikan suami beriddah tiga kali quru'. Sedangkan ayat 4 pada surah At-Thalaq menetapkan hukum secara khusus bagi wanita hamil yang iddahnya sampai melahirkan. Hal ini berarti terjadi takhsish.

3. Al-Tarjih

Jika kompromi tidak dapat dilakukan, haruslah dibahas untuk selanjutnya diadakan *tarjih*, mana di antara dalil tersebut yang lebih kuat untuk diamalkan. Secara etimologi *tarjih* berarti “menguatkan” Secara terminologi para ulama memberikan pengertian, *tarjih* yaitu;

أما الترجيح فعبارة عن إقتران للدلالة على المطلوب مع تعارضيهما بما يوجب العمل به وإهمال الآخر.¹⁸²

Adapun tarjih yaitu ungkapan mengenai diiringinya salah satu antara dua dalil yang pantas yang menunjukkan kepada apa yang dikehendaki di samping keduanya bertentangan yang mewajibkan untuk beramal satu di antaranya dan meninggalkan yang lain.

Tarjih adalah menguatkan salah satu indikator dalil atas yang lainnya untuk diamalkan.¹⁸³

Dari pengertian tersebut di atas, dapat diketahui hakikat *tarjih* dan menjadi syarat bagi *tarjih*, yaitu:

- a. Dua dalil yang bertentangan dan tidak ada kemungkinan untuk mengamalkan keduanya dengan cara apapun.
- b. Kedua dalil yang bertentangan itu sama-sama memberikan petunjuk kepada yang dimaksud dalam suatu hukum.
- c. Ada petunjuk yang mewajibkan beramal dengan salah satu di antara dua dalil dan meninggalkan yang satunya lagi.

Tarjih hanya mungkin berlaku di antara dalil-dalil yang *zhanni*, dan tidak mungkin terjadi pada dalil yang *qath'i*, karena dua dalil *qath'i* tidak mungkin saling berbenturan.

Adapun *Tarjih* yang berlaku dalam sunnah, maka Pentarjihan dapat dilakukan memandang kepada keadaan perawi, yaitu:

- a. Perawi salah satu dari dua dalil itu lebih banyak dibandingkan dengan yang lain, karena perawi dalam jumlah bilangan yang banyak itu lebih kuat, dan lebih terpelihara dari kesalahan dan kebohongan dari jumlah perawi yang sedikit.
- b. Perawi salah satu dari dua dalil itu lebih masyhur tentang keadilan dan kekuatan ingatannya.

¹⁸²Al-Amidi, *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, juz 4, Beirut, Darul Kitab al-Arabi, 1404, h. 245

¹⁸³Al-Syaukani, *Irsyadu al-Fuhul ila Tabqiq al-Haqq min ilmi al-Ushul*, Beirut, Dar al-Fikr. h. 224.

- c. Perawi salah satu di antara dua dalil itu lebih mengetahui dan ingat tentang keadaan dan sebab diriwayatkannya suatu Sunnah.
- d. Perawi salah satu di antara dua dalil itu mengamalkan apa yang diriwayatkannya, sedangkan perawi yang lain tidak mengamalkan.
- e. Perawi salah satu dari dua dalil itu terlibat langsung dengan apa yang diriwayatkannya.
- f. Perawi salah satu dari dua dalil itu termasuk sahabat besar, sedangkan yang lain tidak.
- g. Perawi salah satu di antara dua dalil itu lebih terdahulu masuk Islam dibandingkan dengan perawi yang lain.
- h. Perawi salah satu di antara dua dalil itu adalah sahabat yang lebih dekat kepada Nabi SAW.

Pentarjihan dapat pula dipandang dari segi matan;

- a. Dari segi hukum atau kandungan lafaz, apabila salah satu hukum atau kandungan lafaz itu mengandung larangan (bahaya), sedangkan lafaz yang lain menyatakan kebolehan saja, maka lafaz yang mengandung larangan (bahaya) lebih didahulukan.
- b. Apabila lafaz salah satu di antara dua dalil itu adalah dalam bentuk perintah sedangkan dalil yang satu lagi dalam bentuk kebolehan, maka dalil dalam bentuk perintah lebih didahulukan atas dalil yang lafaznya mengandung hukum kebolehan.
- c. Apabila hukum yang dikandung suatu lafaz bersifat menetapkan, sedangkan yang lain meniadakan, maka lafaz yang sifatnya menetapkan lebih didahulukan daripada lafaz yang sifatnya meniadakan, karena terdapat kelebihan pengetahuan
- d. Apabila lafaz yang bertentangan itu salah satunya mengandung hukum menghindarkan dari hukuman, sedangkan lafaz yang lain mengandung hukum mewajibkan pelaksanaan hukuman, maka lafaz yang mengandung hukum menghindarkan hukuman lebih didahulukan, karena sesuai dengan prinsip kemudahan dalam pelaksanaan agama.
- e. Lafaz yang mengandung hukuman lebih ringan didahulukan dari pada lafaz yang mengandung hukuman yang berat.¹⁸⁴
- f. Memperkuat dalil yang kandungannya menuntut sikap waspada (*ikhtiyath*) daripada dalil lainnya yang tidak demikian.

¹⁸⁴*Ibid.*

- g. Dan mendahulukan *nash* yang diiringi dengan perkataan atau perbuatan dari perawinya dari *nash* yang tidak demikian.¹⁸⁵

Pentarjihan dapat pula dipandang dari segi faktor luar, di antaranya yaitu:

- a. Mendahulukan salah satu di antara dua dalil yang didukung oleh khulafah al-rasyidin.
- b. Mendahulukan salah satu dalil di antara dua dalil yang sesuai dengan amalan penduduk Madinah.
- c. Dikuatkan *nash* yang menyebutkan 'illat hukumnya daripada *nash* yang tidak menyebutkan 'illat-nya.
- d. Kedua dalil itu dalam bentuk umum, tetapi salah satunya disepakati pengamalannya dalam satu kasus sedangkan dalil yang lainnya tidak.

Pentarjihan dapat pula dipandang dari segi qiyas, yaitu:

- a. Menguatkan Qiyas yang hukum ashlnya bersifat *qath'i* dari Qiyas yang hukum ashlnya bersifat *zhanny*.
- b. Menguatkan Qiyas yang landasan dalilnya adalah Ijma' dari Qiyas yang landasan dalilnya *nash*.
- c. Dikuatkan Qiyas yang 'illat-nya didukung oleh dalil khusus dari Qiyas yang 'illatnya tidak didukung dalil khusus.
- d. Dikuatkan Qiyas yang sesuai dengan kaidah Qiyas dari Qiyas yang tidak sejalan dengan kaidah Qiyas.
- e. Dikuatkan Qiyas yang disepakati oleh ulama dari pada Qiyas yang kemungkinan di-*nasakh*. Dikuatkan Qiyas yang dalil *ashl*-nya bersifat khusus daripada Qiyas yang hukum ashlnya bersifat umum.
- e. Jika sejarah kedua dalil itu tidak dapat diketahui secara kronologis, maka kedua dalil itu harus tidak diamalkan untuk sementara waktu.¹⁸⁶

4. Al-Nasakh.

Al-Nasakh menurut bahasa berarti pembatalan (الإبطال) dan penghapusan/peniadaan (الإزالة), seperti dalam ungkapan نسخت الشمس الظل.

¹⁸⁵*Ibid*

¹⁸⁶Abd. Wahhab Khallaf, , *Ilmu Ushul al-Fiqh*, Kuwait, Dar al-Qalam, 1402 h. 229-232.

Dan juga berarti pemindahan (النقل والتحويل) seperti ungkapan *نسخت الكتاب* dan firman Allah *إنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون*.

Dari segi itemologi, para ulama berbeda pendapat dalam memberikan arti, apakah yang dipakai arti *baqiqi* ataukah arti *majazi*, di kalangan Syafi'iyah, Al-Qaffal berpendapat bahwa *nasakh* digunakan secara *baqiqi* untuk “memindahkan” atau “mengalihkan”. Sedangkan di kalangan Hanafiyah, al-Syarakhsi berpendapat bahwa kata *nasakh* dalam arti “menyalin”, atau “memindahkan”, “meniadakan” atau “membatalkan” yaitu dengan arti majazi.¹⁸⁷ Dikatakan oleh Al-Razy dalam kitabnya *al-Fushul fi al-ushul*;

النَّسْخُ هُوَ الْإِزَالَةُ فِي اللَّغَةِ فَإِنَّهُ لَا يَرْجِعُ مِنْهُ أَيْضًا إِلَّا إِلَى الْمَجَازِ فِي اللَّغَةِ وَالْحُكْمِ جَمِيعًا¹⁸⁸

Nasakh dalam pengertian bahasa yaitu penghapusan, maka bahwasanya tidak kembali daripadanya pula kecuali kepada majaz pada pengertian bahasa dan hukum semuanya.

Nasakh menurut terminologi, Qadhi Abu Bakar mengatakan, yaitu;

النَّسْخُ هُوَ الْخِطَابُ الدَّالُّ عَلَى ارْتِفَاعِ الْحُكْمِ الثَّابِتِ بِالْخِطَابِ الْمُتَقَدِّمِ عَلَى وَجْهِ لَوْلَاهُ لَكَانَ ثَابِتًا مَعَ تَرَاخِيهِ عَنْهُ¹⁸⁹

Nasakh ialah khitab yang menunjukkan terangkatnya hukum yang ditetapkan dengan khitab terdahulu dalam bentuk sekiranya ia tidak terangkat tentu masih tetap berlaku di samping hukum yang datang kemudian.

Menurut al-Amidi *Nasakh*, yaitu:

عِبَارَةٌ عَنْ خِطَابِ الشَّرْعِ الْمَانِعِ مِنْ اسْتِمْرَارِهِ ثَبَتَ مِنْ حُكْمِ خِطَابٍ شَرْعِيٍّ سَابِقٍ.

Ibarat dari khitab pembuat hukum yang menolak kelanjutan berlakunya hukum yang ditetapkan dengan khitab terdahulu.

Pengertian yang diberikan oleh al-Amidi, berbeda dengan pengertian terdahulu, yakni pencegahan berlakunya hukum yang terdahulu.

Pengertian yang lebih dimengerti adalah yang diberikan oleh ulama Hanabilah, yaitu:

رَفْعُ الْحُكْمِ الثَّابِتِ بِخِطَابٍ مُتَقَدِّمٍ بِخِطَابٍ مُتَرَاخٍ عَنْهُ.

¹⁸⁷Amir Syamsuddin, *Op.cit.*, h. 249.

¹⁸⁸Al-Razy, *Al-Fushul fi al-Ushul*, Juz 2, Kuwait, Wizarah al-Awqat wa al-Syuun al-Islamiyah al-Daulah, 1994, h. 196.

¹⁸⁹Asy-Syubki, *Al-Ibbah*, juz 2, Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1404 H, h. 227.

Mencabut hukum yang telah ditetapkan sebelumnya dengan khitab yang datang kemudian.

Dari beberapa pengertian tersebut dapat disimpulkan bahwa *nasakh* itu adalah:

- a. Adanya khitab pembuat hukum yang menetapkan hukum untuk berlaku terhadap suatu kejadian dalam suatu waktu/masa.
- b. Secara terpisah datang khitab pembuat hukum yang menetapkan hukum terhadap kejadian tersebut yang berlainan dengan apa yang telah ditetapkan sebelumnya.
- c. Khitab yang datang kemudian itu disamping menetapkan hukum baru, sekaligus mencabut berlakunya hukum lama.

Nasakh merupakan proses pencabutan kelangsungan berlakunya suatu hukum. Sedangkan yang mencabut kelangsungan suatu hukum disebut *nasikh* yaitu Allah (pembuat hukum) sebagaimana dalam al-Qur'an pada surah al-Baqarah ayat 106:

مَا نَسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

Ayat mana saja yang Kami nasakhkan, atau Kami jadikan (manusia) lupa kepadanya, Kami datangkan yang lebih baik daripadanya atau yang sebanding dengannya. Tiadakah kamu mengetahui bahwa sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu.

Begitu pula dalam al-Qur'an pada surah al-'Araf ayat 154:

وَفِي نُسَخَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ

dan dalam nasakhnya terdapat petunjuk dan rahmat untuk orang-orang yang takut kepada Tuhannya.

Apabila *nasakh* adalah proses, sedangkan *nasikh* adalah Allah dan Rasul, maka dinamakan *mansukh* adalah hukum yang dicabut oleh nash yang datang kemudian.

Nasakh akan berlaku apabila memenuhi syarat-syaratnya, yaitu:

- a. Yang dibatalkan itu (المنسوخ) adalah hukum *syara'* yang amaliah bukan hukum akal dan bukan menyangkut akidah
- b. Yang membatalkan itu (الناسخ) terpisah dan datang kemudian dari yang dibatalkan (المنسوخ), jika berkaitan seperti syarat, sifat dan *istitsna'* maka tidak dapat disebut sebagai *nasakh* tapi *takehsbish*.
- c. Pembatalan itu (النسخ) haruslah datang dari *khitab Syari*
- d. Yang dibatalkan itu (المنسوخ) tidak terkait dengan waktu tertentu.

- e. Yang membatalkan (الناسخ) sama kuatnya atau lebih kuat dari yang dibatalkan (المنسوخ).
- f. Yang dikehendaki bagi yang dibatalkan bukan yang dikehendaki bagi yang membatalkan.
- g. Yang dibatalkan itu (المنسوخ) merupakan sesuatu yang menerima *nasakh*.¹⁹⁰

Oleh karena itu tidak berlaku *nasakh* terhadap:

- a. Hal-hal yang mengandung nilai akhlak yang berlaku secara universal, seperti berbuat baik terhadap orang tua.
- b. Hal-hal yang secara pasti dinyatakan berlakunya hukum sepanjang masa.
- c. Hal-hal yang menyangkut keutuhan dan pokok-pokok agama.

Nasakh dengan ada penggantinya terjadi pada beberapa bentuk, yaitu:

- a) Yang membatalkan (الناسخ) sama seperti yang dibatalkan (المنسوخ) dalam hal peringanan (التخفيف) dan pemberatan (التعليق), seperti *nasakh* menghadap Baitul Maqdis dalam shalat dengan menghadap Ka'bah. Surah al-Baqarah ayat 150:

وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ
لِقَالِ الْيَهُودِ وَالنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ فَلَا تَحْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي وَلَا تَمِ نِعْمَتِي
عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ

Dan dari mana saja kamu keluar, maka palingkanlah wajahmu ke arah Masjidil Haram. Dan di mana saja kamu (sekalian) berada, maka palingkanlah wajahmu ke arahnya, agar tidak ada hujjah bagi manusia atas kamu, kecuali orang-orang yang zalim di antara mereka. Maka janganlah kamu, takut kepada mereka dan takutlah kepada-Ku. Dan agar Kusempurnakan ni'mat-Ku atasmu, dan supaya kamu mendapat petunjuk.

- b) *Nasakh* yang lebih berat dengan yang lebih ringan, seperti iddah satu tahun dengan iddah empat bulan sepuluh hari bagi wanita yang ditinggal mati oleh suaminya. Surah al-Baqarah ayat 240:

وَالَّذِينَ يَتَّبِعُونَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْخَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجَ
فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْتُمْ فِي أَنْفُسِهِمْ مِنْ مَّعْرُوفٍ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

¹⁹⁰ *Ibid*, h. 202.

Dan orang-orang yang akan meninggal dunia di antaramu dan meninggalkan isteri, hendaklah berwasiat untuk isteri-isterinya, (yaitu) diberi nafkah hingga setahun lamanya dengan tidak disuruh pindah (dari rumahnya). Akan tetapi jika mereka pindah (sendiri), maka tidak ada dosa bagimu (wali atau waris dari yang meninggal) membiarkan mereka berbuat yang ma'ruf terhadap diri mereka. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.

Di nasakh dengan al-Qur'an surah al-Baqarah ayat 234:

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ

فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ

Orang-orang yang meninggal dunia di antaramu dengan meninggalkan isteri-isteri (hendaklah para isteri itu) menangguhkan dirinya (ber'iddah) empat bulan sepuluh hari. Kemudian apabila telah habis 'iddahnya, maka tiada dosa bagimu (para wali) membiarkan mereka berbuat terhadap diri mereka menurut yang patut. Allah mengetahui apa yang kamu perbuat.

- c) Nasakh yang lebih ringan dengan yang lebih berat, seperti nasakh hukuman bagi wanita pezina yang semula dikurung selama 1 tahun dalam rumah, diganti dengan hukuman dera 100 kali. Firman Allah pada surah al-Nisa ayat 15:

وَاللَّاتِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي

الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا

Dan (terhadap) para wanita yang mengerjakan perbuatan keji, hendaklah ada empat orang saksi diantara kamu (yang menyaksikannya). Kemudian apabila mereka telah memberi persaksian, maka kurunglah mereka (wanita-wanita itu) dalam rumah sampai mereka menemui ajalnya, atau sampai Allah memberi jalan yang lain kepadanya.

Di nasakh oleh al-Qur'an surah al-Nur ayat 2:

الرَّائِيَةُ وَالرَّائِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةً جَلْدَةً

Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, maka deralah tiap-tiap seorang dari keduanya seratus kali dera,

Nasakh dalam hal dalil pengganti, maka para ulama sepakat, jika al-Qur'an di nasakh oleh al-Qur'an. Begitu pula sunnah mutawatir di nasakh oleh sunnah mutawatir. Dan sunnah ahad di nasakh oleh sunnah ahad. Misalnya nasakh al-Qur'an pada surah al-Anfal ayat 65:

بَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ

Hai Nabi, kobarkanlah semangat para mu'min itu untuk berperang. Jika ada dua puluh orang yang sabar di antara kamu, niscaya mereka dapat mengalahkan dua ratus orang musuh. Dan jika ada seratus orang (yang sabar) di antaramu, mereka dapat mengalahkan seribu daripada orang-orang kafir, disebabkan orang-orang kafir itu kaum yang tidak mengerti.

Di *nasakh* oleh al-Qur'an pada surah al-Anfal ayat 66:

الْآن خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ

Sekarang Allah telah meringankan kepadamu dan Dia telah mengetahui bahwa padamu ada kelemahan. Maka jika ada di antaramu seratus orang yang sabar, niscaya mereka dapat mengalahkan dua ratus orang; dan jika di antaramu ada seribu orang (yang sabar), niscaya mereka dapat mengalahkan dua ribu orang dengan seijin Allah. Dan Allah beserta orang-orang yang sabar.

Cotoh *nasakh* Sunnah dengan Sunnah, Misalnya Sunnah yang diriwayatkan oleh Muslim tentang kewajiban mandi:

إِنَّمَا الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ

Sesungguhnya air (mandi) adalah dari air (mani yang keluar)

Sunnah tersebut di *nasakh* oleh Sunnah yang berbunyi:

إِذَا تَقَعَى الْحَتَاتَانِ أَوْ مَسَّ الْحَتَاتَانِ وَجَبَ الْغُسْلُ.

Apabila dua kelamin (laki-laki dan perempuan) bertemu (bersenggama) wajib mandi (meskipun tidak keluar sperma).

bahwa kewajiban mandi bagi orang yang melakukan seks, meskipun tidak sampai keluar sperma.

Adapun *nasakh* Al-Sunnah dengan Al-Qur'an atau *nasakh* Al-Qur'an dengan Al-Sunnah, para ulama berbeda pendapat. Hanafi, Malik, dan Mu'tazilah serta Asy'ariyah dari ulama kalam, Imam Ahmad bin Hanbal dalam satu riwayat, dan Ibnu Hazm membolehkan me-*nasakh* Al-Qur'an dengan Al-Sunnah mutawatir dan Al-Sunnah masyhur, demikian pula me-*nasakh* Al-Sunnah dengan Al-Qur'an. Tetapi Imam Syafi'i (dalam salah satu

qan'-nya) tidak boleh me-*nasakh* Al-Qur'an dengan Al-Sunnah dan tidak boleh me-*nasakh* Al-Sunnah dengan Al-Qur'an.¹⁹¹ Menurut Imam Syafi'i, Apabila secara lahir tampak terjadi *nasakh* Al-Qur'an dengan Al-Sunnah, maka sebenarnya di samping Al-Sunnah itu ada ayat Al-Qur'an yang memperkuat Al-Sunnah tersebut yang menjelaskan kesesuaian Al-Qur'an dengan Al-Sunnah. Begitu pula apabila tampak Al-Qur'an me-*nasakh* Al-Sunnah, maka sebenarnya di samping ayat Al-Qur'an tersebut ada Al-Sunnah yang mendukungnya yang menjelaskan keserasian Al-Qur'an dengan Al-Sunnah.¹⁹² Karena Al-Sunnah itu adalah bayan bagi Al-Qur'an. Contoh *nasakh* Al-Qur'an dengan Al-Sunnah mutawatir. *Nasakh* ini terdapat dalam firman Allah dalam surah al-Baqarah ayat 180:

كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ

Dinwajibkan atas kamu, apabila seorang di antara kamu kedatangan (tanda-tanda) maut, jika ia meninggalkan harta yang banyak, berwasiat untuk ibu-bapa dan karib kerabatnya

ayat ini di-*nasakh* dengan Al-Sunnah Mutawatir:

لَا وَصِيَّةَ لَوَارِثٍ

Tidak boleh berwasiat untuk ahli waris

karena tidak mungkin menggabungkan keduanya.

Bagaimanakah *Nasakh* Ijma'? Menurut mayoritas ulama Ijma' termasuk Imam Syafi'i dan kebanyakan *ahlu ẓahir* tidak me-*nasakh* dan tidak dapat di-*nasakh*, karena Ijma' tidak ada, kecuali setelah wafatnya Rasulullah SAW. dan *nasakh* tidak ada setelah Rasul wafat. Adapun semasa hidup Rasul maka Ijma' itu tidak terjadi tanpa Rasul bahkan Ijma' yang bertentangan dengan sabda Rasul batal hukumnya, tidak dianggap dan tidak dapat dijadikan hujjah, yang dijadikan hujjah hanyalah Sunnah bukan yang lain. Demikian halnya juga karena Ijma' itu tidak terjadi kecuali setelah zaman kenabian dan setelah zaman kenabian itu Al-Qur'an dan Al-Sunnah telah terputus maka tidak mungkin menjadi yang membatalkan (*nasikh*) dari kedua hal tersebut dan tidak mungkin juga Ijma' dapat menjadi *nasikh* bagi Ijma' yang lain. Karena Ijma' yang kedua (yang dianggap *nasikh*) jika ia tidak berlandaskan dalil maka ia salah, jika ia berlandaskan dalil maka konsekuensinya adalah Ijma' yang pertama itu salah. Sementara itu Ijma'

¹⁹¹Ibid. h. 282.

¹⁹²Al-Amidi, *Op.cit.* juz 3, h. 162

tidak mungkin salah karena itu mustahil Ijma' itu menjadi yang membatalkan (*nasikh*) dan yang dibatalkan (*mansukh*), dan tidak mungkin juga Ijma' dapat dibatalkan dengan Qiyas karena salah satu syarat berlakunya Qiyas adalah tidak bertentangan dengan Ijma'.¹⁹³

Adapun metode untuk mengetahui *nasikh* dapat dilakukan dengan beberapa petunjuk:

- a) Terdapat jelas pada lafaz yang menunjukkan atas lebih awal atau lebih akhir turunnya dari yang lain, seperti dalam al-Quran surah al-Anfal ayat 66:

الآن خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِّمَّةٌ صَابِرَةٌ يَعْلَبُوا مِثْلَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَعْلَبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ

Sekarang Allah telah meringankan kepadamu dan Dia telah mengetahui bahwa padamu ada kelemahan. Maka jika ada di antaramu seratus orang yang sabar, niscaya mereka dapat mengalahkan dua ratus orang; dan jika di antaramu ada seribu orang (yang sabar), niscaya mereka dapat mengalahkan dua ribu orang dengan seijin Allah. Dan Allah beserta orang-orang yang sabar.

menjadi *nasikh* terhadap surah al-Anfal ayat 65 :

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَعْلَبُوا مِثْلَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِّمَّةٌ يَعْلَبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ

Hai Nabi, kobarkanlah semangat para mu'min itu untuk berperang. Jika ada dua puluh orang yang sabar di antara kamu, niscaya mereka dapat mengalahkan dua ratus orang musuh. Dan jika ada seratus orang (yang sabar) di antaramu, mereka dapat mengalahkan seribu daripada orang-orang kafir, disebabkan orang-orang kafir itu kaum yang tidak mengerti.

- b) Diketahui *nasikh* dari *mansukh* dengan melalui lafaz. Misalnya Hadis Rasul SAW.:

هَيْتَكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ إِلَّا فُزُّوْهَا

¹⁹³Ibid, h. 165

Sesungguhnya dulu aku melarang kamu ziarah kubur, tetapi sekarang ziarahilah.

- c) Ijma' sahabat yang menegaskan bahwa yang tersebut itu *nasikh* dan dalil yang lainnya adalah *mansukh*. Misalnya, *nasakh* puasa asyura dengan puasa Ramadhan.
- d) Pemberitaan dari sahabat bahwa salah satu dari hukum lebih dahulu turun dan yang lain datang kemudian,¹⁹⁴ Misalnya, Hadis Nabi tentang menyentuh zakar dalam keadaan wudhu:

لَا وُضُوءَ مِنْ مَسِّهِ

Tidak wajib wudhu karena menyentuh (zakar)

وُجُوبُ الْوُضُوءِ مِنْ مَسِّهِ

wajib wudhu karena menyentuh (zakar)

¹⁹⁴ Amir Syamsuddin, *Op.cit.* h. 300-302.

BAB III

METODE AL-BAYAN



A. Pendahuluan

Al-Qur'an dan Sunnah adalah berbahasa Arab, oleh karena itu untuk dapat menggali hukum yang terdapat di dalamnya tentu memiliki kemampuan untuk memahami bahasa Arab. Memahami kaidah bahasa untuk menggali hukum yang ada di dalam ayat al-Qur'an dan sunnah diketanl dengan metode al-Bayan.

Metode *al-bayan* diperkenalkan oleh imam Syafi'i dalam kitab *Risalah*. Kekuatan imam al-Syafi'i terletak pada proyeknya yang mendasarkan prinsip-prinsip penalaran hukum Islam pada aspek kebahasaan, baik segi semantik maupun gramatika maupun sintaksisnya. Lalu bagaimana ia merumuskan “*ushul*” dan “*furū*” tersebut dalam lingkungan penalaran-penalaran hukum Islam yang digelutinya? Dalam soal ini, Imam al-Syafi'i mendasarkan diri sepenuhnya pada al-Qur'an, karena menurutnya “tidak ada persoalan yang ditemui oleh seorang muslim kecuali ia dapatkan dalam al-Qur'an petunjuk untuk memecahkannya”¹⁹⁵

B. Pengertian Al-Bayan

Memahami petunjuk hukum melalui kaidah bahasa dirangkum dalam metode “*al-bayân*”; “*al-bayan ism jāmi' li ma'āni mujtami'ah al-ushūl mutasyā'ibah al-furū*” (*Bayân* adalah konsep [abstrak] yang mencakup baik makna-makna dasar dan prinsip-prinsip yang bertemu sebagai satu kesatuan, maupun cabang-cabang makna yang bersifat parsial).¹⁹⁶ Di sini “*bayân*” tidak lagi terkait dengan makna literalnya yang berarti “jelas, eksplisit, terang dan fasih”, tapi telah diangkat menjadi sebuah konsep dengan arti khusus, yang terkait dengan cara-cara berbahasa, memahami bahasa dan juga menimba penalaran dari bahasa. Penggalan hukum yang terdapat dalam *nash*, dalam perspektif penggalan hukum Islam dikenal dengan istilah metode *al-bayan*:

¹⁹⁵*Ibid*, h. 20.

¹⁹⁶Muhamad bin Idris al-Syafi'i, *al-Risalah*, Beirut, Darul Fikri, 1940 h. 21

yakni proses mencari kejelasan dan pemberian penjelasan, upaya memahami dan komunikasi pemahaman; perolehan makna dan penyampaian makna.¹⁹⁷

Dalam perkembangan hukum, metode *al-bayan* atau setidaknya tidaknya mendekati sebuah metode yang dikenal juga dengan istilah hermeneutika yang bermakna "mengartikan., menafsirkan". dan juga bertindak sebagai penafsir.¹⁹⁸ Dalam pengertian ini dapat dipahami sebagai proses mengubah suatu dari situasi ketidaktahuan menjadi mengerti, atau usaha mengalihkan diri dari bahasa asing yang maknanya masih gelap ke dalam bahasa yang maknanya lebih jelas, atau suatu proses transformasi pemikiran dari yang kurang jelas menuju ke yang lebih jelas. Bentuk transformasi makna semacam ini, merupakan hal yang esensial dari pekerjaan seorang penafsir (*mufassir*). Dalam tradisi hukum Islam sesungguhnya pengertian hermeneutika telah lama dikenal dalam keilmuan Islam yang sering disebut dengan istilah "*Ilmu Tafsir*"

Adapun pengertiannya secara terminologi, sebagian ulama mendefinisikan *Tafsir* sebagai ilmu untuk memahami Al-Qur'an yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW dan untuk menjelaskan maknanya serta menghasilkan hukum-hukum dan hikmah yang dikandungnya.¹⁹⁹ Menurut ulama lain, *Ilmu Tafsir* adalah ilmu tentang halal dan haram, janji dan ancaman, perintah dan larangan, pelajaran atau hikmah dan perumpamaan.

Adapun *Ta'wil* secara terminologi, al-Ghazali dalam karyanya, *al-Mustashfa*, menjelaskan bahwa *Ta'wil* merupakan suatu ungkapan dari adanya kemungkinan yang dialihkan atau dipalingkan oleh suatu dalil yang menyebabkan kemungkinan tersebut menjadi lebih unggul dari pada makna *manshush* dari teks.

Dengan demikian *Tafsir* adalah berkaitan dengan riwayat sedangkan *Ta'wil* berkenaan dengan dirayah. Sebagian ulama berpendapat bahwa *Tafsir* lebih sering dipakai untuk menjelaskan lafaz dan *mufradah*-nya. Adapun *Ta'wil* lebih banyak digunakan untuk menjelaskan makna dan susunan redaksi suatu kalimat.

Dari beberapa definisi di atas terdapat beberapa hal yang perlu dicermati dalam sebuah proses *Ta'wil*, yaitu :

¹⁹⁷Jazim Hamidi, *Hermeneutika Hukum, Teori Penemuan Hukum Baru Dengan Interpretasi Teks*, UII Pres, Yogyakarta, 2004 h. 23

¹⁹⁸ *Ibid*, h. 20

¹⁹⁹ T.M. Hasbi Al-Siddiqi, *Ilmu Al-Qur'an*, Jakarta, Bulan Bintang, 1972, h. 189-190.

- a. Kehendak *Syar'i*? Maksudnya, dalam setiap teks yang diwahyukan atau disabdakan oleh Nabi SAW. tentu tidak terlepas dari tujuan, maksud atau hikmah yang dikandungnya. Tujuan ini secara umum adalah untuk tujuan maslahat. Kemaslahatan ini tercermin melalui kaidah-kaidah *tasyri'* (ditetapkannya sebuah hukum).
- b. Makna *ẓāhir*". Artinya makna yang diperoleh secara tekstual dari sebuah *nash*. Lafaz "*aam*" dipahami sesuai makna lahiriahnya, yaitu tetap pada sifat generalitas maknanya dan tidak boleh ada takhshis kecuali terdapat dalil yang benar yang memalingkannya untuk makna lain. Lafaz "*muthlaq*" dalam nash digunakan untuk pengertian ke-*muthlaq*-annya tanpa boleh ada *qayyid* (pembatasan) kecuali didukung adanya dalil yang jelas dan valid. Lafaz "*haqiqat*" harus tetap pada maksud awalnya, yaitu dipakai untuk makna *haqiqat*-nya (asalnya), bukan makna lain atau *majaz*-nya. Dan seterusnya.
- c. Dalil. Sebagaimana dalam definisi di atas bahwa *Ta'wil* harus berlandaskan pada dalil. Yang dimaksud dalil di sini adalah argumen yang dianggap sah menjadi rujukan dan landasan dalam proses *Ta'wil*. Dalil tersebut dapat berupa keterangan *nash* Al-Qur'an dan Sunnah atau kaidah-kaidah yang bisa dijadikan pedoman untuk menetapkan hukum syariah. Ketika terdapat dalil-dalil tersebut, pengertian kedua (bukan makna lahiriahnya) yang bisa dijadikan pilihan dan bahkan makna tersebut kemudian menjadi makna yang lebih unggul dan harus diutamakan.

C. Cara Memberikan Bayan Terhadap Suatu Lafaz

Adapun cara memberikan bayan terhadap suatu lafaz, para ulama melakukannya dengan :

1. Bayan Dengan Memahami Lafaz Amr (الامر)

Pengertian *amr* secara itemologi yaitu:

يُرَادُ بِهِ الطَّلَبُ عَلَى وَجْهِ مَخْصُوصٍ²⁰⁰.

Menghendaki tuntutan atas sesuatu yang tertentu.

secara terminologi para ulama memberikan pengertian *amr* yaitu:

الأمر هو طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء²⁰¹

²⁰⁰Shaleh bin Abd al-Aziz, *Syarah al-Waraqah fi Ushul al-fiqh*, juz 1, t.th. h. 60.

Amr ialah tuntutan perbuatan dengan perkataan atas jalan perasaan yang tinggi.

pemikiran para ulama baik dikalangan Hanafiyah, Syafi'iyah maupun jumhur ulama. Dikatakan oleh Muhammad bin Umar bin al-Husien ar-Razi dalam kitab *al-Mawsul* para ulama sepakat bahwa lafaz *amr* merupakan *haqiqat* dari perkataan/ungkapan yang spesifik (*al-qawl al-makhsush*), tapi mereka berbeda dalam hal apakah lafaz ini juga merupakan *haqiqat* dari selain itu. Sebagian ulama berpendapat bahwa lafaz ini juga merupakan hakikat dari perbuatan, sedangkan mayoritas ulama berpendapat bahwa lafaz ini adalah *maja'z* dari perbuatan. Pendapat lain juga dikemukakan oleh Abu al-Husien bahwa lafaz ini adalah lafaz *musytarak* antara perkataan/ungkapan yang spesifik (*al-qawl al-makhsush*), sesuatu, sifat dan keadaan.²⁰²

Menurut ulama Syafi'iyah, Abu Yahya Zakariya al-Anshari di dalam kitabnya *Ghayah al-Wushul syarh Lubb al-Ushul* mengatakan *amr* secara *haqiqat* berbentuk perkataan yang khusus dan berbentuk *maja'z* pada perbuatan.²⁰³ *Amr* dalam bentuk perbuatan bersifat *maja'z* sebagaimana yang disebutkan dalam firman Allah dalam surah Ali Imran ayat 159:

وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ۖ

...dan bermusyawaratlah dengan mereka dalam urusan itu.

Maka *amr* pada contoh ayat di atas bermakna perbuatan dan penggunaan lafaz *amr* pada ayat tersebut hanya berupa *maja'z* karena perkataan lebih dahulu digunakan dalam lafaz *amr* daripada perbuatan serta adanya *amr* merupakan sebab adanya perbuatan.²⁰⁴

Hanafi berpendapat bahwa *haqiqat* lafaz *amr* adalah lafaz khusus yang berupa perintah dengan kewajiban untuk melaksanakan perintah tersebut. Maksud dari kekhususan di sini adalah bahwa tidak ada perintah kecuali menunjukkan kewajiban untuk melaksanakan sesuatu tidak akan ada kecuali dengan adanya suatu perintah. Konsekuensi dari hal ini adalah bahwa

²⁰¹ Al-Amidi, *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, juz 2, Beirut, Dar al-Kitab al-Araby, 1404 H, h. 12

²⁰² Al-Syaukani, *Irsyadu al-Fuhul*, op.cit. h. 91.

²⁰³ Abu Yahya Zakariya al-Anshari. *Ghayah al-Wushul syarh Lubb al-Ushul*. (Surabaya: Syirkah Maktabah Ahmad bin Sa'ad bin Nabhani, tth) h. 63

²⁰⁴ Muhammad Yahya Ibnu al-Syaikh Aman. *Nuzhab al-Musytahq syarh li al-Luma' li Abi Ishaq al-Syairazi*. (al-Qahirah: al-Maktabah al-Ilmiyyah, 1951) h. 63

amr meniadakan makna yang *isytirak* (mempunyai banyak arti) dan makna yang *mutaradifah* (makna-makna yang serupa).²⁰⁵

Mengenai perbuatan apakah suatu perbuatan (*fi'il*) juga merupakan suatu bentuk perintah secara *haqiqat* atau tidak, sehingga menghendaki adanya suatu kewajiban untuk melaksanakannya? Hanafi berpendapat bahwa perbuatan tidak bisa digolongkan kepada suatu bentuk perintah secara *haqiqat* yang bisa membawa pada suatu kewajiban untuk melaksanakannya.²⁰⁶ Karena menurut Hanafi dan jumhur ulama bahwa *amr* (perintah) secara *haqiqat* adalah berupa perkataan sedangkan perbuatan hanya merupakan suatu bentuk yang *majazi* (kiasan). Perbedaan pendapat dalam masalah ini membawa pada permasalahan kewajiban mengikuti perbuatan Rasulullah SAW. Sebagian ulama yang berpendapat bahwa perbuatan merupakan suatu bentuk perintah secara *haqiqat*, dan perintah secara *haqiqat* membawa kepada kewajiban, sehingga perbuatan Rasul merupakan suatu bentuk perintah *Syari'* yang membawa kewajiban untuk melaksanakannya.²⁰⁷

Adapun sebagian ulama berpendapat bahwa perbuatan merupakan suatu bentuk perintah. Hal ini menimbulkan *musytarak* antara lafaz *amr* sebagai suatu bentuk lafaz yang khusus dengan perbuatan. Sedangkan ulama Hanafiyah berpendapat bahwa perbuatan tidak bisa digolongkan kepada suatu bentuk perintah secara *haqiqat* yang bisa membawa pada suatu kewajiban untuk melaksanakannya.²⁰⁸

Tentang memberi makna terhadap lafaz *amr*, Syaukani mengemukakan pemikiran para ulama, mereka berbeda pendapat dalam memaknai *sigbat amr* (*iFal*) dan yang sejenisnya. Mayoritas mereka berpendapat bahwa *sigbat* tersebut pada dasarnya hanya menunjukkan makna wajib (*haqiqat fil wujub*). Pendapat ini dilegalkan juga oleh Ibn al-Hajib, al-Baidhawi, al-Razi, dan al-Juwaini dari mazhab Syafi'i. Pendapat ini juga dikatakan sebagai pendapat yang dituliskan oleh al-Imam al-Asy'ari terhadap para sahabatnya. Abu Hamim, mayoritas Mu'tazilah dan segolongan ahli *fiqh*

²⁰⁵ Zain al-Din Qasim bin Quthlubugha. *Syarh Mukehtashar al-Manar*. (Beirut, Dar Ibnu Katsir, 1993), h. 44-45

²⁰⁶ 'Abd al-Aziz bin Ahmad al-Bukhari. *Kasyfu al-Asrar 'an Ushul Fikhr al-Islam al-Bazdawi*. (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1998) h. 156

²⁰⁷ Najm al-Din Muhammad al-Darkani. *Al-Talqib Syarh al-Tanqib*. (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2001) h. 183

²⁰⁸ 'Abd al-Aziz bin Ahmad al-Bukhari. *Kasyfu al-Asrar 'an Ushul Fikhr al-Islam al-Bazdawi*. (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1998) h. 156

serta satu riwayat dari Syafi'i berpendapat bahwa *sighat* tersebut menunjukan makna sunat (*haqiqat fin nadab*).²⁰⁹

Dalam satu riwayat Imam Syafi'i berpendapat bahwa *sighat* tersebut memiliki makna *musytarak* antara wajib dan sunat secara lafaz. Pendapat lain mengatakan makna *musytarak* secara lafaz antara wajib, sunat dan ibahah. Pendapat lain lagi mengatakan *sighat* tersebut memiliki makna *musytarak* antara wajib dan nadab secara tersirat yaitu tuntutan yaitu men-*tarjih* (mendahulukan) melaksanakan daripada meninggalkan. Pensyarah kitan *al-Tabrir* menyandarkan pendapat ini kepada Abu Manshur al-Maturidi dan para syekh Samarqand. Al-Murtadha dari golongan Syiah berpendapat bahwa *sighat* tersebut musytarak antara wajib, nadab dan ibahah secara tersirat yaitu izin untuk menghilangkan kesusahan dalam melaksanakan. Sementara mayoritas kaum Syiah berpendapat bahwa *sighat* tersebut musytarak antara tidak halal tersebut ditambah dengan tahdid (ancaman).²¹⁰

Adapun argumen yang dikemukakan oleh mereka yang berpendapat bahwa *sighat* tersebut menunjukkan makna wajib secara bahasa dan istilah seperti pendapat jumhur ulama, atau hanya secara bahasa seperti pendapat al-Balkhi, Abu Abdullah al-Bashri, al-Juwaini dan Abu Thalib adalah:

- a. Secara logika, kita mengetahui dari ahli bahasa sebelum hadirnya syariat bahwa mereka mencap kehinaan terhadap seorang hamba sahaya yang tidak melaksanakan perintah tuannya dan mereka menyifatnya sebagai kemaksiatan. Sedang kehinaan dan sifat kemaksiatan ini hanyalah bagi orang yang meninggalkan sesuatu yang diwajibkan terhadapnya.
- b. Secara *naqli*, orang-orang terdahulu (salaf) telah berulang kali mengambil kesimpulan dari dalil (berdalil) dengan *sighat* ini atas makna wajib selama tidak ada karinah lainnya. Hal ini telah tersebar dan tersiar tanpa ada yang mengingkarinya, maka seharusnya penggunaan dalam ilmu yang lain juga menyepakatinya.²¹¹

Argumen ini dikritik bahwa pada *sighat amr* indikasi (*qarinah*) wajib dengan alasan pengambilan dalil oleh mereka banyak di antaranya atas hukum sunat. Kritik ini dijawab oleh Syaukani bahwa pengambilan dalil atas hukum sunat dilakukan hanya karena adanya indikasi yang memalingkan dari makna yang sebenarnya yaitu wajib, menjadi makna *majaz* yaitu sunat.

²⁰⁹Al-Syaukani, *op.cit.* h. 94.

²¹⁰ *Ibid.*

²¹¹ *Ibid*, h.95.

Seperti kita ketahui berdasarkan induksi empiris terdapat *sighat-sighat* yang bermakna wajib dan *sighat-sighat* yang bermakna sunat dalam Al-Qur'an dan Al-Sunnah. Dari rangkaian tersebut diketahui juga bahwa pemahaman wajib itu tidak memerlukan kepada *qarinah* karena dapat langsung tersirat dalam pikiran, berbeda dengan pemahaman sunat yang memerlukan kepada *qarinah*.²¹²

Untuk memperkuat pendapat bahwa *sighat amr* menunjukkan makna wajib dikemukakan argumen sebagai berikut:

- a. Allah SWT. berfirman pada surah al-Araf ayat 12 :

قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ ۚ

Apakah yang menghalangimu untuk bersujud (kepada Adam) di waktu Aku menyuruhmu? Dengan sepakat dapat dikatakan bahwa, maksud dari firman Allah tersebut bukanlah sebuah pertanyaan (al-istifham) tapi sebuah cercaan ketika menolak perintah Allah untuk bersujud (memberi penghormatan) kepada Adam As dalam kandungan firman Allah sebelumnya bagi para malaikat sebagaimana firman Allah pada surah al-“Araf ayat 11:

اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ

Bersujudlah kamu kepada Adam", Maka merekapun bersujud kecuali iblis.

Semua ini menunjukkan bahwa makna perintah yang tidak memiliki indikasi (*qarinah*) lain menunjukkan wajib. Seandainya *amr* dalam ayat tersebut tidak menunjukkan keharusan yang pasti (wajib), niscaya Allah tidak akan mencerca Iblis ketika menolak untuk bersujud kepada-Nya, dan niscaya iblis akan menjawab sesungguhnya Engkau tidak mengharuskan (mewajibkan) atasku untuk bersujud.

- a. Allah SWT berfirman pada surah al-Murshalat ayat 48:

وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ

Dan apabila dikatakan kepada mereka: "Ruku'lah, niscaya mereka tidak mau ruku'.

Allah mencerca orang-orang yang meninggalkan pekerjaan tersebut padahal mereka telah diperintahkan. Seandainya *amr* tersebut menunjukkan sunat (*nadab*), niscaya kalimat ini tidak bagus seperti jika dikatakan pertama-tama bagi mereka untuk mengerjakan lalu boleh juga untuk

²¹²*Ibid.*

meninggalkannya, niscaya mereka tidak akan dicerca karena meninggalkannya.

b. Allah SWT berfirman pada surah Al-Nur ayat 63:

لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا ۚ قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنْكُمْ لِوَاذًا ۚ فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ ۚ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ

Maka hendaklah orang-orang yang menyalahi perintah-Nya takut akan ditimpa cobaan atau ditimpa azab yang pedih.

Dalam ayat tersebut Allah SWT mengancam orang-orang yang menyalahi perintah-Nya dengan cobaan di dunia dan siksaan yang pedih di akhirat. Ancaman tersebut adalah bersifat umum yang meliputi semua yang menolak perintah-Nya. Dengan demikian, menurut syara', lafaz *amr* itu menunjukkan pada hukum wajib selama tidak ada indikasi lain yang memalingkannya, karena jika tidak demikian, maka ancaman tersebut tidak berlaku.

Bahwa *sighat amr* itu tidak menetapkan jumlah bilangan perbuatan yang diperintahkan. *Sighat amr* tidak menetapkan kewajiban melaksanakan suatu kewajiban berulang-ulang apabila tidak ada sebab lain ('illat), sifat atau syarat yang mengindikasikan pengulangan. Apabila ada sebab ('illat) maka sesuai dengan ijma, wajib mengikuti sebab ('illat) tersebut dan menetapkan hukum dengan ketetapan sebab ('illat) tersebut. Dengan demikian, *sighat amr* tidak menunjukkan pengulangan pelaksanaan kecuali dengan adanya indikasi yang mengarah kepada pengulangan.²¹³

Sebagian ulama Syafi'iyah menjelaskan bahwa apabila suatu perbuatan yang diperintahkan pada lafaznya menunjukkan adanya pengulangan maka perintah itu akan berulang. Tetapi apabila bentuk *amr* itu secara muthlaq, maka menurut Imam al-Syairazi perintah itu hanya menunjukkan satu kali saja (tidak mengandung pengulangan) kecuali adanya dalil yang menunjukkan pengulangannya. Hal ini sebagaimana seorang yang

²¹³ *Ibid*, h. 98.

bersumpah untuk melakukan suatu perbuatan maka itu hanya untuk satu kali melakukan perbuatan.²¹⁴

Sebagian besar ulama Syafi'iyah yang lain berpendapat bahwa *amr* secara *muthlaq* menetapkan satu kali perintah saja (tidak berulang), tetapi masih menerima kemungkinan adanya pengulangan. Hal ini seperti perkataan “shalatlah!” atau “puasa!” menunjukkan perintah mengerjakan perbuatan shalat (الصلاة) dan puasa (الصوم) yang berupa *masbhar*. Sedangkan *masbhar* mengandung makna keseluruhan dan bilangan. Oleh karena itu, orang yang berkata kepada istrinya “engkau aku talak tiga” maka jatuhlah talak tiga, karena bentuk *masbhar* الطلاق mengandung keseluruhan dan bilangan. Seandainya dia hanya mengatakan “engkau aku talak” maka jatuhlah talak satu, tetapi tetap lafaz talak mengandung bilangan tiga. Demikian pula halnya seseorang yang berkata “shalatlah!” maka orang itu memerintahkan shalat dengan bentuk *masbhar* الصلاة yang mengandung bilangan. Maka apabila ada *qarinah* yang dirasakan menunjukkan pada bilangan maka perintah berulang menurut makna bilangan, tetapi jika tidak ada maka perintah menunjukkan satu kali saja.²¹⁵

Sebagian ulama Hanafiyah berpendapat bahwa *amr* secara *muthlaq* tidak menetapkan dan mengandung pengulangan pelaksanaan perintah tersebut, tetapi pengulangan pelaksanaan perintah itu tergantung dengan adanya syarat yang menyebabkan berulangnya perintah. Jumhur ulama Hanafi berpendapat bahwa perintah secara *muthlaq* tidak menetapkan dan mengandung pengulangan perintah, baik karena adanya suatu syarat atau pengkhususan dengan sifat, ataupun tidak. Misalnya kata “shalatlah kalian semua!” maka maknanya adalah “laksanakanlah shalat oleh kalian satu kali” dan ini tidak menunjukkan pengulangan menurut asalnya.²¹⁶

Adapun *amr* dalam hal ibadah yang dikerjakan secara berulang-ulang tidak dikaitkan dengan perintah tersebut melainkan dengan sebab-sebab yang membuat perintah tersebut dikerjakan berulang-ulang. Hal ini karena

²¹⁴ 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), h. 14.

²¹⁵ al-Amidi. *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*. Juz. 2. (Beirut, Dar al-Fikr, 1996), h. 299

²¹⁶ 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’rif bi Mulajibin bin Abi Sa’id bin ‘Ubaid Allah al-Hanafi al-Shiddiqi al-Mihawi*. Juz. 1. (Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1986), h. 56-58

berulangnya sebab menunjukkan terjadinya pengulangan musabbab²¹⁷. Seperti shalat yang dihubungkan dengan sebab waktunya, puasa yang dihubungkan dengan sebab bulan Ramadhan, dan zakat yang dihubungkan dengan sebab bertambahnya harta. Adapun penunaian haji dihubungkan dengan sebab waktu yang berulang-ulang dan tidak sah menunaikan haji tersebut sebelum waktunya, tetapi perintah kewajibannya hanya sekali seumur hidup.²¹⁸

Apakah kewajiban pada *sighat amr* harus dikerjakan segera ataukah boleh dilambatkan, Syaukani dalam hal ini berpendapat bahwa *sighat amr* itu hanya menuntut terealisirnya kewajiban tersebut tanpa ada hubungan (*qayd*) dengan cepat (*faur*) atau lambat (*tarakhi*). Cepat atau lambat hanya bisa ditetapkan jika ada dalil lain yang mengindikasikan kepada hal tersebut.

Dalam mazhab Syafi'i, al-Syairazi mengatakan, bahwa lafaz *amr* yang bersifat muthlaq harus diniatkan dengan sungguh-sungguh untuk segera melaksanakannya. Kemudian ia membedakan antara *amr* yang berulang karena disyaratkan kemampuan dengan *amr* yang diperintahkan satu kali saja. Apabila *amr* tersebut berulang karena dihubungkan dengan kemampuan untuk melaksanakan perintah, maka menurut Imam al-Syairazi perintah tersebut harus dilaksanakan segera. Sedangkan jika *amr* itu hanya mengandung perintah satu kali saja maka perintah tersebut tidak harus untuk segera dikerjakan, karena perkataan "lakukan!" itu tidak dikhususkan dengan waktu yang pertama juga waktu kedua.²¹⁹ Makna ketidaksegeraan yang dimaksud tidaklah berarti mengakhirkan perbuatannya pada awal waktu tetapi lebih kepada tidak tergesak-gesak dalam melaksanakannya.²²⁰ Selain itu, alasan lainnya bahwa *amr* secara muthlaq tidak mengharuskan segera dilaksanakan adalah seperti perkataan majikan kepada budaknya "lakukan itu besok" atau "lakukan pada bulan ini" atau "lakukan pada tahun ini", maksud perkataan ini boleh melaksanakan perintah selama waktu yang ditentukan dengan syarat tidak keluar dari batasan waktunya. Hal serupa seperti dalam shalat-shalat fardhu yang sudah ditentukan waktunya.²²¹

²¹⁷ *Ibid.* h. 61

²¹⁸ 'Abd al-'Aziz bin Ahmad al-Bukhari. *Kasyf al-Asrar 'an Ushul Fikhr al-Islam al-Bazdawi*. (Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1997) h. 197

²¹⁹ Abu Ishaq Ibrahim bin 'Ali bin Yusuf al-Syairazi al-Fairuzabadi. *op.cit.* h. 15

²²⁰ 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), h. 78

²²¹ *Ibid.* h. 82

Ada pula ulama dikalangan mazhab Syafi'i berpendapat lain, bahwa lafaz *amr* secara *muthlaq* mengharuskan untuk segera dilakukan mengikuti datangnya perintah tersebut sebagai bentuk kehati-hatian, dan ketidaksegeraan dalam melaksanakan perintah bertentangan dengan ijma.²²² Menyegerakan melaksanakan perintah membawa kepada ketaatan dan patut mendapat pujian. Orang yang diperintah apabila dikatakan kepadanya "bangunlah!" kemudian dia bangun, maka dia adalah orang yang melaksanakan perintah dan tidak digolongkan sebagai orang yang menyalahi perintah.²²³

Usbuliyyin dikalangan Hanafiyah mengatakan bahwa lafaz *amr* dapat dilihat dari segi waktu pelaksanaan, ada yang *muthlaq* adalah perintah yang tidak dibatasi oleh waktu yang dapat menghilangkan perintah dengan berlalunya waktu tersebut. seperti zakat harta dan zakat fitrah. Adanya perintah kewajiban mengeluarkan zakat harta dan zakat fitrah karena adanya sebab yakni memiliki harta dan modal, juga karena adanya syarat yakni sampainya putaran satu tahun dan hari yang diperbolehkan mengeluarkan zakat fitrah. Kewajiban untuk mengeluarkan zakat harta dan zakat fitrah tidak dibatasi oleh waktu tertentu dalam penunaianya²²⁴

Amr muthlaq yang tidak dibatasi oleh waktu menimbulkan perbedaan pendapat dalam hal kesegeraan untuk mengerjakan perintah tersebut. Ulama Hanafiyah terbagi kepada beberapa pendapat dalam masalah ini. Al-Karkhi berpendapat bahwa perintah tersebut menuntut kesegeraan dalam pelaksanaannya. Demikian pula halnya dengan Imam Hanafi dan Abu Yusuf juga berpendapat bahwa perintah tersebut menuntut kesegeraan untuk dilaksanakan. Muhammad bin Syuja' al-Tsilzi berpendapat bahwa melaksanakan kewajiban di awal waktu sebagai bentuk kewajiban yang memiliki waktu yang longgar untuk menunaikannya (*wujub muwasa'*), maksudnya kewajiban itu bisa dilaksanakan selama waktu yang memungkinkan untuk melaksanakan kewajiban itu masih ada dan apabila kewajiban diakhirkan maka tidak ada dosa sampai batas umurnya. Apabila dirasakan bahwa kematian sudah dekat baik karena akibat sakit atau karena sudah tua sehingga waktu untuk melaksanakan perintah itu menjadi sempit,

²²² Abu Yahya Zakariya al-Anshari. *op.cit.* h. 65

²²³ al-Ghazali. *op.cit.* juz. 2 h. 4

²²⁴ 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 Mulajibin bin Abi Sa'id bin Ubaid Allah al-Hanafi al-Shiddiqi al-Mihawi*. Juz. 1. (Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1986), h. 113

kemudian meninggal dunia sementara perintah tersebut belum dilaksanakan, maka menjadi berdosa karena meninggalkan perintah tersebut pada waktu itu.²²⁵

Ulama yang berpendapat bahwa *amr* menuntut untuk segera dilakukan beralasan, bahwa lafaz *amr* apabila dilaksanakan pada awal waktu yang memungkinkan untuk melaksanakannya akan menggugurkan kewajiban terhadap perintah tersebut. Maka kebolehan menunda pelaksanaan perintah dari waktu yang memungkinkan untuk melaksanakannya sama dengan tidak melaksanakan kewajiban apabila perbuatan yang wajib tersebut mengandung pengertian sesuatu yang tidak boleh ditinggalkan. Dengan demikian menunda pelaksanaan perintah sama halnya dengan tidak melaksanakan kewajiban pada waktu yang diwajibkan dan ini adalah sesuatu yang tidak benar. Selain itu, melakukan penundaan kewajiban dapat menyebabkan berlalunya waktu yang diperintahkan untuk melaksanakan kewajiban tersebut karena seseorang tidak akan tahu jika dia menunda kewajiban tersebut di waktu yang kedua apakah dia akan bisa menunaikannya atau tidak? Sedangkan kemungkinan untuk bisa melaksanakannya di waktu kedua tidak bisa dipastikan karena bertentangan dengan keyakinan mengerjakannya pada awal waktu yang mungkin untuk melaksanakannya. Oleh karena itu, menunda perintah disaat awal waktu yang memungkinkan untuk melaksanakannya dapat menyebabkan berlalunya waktu yang untuk melaksanakan perintah tersebut dan patut untuk mendapat celaan apabila tidak bisa menunaikannya. *Amr* juga berhubungan dengan keyakinan akan suatu kewajiban dan melaksanakan perbuatannya. Keyakinan akan kewajiban tersebut ada ketika *amr* itu ada, demikian juga melaksanakan perbuatannya. *amr* (perintah) dalam hal ini bisa disamakan dengan *nahy* (larangan) dimana segala yang dilarang mengharuskan untuk segera ditinggalkan maka demikian halnya dengan perintah bahwa segala yang diperintahkan mengharuskan untuk segera dilaksanakan.²²⁶

Adapun pendapat jumhur ulama Hanafiyah bahwa perintah yang tidak dibatasi oleh waktu (*amr muthlaq*) tidak menuntut kesegeraan di dalam menunaikan perintah tersebut. Seperti apabila seseorang berkata “Lakukan saat ini juga”, maka perintah menuntut segera dilaksanakan karena *muqayyad* (dibatasi dengan waktu), berbeda dengan perkataan “lakukan” maka perintah

²²⁵ ‘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), h. 210-211

²²⁶ ‘Ala al-Din ‘Abd ‘Aziz bin Ahmad al-Bukhari. *op.cit.* h. 373

ini *muthlaq* (tidak dibatasi oleh waktu) sehingga tidak menuntut segera untuk dilakukan karena tidak ada *muqayyad* (yang membatasi).²²⁷ Alasan lainnya bahwa bentuk *amr* secara *muthlaq* dibuat hanya untuk menuntut suatu perbuatan sebagaimana Al-Ijma' ahli bahasa, maka tidak boleh menambah dari makna yang dibuat tersebut sebagaimana bentuk yang dibuat untuk benda-benda. Perkataan "lakukan!" tidak terikat dengan waktu. Demikian halnya kata "dia telah melakukan" atau "dia sedang melakukan" tidak terikat waktu yang dekat atau jauh, dahulu atau sekarang. Maka sebagaimana tidak boleh membatasi yang telah lalu atau yang akan datang dengan waktu demikian juga dengan *amr*, karena membatasi yang *muthlaq* sama dengan menghapusnya. Secara akal juga, sebagaimana perkataan majikan kepada budaknya "lakukan pada bulan ini" atau "lakukan pada tahun ini" maka boleh budak tersebut melaksanakan perintah pada waktu yang dikehendaki pada waktu yang ditentukan dengan syarat tidak keluar dari batasan waktu yang ditentukan.²²⁸

Adapun *amr mu'qqat* adalah perintah yang ditentukan dan dibatasi oleh waktu dalam pelaksanaan perintah tersebut, apabila tidak bisa menunaikan perintah tersebut pada waktunya maka diharuskan untuk *mengqadha*, seperti shalat wajib apabila sudah lewat waktunya.²²⁹

Ulama Hanafiyah membagi *amr mu'qqat* yang terkait waktu menjadi empat hal:

- a. Waktu sebagai keluasan terhadap perintah yang dilakukan, syarat bagi penunaianya, dan bagi kewajiban.²³⁰ Contoh dari hal ini adalah waktu shalat. Apabila waktu telah mencukupi untuk melaksanakan suatu kewajiban dengan hal yang difardhukan dari kewajiban tersebut sehingga masih ada kelebihan waktu, maka hal ini merupakan suatu keluasan atau kelonggaran bagi orang yang menunaikan perintah tersebut. Sedangkan waktu shalat sebagai syarat terhadap penunaian shalat tersebut yakni apabila telah lewat waktunya maka penunaianya tidak dapat dilaksanakan. Adapun waktu shalat sebagai sebab yang menjadikannya kewajiban yakni penunaian shalat akan menjadi berbeda dengan berubahnya waktu, apabila penunaian tersebut

²²⁷ Abu al-Barkati 'Abd Allah bin Ahmad. *op.cit.* h. 114

²²⁸ 'Abd 'Aziz bin Ahmad al-Bukhari. *op.cit.* h. 373-374

²²⁹ Najm al-Din Muhammad al-Darkani. *op.cit.* h. 227

²³⁰ 'Abd 'Aziz bin Ahmad al-Bukhari. *op.cit.* h. 314

dilaksanakan pada waktunya maka penunaian itu menjadi sempurna, demikian pula sebaliknya apabila penunaian dilaksanankan pada waktu yang tidak semestinya maka penunaian juga tidak sempurna. Selain itu, shalat menjadi tidak sah apabila bersegera melaksanakan shalat sebelum masuk waktunya. Shalat menjadi wajib apabila dikerjakan sesuai waktunya, maka hal ini menunjukkan bahwa waktu shalat menjadi sebab bagi kewajiban shalat.²³¹ Disyaratkan menentukan niat pada bentuk *amr mu'aqqat* yang pertama ini, karena adanya keluasan atau kelonggaran waktu yang memungkinkan untuk melaksanakan pekerjaan yang sunat selain dari kewajiban yang diperintahkan. Apabila waktu yang awalnya longgar kemudian menjadi sempit karena sebab ketiduran atau kelupaan, maka menentukan niat tetap harus dilakukan, karena menurut asalnya waktunya longgar. Demikian pula, apabila seseorang menentukan pada awal waktu, atau pertengahan waktu, atau akhir waktu, maka harus ditentukan baik dengan lisan atau maksud hatinya pada saat ingin melaksanakan kewajiban tersebut.²³²

- b. Waktu sebagai ukuran (*mi'yar*) bagi perintah dan sebab terhadap wajibnya perintah.²³³ Contoh dari bentuk *amr mua'qqat* yang kedua ini adalah waktu puasa Ramadhan. Maksud ukuran (*mi'yar*) disini adalah tidak ada kelebihan atau sisa waktu dalam melaksanakan kewajiban, lamanya pelaksanaan kewajiban tersebut sebagaimana lama waktunya dan pendeknya pelaksanaan kewajiban sebagaimana pendek waktunya. Demikian halnya dengan puasa dimana lamanya puasa mengikuti lamanya siang atau pendeknya puasa mengikuti pendeknya siang. Tidak disyaratkan menentukan niat pada bentuk *amr mu'aqqat* yang kedua ini karena dihabiskan waktunya untuk menunaikan kewajiban puasa pada bulan Ramadhan. Sehingga apabila seseorang berniat puasa sunat atau kewajiban yang lain pada saat

²³¹ *Ibid.* h. 314-315

²³² Abu al-Barkati 'Abd Allah bin Ahmad. *op.cit.* h. 122

²³³ *Ibid. op.cit.* h. 123

puasa Ramadhan, maka tetap dia dihukumkan menjalankan puasa Ramadhan.²³⁴

- c. Waktu sebagai ukuran (*mi'yar*), tapi tidak menjadi sebab bagi kewajiban.²³⁵ Sebagian ulama Hanafi memasukan bentuk yang ketiga ini dalam *amr muthlaq* karena kewajiban tidak dihubungkan dengan waktu yang ditentukan, yang apabila telah lewat waktunya maka hilang kewajiban untuk menunaikan kewajiban tersebut, seperti puasa bulan Ramadhan, apabila sudah lewat bulan Ramadhan maka hilang kewajiban untuk menunaikan kewajiban puasa. Sebagiannya lagi menggolongkan ke dalam *amr mu'qqat* karena kewajiban dihubungkan dengan ukuran waktu yang digunakan untuk menunaikan kewajiban tersebut, seperti waktu siang untuk puasa, tetapi tidak dikaitkan dengan waktu tertentu dalam penunaianannya sebagaimana halnya zakat. Sehingga apabila puasa dilakukan pada malam hari maka itu tidak dianggap sebagai puasa, berbeda halnya dengan zakat yang dilaksanakan baik siang ataupun malam.²³⁶

Contoh dari bentuk yang ketiga ini seperti kafarat, mengqadha puasa Ramadhan, dan puasa nazar yang ditentukan waktunya. Apabila waktu menjadi ukuran dalam penunaianannya, maka tidak dibenarkan mengqadha dua bentuk puasa dalam satu hari, atau membayar dua bentuk kafarat dengan satu puasa dalam waktu dua bulan. Adapun waktu tidak menjadi sebab bagi kewajiban, karena yang menjadi sebab kewajiban membayar kafarat seperti suami yang melakukan *zihar* (menyerupakan istri dengan ibunya), membunuh, atau sumpah. Sedangkan yang menjadi sebab kewajiban mengqadha puasa adalah karena tidak bisa melaksanakan puasa pada waktu yang ditentukan, dan adapun yang menjadi sebab bagi kewajiban puasa nazar yang tidak ditentukan waktunya adalah nazar itu sendiri.²³⁷

Disyaratkan menentukan niat dalam bentuk *amr mu'qqat* yang kedua ini. Seperti “aku berniat puasa untuk mengqadha atau aku berniat puasa *nazar*”. Selain itu, disyaratkan juga untuk berniat

²³⁴ *Ibid.* h. 123-124

²³⁵ ‘Abd ‘Aziz bin Ahmad al-Bukhari. *op.cit.* h. 362

²³⁶ *Ibid.* h. 362-363

²³⁷ *Ibid.* h. 363

pada malam hari. Hal ini karena selain puasa Ramadhan yang memang waktunya hanya dkhhususkan untuk melaksanakan kewajiban puasa tersebut, maka puasa selain di bulan Ramadhan apabila niatnya tidak ditentukan pada malam harinya, hukumnya adalah puasa sunat. Bentuk yang ketiga ini juga tidak berkaitan dengan lewatnya waktu, sehingga apabila dia melaksanakan puasanya maka pada saat itu dia sedang menunaikan kewajiban.²³⁸

- d. Waktu yang menjadi samar antara adanya ukuran (*mi'yar*) dan kelonggaran waktu dalam hal penunaianya.²³⁹ Contoh dari bentuk *amr mu'agqat* yang keempat ini adalah dalam hal pelaksanaan ibadah haji. Pada satu sisi, waktu ibadah haji, yakni bulan Syawwal, Dzul Qa'dah, dan sepuluh hari pertama dari bulan Dzulhijjah, dimana pelaksanaan kewajiban hajinya ada pada sepuluh hari pertama bulan Dzulhijjah, maka hal ini menunjukkan keluasan atau kelonggaran waktu dalam pelaksanaan ibadah haji tersebut. Sedangkan pada sisi yang lain, pelaksanaan haji pada waktunya hanya bisa untuk satu kali haji, berbeda halnya dengan shalat yang waktunya bisa untuk mengerjakan shalat yang berbeda-beda. Maka dalam hal ini haji memiliki ukuran dalam pelaksanaannya. Haji merupakan salah satu bentuk ibadah yang pelaksanaan kewajibannya memiliki waktu yang luas (*al-mujub al-mu'assas*) yang diwajibkan sekali dalam seumur hidup. Dalam masalah niat, maka apabila ibadah haji ini dianggap sebagai kewajiban yang sudah memiliki ukuran dalam pelaksanaannya seperti halnya puasa, yakni tidak disyaratkan untuk menentukan niatnya karena akan tetap hukumnya melaksanakan kewajiban walaupun diniatkan bukan melaksanakan kewajiban. Apabila ibadah haji dianggap sebagai kewajiban yang telah memiliki keluasan waktu dalam pelaksanaannya seperti halnya shalat, maka disyaratkan untuk menentukan niatnya. Kesimpulan dari hal ini, menurut ulama Hanafi bahwa apabila seseorang berniat "aku berniat melakukan ibadah haji" maka dia melaksanakan kewajiban, dan apabila

²³⁸ Abu al-Barkati 'Abd Allah bin Ahmad. *op.cit.* h. 131-132

²³⁹ *Ibid.* h. 132

seseorang berniat “aku berniat melaksanakan ibadah haji yang sunat” maka dia melaksanakan yang sunat.²⁴⁰

2. Bayan Dengan Memahami Lafaz Nahy (النهي)

Nahy secara itemologi berarti larangan/cegahan (المنع) seperti dalam kalimat *nahahu ‘an kadza* berarti *mana’ahu ‘anhu*. Adapun secara terminologi para ulama memberikan pengertian yaitu:

النهي هو القول الذي يدل على طلب الترك²⁴¹

Nahy adalah perkataan yang menunjukkan atas tuntutan untuk meninggalkan perbuatan.

Para ulama berbeda pendapat dalam memberi makna hakikat *nahy* sebagaimana halnya dalam memberi makna *amr*. Mayoritas ulama, yang diikuti juga oleh Syaukani, memberi makna sebagai kewajiban untuk meninggalkan (*tabrim*). Dalam hal lain, *nahy* dengan *amr* sebenarnya sama kecuali pada *sighat nahy* menunjukkan ketetapan masa berlakunya larangan tersebut selama-lamanya dan larangan tersebut harus segera dilaksanakan. Makna keharusan untuk meninggalkan ini berdasarkan pada argumen bahwa akal memahami dari *sighat* yang tidak memiliki indikasi lain dan hal itu merupakan dalil hakikat. Argumen tersebut dikuatkan dengan cara pengambilan dalil ulama salaf pada *sighat nahy* sebagai ketetapan haram.²⁴²

Hakikat *nahy* menurut pendapat Imam Syafi’i, bahwa sesuatu yang dilarang itu dengan sendirinya diharamkan, tidak dihalalkan kecuali adanya dalil khusus yang ditetapkan oleh Allah dalam Kitab-Nya atau dijelaskan dengan perantaraan lisan Nabi. Apabila Rasulullah SAW melarang hal tertentu hendaknya larangan itu diterima sebagai sesuatu yang diharamkan.²⁴³ Selain itu, apabila suatu larangan menuntut untuk tidak melakukan perbuatan, maka perbuatan tersebut hanya akan bisa tidak dilakukan apabila perbuatan tersebut diharamkan. Oleh karena itulah, *nahy* menunjukkan kepada suatu keharaman. Sebagaimana seorang majikan apabila dia mengatakan kepada budaknya “jangan engkau lakukan hal ini!” kemudian budak tersebut melakukan perbuatan yang dilarang tersebut, maka pantaslah budak tersebut mendapat celaan. Seandainya *nahy* tidak

²⁴⁰ *Ibid.* h. 133-136

²⁴¹ ‘Iyadh bin Nami al-Salimy, *Ushul al-Fiqh*, juz 1, Riyadh, Kuliyah al-Syariah, t.th. 190

²⁴² *Ibid.*

²⁴³ Muhammad bin Idris al-Syafi’i. *op.cit.* h. 343

menunjukkan keharaman maka tidaklah patut budak tersebut mendapatkan celaan.²⁴⁴

Menurut Imam Hanafi, lafaz *nahy* secara hakikat merupakan suatu bentuk lafaz khusus yang menunjukkan keharaman. Lafaz *nahy* menunjukkan suatu kewajiban untuk mencegah dari melakukan perbuatan yang dilarang. Hal ini sebagaimana lafaz *amr* yang menuntut untuk dilakukan suatu perbuatan maka lafaz *nahy* kebalikan dari lafaz *amr* yakni mencegah dari melakukan suatu perbuatan.²⁴⁵

Berbeda dengan pemikiran di atas, terhadap suatu perbuatan menurut ulama Hanafi terbagi kepada menjadi dua, yakni *qabih li 'ainih* dan *qabih li ghairih*. Pertama, *Qabih li 'ainih* adalah perbuatan yang dilarang karena kejelekan perbuatan itu sendiri. *Qabih li 'ainih* ini terbagi lagi menjadi dua:

- a. Perbuatan yang dilarang karena kejelekan perbuatan itu sendiri dapat diketahui dengan akal, seperti kekafiran, berbohong, dan hal-hal yang tidak berguna.
- b. Perbuatan yang dilarang karena perbuatan itu jelek menurut *syara'* seperti jual beli wanita, jual beli sperma, dan jual beli sesuatu yang masih berada dalam rahim induknya.

Kedua, *Qabih li ghairi* adalah perbuatan yang dilarang karena adanya hal lain yang membuat perbuatan itu menjadi jelek. *Qabih li ghairih* ini juga terbagi menjadi dua:

- a. Perbuatan yang dilarang karena adanya sifat yang menjadikan perbuatan itu jelek, seperti puasa pada hari raya. Puasa berarti suatu yang menahan makan dan minum karena Allah. Sedangkan hari raya adalah hari makan dan minum. Sifat puasa (menahan makan minum) bertentangan dengan keadaan pada hari raya. Maka puasa pada hari raya hukumnya haram.
- b. Perbuatan yang dilarang karena adanya penyimpangan yang menjadikan perbuatan itu jelek, seperti jual beli pada saat azan jum'at. Jual beli pada dasarnya disyariatkan tetapi menjadi terlarang pada waktu adzan jum'at karena jual beli pada waktu tersebut meninggalkan kesegeraan untuk mendirikan shalat jum'at yang hukumnya wajib.²⁴⁶

²⁴⁴ 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) h. 138-139

²⁴⁵ 'Abd 'Aziz bin Ahmad al-Bukhari. *op.cit.* h. 376-377

²⁴⁶ Abu al-Barkati 'Abd Allah bin Ahmad. *op.cit.* h. 141-143

Perbuatan yang dilarang karena adanya kejelekan pada perbuatan itu hukumnya batal, sedangkan perbuatan yang dilarang karena adanya penyimpangan terhadap perbuatan maka hukumnya sah tetapi makruh, adapun perbuatan yang dilarang karena adanya sifat yang menjadikan perbuatan itu jelek (tidak baik) maka hukumnya fasid menurut pendapat Imam Hanafi.²⁴⁷

Adapun yang berkaitan dengan *nahy* menunjukkan batalnya suatu perbuatan, Syaukani berpendapat bahwa seluruh *nahy* dengan tanpa membedakan antara yang berkenaan dengan ibadah dan muamalah menjadikan pengharaman atas yang dilarang dan menyebabkan rusaknya/batalnya perbuatan tersebut secara *syara'*, kecuali ada dalil terhadap tidak terlaksananya hal tersebut. Dalil tersebut merupakan indikasi yang memalingkan dari maknanya yang *baqii* kepada makna *maja'zi*.²⁴⁸

Syafi'iyah berpendapat bahwa *nahy* menunjukkan rusaknya hal yang dilarang. Implikasi dari hal ini seperti apabila seseorang mengerjakan suatu ibadah yang diperintahkan disertai dengan sesuatu yang dilarang maka hal tersebut sama dengan tidak melaksanakan ibadah yang diperintahkan tersebut, atau dengan kata lain ibadah tersebut hukumnya batal.²⁴⁹ Sebagian Syafi'iyah yang lain berpendapat bahwa *nahy* tidak harus menunjukkan rusaknya hal yang dilarang.²⁵⁰ *Nahy* sebagaimana kemuthlaqannya hanya berupa tuntutan untuk meninggalkan suatu perbuatan. Oleh karena itu seseorang yang mengatakan "Aku melarangmu menyembelih kambing yang lain dengan tiada izin, tapi apabila engkau melakukannya maka halal sembelihanmu", hal ini tidak menjadikan batalnya perbuatan yang dilarang tersebut. Seandainya perbuatan yang dilarang tersebut menunjukkan rusaknya perbuatan yang dilarang, maka hukumnya pun menjadi batal.²⁵¹

Perbedaan pendapat di kalangan ulama Syafi'iyah terjadi karena perbedaan sudut pandang tentang *nahy* itu sendiri. Jumhur ulama Syafi'iyah yang berpendapat bahwa *nahy* menunjukkan rusaknya hal yang dilarang lebih melihat kepada sifat dari hal yang dilarang itu sendiri. Sesuatu yang dilarang secara makna menunjukkan jeleknya hal yang dilarang tersebut. Sedangkan pendapat ulama Syafi'iyah yang mengatakan bahwa *nahy* tidak harus

²⁴⁷ Sa'ad al-Din Mas'ud bin 'Umar al-Taftazani. *op.cit.* Juz. 1 h. 542

²⁴⁸ Al-Syaukani, *op.cit.*, h. 110.

²⁴⁹ Abu al-Muzhaffar Manshur bin Muhammad bin 'Abd al-Jabbar al-Sam'ani. *op.cit.* h. 138-139

²⁵⁰ Al-Ghazali. *op.cit.* Juz 2 h. 9

²⁵¹ al-Amidi. *op.cit.* h. 323

menunjukkan rusaknya hal yang dilarang lebih melihat kepada makna *nahy* itu secara hakikat, yakni pada dasarnya *nahy* hanyalah tuntutan untuk meninggalkan suatu perbuatan. Sedangkan rusaknya hal yang dituntut untuk meninggalkan tersebut tidak bisa ditentukan dengan *nahy* itu sendiri.

Adapun ulama Hanafiyah dalam menjelaskan hal ini tidak melihat kepada rusaknya hal yang dilarang, tetapi lebih melihat kepada sifat jelek hal yang dilarang tersebut. Oleh karenanya ulama Hanafiyah membagi sifat kejelekan tersebut menjadi dua, yakni *qabih li 'ainih* dan *qabih li ghairih*. *Qabih li 'ainih* adalah perbuatan yang dilarang karena kejelekan perbuatan itu sendiri.²⁵²

Setelah ulama Hanafiyah membagi sifat kejelekan tersebut, mereka juga membedakan implikasi dari sifat kejelekan tersebut. Perbuatan yang dilarang karena adanya kejelekan pada perbuatan itu hukumnya batal, sedangkan perbuatan yang dilarang karena adanya penyimpangan terhadap perbuatan maka hukumnya sah tetapi makruh, adapun perbuatan yang dilarang karena adanya sifat yang menjadikan perbuatan itu jelek (tidak baik) maka hukumnya fasid.²⁵³

Para ulama yang berpendapat terhadap *nahy* menunjukkan batalnya suatu perbuatan, beralasan dengan Sunnah yaitu sabda Rasulullah SAW.:

كل أمر ليس عليه أمرنا فهو رد²⁵⁴

Semua perintah yang bukan dari perintah kami adalah ditolak

Logikanya, perbuatan yang dilarang itu merupakan *laisa fibi amruna jabua raddun*. Dan sesuatu yang ditolak itu adalah batal. Dan juga Al-Ijma' para ulama dari masa ke masa atas penetapan melalui istidlal larangan-larangan (*nawahi*) bahwa perbuatan yang dilarang itu bukanlah dari syariat dan ia batal serta tidak sah. Hal ini dibenarkan dengan sabda Rasulullah SAW:

إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم وإن نهيتكم عن شيء فاجتنبوه²⁵⁵

Apabila aku perintahkan kamu dengan suatu perintah maka kerjakanlah perintah tersebut semampumu dan jika aku larang kamu atas sesuatu maka tinggalkanlah sesuatu itu.

²⁵² Abu al-Barkati 'Abd Allah bin Ahmad. *op.cit.* h. 141-143

²⁵³ Sa'ad al-Din Mas'ud bin 'Umar al-Taftazani. *op.cit.* Juz. 1 h. 542

²⁵⁴ Al-Baihaqi, *Sunan al-Baihaqi*, juz 10, Maktabah dar al-Baz, 1994, h. 329

²⁵⁵ *Ibid*, juz 4, h. 253.

Sunnah ini mengungkapkan kewajiban untuk menjauhi sesuatu yang dilarang. Semua ini adalah pada *nahy* terhadap sesuatu karena zatnya itu sendiri atau sebagiannya. Adapun pada *nahy*.²⁵⁶

3. Bayan Dengan Memahami Lafaz ‘Aam (العام) Dan Takhshish (التخصيص)

Lafaz ‘*aam* secara itemologi yaitu menunjukkan atas mencakup (meliputi) semua satuan-satuannya. Adapun secara istilah Fakhru al-din al-Razi dalam kitab *al-Mahshul* yaitu:

هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد²⁵⁷

Lafaz yang mencakup keseluruhan (jumlah dan satuan) yang termasuk dalam pengertianya dalam satu makna yang berlaku sekaligus.

Dikatakan oleh Syaukani bahwa, lafaz ‘*aam* itu keumumannya bersifat menyeluruh, sedang keumuman *muthlaq* itu bersifat mengganti/mewakili. Perbedaan keduanya adalah: *umumu al- Syumul* mencakup semua satuan dari seluruh satuan-satuannya dan *umumu al-badal* menunjukkan atas satuan atau beberapa satuan yang menonjol, bukan kepada keseluruhan satuannya. Jadi ‘*aam* itu sekaligus dapat memperoleh satuan-satuan yang ada di dalamnya sedang *muthlaq* tidak dapat memperoleh sekaligus kecuali satuan yang menonjol di antara satuannya.²⁵⁸

c. Sighat-Sighat Lafaz ‘Aam

Ada beberapa kata yang menunjukkan makna umum, diantaranya:

1. Lafaz ; *Man, ma, aina, dan mata* (من، ماء، أين، متى) (الاستفهام) seperti firman Allah SWT. pada surah al-Anbiya ayat 59:

قالوا من فعل هذا بأهتنا...

2. Isim syarat; *Ma dan man* (ماء، من). seperti firman Allah SWT pada surah al-Baqarah ayat 272:

وما تنفقوا من خير فلا نفوسكم.

3. Lafaz : *Kullu dan jami* (كل، جميع) seperti firman Allah SWT pada surah al-Baqarah ayat 29:

²⁵⁶ Al-Syaukani, *op.cit*, h. 111

²⁵⁷ *Ibid*, h. 112.

²⁵⁸ *Ibid*.

هو الذى خلق لكم ما فى الارض جميعا.

4. Lafaz: Ay' (أي) apabila استفهامية شرطية atau شرطية
seperti firman Allah SWT pada surah al-Isra ayat 110:
أَيُّهَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى
dan firman Allah SWT pada surah al-Naml ayat 38:
أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بَعْرَشَهَا
 5. Isim nakirah yang dinafikan, seperti ungkapan
لَا رَجُلَ فِي الدَّلَرِ
 6. Lafaz: معشر، معاشر، عامة، كافة، قاطبة، سائر
seperti firman Allah SWT pada surah al-An'am ayat 130 :
يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ.
 7. Al (ال) ma'rifah yang masuk pada jama', isim jama' atau isim jins. seperti firman Allah SWT pada surah al-Nisa ayat 7:
لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدِينَ.
 8. Ma'rifah dengan ber-idhafah, seperti firman Allah SWT pada surah al-Nahl ayat 18:
وَأَنْ تَعْدُوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا.
 9. Isim-isim maushul, 259 seperti dalam firman Allah SWT pada surah al-Nisa ayat 10:
أَنْ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا.
- Beberapa permasalahan berkaitan dengan pembahasan 'aam. Salah satunya adalah tentang kalimat umum yang diungkapkan dengan cara pujian atau hinaan, seperti firman Allah SWT pada surah al-Infithar ayat 13-14:
- إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ وَإِنَّ الْفَجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ
dan firman Allah SWT. pada surah al-Mu'minun ayat 5:
وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ .

²⁵⁹ *Ibid*, h. 116-122.

Dalam hal ini Syaukani berpendapat bahwa hal itu tergolong dalam ungkapan yang umum dan tidak keluar dari keumumannya sekalipun dalam ungkapan pujian atau hinaan.²⁶⁰

Para ulama *ushul* membagi lafaz ‘*aam*’ itu kepada tiga bagian yakni; Pertama, lafaz ‘*aam*’ yang dikehendaki keumumannya karena ada dalil atau indikasi yang menunjukkan tertutupnya kemungkinan ada *takhsish* (pengkhususan). Misalnya firman Allah SWT. surah Hud ayat 6:

﴿ وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا ۚ كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ﴾

Dan tidak ada suatu binatang melatapun di bumi melainkan Allah-lah yang memberi rezekinya, dan Dia mengetahui tempat berdiam binatang itu dan tempat penyimpanannya. Semuanya tertulis dalam Kitab yang nyata (Laub mahfuzh)

Yang dimaksud adalah seluruh jenis hewan melata, tanpa kecuali. Kedua, lafaz ‘*aam*’ tetapi yang dimaksud adalah makna khusus karena ada indikasi yang menunjukkan makna seperti itu. Contohnya firman Allah SWT. pada surah al-Taubah ayat 120:

مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ وَلَا يَرْغَبُوا بِأَنْفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ ۚ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَطَّوُّنَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نِيلاً إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ ۚ إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ

Tidaklah sepatutnya bagi penduduk Madinah dan orang-orang Arab Badwi yang berdiam di sekitar mereka, tidak turut menyertai Rasulullah (berperang) dan tidak patut (pula) bagi mereka lebih mencintai diri mereka daripada mencintai diri Rasul. Yang demikian itu ialah karena mereka tidak ditimpa kehausan, kepayahan dan kelaparan pada jalan Allah, dan tidak (pula) menginjak suatu tempat yang membangkitkan amarah orang-orang kafir, dan tidak menimpakan sesuatu bencana kepada musuh, melainkan dituliskanlah bagi mereka dengan yang demikian itu suatu amal saleh. Sesungguhnya Allah tidak menyia-nyiakan pahala orang-orang yang berbuat baik.

Yang dimaksud ayat tersebut bukan seluruh penduduk Madinah tapi hanya orang-orang yang mampu.

²⁶⁰ *Ibid*, h. 114-115.

Ketiga, lafaz 'aam yang terbebas dari indikasi yang dimaksud makna umumnya atau sebagian cakupannya. Contoh pada surah al-Baqarah ayat 228 :

وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ۚ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا ۚ وَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Artinya:

Wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali quru'. Tidak boleh mereka menyembunyikan apa yang diciptakan Allah dalam rahimnya, jika mereka beriman kepada Allah dan hari akhirat. Dan suami-suaminya berhak merujukinya dalam masa menanti itu, jika mereka (para suami) menghendaki ishlah. Dan para wanita mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang ma'ruf. Akan tetapi para suami, mempunyai satu tingkatan kelebihan daripada isterinya. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.

Lafaz 'aam dalam ayat tersebut adalah *al-muthallaqat* (wanita-wanita yang ditalak), terbebas dari indikasi yang menunjukkan bahwa yang dimaksud adalah makna umum atau sebagian cakupannya.²⁶¹ Tetapi Syaukani membedakan antara *al-'aam al-makhsush* (العام المخصوص) dengan 'aam yang dimaksudkan dengan itu *al-kebushush* (العام الذى أريد به الخصوص). Dalam membedakan antara keduanya tersebut Syaukani berpendapat bahwa 'aam yang dimaksudkan dengan itu *al-kebushush* (العام الذى أريد به الخصوص) ialah *al-aam* yang ketika diucapkan disertai indikasi yang dapat menunjukkan bahwa yang dimaksud dengan *al-aam* itu ialah *kehusus*, bukan umum. Sedangkan *al-'aam al-makhsush* (العام المخصوص) ialah *al-'aam* yang tidak disertai indikasi yang dapat menunjukkan bahwa yang dimaksud dengan *al-aam* itu ialah sebagian satuan-satuannya. *Al-'aam* ini dalalahnya jelas kepada umum sampai ada dalil yang mengkhususkannya.²⁶²

Adapun *takhsish* al-Syaukani memberikan pengertian yaitu :

التخصيص العام قد يكون بإخراج أفراد كثيرة من أفراد العام...²⁶³

²⁶¹ Abd. Al-Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushul al-Fiqh*, (Al-Azhar, Maktabah al-Da'wah al-Islamiyah, 1968). 185-186.

²⁶² Al-Syaukani, *op.cit*, h.. 135.

²⁶³ *Ibid*. h. 141.

Takhsish lafaz ‘aam adalah mengeluarkan sebagian yang masuk dalam keumuman atas perkiraan ketiadaan yang mengkhususkan.

Bahwa para ulama baik *salaf* maupun *kehalaf* sepakat akan kebolehan men-*takhsish* yang umum. Tidak ada yang berbeda dalam hal ini dan kebolehan ini sudah diketahui dalam syariat sehingga dikatakan bahwa setiap yang umum itu ada pengkhususnya.²⁶⁴ Pen-*takhsish* (المخصص) pada hakikatnya adalah orang yang berbicara (المتكلم), tapi ketika orang yang berbicara (المتكلم) itu mengkhususkan dengan kehendak maka pengkhususan itu bersandar pada kehendaknya, karena itu kehendak itu menjadi pengkhusus. Kemudian yang menunjukkan atas kehendaknya, yaitu dalil lafaz atau selainnya, dijadikan sebagai pentakhshish secara istilah. Dan yang dimaksud di sini hanyalah dalilnya.²⁶⁵

Pen-*takhsish* bagi yang umum itu terbagi kepada dua, yaitu yang berdiri sendiri atau المنفصل, dan yang tidak berdiri sendiri tapi maknanya berhubungan dengan lafaz yang sebelumnya atau المتصل.²⁶⁶

Mayoritas ulama menyebutkan ada empat macam yang muttashil, yaitu al-isitsna’ *al-muttashil* (pengcualian), *al-yyart* (syarat), *al-shifah* (sifat), dan *al-ghayah* (batas akhir). al-Qarafi dan Ibn al-Hajib menambahkan *badal ba’adh minal kul*. Kemudian ditambahkan tujuh macam lagi oleh al-Qarafi sehingga jumlahnya menjadi duabelas, yaitu hal, *dẓarab ẓaman*, *dẓarab makan*, *al-majrur* beserta *al-jar*, *al-tamyiz*, *maʿful ma’ah*, dan *maʿful li ajlih*. Adapun pentakhshish yang berdiri sendiri dapat dirangkum dalam tiga bagian, yaitu logika (al-akal), indera/perasaan (*al-hiss*), dan *al-dalil as-sam’i* (termasuk di dalamnya Al-Qiyas, tradisi (adat) dan indikasi keadaan (qarain al-ahwal)).²⁶⁷

Apakah lafaz ‘aam setelah di-*takhsish* itu dapat menjadi hujjah. Maka ada dua pendapat: Pertama, dapat menjadi hujjah, yaitu pendapat jumhur ulama, seperti al-Amidi, Ibnu Hajib dan yang lainnya. Kedua, tidak menjadi hujjah, yaitu pendapat Isa bin Abban dan Abu T’saur.²⁶⁸

Adapun lafaz ‘aam setelah di-*takhsish* dengan yang *mubayyan* maka sisa dari satuan-satuan yang telah di-takhisis tersebut tetap menjadi hujjah, karena lafaz ‘aam itu mencakup seluruhnya maka ke-hujjah-annya pun pada setiap bagian satuan-satuannya secara keseluruhan. Seperti kita ketahui

²⁶⁴ *Ibid.* h. 143.

²⁶⁵ *Ibid.* h. 145.

²⁶⁶ *Ibid.*

²⁶⁷ *Ibid.* h. 146.

²⁶⁸ *Ibid.* h. 137.

bahwa penyandaran lafaz ‘*aam*’ itu sama kepada setiap bagian-bagiannya maka mengeluarkan sebagiannya dengan dikhususkan tidak berarti menelantarkan dalalah lafaz atas bagian yang tersisa.²⁶⁹

Al-Ghazali, al-Amidi, dan ibn al-Hajib bahwa telah berlaku Al-Ijma’ atas larangan menggunakan yang umum sebelum mencari yang mengkhususkannya. Dalam hal ini terdapat perbedaan dalam kadar pencarian. Sebagian besar ulama berpendapat cukup dengan *zhanny* (dugaan kuat) akan ketiadaan pengkhususnya. Al-Qadhi Abu Bakar al-Baqilani berpendapat lain yaitu harus dengan pasti. Pendapat ini diklaim sebagai pendapat yang lemah karena mencapai pasti itu tidak mungkin dilakukan sedang persyaratannya luas pada tidak boleh menggunakan seluruh yang umum.²⁷⁰

Mayoritas ulama berpendapat bahwa *dalalah* teks yang khusus (*Khas*) adalah bersifat pasti. Namun mereka berselisih soal petunjuk teks umum (*'aam*), sebelum dikhususkan. Adapun ulama dari Mazhab Syafi'i, Maliki, Hambali dan beberapa ulama dari Mazhab Hanafi seperti Abu Manshur al-Maturidi, berpendapat bahwa petunjuknya adalah *zhanny* (tidak pasti). Sedangkan mayoritas *fugaha* dari Mazhab Hanafi, seperti Abul Hasan al-Karkhi dan Abu Bakar al-Jashash, berpendapat bahwa petunjuknya adalah pasti, karena sebuah lafaz adalah dipergunakan untuk makna tertentu, kecuali ada bukti yang menentangnya. Begitu juga lafaz ‘*aam*’, jika tidak ada dalil yang dapat diterima untuk dikhususkan, maka petunjuknya pasti. Sebagai contoh atas perbedaan pendapat di atas adalah: Pertama, Imam Hanafi tidak mensyaratkan bacaan al-Fatihah dalam shalat dengan dalil lafaz umum dalam Al-Qur'an: "Karena itu Bacalah apa yang mudah (bagimu) dari Al-Qur'an" (QS. Al-Muzzammil [73]: 20). dan Sunnah ketika Rasulullah SAW. mengajarkan shalat kepada seorang arab, ketika beliau Rasulullah SAW. berkata kepadanya: " Bacalah apa yang mudah (bagimu) dari Al-Qur'an", ketika bertentangan dengan dua Sunnah yang mensyaratkan al-fatihah dalam shalat. Kedua, Imam Hanafi tidak mensyaratkan nishab bagi zakat biji-bijian dan tumbuh-tumbuhan, berlandaskan *aam*-nya Sunnah: "Setiap yang disirami oleh langit (hujan) adalah sepuluh (persen zakatnya), dan yang disirami dengan penyiraman (buatan), maka (zakatnya) lima (persen)". Dengan demikian, Imam Hanafi tidak menerima khas-nya Sunnah yang mensyaratkan nishab lima ausuq. Begitu pula dalam kasus

²⁶⁹ *Ibid.*

²⁷⁰ *Ibid.*

berwudhu, Hanafiyah tidak mewajibkan tertib dalam berwudhu, karena dalam surah Al-Maidah ayat 6 sudah cukup jelas dan tegas tidak memerintahkan tertibnya berwudhu. Sedangkan Jumhur Ulama mewajibkan tertib dalam berwudhu berdasar Sunnah: "Allah tidak menerima sholat seseorang sehingga ia bersuci sesuai tempatnya (tertib pelaksanaannya), maka hendaklah ia membasuh wajahnya kemudian dua tangannya". Sunnah ini menunjukkan keharusan tertib dalam berwudhu, sementara menurut Hanafiyah, tertib itu hanya sunat mu'akadah saja.

Alasannya adalah bahwa ayat tersebut *qath'i*, baik dari segi *wurud* (turun) maupun petunjuknya, sedangkan Sunnah Nabi itu hanya *zhanny wurud*-nya, sekalipun *qath'iy* petunjuknya.²⁷¹

Selain kepastian dalil-dalil yang bersifat umum (*'aam*) di atas yang menyebabkan Imam Hanafi menjadikan landasan bagi hukumnya, dalam *ushul fiqh* mazhab Hanafi juga dikenal terminologi: "Tambahan terhadap teks adalah penghapusan (*al-Ziyadah al -Nashi Nashkhu*)". Oleh karena itu, dalil-dalil yang bersifat khusus yang disebutkan di atas tidak bisa men-nashkh dalil-dalil umum yang digunakan Imam Hanafi, karena dari segi validitas (kekuatan periwayatan) dalil-dalil umum tersebut lebih kuat daripada yang khusus. Sebab, dalam *ushul fiqh* mazhab Hanafi, yang lemah tidak dapat men-nashkh yang kuat.

Adapun dalam terminologi para ahli *fiqh* selain dari mazhab Hanafi tentang tambahan adalah: "Tambahan terhadap teks adalah mengkhususkannya (*al-Ziyadah al Nashi Takhsish*)", maka sah-sah saja jika mereka menggunakan dalil-dalil yang bersifat khusus tersebut untuk men-takhsish dalil-dalil yang *aam*, walau validitas yang khusus lebih lemah dibanding yang umum

Jumhur Ulama, berpendapat bahwa lafaz '*aam* itu *zhanny* dalalahnya atas semua satuan-satuan di dalamnya. Demikian pula, lafaz '*aam* setelah di-takhsish, sisa satuan-satuannya juga *zhanny* dalalahnya, sehingga terkenal di kalangan mereka suatu kaidah *ushuliyah* yang berbunyi

مَا مِنْ عَامٍ إِلَّا خُصِّصَ

Tidak ada dalil yang umum kecuali harus dicarikan takhsishnya.

Oleh karena itu, ketika lafaz '*aam* ditemukan, hendaklah berusaha dicarikan pen-takhsish-nya.²⁷² Sedangkan ulama Syafi'iyah membolehkan,

²⁷¹ Abd al-Wahhab Khallaf, *op.cit.* h. 183.

²⁷² Abd.al-Wahhab Khallaf, *op.cit.* h. 183.

alasannya bahwa ayat itu dapat di-*takhsish* dengan Sunnah tersebut. Karena dalalah kedua dalil itu sama-sama *zhanny*. Lafaz ‘*aam* pada ayat itu *zhanny* dalalahnya, sedang Sunnah itu *zhanny* pula *wurud*-nya dari Nabi Muhammad SAW.²⁷³ Seperti firman Allah SWT pada surah al-Imran ayat 97:

فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ
اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ

Manusia dalam pengertian *nash* ini adalah ‘*aam*, yang dimaksud dengan itu khusus orang-orang mukallaf, anak kecil dan orang gila tidak termasuk karena tidak memiliki pemahaman/kecakapan yang sempurna.

Mayoritas ulama berpendapat boleh men-*takhsish* Al-Qur’an dengan Al-Qur’an, sedang sebagian golongan Zhahiriah berpendapat sebaliknya. Mereka berpegang pada pengertian bahwasanya *takhsish* itu adalah menjelaskan maksud dari lafaz, dan hal ini tidak terjadi kecuali hanya dengan Al-Sunnah. Alasannya adalah firman Allah pada surah al-Nahl ayat 44:

لَتَبِينَ لِلنَّاسِ مَآزِلُ إِلَيْهِمْ

Pendapat ini dikritik dengan keadaan Rasulullah SAW. itu sebagai *mubayyin* bukan berarti tidak ada penjelasan Al-Qur’an dengan Al-Qur’an dan hal ini memang secara empiris terjadi, bukti empiris dapat dijadikan argumen kebolehan. Seperti firman Allah SWT pada surah al-Baqarah ayat 228:

وَالْمُطَلَّاتُ يَرْبِضْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ؕ

Wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali quru’...

Ayat ini menunjukkan keumuman terhadap perempuan-perempuan yang hamil dan yang lainnya, kemudian pada ayat lain ada kekhususan bagi perempuan-perempuan hamil, yaitu firman Allah seperti surah al-Thalaq ayat 4:

وَالَّتِي يَسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ ۖ وَالَّتِي لَمْ يَحْضْ
وَأُولُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ۚ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا ﴿٤﴾

²⁷³ *Ibid.*

Dan perempuan-perempuan yang hamil, waktu iddah mereka itu ialah sampai mereka melahirkan kandungannya.

Dan juga kekhususan bagi perempuan yang ditalak sebelum mengadakan hubungan seksual pada firman Allah surah al-Ahzab ayat 49:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا فَمَتَّعُوهُنَّ وَسَرَخُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا

Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu menikahi perempuan-perempuan yang beriman, kemudian kamu ceraikan mereka sebelum kamu mencampurinya maka sekali-sekali tidak wajib atas mereka 'iddah bagimu yang kamu minta menyempurnakannya. Maka berilah mereka mut'ah dan lepaskanlah mereka itu dengan cara yang sebaik-baiknya.

Demikian juga telah di-takhsish keumuman Surah al-Baqarah ayat 234:

وَالَّذِينَ يَتُوفَوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ۖ فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۗ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ

Orang-orang yang meninggal dunia di antaramu dengan meninggalkan isteri-isteri (hendaklah para isteri itu) menangguhkan dirinya (ber'iddah) empat bulan sepuluh hari.

dengan surah al-Thalaq ayat 4:

۞ وَأُولَئِذَا أَجْلَحْتُمُ أَنْ يَضَعَنَّ حَمْلَهُنَّ ۚ

Dan perempuan-perempuan yang hamil, waktu iddah mereka itu ialah sampai mereka melahirkan kandungannya.

Pendapat ini dikritik dengan dalil yang bertentangan dengan pendapat mereka yaitu firman Allah surah al-Nahl ayat 89:

وَوَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ

Dan Kami turunkan kepadamu Al Kitab (Al Quran) untuk menjelaskan segala sesuatu.

Seperti halnya boleh men-takhsish Al Qur'an dengan Al-Qur'an, demikian juga boleh men-takhsish Al-Sunnah Mutawatir dengan Al-Qur'an menurut pendapat mayoritas ulama. Dan boleh secara Al-Ijma' men-takhsish keumuman Al-Qur'an dengan Al-Sunnah Mutawatir, dan men-takhsish Al-Sunnah Mutawatir dengan Al-Sunnah Mutawatir. Adapun

takhsish Al-Qur'an dengan Sunnah Ahad terdapat perbedaan pendapat. Jumhur ulama membolehkannya secara *muthlaq* sedangkan sebagian golongan Hanabilah menolaknya secara *muthlaq*. Isa ibn Aban membolehkannya apabila keumuman tersebut telah di-*takhsish* sebelumnya dengan dalil pasti secara langsung (*muttashil*) maupun tidak langsung (*munfasil*). Ada juga yang berpendapat boleh men-*takhsish* yang umum dengan Sunnah Ahad apabila telah ada *takhsish* dan *mukhasish*-nya adalah pasti tanpa mengaitkannya dengan langsung atau tidak langsung. Al-Karakhi berpendapat boleh apabila keumuman itu telah di-*takhsish* sebelumnya dengan dalil *qath'i* ataupun *zhanny* secara tidak langsung (*munfasil*), jika di-*takhsish* dengan dalil secara langsung (*muttashil*) atau tidak di-*takhsish* sebelumnya maka tidak boleh. Adapun al-Qadhi Abu Bakar berpendapat *tawaqquf* (quo vadis)

Al-Syaukani lebih cenderung kepada pendapat mayoritas ulama yang membolehkan *takhsish* Al-Qur'an dengan Sunnah Ahad. Contoh *takhsish* ini adalah pada *takhsish* surah al-Nisa ayat 11:

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ...

Allah mensyari'atkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu.

dengan sabda Rasulullah SAW.:

إِنَّا مَعْشَرُ الْأَنْبِيَاءِ لَا نُورِثُ²⁷⁴

Bahwasanya para Nabi tidak meninggalkan warisan.

dan di-*takhsish* dengan pewarisan hanya dengan sesama kaum muslim pada sabda Nabi:

لَا يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ وَلَا يَرِثُ الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ²⁷⁵

Orang muslim itu tidak dapat mewarisi harta peninggalan orang kafir, dan orang kafir tidak dapat mewarisi harta peninggalan orang muslim.

Adapun pen-*takhsish*-an dengan tradisi (adat) maka harus diperhatikan dalam tradisinya (adat). Apabila tradisi tersebut populer pada zaman kenabian SAW. dengan diketahui bahwa lafaz tersebut apabila dipergunakan maksudnya adalah tradisi tersebut bukan yang lain maka ia dapat menjadi *mukhasish*, karena Nabi SAW. hanya mengkhitab manusia dengan yang mereka pahami dan mereka hanya paham dengan yang berlaku

²⁷⁴ al-Thabrani, *Mu'jam al-Awsath*, juz 5 Qahirah, Dar al-Haramain, 1415 H. h. 26.

²⁷⁵ Al-Baihaqi, *op.cit.* juz 6, h. 217.

dalam interaksi diantara mereka. Apabila bukan tradisi yang dimaksud di atas maka tidak dapat dijadikan mukhashshish.²⁷⁶ *Takhshish* dapat pula dengan indera/perasaan (*al-hissi*) yaitu seperti men-*takhshish* segala sesuatu dalam firman Allah SWT surah al-Ahqaf ayat 25:

تُدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا فَأَصْبَحُوا لَا يُرَىٰ إِلَّا مَسَكِنُهُمْ ۚ كَذَٰلِكَ نَجْزِي الْقَوْمَ الْمُجْرِمِينَ

Artinya: Yang menghancurkan segala sesuatu dengan perintah Tuhannya, maka jadilah mereka tidak ada yang kelihatan lagi kecuali (bekas-bekas) tempat tinggal mereka. Demikianlah Kami memberi balasan kepada kaum yang berdosa.

3. Bayan Dengan Memahami Lafaz Muthlaq Dan Muqayyad (المطلق و المقيد)

Para ulama memberikan pengertian lafaz *muthlaq* yaitu:

المطلق الدال على الماهية بلا قيد²⁷⁷.

al-Muthlaq adalah lafaz yang menunjukkan kepada arti yang sebenarnya dengan tanpa dibatasi oleh sesuatu yang lain.

Adapun *muqayyad*, para ulama memberikan pengertian, yaitu:

المقيد ما دل على الماهية بقيد من قيودها²⁷⁸

Al-Muqayyad adalah suatu lafaz yang menunjukkan kepada arti yang sebenarnya dengan dibatasi oleh sesuatu yang lain.

Taqyid al-Muthlaq berarti membatasi ketentuan teks yang bersifat *muthlaq* dengan teks lain yang *muqayyad* dan keduanya memiliki kesamaan sifat. Jika terdapat sebuah teks yang *muthlaq* atau kosong dari suatu *qayd* (batasan) tertentu sementara ada teks lain yang memiliki persamaan sifat, baik segi hukum maupun sebab atau faktornya, maka kedua teks tersebut dapat dipersambungkan antar satu sama lain. Ketentuan pada *nash* yang *muthlaq* tersebut berarti harus diberlakukan sesuai dengan ketentuan pada *nash* yang *muqayyad* tersebut. Sebab teks-teks suci Al-Qur'an dan al-Sunnah, satu sama lain saling berkaitan, dengan gaya bahasa apapun teks-teks tersebut terungkap. Termasuk susunan kata *Muthlaq* dan *Muqayyad*.

²⁷⁶ Al-Syaukani, *op.cit.* h. 161.

²⁷⁷ Hasan al-Ath-thar, *Khasiyah al-Aththar 'ala Jam'il Jawami'*, juz 1, Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1999, h. 368

²⁷⁸ al-Syaukani, *Op.cit.* juz 2, h. 6

Lafaz *muthlaq* diartikan sebagai suatu jenis lafaz menunjukkan makna global yang kosong dari batasan (*qayyid*) tertentu. Adapun lafaz *muqayyad* adalah sebuah teks yang menunjukkan pada pengertian tertentu sesuai dengan batasan yang ada pada teks tersebut. Jangkauan makna pada kata *Muqayyad* hanya tertentu kepada obyek sesuai batasan yang disebutkan di dalamnya.

Pada prinsipnya lafaz *muthlaq* harus tetap dalam ke-*muthlaq*-annya, dan lafaz *muqayyad* juga harus tetap dalam ke-*muqayyad*-annya. Tetapi apabila ada lafaz *muthlaq* dan ditemukan *nash* yang meng-*qayid*-nya (membatasinya), maka *nash* itu dapat mengalihkan ke-*muthlaq*-annya dan ia berfungsi sebagai penjelas maksudnya.²⁷⁹

Hukum Lafaz *Muthlaq* dan *Muqayyad* pada prinsipnya para ulama sepakat baik hukum lafaz *muthlaq* maupun hukum lafaz *muqayyad* itu wajib diamalkan ke-*muthlaq*-annya maupun ke-*muqayyad*-annya. Namun apabila melihat kepada adanya hubungan hukum dan sebab dari bentuk-bentuk lafaz tersebut, ada yang disepakati dan ada yang diperselisihkan. Kalangan *Ushuliyyin* memberikan penjelasan secara detail mengenai komparasi antara lafaz *muthlaq* dan *muqayyad* yang kedua bentuk lafaz tersebut memiliki kesamaan karakter atau sifat. Bentuk pertautan kedua bentuk lafaz tersebut terhimpun dalam klasifikasi berikut:

- a. Hukum dan sebabnya pada lafaz *muthlaq* dan *muqayyad* adalah sama, seperti *nash* tentang ketentuan “darah” seperti terlihat pada ayat berikut: Surah al-Maidah ayat 3 (lafaz *muthlaq*),

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ

sedangkan surah al-An'am ayat 145 (lafaz *muqayyad*),

قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا

مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ

Ayat pertama dam (darah) disebutkan tanpa *qayd* sama sekali, sehingga kesannya hukum keharaman darah mencakup segala macam darah, bagaimnapun statusnya. Sementara dalam ayat kedua, darah yang diharamkan hanya bagi yang masfuh (mengalir). Dan sebab keharamannya pun jelas sama yaitu *madharrah*.

²⁷⁹ *Ibid*, h. 164.

Dalam hal ini ulama sepakat bahwa ketentuan pada kedua ayat tersebut digabung menjadi satu. Sehingga ketetapan hukum yang didapat adalah “keharaman darah yang masfuh (mengalir)” sedangkan darah yang tidak masfuh bisa ditolerir.

- b. Hukum dan sebab dari kedua nash tersebut sama sekali berbeda. Ini bisa dicontohkan pada masalah “tangan”. Dalam sebuah ayat dijelaskan mengenai hukuman potong tangan pencuri: Misalnya surah al-Maidah ayat 38 (lafaz muthlaq):

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا

hukum potong tangan dengan sebab pencurian. Sedangkan al-Maidah ayat 6 (lafaz *muqayyad*) Ketentuan tangan dalam ayat itu tidak dibatasi pada bagian tertentu, tidak ada ketentuan sampai siku-siku atau pergelangan.

Sedangkan pada ayat lain adalah mengenai ketentuan “membasuh tangan dalam wudhu”, seperti dalam Surah al-Maidah ayat 6 (lafaz *muqayyad*):

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ

Dalam ayat tersebut basuhan tangan harus sampai pada batasan marafiq (siku-siku). Jadi ayat pertama (hukuman bagi pencuri) bersifat muthlaq, yakni batas ukuran tangan tidak dijelaskan. Sedangkan pada ayat kedua, ukuran tangan dibatasi hingga siku-siku. Obyek hukum dari kedua ayat tersebut secara nyata berbeda, sebab yang pertama mengenai “hukum potong tangan bagi pencuri” sedangkan yang kedua adalah ketentuan “membasuh tangan dalam wudhu”. Pun sebab dari hukum masing berbeda, yakni dalam ayat pertama faktornya adalah pencurian yang menyebabkan hukuman potong tangan, sedangkan yang kedua adalah karena hadats yang mewajibkan wudhu’ ketika hendak melaksanakan shalat.

Ulama sepakat untuk tidak menggabungkan kedua ayat tersebut. Masing-masing berlaku sesuai dengan karakternya. Maka hukum yang muncul adalah ukuran tangan pencuri yang harus dipotong tetap dibiarkan menurut kemuthlaqannya, sedangkan

ukuran membasuh tangan dalam wudlu' tetap sesuai dengan batasan dalam ayatnya sendiri yaitu sampai siku-siku.

- c. Obyek hukum berbeda namun sebabnya sama. Dapat kita contohkan mengenai hukum membasuh tangan dalam masalah wudlu' dan mengusapnya dalam tayammum. Seperti dalam surah al-Nisa ayat 43 (lafaz Muthlaq):

منه فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ

sebabnya menghilangkan hadas kecil, tetapi hukum tayammum yaitu menyapu tangan.

Sedangkan surah al-Maidah ayat 6 (lafaz *muqayyad*):

أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوْهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى

الْمَرَافِقِ

Pada ayat pertama, tangan yang harus dibasuh dalam wudhu' dibatasi sampai siku-siku. Sedangkan dalam ayat kedua, mengusap tangan saat tayammum tidak dibatasi sampai ukuran tertentu.

Dalam masalah ini ulama juga sepakat tidak menggabungkan kedua ayat tersebut. Sehingga menurut konsep ini kemuthlaqan tangan dalam anggota tayammum tetap diberlakukan dan tidak dapat digabung dengan ketentuan pada wudhu sehingga juga harus sampai pada batas siku-siku. Ketentuan mengusap tangan dalam tayammum dibiarkan sesuai kemuthlaqannya, artinya boleh mengusapnya walau tidak sampai batas siku-siku. Adanya pendapat yang mewajibkan mengusap (mash) tangan dalam tayammum bukan karena berpedoman pada konsep ini, namun melalui pemahaman lain yaitu adanya dalil lain yang mewajibkan mengusap tangan sampai siku-siku. Oleh karena itu menyapu tangan sampai siku pada kaifiyat tayammum diterangkan oleh Hadis Nabi SAW.

التَّيَمُّمُ ضَرْبَةٌ لِلْوُجْهِ وَضَرْبَةٌ لِلْيَدَيْنِ إِلَى الْمِرْفَقَيْنِ²⁸⁰

Bertayammum menyapukan debu ke wajah dan kedua tangan sampai kedua siku.

- d. Obyek hukum sama, sementara hukum tersebut dilatarbelakangi oleh sebab yang berbeda. Sebagai contoh adalah tentang hukum

²⁸⁰Al-Baihaqi, *Op.cit.* juz 1, h. 207

pembunuhan tak disengaja (khatha') dan kasus hukum dhihar. Keduanya sama-sama dituntut untuk memerdekakan budak: budak mukmin (bagi kasus pembunuhan) dan budak apapun (dalam kasus dhihar). Misalnya surah al-Mujadalah ayat 3 (lafaz muthlaq):

وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا

Hukumnya tentang memerdekakan hamba sahaya dengan sebab *zhihar* terhadap isteri.

Sedangkan al-Nisa ayat 93 (lafaz *muqayyad*):

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَفْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ

Raqabah (budak) yang harus dijadikan tebusan dalam kaffarat (denda) dzihar bersifat muthlaq tanpa ketentuan muslim. Sedangkan dalam kaffarat pembunuhan, seperti pada ayat kedua, dipersyaratkan (diberi qayyid) yang mukmin. Hukum dari kedua ayat di atas sama berupa memerdekakan budak. Namun penyebab terjadinya hukum masing-masing berbeda. Pada ayat pertama sebab suami hendak kembali lagi pada istri yang telah disumpah ila'. Dan dalam ayat kedua karena telah terjadi pembunuhan secara keliru.

Diberlakukannya komparasi atau taqyid al-muthlaq dalam masalah ini juga menjadi perselisihan ulama. Hanafian berpendapat bahwa kedua ayat tersebut tidak bisa digabung. Sehingga syarat beragama Islam bagi budak hanya dalam kasus pembunuhan, tidak dalam dhihar. Adapun menurut Jumhur kedua ayat itu dapat disatukan sehingga hukumnya adalah dipersyaratkannya status mukminah pada budak yang harus dimerdekakan tersebut.

5. Bayan Dengan Memahami Lafaz Manthuq Dan Mafhum

Para ulama memberikan pengertian tentang lafaz *manthuq* ialah :

فالمنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق أي يكون حكماً للمذكور²⁸¹

Sesuatu yang ditunjukkan oleh lafaz yang diucapkan yaitu menjadi hukum bagi keadaan yang disebutkan.

²⁸¹ Al-Syaukani, *Op.cit*, h. 178.

Sedangkan lafaz *mafhum* para ulama memberikan pengertian ialah :

282 المفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق أي يكون حكماً لغير المذكور

Sesuatu yang ditunjukkan oleh lafaz yang tidak diucapkan yaitu terhadap hukum bagi keadaan yang tidak disebutkan.

Lafaz *manthiq* terbagi kepada dua macam yaitu yang tidak ada kemungkinan *ta'wil* disebut *nash* dan yang ada kemungkinan *ta'wil* disebut *dzahir*. Dan juga *manthiq* dapat dibagi kepada dua macam yang lain yaitu *sharih*; apabila yang ditunjukkan oleh lafaz itu sesuai baik secara penuh atau berupa bagiannya, dan *ghair sharih*; apabila yang ditunjukkan oleh lafaz itu adalah konsekuensinya. *Manthiq ghair sharih* ini terbagi kepada *dilalah al-igtidha*, *ima*, dan *isyarat*.²⁸³

Secara umum, *ushuliyyin* Mutakallimin membagi petunjuk lafaz kepada *manthiq* dan *mafhum*. *Manthiq* merupakan petunjuk lafaz yang diketahui dari objek penuturan. Artinya, petunjuk hukum yang disebutkan lafaz dan sebagai keadaan yang sebenarnya. Mutakallimin sependapat bahwa *manthiq* terdiri dari *manthiq sarib* dan *ghair sarib*. *Manthiq sharih* adalah petunjuk lafaz dari segi kesesuaian (*mutabaqah*) dan cakupan (*tadammum*). Misalnya: Firman Allah SWT tentang riba. Tunjukan *manthiq sarib nash* tersebut adalah kehalalan jual beli dan keharaman riba. Adapun *manthiq ghair sarib* adalah petunjuk yang mengandung kemestian (*iltizam*), bukan kesesuaian dan cakupan. Seperti Firman Allah tentang nisbah anak (Q.S. al-Baqarah (2) ayat 232). *Manthiq ghair sharih* ayat tersebut adalah bahwa anak dinisabkan kepada ayah dan ibunya dan nafkah anak adalah tanggung jawab ayahnya, bukan ibu.

Manthiq ghair sharih dapat diklasifikasikan menjadi tiga pembagian: pertama, *dilalah iqtida'*; petunjuk yang mengabstraksikan bahwa maksud si pembicara tergantung pada makna di luar lafaz. Kedua, *dilalah al-'ima'*; petunjuk yang beriringan dengan ketetapan, dan jika tidak beriringan karena suatu 'illat, niscaya akan jauh pada makna yang dikandungnya. misalnya Firman Allah SWT tentang hukuman bagi pencuri (Q.S.al-Ma'idah (5) ayat 38). Melalui pendekatan petunjuk *al-ima'* dapat diketahui bahwa perintah potong tangan terkait dengan sifat pencurian, jika sifat tersebut bukan sifat sebagai 'illat hukum yang terkait dengan perintah potong tangan, maka niscaya tidak akan ada kebersamaan makna. Ketiga, *dilalah isyarah*; petunjuk

²⁸² *Ibid*, h. 178.

²⁸³ *Ibid*, h. 178.

yang bukan merupakan maksud pembicaraan. Dilalah ketiga ini sama persis dengan *isyarah an-nash* dalam teori Hanafiyah

Adapun *Mafhum* menurut mutakallimin adalah petunjuk lafaz yang bukan merupakan objek penuturan. Maksudnya bahwa ketetapan tersebut merupakan ketetapan terhadap petunjuk makna yang tidak disebutkan. Jumhur Mutakallimin sepakat bahwa, *mafhum* dapat dibedakan pada dua pembagian: *Mafhum Muwafaqah*. Disebut *mafhum muwafaqah* bila petunjuk lafaz *manthuq* suatu ungkapan sesuai dengan yang tidak disebutkan. Petunjuk tersebut diperoleh tanpa memerlukan ijtihad. Petunjuk lafaz tersebut disebut *mafhum muwafaqah* karena yang tidak disebutkan sama hukumnya dengan yang disebutkan.

Jumhur ulama juga sepakat bahwa *mafhum muwafaqah* dapat dibedakan menjadi: *Fahw al-Khitab*; jika petunjuk *mafhum* tersebut lebih utama (lebih tinggi tingkatannya). Misalnya Firman Allah SWT tentang larangan takfif. Kandungan *manthuq* ayat tersebut adalah larangan *takfif* dengan alasan bahwa perbuatan tersebut menyakiti orang tua (*al-izā'*). Hal petunjuk *fahw al-khitab* yang diperoleh adalah larangan memukul, memaki, memarahi orang tua.. Adapun *lahn al-khitab* adalah jika petunjuk *mafhum* tersebut memiliki tingkatan yang sama. Misalnya firman Allah SWT tentang keharaman memakan harta anak yatim. Makna *manthuq* ayat tersebut adalah keharaman memakan harta anak yatim dengan zalim. Petunjuk lafaz *lahn al-khitab*-nya adalah bahwa membakar atau menyia-nyiakan harta anak yatim juga haram. Penyamaan tersebut karena memakan dan membakar harta anak yatim bersifat memusnahkan atau menghabiskan harta tersebut.

Dilalah al-iqtidha adalah apabila kebenaran dan ketepatan maksud pembicaraan itu bergantung pada akal atau *syara'*. *Dilalah 'ima* adalah bertemunya lafaz dengan hukum, jikalau tidak untuk menjelaskan sebab niscaya jauh. *Dilalah isyarat* yaitu bukan maksud asli dari si pembicara.²⁸⁴

Adapun *mafhum*, terbagi kepada dua yaitu; *mafhum muwafaqah* dan *mafhum mukhalafah*. *Mafhum muwafaqah* yaitu yang tidak disebutkan sesuai dengan yang diucapkan. Apabila hukum yang tidak disebutkan lebih utama dari yang disebutkan maka dinamakan *fahwa al-khitab* dan apabila sama kuat dinamakan *lahn al-khitab*.²⁸⁵

Yang dimaksud dengan *mafhum mukhalafah* adalah yang tidak sebutkan (didiamkan/dipalingkan) kebalikan dari yang disebutkan dalam

²⁸⁴ *Ibid*, h, 178.

²⁸⁵ *Ibid*. h, 178.

penetapan hukum atau peniadaannya. *Maḥḥum* ini disebut dengan dalil *al-khitab* karena dalilnya dari jenis *khitab*, atau karena *al-khitab* menunjukkan terhadapnya. Seluruh jenis *maḥḥum mukhalafah* itu menurut mayoritas ulama dapat dijadikan hujjah kecuali *maḥḥum al-laḥq*. Berbeda dengan kalangan Hanafiyah yang tidak menerima semua jenis *maḥḥum mukhalafah* sebagai hujjah.²⁸⁶

Ada beberapa syarat dalam menggunakan *maḥḥum mukhalafah*, yaitu:

- (1) Tidak boleh bertentangan dengan yang lebih kuat darinya baik dari manthūq atau *maḥḥum muwafaqah*.
- (2) Yang disebutkan itu bukan untuk maksud anugerah, seperti dalam firman Allah – *لَتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا* – ini bukan berarti pelarangan memakan yang tidak segar.
- (3) Yang disebutkan (manthūq) bukan berkaitan dengan jawab dari pertanyaan yang berhubungan dengan hukum yang spesifik dan bukan pula dari kejadian yang spesifik dengan yang disebutkan, seperti dalam firman Allah pada surah al-Imran ayat 130:

لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً

- (4) Yang disebutkan bukan dimaksudkan sebagai tafkhīm (memuliakan/membesarkan /mengagungkan) dan mempertegas keadaan (ta'kid al-hal), seperti sabda Rasul – *لَا يَحِلُّ* – taqyid dengan iman di sini tidak dapat digunakan maḥḥum mukhalafah-nya karena penyebutan ini hanya untuk membesarkan permasalahan.
- (5) Harus disebutkan terpisah/berdiri sendiri, jika disebutkan mengikuti sesuatu yang lain maka tidak dapat digunakan maḥḥum mukhalafah. Seperti firman Allah SWT. pada surah al-Baqarah ayat 187:

وَلَا تَبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ.

firman Allah *fil masajid* itu tidak ada *maḥḥum*-nya karena orang yang beri'tikaf itu dilarang berhubungan seksual secara muthlaq. Harus tidak nampak dari *siyaq*-nya maksud ta'mim, jika nampak maka tidak ada *maḥḥum mukhalafah*.

Seperti firman Allah SWT pada surah al-Baqarah ayat 284:

وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

²⁸⁶ *Ibid*, h. 179

- (6) Harus tidak kembali kepada asalnya yaitu manthuuq dengan pembatalan
- (7) Bukan menjelaskan sesuatu yang berlaku kebiasaan, seperti firman Allah SWT. pada surah al-Nisa ayat 23:

وربائبكم اللاتي في حجوركم

kebiasaan anak tiri itu berada di bawah asuhan ayah tirinya jadi tidak dapat dipergunakan *mafhum mukhalafah*.²⁸⁷

Para ulama Hanafiyah berpendapat bahwa *nash* yang menunjuk hukum suatu peristiwa apabila dikaitkan dengan suatu sifat, digantungkan dengan syarat atau dibatasi dengan suatu bilangan atau perkiraan tertentu, maka ia hanya dapat dibuat hujjah untuk menetapkan hukum bagi peristiwa itu saja. Peristiwa-peristiwa yang dikaitkan dengan sifat, digantungkan dengan *syarat*, dibatasi dengan bilangan tertentu tidak dapat ditetapkan berdasarkan *mafhum mukhalafah* yang sudah ada *nash*-nya. Oleh karena itu hendaklah dicarikan hukumnya dari dalil-dalil yang lain yang berpangkal kepada dalil pokok.²⁸⁸

Ada beberapa alasan ulama Hanafiyah tidak menjadikan *mafhum mukhalafah* sebagai jalan istinbath hukum Islam:

1. Sesungguhnya banyak *nash syara'* yang apabila diambil *mafhum mukhalafah* akan rusak pengertiannya, antara lain seperti ayat mengatakan bahwa berbuat zalim diharamkan hanya pada empat bulan tersebut saja, sedangkan diluar itu tidak haram. Padahal berbuat zalim itu diharamkan pada tiap saat.
2. Sifat- sifat yang terdapat pada *nash syara'*, dalam banyak hal bukan untuk pembatasan hukum, melainkan untuk *targhib* dan *tarhib*. Misalnya ayat yang mengatakan Sifat anak tiri, adalah anak tiri yang ada dalam pemeliharaan. Apabila diambil *mafhum mukhalafah*-nya, hal itu berarti mengawini anak tiri yang diluar pemeliharaan adalah halal. Padahal *syara'* tetap mengharamkan
3. Seandainya *mafhum mukhalafah*-nya itu dapat dijadikan hujjah syark maka suatu *nash* yang telah menyebut suatu sifat tidak perlu lagi disebut *nash* yang menerangkan hukum kebalikan hukum

²⁸⁷ *Ibid*, h. 179-180.

²⁸⁸ Fathurrahman, *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islam*, (Bandung, al-Ma'arif, t.th.) h. 322-323).

dari sifat tersebut. Pada kenyataannya penyebutan seperti itu banyak ditemukan

Menurut jumhur ulama, *mafhum mukhalafah* dapat dijadikan sebagai hujjah. Alasannya antara lain :

- 1) Berdasarkan logika, setiap syarat atau sifat tidak mungkin dicantumkan tanpa tujuan dan sebab. Sebabnya itu tidak lain adalah untuk *qayid* (pembatasan) hukum selama tidak ada dalil-dalil yang menunjukkan dicantulkannya suatu sifat itu untuk *tarqib*, *tarhib*, dan *tanfir*.
- 2) Sikap Rasulullah yang tidak menyalahkan Umar Ibnu Khathab dalam memahami *mafhum mukhalafah* dari ayat 101 An-Nisa' Namun, Rasulullah menjelaskan bahwa qashar shalat dalam perjalanan diperbolehkan sekalipun dalam keadaan aman.

Dengan syarat

- a. *Mafhum mukhalafah*-nya itu tida dengan dalil yang lebih kuat, seperti *Manthuuq* atau *mafhum muwafaqah*.
- b. *Qayid* atau pembatasan yang terdapat pada suatu *nash* tidak berfungsi yang lain.
- c. Tidak ada dalil khusus yang membatalkan *mafhum mukhalafah* itu, seperti ayat:

Laki-laki tidak wajib di-*qishas* apabila ia membunuh wanita, dibatalkan dengan ayat 45 surat Al-Ma'idah, dan Sunnah.²⁸⁹

Apabila *qayid* dalam hukum *manthuuq* berlaku pada *mafhum mukhalafah* maka *mafhum mukhalafah* ini bisa terdiri atas bermacam-macam *qayid*. Al-Amidi menghitung jumlah *mafhum* itu sebanyak sepuluh macam, yaitu: *mafhum sifat*, *mafhum 'illat*, *mafhum syarat*, *mafhum a'dad*, *mafhum gayah*, *mafhum hasr*, *mafhum hal*, *mafhum zaman*, dan *mafhum makna*. Syaukani juga menyebutkan *mafhum mukhalafah* seperti itu, namun ia memasukkan ketiga *mafhum* yang disebut terakhir pada *mafhum sifat*.²⁹⁰ Sebagai contoh, jika jumhur *ushuliyin* mengharamkan perkawinan dengan budak dari agama *ahl al-kitab* dengan *mafhum mukhalafah* surah an-Nisa ayat 25 "... mengawini wanita merdeka lagi beriman...", maka Imam Hanafi membolehkannya, karena tidak menggunakan *mafhum mukhalafah*. Begitu juga ketika Imam Hanafi tidak mewajibkan sifat *saimah* (ternak) bagi zakat kambing, karena

²⁸⁹ Abu Zahrah, *op.cit*, h. 152.

²⁹⁰ Al-Syaukani, *op.cit*. h . 181-183.

tidak menerima *mafhum mukhalafah* dari Sunnah: "Bagi hewan ternak kambing terdapat zakat(nya).

Ushuliyin Hanafiyah sepakat bahwa petunjuk lafaz ada yang dapat dipahami langsung secara tekstual dan ada yang tidak. Yang dapat dipahami langsung, ada yang mengandung makna eksplisit dan ada yang implisit. Tunjukan eksplisit tersebut umumnya disebut '*ibarah an-nash*, Sementara tunjukan yang inplisit disebut '*isyarah an-nash*. Adapun tunjukan lafaz yang tidak dapat dipahami secara tekstual, ada kalanya dapat dipahami melalui kaidah bahasa dan ada yang melalui pendekatan '*syara'* atau logika. Yang pertama disebut '*dilalah an-nash*, dan kedua disebut '*igtida' an-nash*.

Pembagian dengan; '*ibarah al-nash*, '*isyarah al-nash*, '*dilalah al-nash*, dan '*igtida' al-nash* merupakan pembagian petunjuk lafaz dalam memahami makna *nash* menurut Hanafiyah. Untuk lebih lanjut, dirasa perlu mendeskripsikan substansi masing-masing petunjuk lafaz tersebut, guna pemahaman lebih mendalam dan persamaan persepsi.

- a) '*Ibarah al-Nash* adalah ungkapan yang dapat dipahami langsung, diketahui sebelum menggunakan pengamatan atau pemikiran, dan *ẓahīr nash* telah mendeskripsikannya.²⁹¹ Menurut Abu Zahrah, '*ibarah al-nash* tidak hanya dapat dipahami melalui lafaz *ẓahīr* semata, melainkan juga dapat dipahami melalui *lafaz nash*, *lafaz*, *lafaz mufassar* maupun *muhkam*.²⁹² Menurut al-Khinn, suatu ungkapan disebut '*ibarah al-nash*, bila ungkapan tersebut mengandung makna langsung atau makna tidak langsung.²⁹³ Berdasarkan pendekatan defenitif tersebut, suatu *nash* mengandung petunjuk '*ibarah* apabila memenuhi beberapa unsur, di antaranya: terdiri dari lafaz *ẓahīr*, *nash*, *mufassar* atau *muhkam*, dapat dipahami tanpa melalui proses pengamatan (*qabl at-taammul*); dan memiliki makna eksplisit, baik langsung atau tidak. Misalnya Firman Allah SWT tentang kebolehan berumah tangga seperti yang terkandung dalam Q.S. al-Nisa' (4) ayat 3. Petunjuk '*Ibarah al-Nash* yang diperoleh berdasarkan ungkapan tersebut adalah: Kebolehan berumah tangga, Kebolehan mempunyai istri lebih dari satu orang, dan tentang kewajiban

²⁹¹ As-Sarakhsi, *Ushul as-Sarakhsi, ditahqiq oleh Abu al-Wafa al-Afghani, Juz I*, (Beirut, Dar al-Ma'rifah, 1393 H./1973 M), h.. 236.

²⁹² Abu Zahrah, *op.cit.* h. 110

²⁹³ 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), h.. 126.

membatasi untuk mengawini seorang wanita, jika ada kekhawatiran tidak dapat berlaku adil bila mempunyai istri lebih dari seorang.

- b) *Isyarah al-Nash*. adalah ungkapan yang mengandung makna implisit, yang dapat dipahami melalui proses pengamatan tanpa menambah atau mengurangi lafaz. ungkapan tersebut diperoleh melalui rangkaian ungkapan '*ibarah*, namun bukan sebagai tujuan, juga bukan ditunjuk oleh *nash*, serta bukan merupakan bentuk *ẓāhir*. Wahbah al-Zuhaili menyatakan, petunjuk lafaz bukan merupakan maksud secara langsung dan tidak langsung, melainkan mengandung makna yang dapat diperoleh dengan segera melalui ungkapan lafaz.²⁹⁴ Firman Allah mengenai masa kehamilan minimal 6 (enam) bulan dapat dijadikan contoh (Q.S. Al-Ahqaf (46) ayat 15. Makna *isyarah* ayat tersebut adalah bahwa masa kehamilan minimal adalah enam bulan. Dan petunjuk tersebut bukan makna yang segera diperoleh dari makna lafaz secara tekstual.
- c) *Dilalah al-Nash*. merupakan penetapan yang diperoleh melalui makna ungkapan *nash* secara etimologi, tanpa ijtihad dan *istinbath*. Al-Khinn menjelaskan, pada mulanya sebagian pakar *ushul* Hanafiyah berbeda pendapat mengenai batasan pengertian *dilalah al-nash*. Namun ada kesepakatan di antara mereka, bahwa *dilalah al-nash* merupakan petunjuk lafaz yang digunakan untuk penetapan hukum dan diketahui oleh setiap orang yang bisa berbahasa Arab karena adanya indikasi tanpa terlebih dahulu melalui ijtihad.²⁹⁵ Adapun unsur-unsur petunjuk lafaz *dilalah al-nash* dapat dirumuskan sebagai berikut: makna yang diperoleh merupakan jiwa *nash*; penetapan makna bukan melalui proses *istinbath*, dan makna tersebut dapat dipahami oleh orang yang mempunyai pengetahuan bahasa Arab; serta adanya implikasi dari makna lafaz untuk memahami hal yang tidak disebutkan lafaz. Contohnya, Firman Allah SWT tentang larangan ta'fif (Q.S al-Isra' (17) ayat 23). Kandungan *ibarah al-nash* ayat tersebut adalah larangan *ta'fif* dengan alasan bahwa perbuatan tersebut

²⁹⁴ Wahbah Az-Zuhaili, *al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh*, (Beirut, Libanon, Dar al-Fikr al-Ma'asir, 1416 H./ 1995 M), h. 165.

²⁹⁵ Mustafa Sa'id l-Khinn, *op.cit.*, h.. 130-131

menyakiti orang tua (al-iza'). Petunjuk *dilalah al-nash* ungkapan tersebut adalah larangan untuk memukul, memaki, memarahi orang tua.. Pendekatan petunjuk lafaz ketiga ini dapat dijadikan sebagai dasar dalam menemukan paradigma hukum yang terkandung pada larangan mendekati zina. Kandungan *ibarah al-nash* Q.S. al-Isra' (17) ayat 32 itu adalah larangan mendekati zina dengan alasan bahwa perbuatan tersebut adalah perbuatan keji dan jalan yang buruk. Petunjuk *dilalah al-nash* ayat itu adalah larangan untuk melakukan segala sesuatu yang berhubungan dengan zina, termasuk melakukannya. Inilah *dilalah* yang dapat dijadikan sebagai argumentasi yuridis bahwa seluruh aktivitas pornografi dan pornoaksi dilarang.

- d) *Iqtida' al-Nash*. Batasan *iqtida' al-nash* menurut Abu Zahrah adalah petunjuk lafaz yang tidak bisa dipahami kecuali dengan penetapannya.²⁹⁶ Ditegaskan oleh al-Khin, suatu petunjuk disebut *iqtida' al-nash* apabila kebenaran atau kesahihan sebuah makna secara *syaru'* atau akal yang tergantung pada makna di luar lafaz.

Disamping dalalah lafaz, ulama Hanafiyah menerapkan dalalah *sukut* (yang didiamkan). Termasuk bagian dari dalalah *sukut*, adalah petunjuk yang dapat dipahami dari keadaan orang yang tidak menjelaskan apa-apa, sedangkan ia mempunyai tugas menjelaskan hukum, baik secara umum maupun dalam keadaan seketika (seperti diamnya Rasulullah SAW. menunjukkan persetujuannya. Atau diamnya si gadis ketika diminta kesediaan oleh wali untuk dikawinkan dengan seorang laki-laki yang ditunjukkan kepadanya. Termasuk pula dalalah *sukut*, adalah menganggap diam orang diam itu merupakan satu dalalah; sama dengan ia membenarkan ucapan untuk menolak kemudharatan (pendayaan), seperti seorang wali melihat anak yang dibawah pengawasannya memberikan sesuatu, tetapi ia membiarkan perbuatannya itu, maka diamnya si wali itu menunjukkan kepada kebolehan nya itu. Termasuk pula dalalah *sukut*, adalah dalalah dari yang tidak disebut atas penentuan bilangan; tidak disebut (dibuang)nya itu menjadi kebiasaan, karena ada darurat

²⁹⁶ Abu Zahrah, *op.cit.*, h.. 113.

panjangnya pembicaraan dalam menyebutnya, seperti seseorang berkata; apakah engkau membeli barang itu seratus rupiah, maka pembeli menjawab; kecuali lima. Hal ini berarti membelinya seharga sembilan puluh lima rupiah.

5. Bayan Dengan Memahami Lafaz Haqiqah dan Majaz

Yang dimaksud dengan makna haqiqah dan majaz di sini adalah makna yang terkandung dari sebuah lafaz secara tekstual. Artinya sebuah lafaz secara tekstual dapat memiliki makna di samping haqiqah (makna sebenarnya) juga majaz (bukan makna sebenarnya).

Lafaz Haqīqah diartikan bagi setiap lafaz yang dimaksudkan untuk makna yang ditetapkan sejak awal bagi sesuatu yang telah dikenal. Sebuah lafaz disebut haqīqah dapat dilihat dari tiga sudut pandang, yaitu:

- a) Lughawī yaitu sebuah lafaz yang biasa dipakai dalam term bahasa termasuk sebagai kata hakikat. Untuk mengetahuinya harus melalui pendengaran dari para ahl al-lughah (ahli bahasa). Seperti kata “insân” biasa digunakan untuk hewan yang dapat berucap (manusia), srigala untuk hewan pemangsa dan seterusnya.
- b) Syar’ī yaitu sebuah lafaz yang umum dipakai dalam term syara’ dan dianggap sebagai kata hakikat. Percetusnya adalah Syari’. Seperti kata “shalat” yang dalam terma syari’ah biasa digunakan untuk ibadah tertentu yang di dalamnya terdapat beberapa bacaan dan tindakan-tindakan khusus
- c) ‘Urfī yaitu sebuah kata atau kalimat yang dalam satu kalangan, golongan atau tradisi tertentu dianggap dan dipakai sebagai ungkapan hakikat (bukan majaz). Seperti istilah “akad” di kalangan fuqaha secara hakikat dipakai untuk transaksi muamalat atau bentuk transaksi lainnya.

Lafaz hakikat dapat dikenal melalui beberapa qarinah: (1), penggunaan yang lumrah; (2), petunjuk dari sebuah lafaz itu sendiri; (3), adanya petunjuk dari siyâq (susunan) kalimat; (4), penjelasan secara langsung mengenai maksud dari pihak *Mukhabthib* atau sang pembicara; (5), tuntutan (iqtidla’) dari susunan suatu kalimat.

Sedangkan lafaz Majaz dimaksudkan setiap kata yang digunakan untuk makna bukan aslinya, karena adanya korelasi atau penghubung antara makna hakikat dengan makna majaz tersebut. Penggunaan ungkapan majaz dapat dibenarkan jika terdapat ‘alaqah, seperti di bawah ini:

- a. *Musyabahah*, yaitu adanya keserupaan, seperti ungkapan: “Umar adalah singa”. Umar disebut singa karena ia memiliki sifat dengan singa yaitu dari segi keberaniannya;
- b. *Al-Kaum*, yaitu menyatakan seperti kondisi yang telah berlalu, seperti ayat “wa âtuu al-yatâmâ amwâlahum”: “Berikanlah kepada anak-anak yatim akan harta mereka”. Yang disebut anak yatim adalah anak yang masih di bawah umur di mana pada usia tersebut harta mereka diurus pihak yang bertanggungjawab. Setelah usia mereka telah dewasa maka harta tersebut harus diserahkan kepada mereka. Namun dalam ayat tersebut sekalipun mereka sudah dewasa tetap disebut yatim (yatâmâ) karena memandang kondisi sebelumnya.
- c. *Juz’iyyah*, mengungkapkan sebagian namun yang dimaksud adalah seluruh;
- d. *Kulliyah*, Menyebut seluruh tapi maksudnya adalah sebagian;
- e. *Sababiyyah*, yakni disebutkan adalah sebab namun yang dimaksudkan adalah musabbab, seperti “Allah menurunkan untuk kalian dari langit berupa rizq”. Yang dimaksud dengan rizq atau rejeki adalah air hujan, rizq adalah sebab dan air hujan itu musabbab.
- f. *Al-Hulul*, menyebut tempat tapi yang dimaksud orang yang menempati. Seperti “was ‘al al-qaryab” (bertanyalah kepad desa). Yang dimaksud adalah bertanya kepada penduduk desa (warga yang menempatinya).

Selain majaz mempunyai ‘alaqah di atas, ia pun harus memiliki qarinah. Qarinah ini sebagai yang disebut sebagai penghalang dimaksudkannya makna haqiqiah pada sebuah lafaz. Qarinah disebutkan untuk menentukan pengertian yang dimaksud atau untuk menjelaskan bahwa yang menjadi maksud bukanlah makna haqiqi-nya. Qarinah tersebut dapat berupa hissiyyah, ‘qaliyyah, ‘urfiiyyah dan syar’iyyah.

Jika ketentuan-ketentuan dalam majaz di atas tidak terpenuhi, maka sebuah lafaz tidak dapat diarahkan untuk makna majaz. Ia tetap harus difungsikan sesuai pengertian hakikatnya sebab makna hakikat merupakan makna asli yang tidak bisa ditinggalkan untuk makna lain kecuali ada alasan kuat. Dalam sebuah kaedah disebutkan:

Bolehkah menggunakan makna kedua-duanya, yakni makna majaz dan hakikat sekaligus? Menurut Syafi'iyah hal ini boleh dan bisa diberlakukan, seperti ayat berikut: *أو لمستم النساء* . yang dimaksud dengan lâmasa adalah “menyentuh dengan tangan” (sebagai makna hakikatnya), dan “senggama” (sebagai makna majaz). Menurut mereka, ayat tersebut boleh saja diartikan menyentuh dengan tangan sekaligus senggama suami istri. Sementara menurut Hanafian dan Mutakallimin tidak boleh memaksudkan suatu lafaz untuk makna hakikat dan majaz sekaligus.

7. Bayan Dengan Memahami Lafaz al-Mujmal

Teks-teks suci al-Qur'an dan Sunnah Nabi terdapat banyak model *nash* yang belum jelas maksud yang dikandungnya, sehingga membutuhkan penjelasan. Terdapat beberapa cara sebagai upaya untuk mengungkapkan maksud dari sebuah nash-nash tersebut, termasuk melalui cara bayan al-Mujmal. Dalam teks-teks suci terdapat banyak model nash yang statusnya Mujmal. Mujmal adalah sebuah lafaz yang memiliki makna ambigu di mana ambiguitas makna tersebut timbul dari lafaznya secara internal (*nafs al-lafdz*) dan kemujmalan tersebut hanya dapat dijelaskan oleh Syari' (Tuhan dan Rasul-Nya) sendiri.

Lafaz Mujmal yang telah tafsir oleh Syari' tersebut kemudian berubah status menjadi Mufassar atau Muawwal. Lafaz Mujmal yang Mufassar dimaksudkan untuk yang telah tafsir atau dijelaskan secara sempurna dan final dan qath'ie. Yang Mufassar dan bersifat qath'i ini sama sekali tidak membuka peluang ijtihad atau ta'wil, sebab ia telah dijelaskan melalui dalil qath'ie sehingga status dan kebenaran apa yang dikandungnya telah diyakini dan sempurna. Seperti tentang kewajiban melaksanakan shalat, zakat, haji, dan puasa di mana semua kewajiban-kewajiban tersebut ditetapkan dengan ayat yang bersifat global dan telah dijelaskan secara rinci dalam hadis Nabi.

Selain itu, ada juga lafaz Mujmal yang maksudnya telah dijelaskan Syari', namun penjelasan itu tidak sampai pada ketentuan yang qath'i (masih bersifat zhanni). Lafaz ini kemudian disebut *Muawwal*. Ke-zhanni-an tersebut disebabkan: *Pertama*, dalil sebagai mubayyin-nya bukan dalil qath'ie namun bersifat zanni sebagaimana hadis Ahad. Dalam hal ini mujtahid pun

bisa ikut serta untuk menjelaskan maksudnya. *Kedua*, penjelasan tersebut belum final dan kurang sempurna, sehingga membutuhkan penjelasan lebih lanjut dan detail. Lafaz ini juga bisa dikategorikan sebagai bentuk lafaz Musykil, sehingga masih membuka peluang adanya proses ijtihad atau ta'wîl bagi para Mujtahid. Mujmal dalam bentuk ini bisa dicontohkan pada masalah riba. Dalam al-Qur'an disebutkan:

وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا

Dalam ayat tersebut, riba disebutkan dengan bentuk mujmal, sebab riba menurut pengertian kebahasaan adalah ziyadah (tambahan). Pengetian ini tentu bukan yang dimaksudkan dalam ayat tersebut. Allah juga tidak menjelaskan riba bentuk dan macam apa sehingga butuh penjelasan kongkret. Kemudian Nabi SAW menjelaskan kemujmalan ayat tersebut:

الذهب بالذهب والفضة بالفضة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بمثل
والحنطة بالحنطة يدابيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد.

Namun penjelasan tentang ketentuan riba dalam hadis tersebut belum terinci secara sempurna dan dianggap belum final, sebab itu para mujtahid berupaya menjelaskannya secara lebih detail, termasuk masalah illa yang dikandung pada hukum praktek riba.



BAB IV

METODE AL-TA'LILY

A. Pendahuluan

Hukum Islam secara praktis adalah ketentuan syari'at Islam yang dirumuskan dari *nash* (al-Qur'an dan Sunnah) Secara khusus, setiap perintah dan larangan yang terdapat di dalam al-Qur'an dan Sunnah mempunyai alasan logis (nilai hukum) dan tujuan masing-masing. Nilai hukum tersebut ada yang secara jelas disebutkan didalamnya, dan sebagian lagi hanya dalam bentuk isyarat, malahan ada yang harus dipikirkan dan dianalisa terlebih dahulu. Yang jelas walaupun jumhur ulama sepakat bahwa alasan (nilai hukum) itu selalu ada dalam arti suatu hal yang tak terpisahkan dalam setiap hukum yang telah ditetapkan Tuhan, namun ada sebagian alasan yang tetap tak terjangkau oleh akal manusia. Hal ini dapat dilihat dalam hukum-hukum tentang ibadah.

Alasan logis inilah yang dinamakan “illat” hukum (al-illat/kausa efektif). Illat hukum ini disebut juga *manath al-hukum*, sebab hukum, atau amarat hukum.

Dalam kitab-kitab *ushul fiqh* permasalahan illat ini selalu diidentikkan dengan qiyas dalam arti pembahasan tentang illat termasuk pembahasan tentang qiyas.

Dalam metode *ta'lily* ini dibahas tentang pemahaman para *ushuliyin* terhadap ‘illat hukum, dan metode *al-ta'lily* dengan tiga bentuk yaitu *ta'lily tasyri'i*, *ta'lily qiyasi* dan *ta'lily istihsani*.²⁹⁷

B. Teori ‘Illat Hukum

Memahami tentang ‘illat hukum sebagai alat *istinbath* hukum Islam, maka terlebih dahulu dikemukakan rumusan pengertiannya menurut para ulama klasik maupun kontemporer, baik secara etimologi maupun secara terminologi.

Secara etimologi kata ‘illat adalah bentuk masdar dari kata “عل – يعل – علة” – yang berarti sakit atau penyakit.²⁹⁸ Menurut al-Jurjani. ‘illat dinamakan

²⁹⁷Al-Yasa Abu Bakar, *Beberapa Teori Penalaran Fiqh dan Penerapannya*, dalam “*Hukum Islam di Indonesia, Pemikiran dan Praktik*”, Pengantar : Juhaya. S. Praja, Bandung, Rosdakarya, 1991, hal. 179

²⁹⁸ Luis Ma'luf, *Op.cit* h. 523.

penyakit karena ia mengubah kondisi pisik seseorang dari kuat menjadi lemah. Dalam dunia kedokteran sesuatu yang menyebabkan tubuh merasa sakit disebut dengan ‘illat.²⁹⁹

Secara terminologi ditemukan sejumlah rumusan pengertian tentang ‘illat hukum yang redaksionalnya berbeda antara satu dengan yang lainnya. Dalam kitab-kitab *ushul fiqh* klasik, 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.³⁰⁰ 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*.³⁰¹ Tetapi al-Ghazali terkadang menyebut ‘illat dengan “*al-Mu’atstsir*” (yang membawa pengaruh), terkadang dengan ungkapan “*al-‘alamat*” (suatu tanda).³⁰² Rumusan al-Ghazali ini senada dengan rumusan yang dikemukakan oleh al-Subki yang menyebutkan bahwa ‘illat itu yaitu suatu tanda dan petunjuk bagi ditetapkan hukum.³⁰³

Mushthafa Syalabi mengutip rumusan al-Amidi dan ibn Hajib, mengartikan ‘illat hukum itu sebagai motif dan pendorong atau sesuatu yang menuntut adanya pensyariaan hukum.³⁰⁴ 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.³⁰⁵

Rumusan tentang ‘illat hukum dalam kitab-kitab *ushul fiqh* klasik di atas berbeda dengan rumusan dalam kitab-kitab *ushul fiqh* kontemporer,

²⁹⁹Muhammad al-Jurjani, *Kitab al-Ta’rifat* (Singapore-Jeddah, t.th.) h. 154.

³⁰⁰ Al-Ghazali, *Al-Mustasyfa fi Wain al-Ushul*, Dar al-Kutub al-Islamiyah, 1993 h. 395.

³⁰¹ Muhammad Abd al-Ghani al-Bajiqani, *Al-Madkhal Ila Ushul al-Fiqh al-Maliki*, h. 112.

³⁰² Al-Ghazali, *Op.cit.*, h. 399, 433.

³⁰³ Ibnu Subki, *Syarh Matan Jami’ al-Jawami’* JI. II Maktabah Dar Ihya, t.th.) h. 231.

³⁰⁴ Muhammad Mushthafa Syalabi, *Ta’lil al-Abkam*, Beirut, Dar al-Nahdhah, 1981, h. 117

³⁰⁵ Abu Yahya Zakariya al-Anshari, *Ghayab al-Washil: Syarh Lubb al-Ushul*, (Surabaya, t.tp. t.th.) h. 144)

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.³⁰⁶ 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.³⁰⁷ 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.³⁰⁸

Dari sejumlah pengertian yang dikemukakan oleh para ulama baik dalam kitab-kitab *ushul fiqh* klasik maupun *ushul fiqh* kontemporer bahwa ‘illat itu merupakan sesuatu yang memberitahu dan sesuatu yang mendorong yang menjadi landasan hukum. Namun dalam *ushul fiqh* kontemporer bukan saja melihat kepada fungsi ‘illat sebagaimana *ushul fiqh* klasik, 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 kriterinya terhadap sifat-sifat yang dapat dijadikan ‘illat dalam penetapan hukum.

Dalam kitab *ushul fiqh* klasik, 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.³⁰⁹ 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

³⁰⁶ Muhammad Abu Zahrah, *Op.cit* h. 237.

³⁰⁷ Abd al-Karim Zaidan, *al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh*, Baghdad, al-Dar al-Arabiyyah li al-Tiba’ah, 1977, h. 201-202.

³⁰⁸ Abd al-Wahhab Khallaf, *Op.cit*, h. 65.

³⁰⁹ *Ibid* h. 67-68.

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.

Terdapat dua kelompok pemikiran yang berbeda satu sama lain. Kelompok pertama berpegang dengan hikmah hukum yang menjadi ‘illat mendorong penetapan suatu ketentuan hukum. Kelompok ini mengatakan bahwa pada hakikatnya ‘illat hukum itu suatu keserasian (*munashib*) yang mempunyai hubungan terhadap pensyariaan hukum, dengan atas keserasian inilah hukum dibuat demi terciptanya kemaslahatan dan terhindar dari mafsadat.³¹⁰ 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 *Syar’* dalam pensyariaan 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 pensyariaan hukum, karenanya hukum tidak akan memiliki arti, jika tidak mengandung kemaslahatan. Misalnya, *Syar’* 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 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 *Syar’* 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

³¹⁰ Mushthafa Syalabi, *Op.cit.*, h. 133.

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*.³¹¹

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 hukum Islam; (4) 'illat itu tidak merupakan sifat yang terbatas pada *ashl*, artinya harus sifat yang dapat diwujudkan pada beberapa individu (bukan khushushiyah).³¹²

Dengan semakin luasnya perkembangan kehidupan dan makin dirasakan meningkatnya tuntutan pelayanan hukum dalam kehidupan umat Islam. Maka banyak ketentuan-ketentuan hukum 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.³¹³ 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 kaidah *fiqh* yang mengatakan :

الْحُكْمُ يَدُورُ مَعَ الْعِلَّةِ وَجُودًا وَعَدَمًا³¹⁴

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

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.

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

³¹¹ *Ibid*, h. 131.

³¹² Abdul Wahhab Khallaf, *op.cit.* h. 68-70.

³¹³ Ahmad Azhar Basyir, *Op..Cit.*,h..20.

³¹⁴ Al-Syaukani, *Al-Qawl al-Mufid fi adillati al-Ijtibadi wa al-Taqlid*, juz 1, Kuwait, Dar al-Qalm, 1396 H. h. 72

persamaan ‘illat hukum peristiwa yang terjadi pada masa Nabi disebutkan dalam *nash*. Dengan mengetahui ‘illat hukum peristiwa yang terjadi pada masa Nabi dapat dilakukan Al-Qiyas atau analogi terhadap peristiwa yang terjadi 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 (*ẓāhir*), dapat diketahui dengan jelas dan ada tolak ukurnya (*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 *ẓāhir* atau tidak, *mundhabith* atau tidak.³¹⁵ 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.³¹⁶

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 Al-Qiyas dengan *maqashid al-syariah*

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 *ushuliyin* ialah tentang ‘illat riba-riba *fadh*l dan riba *nashi`ah* pada enam macam benda yang disebutkan

³¹⁵ Al-Syatibi, *Al-Muwafakat fi Ushul al-Ahkam*, Jilid I, Dar al-Fikr, tt, h. 185.

³¹⁶ Contoh, dalam bidang ibadah (shalat qashar), boleh atau tidaknya, maka ditetapkan kebolehan itu „illatnya karena safr, sedangkan musyaqatnya merupakan hikmat

dalam Hadis Nabi.³¹⁷ 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.³¹⁸

Kalangan Hanafi mengatakan bahwa ‘illat riba -riba *fadhhl* 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 *fadhhl* adalah emas dan perak, karena sifat keduanya merupakan standar harga. Sedangkan untuk empat macam benda lainnya ‘illat-nya ialah makanan pokok (*al-quṭ*). Mengenai riba *nashi`ah* ‘illat-nya adalah pada emas dan perak, karena keduanya merupakan standar harga.³¹⁹

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.³²⁰

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 *fadhhl* dan *nashi`ah* tersebut. Perbedaan ini dilatarbelakangi oleh perbedaan asumsi terhadap sesuatu yang menjadi dasar penentuan ‘illat riba *fadhhl* 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 *fadhhl* dan *nashi`ah* jika penukarannya dalam satu jenis, yang salah satunya berlebih. Lain halnya dengan kalangan Malikiyah dan Syafi’iyah dimana mereka membedakan antara ‘illat riba *fadhhl* dan *nashi`ah*. Riba *fadhhl* hanya terjadi pada emas, karena ia merupakan standar

³¹⁷ Teks hadis tersebut berbunyi:

وعن عباد بن الصامت رضي الله عنه قال، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : الذّ هب بالذّ هب والفضة با لفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بمثل سواء يدا بيد فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد (رواه مسلم). Lihat dalam Imam Muslim, Sahih Muslim Juz III, (Indonesia: Maktabah Dahlan,tt), h. 1211; Lihat pula dalam al-Shan’ani, Subul al-Salam, 37-38.

³¹⁸ Mushthafa Said al-Khind, Asr al-Ikhtilaf, h. 493-494.

³¹⁹ *Ibid*, h.493-494.

³²⁰ *Ibid*, h. 496-497.

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 *fadhhl* terjadi pada emas dan perak karena ia menjadi standar harga. Akan tetapi, jika hanya emas dan perak yang dapat menimbulkan riba *fadhhl* karena ia menjadi standar harga tidaklah tepat. Sifat riba *fadhhl* 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 *fadhhl* dan *nashi`ah* terhadap enam macam benda di atas, yaitu timbangan dan takaran.

Adapun membedakan antara riba *fadhhl* 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 *fadhhl*. 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.³²¹

³²¹ Hamzah Ya’qub, *Kode Etik Dagang Dalam Islam*, (Bandung: CV Diponegoro, 1984), h. 176-180.

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 *fadhhl* dan riba *nashl`ah*.

Dari apa yang telah dikemukakan di atas 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 pensyariaan 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 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*.³²²

Akan tetapi pandangan ini akan berhadapan dengan suatu pertanyaan, yaitu bagaimana menentukan sifat yang tegas dan jelas itu? Sebagaimana diketahui bahwa kadang-kadang 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

³²² Mushthafa Syalabi, *Op.cit*, h. 130.

dibedakan antara "sengaja" dan "tidak sengaja". Terhadap pembunuhan sengaja (*al-qatl al-'amd*) pasti dilatarbelakangi oleh suatu motif yang mempengaruhinya, yaitu permusuhan (*al-'adawah*).³²³ 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 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 kemudharatan.³²⁴ 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.³²⁵ 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 maslahat, namun pada sifat yang diduga mencakup maslahat 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 dan menakutkan orang untuk melakukan pembunuhan.

³²³ *Ibid*, h. 131.

³²⁴ *Ibid*, h. 133.

³²⁵ *Ibid*, h. 133.

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.³²⁶ 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 klasik 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-Ghazali³²⁷ 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 didasarkan pada *tasyri'* atau disebut dengan 'illat *mustanbathah* (علة المستنبطة). 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 *ushuliyin* klasik, bahwa eksistensi 'illat itu lebih berorientasi pada pemahaman tentang ada atau tidak adanya pengakuan *Syar'* atas sesuatu 'illat hukum tersebut. Dalam hubungan ini, Abd al-Kafi al-Subki³²⁸ (w. 765 H) dalam kitabnya *al-Ibbaj fi Syarh al-Minhaj* menyebutkan bahwa 'illat itu dilihat dari segi keberadaannya dibagi kepada

³²⁶ Fathurrahman Djamil, *Metode Ijtihad Majelis Tarjih Muhammadiyah* (Jakarta: Logos Publishing House, 1995), h. 36.

³²⁷ Al-Ghazali, *Op.cit*, h. 425-435.

³²⁸ Abd al-Kafi al-Subki, *al-Ibbaj fi Syarh al-Minhaj*, h. 60.

dua macam yang disebutkan 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,³²⁹ dalam kitab *Matan Jami' al-Jaw'ami'* membagi 'illat kepada dua macam, yang ia sebut dengan istilah *al-mansshushbat wa al-mustanbithab*.

Adapun yang dimaksud oleh al-Subki dengan istilah *al-mansshushbat* 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,³³⁰ 'illat hukum yang *mansshushbat* itu sifatnya *qath'i* dan 'illat *Mustanbathah* dan sifatnya *zhanny*.

Pemikiran ulama *ushul fiqh* kontemporer nampaknya mengikuti pandangan yang terdapat dalam pemikiran *ushul fiqh* klasik. Muhammad Mushthafa Syalabi di dalam kitab *Ta'il al-Abkam*, menyebutkan bahwa 'illat bila dilihat dari segi eksistensinya dapat dibedakan menjadi dua macam, yaitu pertama, disebut dengan 'illat *mansshushbat* (علة المنصوصة) dan kedua disebut dengan 'illat *mustanbathah* (علة المستنبطة).³³¹

Menurut Mushthafa Syalabi, bahwa 'illat *mansshushbat* adalah merupakan 'illat yang disebutkan langsung oleh *nash* sebagai dasar pensyariatan 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 pensyariatan 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, 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

³²⁹ Ibn al-Subki, *Syarh Matan Jami' al-Jawami'*, Mustafa al-Babi al-Halabi, Mesir, 1937, h. 245-253.

³³⁰ *Ibid* h. 245-252.

³³¹ Mushthafa Syalabi, *Op.cit*, h. 64-65

dikehendaki oleh *Syari'* dan ketiga, disebut dengan 'illat baik yang terdapat pengakuan *Syari'* atas keberadaannya maupun tidak.³³²

Selanjutnya, pandangan yang sama juga dikemukakan oleh pakar *ushul fiqh* kontemporer lainnya seperti Muhammad Abu Zahrah, Abd al-Wahhab Khallaf, dan Abd al-Karim Zaidan³³³. 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 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* (مناسب ملغاة). 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 ketetapan hukum dengan 'illat yang mendasarinya. Muhammad Abu Zahrah menyebutnya dengan *al-munashabah* (المناسبة).³³⁴ Menurut Mushthafa

³³² Syekh Khudari Beik memberi komentar terhadap ketiga macam 'illat ini. Menurutnya, 'illat yang disebut dalam kategori pertama adalah berkaitan dengan tujuan *Syari'* dalam pensyariatan hukum; yaitu akan bermuara pada tiga kepentingan yakni kepentingan yang sifatnya dharuri, hajjiy 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, *Ushul al-Fiqh*, Mathba'ah Al-Istiqamah, Kairo, 1930, h. 299-309.

³³³ 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.

³³⁴ Abu Zahrah menjelaskan, jika *nash* tidak menyebutkan suatu 'illat secara jelas dan telah pula terikat adanya syarat atau indikator yang melatarbelakangi suatu ketentuan

Syalabi secara bahasa *al-munashabah* berarti *al-mula'im*, yakni sesuai, sepadan dan serasi.³³⁵ 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 ketetapan hukum didasarkan padanya.³³⁶ Contohnya ialah khamar diharamkan karena dapat merusak akal pikiran manusia.

Sementara itu, al-Razi sebagaimana dijelaskan oleh Muhammad Mushthafa Syalabi menyebutkan pengertian *al-munashabah* sebagai berikut: "*Munashib itu ialah suatu sifat yang pantas/serasi, sebagai dasar/alasan penetapan hukum yang terkait dengan perbuatan manusia*".³³⁷

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.³³⁸ 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 para ulama era *ushul* klasik maupun kontemporer, sebetulnya tidak terdapat perbedaan yang prinsipil, kecuali hanya perbedaan istilah yang mereka gunakan. Diantara kalangan ulama *ushul fiqh* klasik dan kontemporer terdapat kesamaan pandangan, dimana keberadaan 'illat dibedakan kepada 'illat yang disebutkan langsung oleh *nash* yang dinamakan dengan 'illat *manshushah* dan 'illat yang

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 Abū Zahrah, *Op.cit*, h. 245.

³³⁵ Musthafa Syalabi, *Op.cit*, h. 240.

³³⁶ *Ibid*, h. 230.

³³⁷ *Ibid*, h. 230.

³³⁸ *Ibid*, h. 230.,

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’tabarib al-Syari’* atau *munashib mu’tabarab*. Istilah-istilah ini kemudian lebih populer dengan ‘illat *manshubah* (علة المنصوبة). Istilah yang disebut terakhir ini merupakan istilah yang dipakai dalam kitab-kitab klasik diantaranya kitab *Matan Jaami’ al-Jaw’aam’* karya Ibn al-Subki dan kitab *ushul fiqh* masa akhir, diantaranya dalam kitab *Ta’lil al-Ahkam* karya Muhammad Mushthafa Syalabi³³⁹ dan dalam kitab *ushul fiqh* karya Abd al-Wahhab Khallaf.³⁴⁰

Adapun terhadap macam ‘illat kedua masing-masing mereka menyebutnya dengan istilah *tasyri’ al-‘illat*, ‘*adam i’tibarib 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 Syalabi³⁴¹ dibedakan kepada empat macam yang mereka sebut dengan istilah *munashib mu’astir* (مناسب مؤثر), *munashib mula’im* (مناسب ملائم), *munashib mursal* (مناسب مرسل), *munashib mulghab* (مناسب ملغاة).

Dari apa yang telah dikemukakan di atas, agaknya keberadaan ‘illat *mustanbathah* dalam pandangan ulama *ushul* kontemporer dijelaskan lebih jelas dan tegas jika dibandingkan dengan apa yang terdapat dalam pemikiran *ushul* klasik. 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 Islam, karena *nash* tidak menyebutkan dan tidak memberi isyarat atau tidak ada tanda yang dapat dijadikan alasan yang melatar-belakangi ketetapan hukum dimaksud.

³³⁹ *Ibid* h. 189-198.

³⁴⁰ Abd al-Wahhab Khallaf, *Op.cit*, h. 75.

³⁴¹ Mushthafa Syalabi, *Op.cit*, h. 250

Dalam hubungan ini, contoh yang dapat diangkat ialah dimana dalam satu riwayat³⁴² 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 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 *tasyrî*’ 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.³⁴³

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,³⁴⁴ 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,³⁴⁵ berpendapat bahwa penetapan kafarat tersebut hanya berlaku bagi yang sengaja menyetubuhi isterinya siang hari bulan Ramadhan saja, sebagaimana telah disebutkan di atas. Karena itu, orang yang batal puasa karena makan dan minum tidak dikenakan kafarat.

³⁴² 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 Hukum al-Manthûq wa al-Mafhûm* (Kairo: Dar al-Tiba’ah al-Muhammadiyah, 1981), h. 6.

³⁴³ Zaki al-Din Sya’ban, *Ushûl al-Fiqh al-Islami*, Mesir: Dar al-Ta’lif, 1965 h. 152

³⁴⁴ *Ibid*, h. 152

³⁴⁵ *Ibid*, h. 152.

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).³⁴⁶ 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 kaidah kulliyah; “ada atau tidaknya hukum tergantung (berputar) pada ‘illatnya”.³⁴⁷

C. Pembagian Ta’lily

Metode *ta’lily* adalah metode yang didasarkan kepada penalaran bahwa ketentuan-ketentuan yang ditetapkan Tuhan untuk mengatur perilaku manusia ada alasan logis atau nilai hukum yang akan dicapainya, maka pada dasarnya penalaran *ta’lily* merupakan metode penggalian hukum yang berupaya menggunakan illat tersebut sebagai alat utamanya.

Metode *ta’lily* atau metode penalaran dengan menjadikan illat sebagai patokan utamanya ini dapat dibagi kedalam tiga bentuk, yaitu; *tasyri’i*, *qiyasi*, dan *istihsani*.

1. Ta’lily Tasyri’i

Al-Ta’lily al-Tasyri’i adalah penalaran dengan mendasarkan kepada illat *tasyri’i*. Illat *tasyri’i* adalah illat yang digunakan untuk mengetahui apakah suatu hukum terus berlaku atau sudah sepantasnya berubah karena illat yang mendasarinya telah berbeda. Ketentuan ini telah dirumuskan dalam sebuah kaidah kulliyah : “*hukum itu berputar bersama illatnya dalam mewujudkan dan*

³⁴⁶ *Ibid*, h. 176.

³⁴⁷ Alyasa Abubakar, *Teori ‘illat dan Penalaran Ta’lily*”, dalam Tjun Surjaman (Edit), *Hukum Islam di Indonesia: Pemikiran dan Praktek* (Bandung: PT. Remaja Rosada Karya, 1991, h. 177.

meniadakan hukum”.³⁴⁸ Berdasar kaidah tersebut banyak ketentuan fiqih yang berubah dan berkembang. Perubahan dan perkembangan ini dapat dilihat dari dua segi :

- a. Pemahaman tentang illat itu sendiri yang berubah sesuai dengan perkembangan terhadap dalil yang menjadi landasannya. Dalam hal ini dapat dikatakan bahwa penalaran *ta’lily* yang berbentuk *tasyri’i* maksudnya disini adalah peninjauan kembali terhadap illat suatu hukum. Sesuatu yang selama ini dianggap sebagai illat karena perkembangan pemahaman terhadap dalil *nash* yang menjadi landasannya, maka sesuatu itu tidak bisa tetap menjadi illat. Ditemukanlah sesuatu yang lain yang dirasakan sebagai illat. Contohnya, pemahaman terhadap illat zakat pertanian. Selama ini yang dipahami sebagai illat zakat hasil pertanian adalah makanan pokok, dapat disimpan lama, dapat ditakar, ditimbang, atau hasil dari tanaman yang ditanam. Tetapi Yusuf Qardlawi dalam pemahaman tentang illat zakat hasil pertanian mempopulerkan bahwa illatnya adalah “*al-Nama*” (produktif). Jadi semua tanaman yang produktif wajib dikeluarkan zakatnya.³⁴⁹ Zakat pertanian tidak hanya terbatas pada tanaman yang mengenyangkan, seperti gandum, padi, jagung, dan lain-lain. Tetapi tanaman lain yang sifatnya produktif wajib juga dikeluarkan zakatnya, seperti tebu, karet dan lain sebagainya. Disini yang dipergunakan bukan jalan qiyas tetapi dengan menetapkan illat baru menggantikan illat yang dipahami selama ini. Jadi zakat pertanian yang selama ini dipahami illatnya adalah makanan mengenyangkan, dengan pemahaman kembali terhadap dalil *nash* yang menjadi landasannya, Yusuf Qardlawi menemukan illatnya adalah produktif, tidak hanya sekedar hanya mengenyangkan, sehingga kewajiban zakat tebu, karet, dan lain-lain bukan dengan jalan qiyas, tetapi memang memenuhi apa yang mendasarinya (illatnya) yaitu *al-mana’*.
- b. Pemahaman terhadap illat masih tetap seperti semula, tetapi maksud tersebut akan tercapai lebih baik sekiranya hukum

³⁴⁸ Muhtar Yahya, *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islam*, al-Ma’arif, Bandung, 1986, hal. 550

³⁴⁹ Yusuf Qardawi, *Fiqh al-Zakat I*, Muassasah al-Risalah, Bairut, hal. 355

yang didasarkan atasnya dirubah. Contoh populer untuk hal ini adalah pembagian tanah (al-Fa'i' atau harta rampasan perang) di Irak pada masa Umar. Illat pembagiannya adalah agar tidak menjadi monopoli orang-orang kaya saja (Q.S. al-Hasyr : 7). Pada masa Rasul kebun orang-orang Yahudi yang kalah perang di Madinah dan Khaibar dibagi-bagikan kepada kaum muslimin, tetapi Umar tidak mau membagi lahan pertanian di Irak tersebut setelah menang perang. Menurutnya pembagian itu akan melahirkan orang-orang kaya baru yang justru dihindari oleh al-Qur'an. Tanah tersebut harus menjadi milik negara dan disewakan kepada penduduk yang dikuasainya. Hasil sewa inilah yang dibagikan kepada orang-orang yang tidak mampu dan pihak yang memerlukan bantuan keuangan negara.³⁵⁰ Contoh lain adalah larangan Umar terhadap laki-laki muslim menikahi wanita ahl al-kitab, padahal didalam al-Qur'an menikahi wanita ahl kitab diperbolehkan (Q.S. al-Maidah : 5). Al-Jashshash meriwayatkan dalam tafsirnya, bahwa Hudzaifah kawin dengan orang Yahudi, maka hal itu dilarang oleh Umar dengan alasan dikhawatirkan terjadinya percampuran keturunan, dan pernikahan tersebut dilandasi faktor kecantikan semata, dimana hal ini akan mendatangkan fitnah bagi wanita-wanita muslim.³⁵¹ Disamping itu dapat dimasukkan dalam kategori illat-illat yang namanya masih sama tetapi ukuran atau kandungannya telah berbeda. Maksudnya definisi tentang illat itu yang telah dikemukakan oleh ulama dahulu tidak cocok (tidak sesuai) lagi dengan situasi saat ini. Untuk itulah diperlukan adanya redefinisi terhadap pengertian dari sutau keadaan yang menjadi illat. Contohnya illat untuk melakukan shalat khauf dalam al-Qur'an adalah rasa takut (Q.S. Al-Baqarah 239). Jumhur ulama menafsirkan illat tersebut secara sempit, yaitu mencakup rasa takut karena perang atau binatang buas. Tetapi saat ini ulama menafsirkan lebih luas lagi yaitu tidak hanya mencakup hal di atas, tetapi juga takut kehilangan harta, kehormatan diri, bahkan juga

³⁵⁰ Muhammad Abd. Al-Jawwad Muhammad, *Milkiyyat al-Aradli fi al-Islam*, Mansya'at al-Ma'arif, Iskandariyah, 1872, hal. 85-117

³⁵¹ Mustafa Syalabi. Hal. 43-44

menafsirkan takut dalam ayat tersebut antara lain takut kehilangan tempat duduk dalam kereta api.³⁵² Contoh lain adalah definisi pencurian sebagai illat adanya hukuman (had) potong tangan. Mencuri seperti diartikan ulama dahulu dirasakan kurang cocok untuk diterapkan dalam kondisi sekarang. Hal ini disebabkan kasus pencurian saat ini dilakukan dengan modus operandi yang sangat canggih. Dari yang telah diuraikan di atas, jelaslah bahwa illat *tasyri'i* adalah salah satu bagian dari penalaran *ta'lili* yang dapat memberikan nuansa baru dalam perkembangan ijtihad dengan mencoba kembali memahami teks-teks *nash* dan menyesuaikan dengan situasi dan kondisi.

2. Ta'lili Qiyasi.

Al-Ta'lili al-Qiyas adalah Penalaran yang didasarkan kepada illat *qiyasi*. Illat qiyasi adalah illat yang digunakan untuk mengetahui apakah ketentuan yang berlaku terhadap suatu masalah dijelaskan oleh suatu dalil nash dapat diberlakukan pada ketentuan lain yang tidak dijelaskan oleh dalil nash karena adanya kesamaan diantara keduanya. Dengan kata lain, ketentuan pada masalah pertama yang ada nash dalilnya diberlakukan pada dalil kedua yang tidak terdapat dalil nashnya karena ada kesamaan illat. Dalam *ushul fiqh* inilah yang dinamakan dengan qiyas.

Sesuai dengan pengertian di atas, apabila ada suatu peristiwa yang hukumnya telah ditetapkan oleh suatu nash dan illat hukumnya telah diketahui menurut salah satu cara dari cara-cara mengetahui illat hukum, kemudian didapatkan suatu peristiwa lain yang illat hukumnya tidak ditetapkan oleh *nash*, tetapi illatnya sama dengan illat hukum peristiwa yang mempunyai nash tersebut, maka hukum peristiwa yang yang tidak ada nashnya ini disamakan dengan hukum peristiwa yang ada *nash*-nya lantaran adanya persamaan illat hukum pada kedua peristiwa tersebut.

Metode penalaran seperti ini telah diterima dan diperaktikkan secara meluas dikalangan ulama *fiqh*. Sangat banyak ketentuan hukum tetap suatu kejadian yang ditetapkan dengan menggunakan metode ini. Diantara alasan-alasan yang digunakan untuk mendukung keabsahannya diambil dari al-Qur'an, Hadits, dan praktik sahabat. Penolakan terhadapnya hanya oleh kelompok dzohiri, seperti Ibn Hazm dengan alasan kegiatan ini tidak

³⁵² HAMKA, *Tafsir al-Azhar*, Juz II, Pustaka Panji Mas, hal 583

diperlukan dan mengada-ada terhadap firman Allah dan Hadits Rasul. Menurut Ibn Hazm, ummat Islam mesti mengerjakan semestinya apa yang disuruh oleh syari'at dan meninggalkan apa yang dilarangnya. Adapun hal-hal yang kita tidak perlu mencari-cari dan membuat ketentuan baru.³⁵³ Contoh penggunaan illat qiyas adalah jual beli pada saat azan jum'at adalah suatu peristiwa yang sudah ditetapkan hukumnya oleh *nash*, yaitu makruh (al-Jum'ah : 9). Illat hukum dimakrulkannya berjual beli pada waktu azan jum'at karena perbuatan tersebut melalaikan sembahyang. Kemudian mengadakan perikatan muammalah lain selain jual beli yang tidak ada ketentuan hukumnya (*nash*), tetapi karena illat dari peristiwa itu sama dengan illat yang terdapat pada jual beli, yaitu melalaikan sholat jum'at, maka hukum perbuatan tersebut disamakan dengan hukum berjual beli pada saat azan jum'at dikuamandangkan, yakni makruh. Bahkan haram.

Sebagian ulama menambahkan persyaratan lain dalam melakukan qiyas ini seperti ketentuan pada masalah pokok bukan merupakan pengecualian dari kaidah umum. Contohnya izin memakan ikan dan belalang tanpa disembelih adalah pengecualian dari kewajiban menyembelih pada semua jenis hewan. Karenanya ketentuan ini tidak boleh diqiyaskan kepada hewan lain seperti kodok dan bekicot.

Dalam pengaplikasiannya, untuk sebuah masalah sering ditemukan beberapa kemungkinan illat. Dalam hal ini terbuka kemungkinan dan peluar besar untuk melakukan ijtihad dalam rangka menganalisa dan menentukan illat mana yang sebenarnya sesuai untuk menetapkan suatu ketentuan hukum.

3. Ta'lily Istihsan

Ta'lily Istihsan adalah penalaran yang dilakukan apabila tingkat kekuatan illat tersebut tidak sama, maksudnya illat suatu ketentuan itu ada yang jelas dan ada yang tersembunyi. Penalaran semacam inilah yang sering dinamakan dengan istihsan atau qiyas *khafy*.

Dalam hal memberikan definisi tentang istihsan ini terdapat perbedaan dikalangan fukaha' terutama imam-imam madzhab, malahan ada yang tidak mengakui istihsan sebagai metode *istimbath* hukum seperti Imam Syafi'i. Namun karena yang menjadi titik tolak pembahasan ini adalah hal yang berkenaan dengan illat, maka pengertian istihsan yang cocok adalah

³⁵³ Al-Yasa Abu Bakar, hal. 183

pengertian istihsan yang ada pada ushul Fiqh Hanafi, meskipun Abu Hanifah sendiri tidak pernah menjelaskan bagaimana maksud dari istihsan itu sendiri. Abu Hanifah hanya mengatakan “*astahsin*” yang artinya “saya menganggap istihsan”.³⁵⁴ Sedangkan ulama Malikiyah mengidentikkan istihsan dengan Mashalihul Mursalah. Salah seorang ulama Hanafiyah -yaitu al-Kharkhi- menyatakan bahwa yang dimaksud istihsan adalah *berpalingnya seorang mujtahid dari suatu hukum pada suatu masalah dari yang sebandingnya kepada hukum lain karena adanya suatu pertimbangan yang lebih utama yang menghendaki perpalingan*. Al-Sarakhsi (ulama Hanafiyah) menyatakan bahwa sebenarnya qiyas itu ada dua macam, yaitu qiyas *jaly* (jelas) dan qiyas *khafy* (tersembunyi), inilah yang dinamakan dengan istihsan.

Berdasarkan uraian di atas nyatalah bahwa istihsan itu ada dua bentuk :

- a. Mentarjihkan qiyas yang tidak nyata atas qiyas yang nyata berdasarkan suatu dalil. Inilah yang disebut dengan qiyas *khafy*.
- b. Mengecualikan hukum juz'iyah dari hukum kulliyah dengan suatu dalil.

Istihsan macam bagian yang kedua inilah yang oleh ulama Hanafiyah disebut dengan istihsan darurat. Sebab penyimpangan dari hukum kulli tersebut adalah karena darurat atau karena adanya suatu kepentingan yang mengahruskan adanya penyimpangan.³⁵⁵ Untuk lebih jelasnya berikut akan dikemukakan contoh mengenai istihsan :

- a. Sisa minuman burung buas, seperti gagak, rajawali, elang, dan lain-lain, menurut istihsan adalah suci, sedangkan menurut qiyas adalah najis. Dalam qiyas, sisa minuman burung yang haram dagingnya adalah sama dengan sisa minuman binatang buas, seperti harimau dan singa. Dengan menggunakan istihsan sisa minuman burung buas adalah suci karena burung buas meskipun haram dagingnya dimakan, tetapi ludah yang keluar dari perutnya tidak akan dapat bercampur dengan sisa bekas air yang diminumnya, sebab burung itu minum menggunakan paruhnya, yaitu sejenis tulang yang suci. Berbeda dengan binatang buas selain burung, jika minum

³⁵⁴ Muhammad Abu Zahrah, *Abu Hanifah Hayatuhu wa 'Asruh Ara'uh wa Fiqhuhu*, Dar al-Fikr al-Arabi, 1974, hal. 342

³⁵⁵ Muhtar Yahya, hal. 101

menggunakan mulut, yaitu sejenis daging, sehingga sisa minuman tersebut sangatlah mudah bercampur dengan ludahnya.

- b. Apabila jatuh suatu najis ke dalam sumur tidak mungkin membersihkannya, karena setiap air yang dituangkan ke sumur untuk mensucikannya akan menjadi najis dengan najis yang ada di dalam sumur. Untuk menghilangkan kesulitan dan memelihara manusia dari kesukaran, maka mensucikan sumur itu cukup dengan menuangkan beberapa timba air ke dalamnya.

Tiga bentuk dari penalaran *ta'lili* yang jika dilihat sepintas nampak persamaan diantara ketiganya tersebut yaitu sama-sama mendasarkan penetapan suatu hukum dengan adanya illat. Namun diantara masing-masing penalaran tersebut juga terdapat perbedaan satu sama lain.

1. Illat *tasyri'i* merupakan penalaran awal dari penalaran *ta'lili*, karena hukum baru yang ditetapkan itu sebenarnya illatnya telah ada dalam teks *nash* itu sendiri, hanya belum terungkap. Baru setelah diadakan penelitian dan ijtihad serta disesuaikan dengan situasi dan kondisi, illat yang ada tersebut dirasakan tidak cocok lagi atau pemahaman terhadap illat itu sendiri sudah seharusnya diubah, maka hukum baru itu ditetapkan sesuai dengan pemahaman yang telah berubah terhadap illat itu sendiri.
2. Ketika illat suatu hukum itu mempunyai kesamaan dengan illat yang ada pada suatu peristiwa yang belum ada ketentuan hukumnya, maka digunakan metode illat qiyasi. Jadi illat qiyasi ini dilakukan ketika illat yang bersifat *tasyri'i* tadi itu diperluas terhadap sesuatu yang lain. Nampaklah disini bahwa dalam illat qiyasi ini pemahaman terhadap illat tidak berubah, akan tetapi illat itu sendiri di jadikan landasan untuk menetapkan hukum terhadap suatu peristiwa yang tidak (belum) ada ketentuan hukumnya.
3. Sedangkan illat *istihsani* lebih jauh lagi dari illat qiyasi karena kalau tetap dipakaikan illat qiyasi, maka maksud hukum tidak akan tercapai. Disini pemakaian illat tersebut dipalingkan dari illat yang jelas kepada illat yang tersembunyi.

Setelah dilihat perbedaan dari ketiga bentuk illat tersebut, jelaslah bahwa penalaran *ta'lili* yang terdiri dari tiga bentuk itu akan memberikan lapangan yang luas bagi mujtahid untuk memahami, meneliti, dan

menganalisa kembali ketentuan-ketentuan yang terdapat dalam al-Qur'an dan Sunnah.

BAB V

METODE AL-ISTISHLAHY



A. Pendahuluan

Bentuk penggalian hukum berdasarkan *istishlahy* suatu kemashlahatan yang tidak mempunyai dasar, tetapi juga tidak ada pembatalannya. Jika terdapat suatu kejadian yang tidak ada ketentuan syariat dan tidak ada illat yang keluar dari syarak. yang menentukan kejelasan hukum kejadian tersebut, kemudian ditemukan sesuatu yang sesuai dengan hukum syarak., yakni suatu ketentuan yang berdasarkan pemeliharaan kemadaratan atau untuk menyatakan suatu mamfaat, maka kejadian tersebut dinamakan istishlahy. Melihat proses penetapan hukum terhadap suatu mashlahat yang ditunjukkan oleh khusus. Dalam hal ini adalah penetapan suatu kasus bahwa hal itu diakui oleh salah satu bagian tujuan syarak. Proses seperti itu disebut *istishlah* (menggali dan menetapkan suatu masalah).³⁵⁶Walaupun para ulama berbeda dalam memandang metode ini, hakikatnya adalah satu, yaitu setiap manfaat yang di dalamnya terdapat tujuan secara umum, namun tidak terdapat dalil yang secara khusus menerima atau menolaknya.

Sebagaimana halnya metode ijtihad lainnya, metode *al-Istishlah* juga merupakan metode penggalian hukum yang kasusnya tidak diatur secara eksplisit dalam Al Quran dan Hadits. Hanya saja metode ini lebih menekankan pada aspek mashlahat secara langsung. Sehubungan dengan metode ini, dalam *ushul fiqh* dikenal ada tiga macam mashlahat, yakni *mashlahat mu.tabarat*, *mashlahat mulghat* dan *mashlahat mursalat*. Mashlahat yang pertama adalah mashlahat yang diungkapkan secara langsung baik dalam Al Quran maupun dalam Hadit. Sedangkan mashlahat yang kedua adalah yang bertentangan dengan ketentuan yang termaktub dalam kedua sumber hukum Islam tersebut. Di antara kedua mashlahat tersebut, ada yang disebut *mashlahat mursalat* yakni mashlahat yang tidak ditetapkan oleh kedua sumber tersebut dan tidak pula bertentangan dengan keduanya.³⁵⁷

³⁵⁶Rachmat Syafe.i, *Ilmu Ushul Fiqih*, Cet. 1, Pustaka Setia, Bandung, 1999.hlm. 117.

³⁵⁷Dalam kajian ilmu Ushul Fiqh "*al-maslahat al-mursalah*" adalah suatu kemaslahatan yang tidak ditetapkan oleh al-Syari. sebagai dasar penetapan hukum, tidak pula ada dalil syar.i yang menyatakan keberadaannya atau keharusan meninggalkannya. Abdul

Penggalian hukum *istishlahy* dimaksudkan untuk mengetahui tujuan syariat dan merealisasikannya sehingga mampu menyelesaikan permasalahan hukum yang sedang dihadapi. Dalam keadaan demikian penggalian hukum dengan *istishlahy* merupakan suatu jalan keluar dari kekakuan hukum.

Metode penggalian hukum dengan *istishlahy* itu difokuskan terhadap lapangan yang tidak terdapat dalam *nash*, baik dalam Al Quran maupun As Sunnah yang menjelaskan hukum-hukum yang ada penguatnya melalui suatu *i'tibar*. Juga difokuskan pada hal-hal yang tidak didapatkan adanya *ijma*. atau *qiyas* yang berhubungan dengan kejadian tersebut.

B. Pengertian Al-Istishlahy

Al-Istishlahy ditinjau dari segi etimologis berasal dari kata bahasa Arab dari kata *shalaba-yashlubu-istishlahan* (يصلح - يصلح-استصلاح) yang berarti kebaikan. Adapun Kata *al-mashlahah* adalah bentuk tunggal (*mufrad*), sedangkan jamaknya adalah *al-mashaalih* (المصالح) mengikuti *wazan* (timbangan kata) *al-mafaa'il* (المفاعل) yang menunjukkan arti sesuatu yang banyak. Oleh karena itu kata mashlahat berarti sesuatu yang banyak kebaikan dan manfaatnya. Sedangkan di dalam Ensiklopedi Islam, pengertian mashlahat dinegasikan dengan “mafsadat (*Al- mafsadah*) sesuatu yang membawa *madharah* (madarat, bahaya, bencana, atau kerusakan)³⁵⁸ atas agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta benda. Menurut istilah keagamaan, berarti lawan makna mashlahat”.

Berdasarkan pengertian etimologis di atas, mashlahat memiliki dua pengertian. *Pertama*; hakiki, yaitu mashlahat sama dengan manfaat, baik dari segi lafaz maupun maknanya. *Kedua*; *majazi* (metaforis), yaitu mashlahat berarti suatu pekerjaan yang mengandung *shalah* (kebaikan) yang berarti manfaat. Apabila dikatakan perdagangan itu suatu kemashlahatan dan

Wahab Khallaf, *Ilmu Ushul al-Fiqh*, Al-Majlis al-A.la al-Indonesi li al-Da.wat al-Islamiyyat, Jakarta, 1972, hlm. 84.

³⁵⁸Berdasarkan syariat Islam, dalam batas-batas tertentu kesulitan hidup itu dapat diatasi dengan *rukhsah* (dispensasi). Yaitu sebuah keringan terhadap kesulitan yang dihadapi atau dialami oleh manusia dalam persoalan ibadah maupun muamalah setelah diupayakan mencari jalan keluarnya, namun tidak juga menghasilkannya. Hal ini ditegaskan oleh kaidah hukum Islam yang menyatakan *الضرورة تبيح المحظورات* *kesulitan-kesulitan itu pada akhirnya mebolehkan sesuatu yang dilarang*. Sudah barang tentu kebolehan melakukan larang di sini hanya sekedar menutupi kebutuhan primer, seperti dalam situasi terpaksa akad riba yang semestinya dilarang boleh dilakukan hanya sebatas untuk menutupi kebutuhan (primer) hidup saat itu saja.

menuntut ilmu itu suatu kemashlahatan, maka hal tersebut berarti bahwa perdagangan dan menuntut ilmu itu penyebab diperolehnya manfaat lahir dan batin. Terkadang yang menjadi sebab kemashlahatan itu adalah mafsadat atau kerusakan, karena itu diperintahkan atau dibolehkan mengerjakannya. Hal itu bukan karena ia merupakan mafsadat atau kerusakan, tetapi karena ia mengantarkan kepada kemashlahatan.

Dengan demikian, secara etimologis kata mashlahat kepada pengertian manfaat yang hendak diwujudkan oleh manusia. Penunjukan makna tersebut dimaksudkan untuk meraih kebajikan atau hal yang lebih baik dalam kehidupan umat manusia dikemudian hari, yang dalam kenyataannya selalu berkembang seiring dengan berkembangnya peradaban dan kebudayaan umat manusia. Sementara itu al-Qur'an dan al-Hadits sebagai sumber utama hukum Islam hanya menjelaskan segala aspek kehidupan ini secara garis besar atau global. "Teks-teks al-Qur'an dan al-Hadits sebagai nash hukum itu terbatas (*ijaz*), sedangkan problematika hukum yang memerlukan solusi tidak terbatas, oleh karena itu diperlukan ijtihad untuk menginterpretasi *nash* yang terbatas itu agar berbagai masalah yang tidak dikemukakan secara eksplisit dalam nash dapat dicari pemecahannya. Oleh karena itu persoalan-persoalan baru yang muncul karena kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, tidak harus dihadapkan dengan ketentuan-ketentuan nash secara konfrontatif, tapi harus dicari pemecahannya secara *ijtihadi*. Wawasan semacam ini memang merupakan anjuran bahkan perintah para pakar hukum Islam dari generasi ke generasi guna menggali dan mengembangkan keilmuan di bidang hukum. Anjuran tersebut secara monomental banyak dihafal oleh generasi sekarang dari berbagai elemen atau sekte dalam Islam sebagai slogan yang tidak dapat dipisahkan dari kehidupan mereka. Bunyi slogan tersebut adalah:

المحافظة بالقديم الصالح و الأخذ من الجديد الأصح

Menjaga hal-hal lama yang baik dan mengambil hal-hal baru yang lebih baik.

Bahkan tidak hanya mengambil yang lebih baik melainkan menciptakan yang lebih baik, sebagai nalar progresif demi pengembangan ilmu pengetahuan, khususnya di bidang pembinaan dan pembangunan hukum.

Sedangkan pengertian *istishlah* dari terminologis, mashlahat memiliki pengertian yang beragam sesuai dengan pendapat masing-masing ulama. Al-Ghazali (W. 505 H.) *Istishlahy* menurut pandangannya adalah suatu metode *istidlal* (mencari dalil) dari *nash* syarak' yang tidak merupakan dalil tambahan

terhadap nash syarak', tetapi ia tidak keluar dari *nash* syarak'. Menurut pandangannya, ia merupakan hujjah *qathi'iyat* selama mengandung arti pemeliharaan maskud syarak' walaupun dalam penetapannya *zhani*.³⁵⁹ dalam kitabnya al-Mustasyfa mengemukakan pendapatnya bahwa mashlahat pada dasarnya adalah suatu gambaran dari mendatangkan manfaat (*jalb al-manafi'*) atau menghindarkan kerusakan atau bahaya (*daf'ul mafasid*). Lebih lanjut al-Ghazali menegaskan: "*Al-Mashlahah* adalah memelihara tujuan syarak' (*al-muhafadzah li al-maqashid al-syar'iyah*). *Al-Mashlahah* adalah meraih manfaat dan menghindarkan bahaya dalam rangka memelihara tujuan syarak' yang meliputi lima hal, yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta".

Definisi yang dikemukakan oleh Imam al-Ghazali tersebut sesungguhnya memberikan pemahaman bahwa sesuatu itu dapat dikatakan mashlahat apabila memenuhi dua syarakt, di mana syarakt yang satu dengan lainnya tidak dapat dipisah-pisahkan. Kedua syarakt tersebut merupakan satu kesatuan yang utuh. *Pertama*; bernilai atau tidaknya sesuatu itu tergantung kepada nilai mashlahat dan manfaatnya terhadap kehidupan umat manusia dalam menjaga tujuan syarak' yang lima yaitu, menjaga agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. *Kedua*; adanya kesesuaian (relevansi) kemanfaatan tersebut dengan syarak'(sumber hkum Islam). Kedua syarakt ini kemudian direkomendasikan sebagai alat perubahan dan pengembangan ilmu hukum (Islam) untuk menjawab tantangan perubahan sosial di bidang hukum. Segala kepentingan, baik yang bersifat pribadi maupun kolektif, mendapatkan legitimasi mashlahat, selama dapat mengakomodir kedua syarakt tersebut. Oleh karena itu segala kepentingan yang didasarkan pada pemikiran akal dan hawa nafsu belaka, pasti akan ditolak. Di sini teori mashlahat memberikan peluang seluas-luasnya kepada segala upaya pengembangan dan pembangunan hukum, termasuk upaya politik, selama tidak bertentangan dengan mashlahat yang dimaksudkan.

Bertitik tolak dari pengertian mashlahat yang dikemukakan Al-Ghazali tersebut, maka argumentasi apapun yang dikemukakan oleh seseorang dengan mengatasnamakan kepentingan, manakala bertentangan dengan dalil *syarak'* (hukum Islam), ia akan ditolak dan tidak dapat disebut sebagai mashlahat, bahkan disebut sebagai mafsadat atau kerusakan. Jelasnya, segala sesuatu yang mengandung pemeliharaan tujuan syarak' yang lima ia berhak dinamakan mashlahat akan tetapi kalau mengabaikan tujuan

³⁵⁹Al-Ghazali, *Al-Mustashfa fi Ilmi al-Ushul*, Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1983, h. 310.

syarak' yang lima tersebut berhak dinamakan mafsadat. Bahkan menolak sesuatu yang mengabaikan tujuan syarak' (yang lima) tersebut justru merupakan suatu mashlahat.

Dilain pihak, Al-Khawarismi sebagaimana dikutip oleh Wahbah al Zuhaili menyatakan bahwa al-Mashlahah adalah memelihara tujuan syarak' dengan cara menghindarkan kerusakan dari manusia

المراد بالمصلحة : المحافظة على مقصود الشارع بِدَفْعِ الْمَفَاسِدِ عَنِ الْخَلْقِ³⁶⁰

Yang dimaksud dengan al-Mashlahah adalah memelihara tujuan syarak' dengan cara menghindarkan kerusakan dari manusia

Kedua definisi di atas di samping memiliki kesamaan, tetapi juga memiliki perbedaan. Definisi mashlahat oleh Al-Khawaritsmi sekupnya lebih sempit bila dibandingkan dengan definisi oleh Imam Al-Ghazali. Al-Khawaritsmi hanya memandang mashlahat dari sisi menghindar dari kerusakan saja. Sementara Al-Ghazali, disamping dari sisi kerusakan juga dari sisi manfaatnya. Oleh karena itu hasil pandangan dari kedua pakar tersebut jelas menunjukkan adanya perbedaan sekaligus menunjukkan kesamaan di sisi yang lain. Hal tersebut karena ketika orang menghindar dari mafsadat atau kerusakan, belum tentu ia mendapatkan manfaat, kecuali hanya manfaat terhindar dari kerusakan yang dimaksud. Sedangkan manfaat secara material (*partikular*) tidak didapatkannya. Berbeda bila memakai optik definisi al-Ghazali, selain manfaat terhindar dari kerusakan juga mendapatkan manfaat secara material dari obyek hukum yang dimaksudkan.

Najm al-Din al-Thufi (W. 716) menjelaskan bahwa mashlahat, yaitu:

وَالْمَصْلَحَةُ فِي تَقْدِيرِ الطُّوفِيِّ: هُوَ بَيِّنُ النَّصِّ الظَّنِّيِّ وَالْمَصْلَحَةِ، أَمَّا النَّصُّ الْقِطْعِيُّ

فَيَمْنَعُ الطُّوفِيَّ تَحَالُفَهُ مَعَ الْمَصْلَحَةِ، وَلَا تُقَدَّمُ الْمَصْلَحَةُ عَلَيْهِ حِينَئِذٍ.³⁶¹

Mashlahat menurut pandangan al-Thufi, adalah antara nash yang dhanny dan mashlahat, sedangkan antara nash yang qoth'y dengan mashlahat al-Thufi mencegah adanya pertentangan. Pada waktu itu mashlahat tidak boleh mendahului nash".

Mashlahat diartikan sebagai sesuatu yang menjadi sebab mendatangkan kebaikan dan kemanfaatan, sedangkan menurut syarak' mashlahat adalah sesuatu yang menjadi sebab mendatangkan kepada tujuan

³⁶⁰Baca Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islamy*, juz 2, Damaskus, Dar al-Fikr, 1986, hal. 757.

³⁶¹*Ibid*, hal. 819

pembuat hukum (*al-Syari'*) baik secara ibadah maupun adat kebiasaan". Pada dasarnya definisi yang disampaikan oleh Al-Thufi tersebut tidaklah jauh berbeda dengan yang disampaikan oleh Al-Ghazali, perbedaannya hanya terdapat pada formasi antara meraih kemanfaatan (*jalb al-manafi'*) yang dikemukakan oleh Al-Ghazali dengan rumusan "sebab yang mendatangkan/melahirkan kebaikan dan kemanfaatan" (*al-Sabab al-maaddi ala al-shalah wa al-nafi'*) oleh Al-Thufi. Demikian juga dengan rumusan yang kedua, secara *syar'i (islamic law)*, yakni yang menghubungkan antara *al-maslahah* dengan *al-maqashid al-syar'iyah* (tujuan-tujuan hukum), yang pada hakekatnya sama dengan pengertian tersebut.

Pengertian disebutkan diatas merupakan batasan yang diberikan oleh para *ushuliyin* klasik, Sedangkan *ushuliyin* kontemporer, sepertinya mencukupkan definisi-definisi tersebut di atas. Artinya mereka menganggap cukup untuk merujuk pada pendapat Al-Ghazali, Al-Khawaritsmi, Al-Thufi dan lain-lainnya. Beberapa definisi tentang mashlahat dengan rumusan yang berbeda di atas dapat dipahami adanya persamaan persepsi antara pakar hukum Islam yang satu dengan yang lainnya. Akan tetapi secara keseluruhan dapat disimpulkan bahwa teori mashlahat dalam pengertian syari'at adalah kemashlahatan yang dipandang baik oleh akal sehat, karena mendatangkan kebaikan dan menghindarkan kerusakan bagi manusia dan sejalan dengan tujuan syari'at dalam menetapkan hukum. Kemashlahatan tersebut tidak hanya terbatas di dunia saja, melainkan kemashlahatan yang berkelanjutan di akhirat. Kata lain dari pengertian ini adalah, mereka mengkaitkan kemashlahatan dengan tujuan syari'at, dan sepakat bahwa pengertian kemashlahatan tidak hanya terbatas meraih manfaat saja, melainkan juga menghindarkan bahaya dan kerusakan.

C. Pembagian Mashlahat

Berkaitan dengan upaya mengangkat teori mashlahat sebagai metode dalam penggalan hukum Islam yang sah, para *ushuliyin* membagi mashlahat menjadi tiga katagori. Yaitu: *maslahah mu'tabarab* (valid/populer), *maslahah mulghab* (invalid/tidak legitimet), dan *maslahah mursalah* (terbuka dan legitimet sebagai dalil hukum Islam).

1. *Maslahah mu'tabarab* yaitu mashlahat yang secara langsung terdapat pada sumber hukum Islam aslinya. Baik berupa al-Qur'an maupun al-Hadits. Oleh karena itu ia memiliki tingkat validitas yang paling tinggi keberadaannya dalam pandangan *Syari'* (Pembuat hukum),

karena secara langsung ia telah mendapatkan legitimasi dari al-Qur'an atau al-Hadits. Contoh *mashlahah mu'tabarab* ini adalah sebagaimana disebutkan dalam QS. Al-Baqarah, 275:

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

Orang-orang yang memakan (memungut) riba tidak dapat berdiri melainkan seperti berdirinya orang yang kerasukan syaitan lantaran gangguan penyakit gila. Keadaan mereka yang demikian itu disebabkan mereka berkata: sesungguhnya jual-beli itu sama dengan riba. Padahal Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba, orang-orang yang Telah sampai kepadanya larangan dari Tuhannya, lalu terus berhenti (dari mengambil riba), Maka baginya apa yang Telah diambilnya dahulu (sebelum datang larangan); dan urusannya (terserah) kepada Allah. orang yang kembali (mengambil riba), Maka orang itu adalah penghuni-penghuni neraka; mereka kekal di dalamnya”

Halalnya berjual beli secara jelas telah ditentukan oleh ayat tersebut. Begitu pula haramnya riba. Hikmah dari mashlahat yang ditimbulkan dari jual beli yang halal serta larangan riba tersebut adalah dalam rangka menjaga dan mengembangkan harta secara proporsional.

2. *Mashlahah mulghab* adalah mashlahat yang dianggap bertentangan dengan syari'at. Oleh karenanya keberadaan mashlahat *mulghab* (sia-sia) ini baik secara esensial maupun substansial dianggap invalid dan tidak dapat dijadikan sandaran dalam menetapkan hukum. Contohnya adalah pengembangan harta atau uang secara ribawi seperti dalam perbankan konvensional. Sekalipun dengan alasan bahwa secara internasional konsep perbankan telah dikemas sedemikian rupa, sedangkan hampir seluruh umat Islam tidak dapat melepaskan diri dari jasa perbankan tersebut. Oleh karena itu dengan memandang mashlahat agar keuangan umat Islam tetap berputar dikalangan umat Islam sendiri, di mana hasilnya dapat disalurkan atau digunakan untuk dakwah Islamiyah, maka didirikanlah perbankan dengan menggunakan simbol Islam sekalipun konsepnya tetap menggunakan konsep perbankan konvensional (riba). Pendirian bank semacam ini, sekalipun alasannya ingin mengembangkan dan menjaga harta serta niatan menegakkan agama (Islam), tetapi tetap saja secara operasionalnya

bertantangan dengan ayat al-Qur'an di atas. Oleh karena itu pemaksaan terhadap penerapan teori mashlahat jenis ini (*mulghah*), sekalipun secara formalitas menunjukkan adanya prestasi, akan tetapi secara esensial justru akan menghancurkan sendi-sendi kehidupan itu sendiri.

3. *Mashlahah mursalah*, adalah mashlahat yang posisinya berada antara *masblalah mu'tabarab* dan *masblalah mulghab*. Yaitu suatu mashlahat sebagai produk atau hasil pemikiran aktual yang secara yuridis tidak diperintahkan oleh al-Qur'an atau al-Hadits, tetapi juga tidak bertentangan dengan keduanya. Secara filosofis, *maslahah mursalah* berpotensi sebagai alat untuk pengembangan hukum baik dengan jalan merespon fenomena yang terjadi maupun berupa aktualisasi hukum-hukum yang telah ada untuk selanjutnya disesuaikan dengan kebutuhan masa kini (kontekstualisasi hukum). Contohnya adalah membuat peraturan atau undang-undang tentang perkawinan yang mengharuskan setiap perkawinan harus dicatat, memiliki mashlahat agar perkawinan itu legal dalam aturan administrasi, sehingga bagi yang terkait dalam perkawinan itu tidak dapat ingkar atas perkawinannya. Contoh yang lain adalah pendirian bank sebagai lembaga intermediasi yang menghubungkan antara pemilik modal dengan pekerja. Secara konseptual, Islam tidak memerintahkan pendirian lembaga perbankan. Akan tetapi tidak satu ayatpun dari al-Qur'an maupun al-Hadits yang melarang pendirian lembaga perbankan. Akad *mudharabah* (bagi hasil) yang dikenal selama ini, dalam konsep Islam adalah hubungan personal (bukan lembaga seperti bank) antara dua orang atau lebih berupa akad kerja. Di mana pemilik modal menyerahkan uangnya kepada orang yang dipercaya untuk digunakan sebagai modal kerja dan hasilnya dibagi sesuai kesepakatan. Akan tetapi dengan pendirian bank tersebut manfaatnya semakin besar dan dapat dirasakan banyak orang. Di samping itu manfaat tersebut juga tidak bertentangan dengan teks hukum yang telah ada. Baik teks al-Qur'an maupun al-Hadits. Secara otoritatif, *maslahah mursalah* memiliki kekuatan sebagai sumber hukum dengan syarakt bahwa suatu mashlahat terkandung dalam mashlahat *dharuriyyat* (primer), *qabath'iyyat* (pasti) dan *kulliyat* (menyeluruh). Yang dimaksudkan dengan mashlahat *dharuriyyat* adalah mashlahat yang sesuai dengan tujuan pokok hukum. Yaitu

menjaga agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Sedangkan yang dimaksud dengan mashlahat *qath'iyyat* adalah mashlahat yang terjadi dengan pasti tanpa diragukan lagi keberadaannya. Adapun mashlahat *kulliyat* adalah suatu mashlahat yang luas dan menyeluruh daya jangkauannya sesuai dengan ruang lingkup kebutuhan hidup dan kehidupan manusia tanpa memandang waktu dan tempat di mana hukum itu harus diwujudkan dan diterapkan.

Keseluruhan hukum (Islam) pada akhirnya akan mengarah pada suatu tujuan yang hendak dicapai. Tujuan tersebut adalah menjaga kemashlahatan manusia di dunia dan akherat kelak. Pengertian mashlahat dalam konteks seperti ini dartikan sebagai manfaat. Sedangkan manfaat dalam terminologi hukum (umum) merupakan bagian dari tujuan hukum di samping keadilan dan kepastian. Sedangkan manfaat (mashlahat) dalam terminologi hukum Islam harus selalu dikaitkan dengan tujuan-tujuan hukum esensial yang telah disepakati oleh ahli hukum. Tujuan-tujuan hukum esensial tersebut adalah menjaga agama, menjaga jiwa, menjaga akal, menjaga keturunan dan menjaga harta. Kelima hal ini selanjutnya disebut dengan istilah *kulliyat al-kebomsab* (pokok-pokok hukum yang lima).

D. Hubungan Mashlahat Dengan Tujuan Hukum Islam

Hubungan mashlahat dengan tujuan hukum (*maqasid syariah*) adalah merupakan hubungan simbiosis.³⁶² Satu dengan yang lainnya saling membutuhkan. Artinya, mashlahat membutuhkan tujuan hukum (*maqasid syariah*), di sisi lain tujuan hukumpun juga membutuhkan adanya mashlahat. Bertitik tolak dari pengertian ini, maka tidak semua mashlahat dapat dipandang benar oleh hukum. Mashlahat yang dibenarkan hanyalah mashlahat yang merupakan pengembangan *kulliyat al-kebomsab* (kelima pokok hukum) di atas. Untuk itulah dalam pengembangan kajian hukum (Islam) tidak boleh hanya terpaku pada teks-teks hukum secara lahiriyah (*formalistic*)

³⁶²Pengertian hubungan simbiosis antara teori maslahat dengan tujuan hukum (*maqashid syari'ah*) di sini adalah: adanya saling membutuhkan antara keduanya. Teori maslahat akan bermakna (berfungsi) jika ia memiliki obyek atau fenomena hukum yang keberadaannya memerlukan nuansa baru atau perubahan. Di lain pihak tujuan hukum ingin merubah fenomena hukum tersebut agar sesuai dengan kebutuhan masyarakat di mana mereka berada pada waktu itu, sehingga dengan demikian tujuan hukum membutuhkan maslahat dan maslahatpun sebagai pisau analisis pembentukan hukum baru juga membutuhkan tujuan hukum, terkait dengan hukum aktual (baru) pada saat itu.

saja. Penelusuran terhadap pengembangan hukum menjadi sangat penting. Sekalipun demikian penelusuran tersebut harus selalu berpijak dan bersandar pada teks-teks atau nash yang ada. Hal ini dilakukan demi untuk menjawab perkembangan dan perubahan sosial yang dalam kenyataannya melaju lebih cepat dari pada hukum itu sendiri.

Untuk mewujudkan *maqasid* (tujuan pokok) syari'ah sebagaimana telah disebutkan, maka berdasarkan kekuatan dan pengaruhnya dalam kehidupan masyarakat, mashlahat dibagi menjadi tiga bagian. Yaitu, *mashlahab dharuriyyah* (mashlahat primer), *mashlahab hajiyyah* (mashlahat sekunder) dan *mashlahab tahsiniyyah* (mashlahat tersier).

Mashlahab Dharuriyyah (kemashlahatan primer), yaitu kemashlahatan memelihara urusan pokok yang keberadaannya bersifat mutlak dan tidak bisa diabaikan, hal ini dilakukan untuk mewujudkan keseimbangan dalam kehidupan keagamaan dan keduniaan. Jika kemashlahatan ini tidak terwujud, maka akan terjadi kekacauan dalam kehidupan. Kemungkinan terjadinya kekacauan tersebut menimpa sisi keagamaan atau keduniaan ataupun keduanya sekaligus. Akibatnya mereka akan kehilangan keserasian dan kebahagiaan akhirat.

Sedangkan *Mashlahab Hajiyyah* (kemashlahatan sekunder), yaitu sesuatu yang diperlukan oleh seseorang untuk memudahkan menjalani hidup dan menghilangkan kesulitan dalam memelihara *al-maqashid al-syar'iyyah* (tujuan syari'at/hukum). Jika tidak terpenuhi kemashlahatan tingkat ini, manusia akan mengalami kesulitan untuk mendapatkan keserasian dan kebahagiaan hidup.

Adapun *Mashlahab Tahsiniyyah* (kemashlahatan tersier), adalah bertujuan untuk memelihara kelima unsur *al-maqashid al-syar'iyyah* (tujuan syari'at/hukum) dengan cara meraih dan menetapkan hal-hal yang pantas dan layak dari kebiasaan-kebiasaan hidup yang baik, serta menghindarkan sesuatu yang dipandang sebaliknya oleh akal sehat. Apabila tidak tercapai kemashlahatan tingkat ini, manusia tidak sampai mengalami kesulitan, hanya saja ia tidak mencapai tarap hidup yang bermartabat atau terhormat. Untuk itulah mashlahat dikelompokkan menjadi tiga bagian, yaitu:

- a. *Al-mashlahab* yang berkaitan dengan semua orang, seperti menjatuhkan hukuman mati terhadap pembuat bid'ah merupakan kemashlahatan yang berhubungan dengan semua orang, sebab akibat perbuatannya dapat menimbulkan *kemadharatan* (bahaya) bagi semua orang.

- b. *Al-mashlahah* yang berkaitan dengan kepentingan mayoritas (kebanyakan) orang, tetapi tidak bagi semua orang. Contohnya orang mengerjakan bahan baku pesanan orang lain untuk menjadikan sebuah barang jadi atau setengah jadi, wajib menggantikan bahan baku yang dirusakkannya. Kewajiban ini diberlakukan jika kenyataan menunjukkan pada umumnya penerima pesanan tidak hati-hati dalam pekerjaannya.
- c. *Al-mashlahah* yang berkaitan dengan orang-orang tertentu. Hal ini sebenarnya jarang terjadi, seperti adanya kemashlahatan bagi seorang istri agar hakim menetapkan keputusan *fasakh* karena suaminya dinyatakan *mafqud* (hilang).

Mengenai pembahasan di atas, al-Thufi tidak sependapat dengan pendapat mayoritas pakar hukum Islam. Menurutnya pembagian *al-mashlahah* tersebut merupakan penyimpangan dan memberatkan saja, karena metode untuk mengetahui *al-mashlahah* lebih universal dan lebih mudah dari itu semua, mengingat *Syari'* (pembuat hukum) sangat memperhatikan kemashlahatan manusia.

Menurut al-Thufi, untuk mengetahui suatu kemashlahatan hendaknya menggunakan kriteria sebagai berikut: *pertama*, Jika suatu perbuatan mengandung kemashlahatan semata, maka kerjakanlah; *kedua*, Jika suatu perbuatan itu mengandung *mafsadah* (kerusakan) semata, maka tinggalkanlah dan jangan dikerjakan; *ketiga*, Jika suatu perbuatan, disatu sisi mengandung kemashlahatan dan di sisi lain ia juga mengandung *mafsadah* dengan kadar yang sama, maka tanyakanlah kepada ahlinya yang memiliki kemampuan untuk menentukan yang mana yang harus dilakukan atau dengan cara memilih sendiri antara keduanya. Contoh yang dikemukakannya adalah jika seseorang tidak menemukan cukup kain untuk menutup kedua kemaluannya, maka ia bisa memilih antara mendahulukan menutup qubul (kemaluan depan) atau duburnya (kemaluan belakang/pelepasan); *empat*, Jika suatu perbuatan disatu sisi mengandung kemashlahatan dan di sisi lain mengandung *mafsadah* dengan kadar yang berbeda, maka hendaknya *mentarjih* (memilih) salah satunya. Bila ternyata kemashlahatannya lebih dominan, maka kemashlahatan yang harus didahulukan, tetapi jika sebaliknya, apabila *mafsadah* lebih besar dari pada kemashlahatan, maka meninggalkan *mafsadah*

yang harus didahulukan. Oleh karena menjalankan dan mendahulukan yang lebih kuat merupakan tuntutan syarak' yang harus dilakukan.³⁶³

Sebagai dalil hukum, mashlahat tidak bersifat statis. Ia bergerak mengikuti irama kehidupan. Ditinjau dari konteks yang demikian ini, hukum itu tampak selalu bergerak, berubah, mengikuti dinamika kehidupan manusia. Itulah sebabnya mashlahat sebagaimana dikutip oleh Nashrun Harun dibagi menjadi dua bagian, yaitu :

- a. *Mashlahat* yang mengalami perubahan sejalan dengan perubahan waktu, atau lingkungan , dan atau orang-orang yang menjalaninya. Hal ini terjadi hanya pada masalah-masalah yang berkaitan dengan *mu'amalah* dan *uruf* (kebiasaan).
- b. *Mashlahat* yang tidak mengalami perubahan, bersifat tetap sampai akhir zaman. Kemashlahatan akan bersifat tetap walaupun waktu, lingkungan orang-orang yang berhadapan dengan kemashlahatan tersebut telah berubah. Kemashlahatan yang tidak berubah ini adalah yang berkaitan dengan masalah-masalah ibadah.

³⁶³Najm al-Din al-Thufy, *Syarh al-Mukhtashar al-Randlab*, 1989, jilid III, Beirut, Muassasah al-Risalah hal. 214.

DAFTAR PUSTAKA

- Abd al-Aziz bin Ahmad al-Bukhari. Kasyfu al-Asrar ‘an Ushul Fakh 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-Hanafi 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 Takhrij 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, tth.
- 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-ilmiyah, 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-ilmiyah, 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.tpt.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.
- Asjmun 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-'Ilmiyyah, 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 Binang, 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-Syarqiyyah*, 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-Usuliyah 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.
- Quraisy 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.

BIOGRAFI PENULIS



H.FathurrahmanAzhari, lahir di Anjir, 9 Juni 1960, Anak ke lima dari KH. Abdurrahman Siddiq (wafat di Madinah al-Munawwarah tahun 1974 M) dan Hj. Rawiyah. Pendidikan Sarjana Fakultas Syariah Institut Agama Islam Negeri Antasari Tahun 1987. Kemudian S2 Program Pascasarjana (PPs) di Institut Agama Islam negeri Antasari Tahun 2008. Lulus Program Doktor (S3) Pada Universitas Merdeka Malang tanggal 26 Juni 2013. Pekerjaan Dosen pada Fakultas Syariah

Dan Ekonomi Islam dan Program Pascasarjana (PPs) IAIN Antasari dengan mata kuliah Ushul Fiqh dan Qawaid al-Fiqhiyyah, juga sebagai dosen pada Sekolah Tinggi Agama Islam Darussalam Martapura, dengan jabatan Guru Besar (Profesor) Pangkat Pembina Utama IV/c

Menikah dengan Dra. Hj. Anshariah tahun 1989 dan telah dikaruniai tiga orang anak, yaitu Ahmad Zaky Fuadi, Naima Safarina dan Nuril Hudiya. Pada tanggal 7 November 2011 Isteri berpulang ke Rahmatullah, penulis kemudian menikah lagi dengan Hj. Rusmawardah, SP. pada 10 Maret 2012.

Karya Ilmiah/buku antara lain:

1. Sumber-Sumber Hukum Islam.
2. Konsepsi Para Ulama Tentang Harta Zakat.
3. Makna Mashlahat Dalam Hukum Islam.
4. Perkawinan Wanita Hamil di Luar Nikah (Suatu Pemikiran Ulama dan Kompilasi Hukum Islam).
5. Iddah Wanita Hamil di Luar Nikah (Pemikiran para Ulama).
6. Bertawassul Amaliah Ahlussunnah wal Jama'ah
7. من فضل زيارة المدينة (Keutamaan Ziarah Madinah)
8. Konsep Ijtihad Al-Syaukani Penerapannya Dalam Hukum Bisnis Syariah,
9. Pemikiran *Istinbath* Hukum Al-Syaukani Aplikasinya Dalam Hukum Islam.
10. Hukum Islam Dan Perubahan Sosial,
11. Qiyas Sebuah Metode Penggalian Hukum Islam,

12. Ushul Fiqh Perbandingan,
13. Qawaid Fiqhiyyah Muamalah,
14. Ushul Fiqh (Dalil-Dalil Hukum Islam).
15. Ushul Fiqh Ekonomi dan Keuangan Syariah
16. Dalil-Dalil Hukum Islam Yang Di Sepakati Ulama
Dll

METODE PENGGAJIAN HUKUM ISLAM

Metode Penggalan Hukum Islam merupakan buku ajar yang membahas secara sistematis berbagai metode yang digunakan dalam memahami dan menggali hukum Islam. Buku ini disusun berdasarkan kajian terhadap literatur ushul fiqh, baik karya ulama klasik maupun pemikiran ulama kontemporer, sehingga dapat menjadi referensi bagi mahasiswa, akademisi, maupun pembaca yang ingin memahami proses penetapan hukum Islam secara lebih mendalam.

Pembahasan diawali dengan ijtihad, meliputi pengertian, syarat-syarat mujtahid, ruang lingkup ijtihad, tingkatan mujtahid, serta perkembangan ijtihad dalam lintasan sejarah. Selanjutnya, buku ini menguraikan penggunaan dalil-dalil hukum dalam berijtihad sebagai dasar dalam memahami dan menetapkan ketentuan hukum Islam.

Bagian berikutnya membahas tiga metode penting dalam penggalan hukum Islam, yaitu metode *al-Bayan*, yang menekankan pemahaman dan penjelasan terhadap lafaz, metode *al-Ta'lili*, yang berfokus pada pencarian dan analisis *'illat* hukum, serta metode *al-Istishlahy*, yang mempertimbangkan kemaslahatan sebagai salah satu pendekatan dalam penetapan hukum. Pembahasan mengenai mashlahat juga dikaitkan dengan tujuan-tujuan hukum Islam sehingga pembaca dapat memahami hubungan antara penetapan hukum dan terwujudnya kemaslahatan manusia.

Dengan penyajian yang terstruktur, buku ini diharapkan dapat membantu pembaca memahami landasan, prinsip, dan metode berpikir dalam menggali hukum Islam, sekaligus memberikan wawasan mengenai bagaimana hukum Islam dapat dikaji secara metodologis dan kontekstual.



**Alifba
Media**

✉ mediaalifba@gmail.com
📧 @alifba.media
🌐 www.alifbamedia.com
☎ 08214377455

ISBN 978-634-7713-75-9



9

786347

713759