

Dr. H. Saiful Jazid, M.Ag.



AL-'ĀDAH MUHAKKAMAH



Upaya Rekonstruksi Metodologis
Istinbāt Hukum Islam

AL-'ĀDAH MUHAKKAMAH

Upaya Rekonstruksi Metodologi
Hukum Islam

Dalam kajian mengenai *Al-'ādah Muhakkamah* sebagai salah satu metode *Istinbāt* hukum Islam, ada beberapa disiplin pengetahuan yang mendukung kita untuk memahami sejarah dan latar belakang kemunculan sebuah ketentuan hukum dalam Islam sehingga kita bisa mengaplikasikannya secara langsung di dalam keseharian. Salah satu disiplin pengetahuan yang dianggap begitu signifikan dan memiliki peranan dalam kerangka metodologi hukum adalah 'urf atau adat. Dalam ushul fikih, 'urf dijadikan sebagai acuan atau pedoman dalam menganalisis tradisi-tradisi sebuah masyarakat tertentu.

Oleh sebab itu, hadirnya buku ini dalam rangka memberikan pemahaman yang komprehensif kepada masyarakat dalam memahami ajaran hukum Islam yang hakiki, agar tidak terjebak pada sikap dan perilaku *takfiri*, akibat dari kesempatan berpikir dan kedangkalan dalam memahami Islam secara tekstual semata.

Akademia Pustaka

Perum. BMW Akademi Kavling 16, Tanjungpung

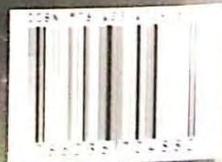
🌐 <https://akademiapustaka.com/>

✉ residensi.akademiapustaka@gmail.com

📞 [081216179398](https://www.081216179398)

📱 @akademiapustaka

📞 081216179398



Al-Adah Muhakkamah

by Saiful Jazil

Submission date: 27-May-2021 02:41PM (UTC+0700)

Submission ID: 1595128984

File name: Saiful_Jazil_AL-_Adah_Muhakkamah.pdf (769.17K)

Word count: 18428

Character count: 108838

AL-‘ĀDAH MUḤAKKAMAH:

**Upaya Rekonstruksi Metodologis *Istinbāt*
Hukum Islam**

Dr. H. Saiful Jazil. M. Ag



AL-‘ĀDAH MUḤAKKAMAH:

Upaya Rekonstruksi Metodologis *Istinbāṭ* Hukum Islam

Copyright © Saiful Jazil, 2021

Hak cipta dilindungi undang-undang

All right reserved

Editor : Ngainun Naim

Layout : Saiful Mustofa

Desain cover : Dicky M. Fauzi

v + 85 hlm : 14,5 x 20,5 cm

Cetakan Pertama, April 2021

ISBN: 978-623-6704-88-2

Anggota IKAPI

Hak cipta dilindungi undang-undang. Dilarang mengutip atau memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini tanpa izin tertulis dari penerbit.

Diterbitkan oleh:

AKADEMIA PUSTAKA

Perum. BMW Madani, Kavling 16, Tulungagung

Telp: 081216178398

Email: redaksi.akademia.pustaka@gmail.com

Web: www.akademiapustaka.com

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah penulis panjatkan ke Hadirat Allah SWT. Atas nikmat dan rahmat-Nya, sehingga karya yang berjudul *Al-ʿadab Mubakkamah: Upaya Rekonstruksi Metodologis Istinbat Hukum Islam* ini dapat diselesaikan. Selesaiannya buku ini, tentunya tidak bisa dilepaskan dari bantuan banyak pihak. Untuk selanjutnya buku ini diharapkan dapat memberikan manfaat bagi orang lain.

Ucapan terima kasih dihaturkan kepada Prof. Dr. H. Masdar Hilmy, Ph.D, selaku Rektor UIN Sunan Ampel Surabaya, yang telah memberikan supportnya. Juga kepada Prof. Dr. H. Ali Mas'ud. M. Ag, selaku Dekan Fakultas Tarbiyah dan Keguruan UIN Sunan Ampel Surabaya yang telah memberikan dorongan, sehingga karya yang awalnya adalah hasil dari penelitian penulis, dapat diterbitkan oleh Pustaka Akademia ini.

Selanjutnya, ucapan terima kasih juga saya sampaikan kepada Direktur Penerbit Akademia Pustaka Tulungagung, Dr. Ngainun Na'im yang telah bersedia menerbitkan buku saya ini. Akhirnya, tiada gading yang tak retak. Saran konstruktif dari berbagai pihak, akan senantiasa penulis harapkan demi perbaikan selanjutnya. Semoga penelitian ini memberikan manfaat bagi seluruh pembacanya. *Amin*.

Surabaya, 25 Maret 2021

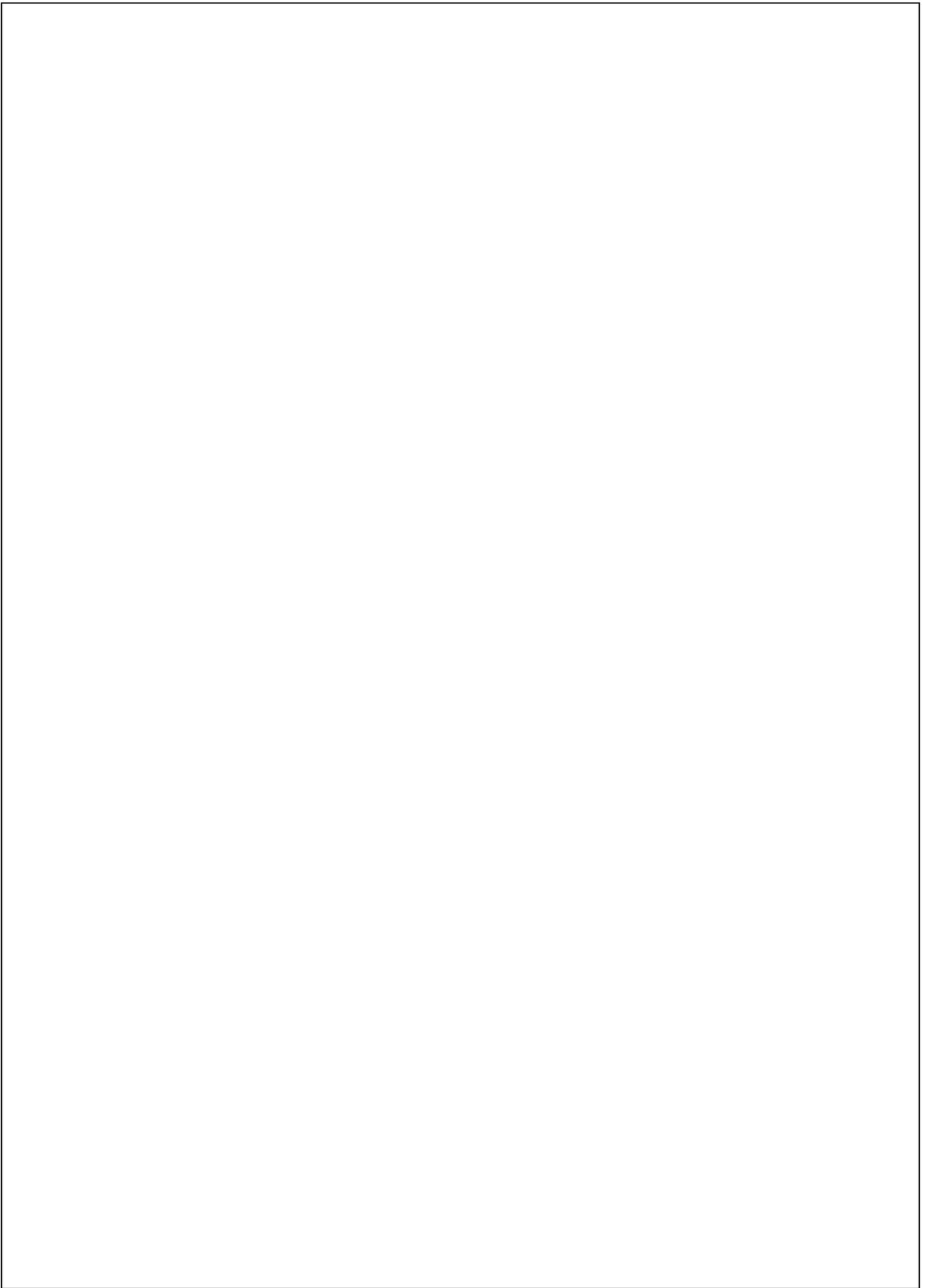
Penulis

Dr. H. Saiful Jazil, M.Ag

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR	iii
DAFTAR ISI	iv
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Konteks Kajian	1
B. Review terhadap Kajian Terdahulu.....	9
C. Penegasan Istilah.....	10
BAB II REKONSTRUKSI METODOLOGIS ⁷ISTINBAT HUKUM ISLAM	13
A. Pengertian Istinbat.....	13
B. Hubungan antara Ijtihād dan Itinbāt.....	18
C. Pendekatan Istinbat Hukum Islam	27
D. Melalui Pendekatan Maqāsid al-Sharī'ah (al-Qawā'id al-Tashrī'iyah).....	43
E. Pengembangan Metodologis Itinbāt Hukum Islam: Mencari Sebuah Paradigma Baru Pemikiran Hukum Islam....	47
F. Peranan Istinbat dalam Perkembangan Hukum Islam	52
BAB III ADAT DAN 'URF	55
A. Pengertian al-'Ādah dan al-'Urf.....	55
B. ¹ Jacam-macam al-'Urf atau al-'Ādah.....	60
C. Dasar Kaidah al-'Ādah Muḥakkamah sebagai Metode Istinbat Hukum Islam	63
D. Syarat dan Ketentuan al-'Ādah & al-'Urf.....	68
BAB IV AL-'ĀDAH MUHAKKAMAH	71
A. Al-'Ādah Muḥakkamah sebagai Upaya Rekonstruksi Metodologis Hukum Islam	71

B. Cara Mengkompromikan, Jika terdapat Pertentangan antara al-‘Adah dengan al-Naş & Qiyas.....	73
BAB V PENUTUP.....	77
A. Kesimpulan	77
B. Saran.....	78
DAFTAR PUSTAKA.....	79
BIODATA PENULIS	82



BAB I



PENDAHULUAN

A. Konteks Kajian

Berbicara tentang hukum Islam (*fiqh*) merupakan bagian dari unsur ajaran Islam yang menjadi pedoman hidup bagi manusia, terutama dalam melaksanakan tugas sebagai khalifah di muka bumi. Fiqh cenderung berbicara tentang aspek eksetoris keagamaan yang bersifat legal formal, yang berhubungan dengan boleh dan tidaknya sesuatu pelaksanaan amaliyah, atau dengan kata lain sesuatu yang dikaitkan dengan konteks halal-haram dalam agama.

⁴ Secara etis, umat Islam haruslah berpedoman pada nilai-nilai eksetoris Islam, bukan kepada ajaran hukum positif manusia yang semata-mata hasil pemikiran manusia itu sendiri tanpa adanya keterkaitan dengan dimensi

ketuhanan. Legalitas hukum yang bersifat sekuler semata, akan berakibat munculnya problem dehumanisasi materialistik.¹

Namun, yang selalu menjadi persoalan dalam proses sosialisasi fiqh (hukum Islam) bukan yang menyangkut eksistensi hukum tersebut, tetapi yang sering menjadi ajang perdebatan di kalangan ulama adalah dalam hal relevansi maupun aktualisasi hukum itu sendiri, terutama bila dikaitkan dengan keadaan, tempat maupun zaman.

Sebagai gambaran, pada awal abad 19 di kerajaan Turki Usmani, fiqh telah mencapai puncak kemundurannya. Ahli-ahli hukum Islam mulai kebingungan melihat hal-hal baru yang terdapat di kalangan umat Islam. Suatu permasalahan akan langsung diputuskan *haram*, bilamana ternyata tidak didapati dalam buku-buku klasik madhhab Hanafi. Dalam menggambarkan kemudahan itu, al-Samih ‘Aṭif al-Zayn dalam karyanya “*al-Ṭaqāfah wa al-Ṭaqāfah al-Islāmiyyah*”, mencatat bahwa waktu itu mulai diperkenalkan telepon ke masyarakat di negeri itu. Akan tetapi, karena tidak didapati dalam buku-buku fiqh klasik, maka ulama berfatwa bahwa berbicara lewat telepon hukumnya haram. Ulama mengharamkan dengan alasan, karena dianggap tidak sama dengan yang dikenal selama ini. Sikap ulama yang waktu itu menolak segala yang baru, kenyataannya mendapat reaksi keras dari sebagian umat Islam sendiri. Hukum Islam lalu dituding tidak lagi sanggup menjawab tantangan zaman.²

¹ Muhammad Azhar, *Fiqh Kontemporer dalam Pandangan Neo Modernisme Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 2.

² Al-Samih ‘Aṭif al-Zayn, *al-Ṭaqāfah wa al-Ṭaqāfah al-Islāmiyyah* (Mesir: Dār al-Bābi al-Halabī, 1967). Lihat pula Satria Efendi M. Zein, Munawir Sjadzali dan Reaktualisasi Hukum Islam di Indonesia (Jakarta: Paramadina, 1995), 287.

Pada abad ke 19 tersebut, hubungan negeri-negeri Islam seperti Turki Usmani dan Mesir dengan dunia Barat, berpengaruh besar terhadap sikap masyarakat Islam. Perubahan-perubahan di kalangan mereka membuat hukum Islam yang dipahami secara kaku itu menjadi lebih terpojok. Ada yang mengatakan bahwa umat Islam waktu itu sedang berada di persimpangan jalan. Satu jalan bertahan dalam bentuk fiqh semula, satu jalan lagi umat Islam perlu mengadakan perubahan pemahaman fiqh sejauh yang meyangkut hasil *ijtibād*, dan satu jalan lagi hukum Islam harus disingkirkan dan digantikan oleh hukum lain. Tiga persimpangan itu mengisyaratkan adanya tiga sikap para ulama di kalangan umat Islam waktu itu.

5 Pertama, aliran yang ingin mempertahankan fiqh dalam bentuk keadaannya, tanpa membedakan apakah hukum itu berupa ketegasan wahyu atau berupa hasil *ijtibād*. Kemunduran umat Islam yang sedang dirasakan itu tidak lain adalah karena mereka tidak lagi kontisten dengan ajaran-ajaran hukum Islam, termasuk di dalamnya—demikian mereka yakini—hukum fiqh hasil *ijtibād* yang terdapat dalam buku-buku klasik. Umat Islam hendaklah secara ketat berpegang pada produk *ijtibād* masa silam, baik di bidang ibadah maupun di bidang *mu'āmalah*. Para ulama janganlah bermimpi untuk ber-*ijtibād*. 5 Bagaimana mungkin ber-*ijtihad* padahal tidak sealim dan sependai ulama-ulama *mujtabid* terdahulu. Apa gunanya lagi melakukan *ijtibād*, padahal dalam buku-buku klasik telah tersedia segala bentuk hukum untuk menjawab tantangan masa kini. Umat Islam haruslah kembali mengikuti sejarahnya. Situasi dan kondisi harus disesuaikan dengan tatanan hidup yang dikehendaki oleh hukum fiqh yang tersedia, 5 bukan sebaliknya di mana fiqh harus yang menyesuaikan diri dengan situasi dan kondisi

masa kini. Demikian pandangan sebagian sebagian besar umat Islam waktu itu. Mereka menolak segala bentuk perubahan dan apa yang datang dari luar.³

Kedua, aliran yang berpendapat hanya berpegang pada hasil-hasil ijtihad masa silam dalam bentuk seadanya tidak akan cukup untuk memecahkan masalah-masalah yang serba kompleks di masa kini. Menurut aliran ini, kemunduran umat Islam justru terutama karena mereka salah faham terhadap agama dan tidak dibedakan antara ajaran-ajaran yang bersifat absolut kebenarannya (*ghayru ma'qūl al-ma'nā*) dengan hasil-hasil ijtihad yang bersifat relatif kebenarannya (*ma'qūl al-ma'nā*). Bukankah hukum Islam itu—selain yang ditegaskan dalam wahyu—adalah hasil penafsiran para *mujtahid* yang disimpulkan dari wahyu. Dan penafsiran itu sendiri ada kemungkinan telah dipengaruhi oleh situasi dan kondisi waktu pembentukannya. Hukum Islam yang hendak kita tafsirkan kembali dan disesuaikan dengan masa kini hanyalah yang berupa hasil-hasil penafsiran itu, bukan ajaran yang murni atau tegas dalam wahyu. Aliran ini kemudian diikuti oleh panitia penyusunan materi hukum perdata yang dikenal dengan *Majallāt al-Aḥkām al-'Adliyyah*. *Majallāt* ini selesai pada tahun 1293 H / 1876 M, dan kemudian diundangkan di kerajaan Turki Usmani.⁴

Ketiga, aliran yang berpendapat bahwa permasalahan yang serba kompleks di masa itu tidak akan bisa dipecahkan oleh norma-norma agama dalam ajaran hukum Islam. Adanya pembaharuan penafsiran fiqih seperti yang ditawarkan oleh aliran kedua di atas, tidak akan banyak menghasilkan perubahan yang berarti di bidang hukum Islam dan sangat lamban. Di samping itu, konsep dan metodenya masih

³*Ibid.*, 288.

⁴*Ibid.*, 289.

belum disepakati. Sementara itu, permasalahannya sudah 5enumpuk yang sangat mendesak untuk dijawab. Dalam kondisi yang demikian, aliran yang ketiga ini melancarkan propaganda 5 bahwa hukum Islam tidak siap pakai dan tidak bisa lagi untuk memecahkan permasalahan di abad kemajuan. Hukum Islam dianggap sebagai kendala 7 bagi kemajuan. Menurut aliran ini, untuk jalan keluarnya, hukum Islam harus disingkirkan dan digantikan dengan huk 5 m-hukum lain, yang di samping telah siap pakai, juga telah terbukti kemampuannya di negara-negara maju dalam memenuhi tuntutan zaman. 5 Hukum yang mereka maksudkan itu ialah hukum Barat. Aliran ini dianut terutama oleh kelompok yang berpaham sekuler, baik di Turki maupun di Mesir.⁵ Itulah gambaran tentang keadaan di masa itu.

Hingga kini, keadaan umat Islampun tidak jauh berbeda dengan situasi masa lampau. Satu sisi ada yang berkomitmen untuk kembali kepada al-Qur'an dan Hadith dengan pemahaman yang sangat tekstual. Bagi mereka, segala praktek keagamaan dan amaliyah haruslah sesuai dan sama persis seperti yang dilakukan oleh Nabi Muhammad SAW tanpa memandang kontek situasi dan kondisi serta tradisi di mana berada. Namun di sisi lain, al-Qur'an dan Hadith di samping difahami secara tekstual, juga difahami secara kontekstual sekaligus. Dengan begitu, meskipun secara tekstual tidak sama persis seperti yang dilakukan Nabi SAW, tapi secara prinsip tidak bertentangan, maka masih bisa ditolerir dan diterima sebagai bagian dari ajaran Islam.

Memang benar, bahwa sumber hukum Islam yang telah disepakati oleh para ulama adalah al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Dua sumber tersebut disebut juga dalil-dalil pokok

⁵*Ibid.*, 290.

hukum Islam karena keduanya merupakan dalil utama kepada hukum Allah (*adillab al-ahkām al-manṣūṣah*), karena keberadaannya terdapat dalam *Nas*. Sedangkan dalil-dalil lain selain al-Qur'an dan Sunnah seperti *ijmā'*, *qiyās*, *istiḥsān*, *al-maslahah al-mursalab*, *istiḥab*, *'Urf*, *sbar'u man qablanā*, dan *qaul ṣahābī* dianggap sebagai dalil pendukung (*adillab al-ahkām ghair al-manṣūṣah*), yang hanya merupakan alat bantu untuk memahami al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Karena hanya sebagai alat bantu untuk memahami al-Qur'an dan Sunnah, sebagian ulama menyebutnya sebagai metode *Istinbāḥ*⁶.

“*'Urf* (adat istiadat/tradisi) merupakan salah satu metode *istinbāḥ* hukum Islam yang diperselisihkan oleh para ulama-, kalangan madhhab Hanafi dan Maliki memandangnya sebagai dalil hukum, akan tetapi kalangan madhhab yang lain (Syafi'i, Hambali, Dhahiri, Syi'i) tidak memandangnya sebagai dalil hukum. Meskipun madhhab Syafi'i tidak memandang *'Urf* sebagai dalil hukum, akan tetap dalam realitasnya Imam Syafi'i menggunakan sosiokultur budaya (*'Urf*) masyarakat dalam menetapkan sebuah hukum, hal ini terlihat dengan adanya *qaul qadīm* dan *qaul jadīd*.

Masyarakat sangat terikat dengan *'Urf*nya. Pemerintah pun terikat pula kepada tradisi rakyatnya, pemerintah tidak mudah mengubah sesuatu yang menjadi tradisi rakyat. Ini menunjukkan begitu besarnya pengaruh *'Urf* dalam tatanan kehidupan, sehingga Rasulullah menetapkan berlakunya *'Urf* yang dipandang baik dan istimewa dalam permasalahan mu'amalah. Misalnya saja Abbas Ibn Abdul Muthalib yang

⁶ Kata *istinbāt* bila dihubungkan dengan hukum, seperti yang dijelaskan oleh Muhammad 'Ali al-Fayyūmī ahli bahasa Arab dan fikih, berarti upaya menarik hukum dari al-Qur'an dan Sunnah dengan jalan ijtihad. Lihat Satria Effendi, M. Zein, *Ushul Fiqh* (Jakarta: Kencana, 2005), 177.

pernah menerima laba dari modalnya yang diusahakan oleh orang lain, Rasulullah mengetahuinya dan diam saja.

Salah satu keistimewaan Islam adalah terletak pada ajarannya yang memberikan ruang yang cukup untuk menerima masuknya unsur-unsur budaya luar. Hal ini terbukti ketika Islam dibawa oleh para mubaligh ke wilayah-wilayah baru, maka Islam tidak sepenuhnya menyingkirkan ajaran yang tengah berlaku sejak lama pada masyarakat, tetapi memberikan ruang dan tempat yang cukup untuk beradaptasi dengan budaya lokal, seperti antara lain pada masyarakat Indonesia yang memperlihatkan Islam dan budaya setempat nampak begitu mesra dan saling mengerti.

Akulturasi timbal balik antara Islam dengan budaya lokal, dalam hukum Islam secara metodologis sebagai sesuatu yang memungkinkan diakomodasi eksistensinya. Sifat akomodatif Islam ini dapat kita temukan dalam kaidah fikih yang menyatakan “*al-‘ādab muḥakkamah*” (*‘Adab* itu bisa menjadi hukum), atau kaidah “*al-‘ādab shari‘ah muḥkamah*” (*‘Adab* adalah syari‘at yang dapat dijadikan hukum).

Hanya saja tidak semua tradisi bisa dijadikan hukum, karena tidak semua unsur budaya pasti sesuai dengan ajaran Islam. Unsur budaya lokal yang tidak sesuai diganti atau disesuaikan dengan ajaran Islam. Dalam kaidah fikih di atas terdapat pesan moral agar memiliki sikap kritis terhadap sebuah tradisi, dan tidak asal mengadopsi. Sikap kritis inilah yang justru menjadi perorong terjadinya transformasi sosial masyarakat yang mengalami persinggungan dengan Islam. Berdasar kaidah fiqh ini pula, kita memperoleh pesan kuat bahwa restrukturisasi dan dinamisasi pemahaman keagamaan Islam hendaknya selalu dikembangkan agar selalu mampu merespon persoalan-persoalan masyarakat dan budayanya yang selalu dinamis dan terus berkembang.

Dari sini dipahami bahwa sikap kritis tersebut, bisa dilakukan melalui suatu upaya serius dengan mengerahkan segala daya dan kemampuan yang dimiliki melalui kajian mendalam untuk dapat menarik kesimpulan hukum yang dikela dengan istilah "ijtihad". Ijtihad inilah yang merupakan rūh Islam, dalam arti, kejayaan Islam sangat berkaitan dengan *ijtihād*. Karena itulah penelitian ini dilakukan dalam rangka berusaha merekonstruksi metodologi istinbāḥ hukum Islam melalui pemikiran reaktualisasi dan restrukturisasi ajaran Islam melalui *al-'adab muhakkamah*.

Dalam pembahasan mengenai seputar *al-'adab muhakkamah* sebagai salah satu metode *istinbat* hukum Islam, ada beberapa disiplin pengetahuan yang mendukung kita untuk memahami sejarah dan latar belakang kemunculan sebuah ketentuan hukum dalam Islam sehingga kita mampu mengaplikasikannya secara langsung di dalam keseharian. Salah satu disiplin pengetahuan yang dianggap begitu signifikan dan memiliki peranan dalam kerangka metodologi hukum adalah 'urf atau adat. Dalam ushul fikih 'urf dijadikan sebagai acuan atau pedoman dalam menganalisis tradisi-tradisi sebuah masyarakat tertentu. Berdasarkan beberapa penjelasan di atas, maka penelitian ini sangat penting untuk dilakukan dalam rangka memberikan pemahaman yang komprehensif kepada masyarakat dalam memahami ajaran Islam yang sesungguhnya, agar tidak terjebak pada sikap dan perilaku *takefiri* (mudah mengafirkan orang lain), mudah menganggap kelompok lain *bid'ah* dan menyimpang dari ajaran Islam.

Ada beberapa fokus kajian yang menjadi *stressing* kajian pada buku ini, yaitu perihal: Bagaimana konsep 'adat dan 'urf menurut hukum Islam? Bagaimana cara mengkompromikan,

jika terdapat pertentangan antara *'adat-'urf* dengan *nas?*, dan bagaimana ke-*hujjah*-an dan kedudukan *'adat-'urf* sebagai upaya rekonstruksi hukum Islam?

B. Review terhadap Kajian Terdahulu

'Adat dan *'urf* sebagai salah satu sumber hukum, keberadaannya memang masih diperselihkan. Karena itu, keluwesan dan kelenturannya sebagai sumber hukum terus menerus patut diuji dalam rangka menjawab tantangan dan permasalahan hukum Islam yang hingga kini terus berkembang dan muncul dengan beraneka ragam, yang demikian ini sejalan dan selaras dengan situasi dan kondisi serta tradisi masyarakat Islam itu sendiri.

Di antara ilmuwan yang mencoba untuk mengkaji persoalan ini adalah Dr. Mohd. Anuar Ramli dengan judul “*Urf dan 'Adat Melayu sebagai Asas Penetapan Hukum Semasa di Malaysia*”. Buku ini memberikan informasi tentang *'Urf* dan *'Adat Melayu* yang sudah berjalan dan berlangsung lama serta dianggap baik oleh masyarakat setempat. Selanjutnya, lambat laun menjadi sebuah tradisi yang mendarah daging dan tidak mungkin diganti dengan budaya asing (lain) yang datang kemudian. Dengan demikian, jika sebagian masyarakat Melayu tidak melakukannya akan terasa tabu dan bisa jadi akan dikucilkan oleh masyarakat sekitarnya, karena akan selalu menjadi bahan pembicaraan (gunjingan) setiap waktu. Semula, *'urf* dan *'adat Melayu* tersebut menjadi hukum konvensional yang tidak tertulis, namun pada akhirnya berkembang luas dan menjadi referensi bagi penetapan hukum di seluruh Malaysia. Tulisan pada buku ini, lebih menitik beratkan pada aspek nilai-nilai kemanusiaan dan sosiologis semata sebagai pertimbangan analisis-kritisnya. Di samping itu, Tulisan Dr. Mohd. Anuar Ramli ini juga lebih

fokus pada aspek legal formal di balik pembahasan tentang *'urf* dan *'adat* Melayu tersebut.

Dengan melihat paparan di atas, maka posisi peneliti dalam kajian ini adalah berusaha untuk mengisi kesenjangan teoritik yang belum dilakukan oleh para peneliti sebelumnya, yakni sebuah upaya serius untuk mengelaborasi secara komprehensif dan mendalam tentang dimensi metodologis-epistemologis tentang *'urf* dan *'adat* sebagai salah satu sumber hukum Islam yang merupakan upaya reaktualisasi dan restrukturisasi hukum Islam agar senantiasa diterima oleh umat dan relevan dengan perkembangan zaman, terutama bila dikaitkan dengan keadaan, waktu dan tempat di mana hukum itu dilaksanakan.

C. Penegasan Istilah⁷

Secara teoritik, *'adah* adalah sebuah kecenderungan (berupa ungkapan atau pekerjaan) pada satu obyek tertentu, sekaligus pengulangan akumulatif pada obyek pekerjaan dimaksud, baik dilakukan oleh pribadi atau kelompok. Akibat pengulangan itu, ia kemudian dinilai sebagai hal yang lumrah dan mudah dikerjakan. Aktifitas itu telah mendarah daging dan hampir menjadi watak pelakunya.⁷

Sedangkan *'urf* didefinisikan sebagai berikut:

العرف هو ما اعتاده الناس من معاملة واستقامت عليه امورهم⁸

“Urf adalah segala sesuatu yang dibiasakan manusia dalam pergaulanya dan telah mantap dalam urusan-urusanya”.

⁷ Abdul Haq dkk, *Formulasi Nalar Fiqh: Telaah Kaidah fiqh Konseptual*, (Surabaya; Khalista, 2009), 274.

⁸ Muhammad Abū Zahra, *Ushul al-Fiqh*, (Beirūt: Dār al-Fikr al-Arabī, tth), 273.

Walaupun secara dhahir dilihat dari sisi asal-usul kata ‘*Ādah* dan ‘*Urf* berbeda, tetapi di antara ahli bahasa ada yang menyamakannya, kedua kata ini Mutarādif (sinonim). Seandainya kedua kata ini dirangkai dalam suatu kalimat, seperti : “hukum ini didasarkan kepada ‘*Ādah* dan ‘*Urf*, tidak berarti kata ‘*Ādah* dan ‘*Urf* itu berbeda maksudnya meskipun di gunakan kata sambung “dan” yang biasa dipakai sebagai kata yang membedakan antara dua kata. Karena kedua kata itu memiliki arti yang sama, maka dalam contoh tersebut, kata ‘*Urf* sebagai penguat terhadap kata ‘*Ādah*.

Dengan demikian, antara ‘*adab* dan ‘*urf* mempunyai titik tekan yang sama, yaitu adanya sesuatu yang sudah dibiasakan dan diakui serta dikenal oleh orang banyak dan dilakukan berulang-ulang kali sehingga sudah tidak ada keraguan dalam melakukannya.

Meski begitu, terdapat ulama yang membedakan antara ‘*Urf* dengan ‘*Adab*. Mereka memandang dua permasalahan tersebut dengan sangat luas, mereka menarik permasalahan ‘*Urf* dan ‘*Adab* dalam berbagai disiplin ilmu, mulai dari budaya, tradisi, sosial, dan yang lainnya, dan tidak terfokus pada permasalahan fiqh saja. Hal ini berbeda dengan Ulama yang cenderung menyamakan antara ‘*Urf* dengan ‘*Adab*, mereka memandang dua permasalahan tersebut dari sisi istilah Fiqh yang kebanyakan para *Fuqahā’* tidak membedakan keduanya. Salah satu buktinya adalah munculnya *Qā’idab Fiqhiyah; Al-‘Ādah Mubakkamah* yang dalam kaidah tersebut menggunakan kata ‘*Adab* tetapi sebenarnya yang dimaksud bukan hanya ‘*Adab* tapi juga ‘*Urf*.

Terlepas pro dan kontra pendapat antara ulama yang menganggap sama atau tidak antara *al-‘Adab* dan *al-‘Urf*

karena tidak ada perbedaan yang signifikan terlebih lagi tidak menimbulkan konsekuensi hukum yang berbeda, maka dari beberapa definisi di atas secara umum bisa disimpulkan bahwa antara *al-'Adab* dan *al-'Urf* dapat dicirikan menjadi empat unsur, yaitu:

1. Hal-hal (perkataan atau perbuatan) yang dilakukan berulang kali dan telah tertanam dalam diri
2. Menjadi hal yang lumrah dan mudah dilakukan, spontanitas atau tidak
3. *Acceptable* (diterima sebagai sebuah Apresiasi yang baik)
4. Berlangsung terus (*Applicable*) dan konstan serta merata atau mayoritas dalam suatu daerah

Sedangkan *Muhakamah* adalah bentuk *Maf'ūl* dari *Maṣdar Tabkīm* yang berarti penyelesaian masalah, jadi *al-'Adab* baik umum atau khusus, dapat dijadikan sandaran penetapan atau penerapan suatu ketentuan hukum ketika terjadi permasalahan yang tidak ditemukan ketentuannya secara jelas dan tidak ada pertentangan dengan suatu aturan hukum yang bersifat khusus atau meskipun terdapat pertentangan dengan suatu aturan hukum yang bersifat umum.⁹

⁹ Ahmad ibn Muhammad Al-Zarqā', *Sharḥ al-Qawā'id al-Fiqhiyyah* (Damaskus: Dār al-Qalam, 1996), 219.

BAB II



REKONSTRUKSI METODOLOGIS ISTINBĀṬ HUKUM ISLAM

A. Pengertian Istinbāt

Secara bahasa, *istinbāt*¹ berbentuk *isim masdar* berasal dari kata *nabaṭa* atau *nabuṭa* yang berarti air yang mula-mula keluar dari sumur yang digali. Kemudian mendapat tambahan tiga huruf, yaitu *ālīf*, *sīn* dan *ta'* sehingga menjadi *istinbāt*. Isim masdar (kata bentukan) ini kemudian

¹ Al-Raghīb al-Iṣfahānī, *Muḥjam mufradāt al-Fāḡ al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Fikr, 1992), Lihat pula Ibrahim Husein, "Memecahkan Permasalahan Hukum Baru", dalam *ijtibād dan Sorotan* (Bandung: Mizan, 1998), 25. Lihat pula Tim Penyusun MKD IAIN Sunan Ampel, *Studi Hukum Islam* (Surabaya: IAIN Sunan Ampel Press, 2011), 233.

mempunyai arti mengeluarkan air dari sumur (sumber tempat air tersembunyinya). Setelah kata *istinbāt* ini dipakai dalam studi hukum Islam, pengertiannya berubah menjadi “upaya mengeluarkan hukum dari sumbernya”. Jika kita perhatikan secara seksama, pengertian ini identik dengan makna *ijtihād*. Hanya saja, bedanya *ijtihād* lebih luas, karena *istinbāt* merupakan bagian dari *ijtihād*.² Fokus *istinbāt* adalah teks suci, ayat-ayat al-Qur’ān dan hadis-hadis Nabi SAW. Karena itu usaha pemahaman, penggalian dan perumusan hukum dari kedua sumber tersebut disebut *istinbāt*.

Dalam hal ini, Fazlur Rahman mengatakan bahwa baik *ijtihād* maupun *istinbāt* mempunyai pengertian yang sekaligus mengandung implikasi metodologis, metodis dan fungsional, sebagai berikut:

² *Ijtihād* kata *ijtihād* secara bahasa berarti secara bersungguh-sungguh dalam menggunakan tenaga baik fisik maupun pikiran. *Ijtihād* dalam pembahasan *ushul fiqh* biasa didefinisikan mencurahkan daya upaya untuk sampai pada menemukan hukum syar’i yang ‘amaliyah yang diambil dari dalil yang spesifik (terperinci). al-Shirazi mendefinisikan bahwa *istifrāgh al-wus’i wa badhl al-jubd fī ṭalab al-hukm al-shar’i* (menghabiskan kemampuan dan mencurahkan daya upaya untuk memperoleh (menemukan) hukum syar’i). Sedangkan al-Shawkanī mendefinisikan: *badh al-wus’i fī nayli hukmi al-shar’iyyi ‘amaliyyi bi tarīqati al-istinbāti* (Mengerahkan segenap kemampuan untuk memperoleh (menemukan) hukum *shara’* yang bersifat praktis dengan cara *istinbat*). Kata *fī ṭalab* saya terjemahkan “menemukan”, dengan demikian hukum Islam itu hanya ditemukan atau diperoleh dari dalil-dalil syar’i, dalam pengertian bahwa ada dalil yang utama, yakni wahyu al-Qur’ān dan ada yang tidak utama, seperti *ijma’* *qiyas* dan lainnya. Dengan kata lain, hukum Islam dapat ditemukan melalui pendekatan deduktif dan juga induktif. Dari definisi ini, bisa disimpulkan bahwa *ijtihād* itu: a. Merupakan usaha yang maksimal. b. Lapangan *ijtihād* itu hukum *shara’*. c. Ditempuh dengan jalan *istinbat*. d. Harus dilakukan oleh ahlinya. Lihat Abu Iṣḥāq al-Shirazi, *al-Luma’ fī Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: Muḥammad ‘Alī Ṣābiḥ, tt), 75. Lihat pula Muḥammad bir ‘Alī bin Muḥammad al-Shawkanī, *Irshād al-Fuḥūl* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), 250. Lihat pula Ahmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU* (Yogyakarta: LKIS, 2004), 98.

pendekatan yang dimaksudkan adalah terkait dengan sumber hukum. 'Ali Ḥasaballāh mengatakan bahwa ada dua macam pendekatan yang dikembangkan oleh para pakar dalam melakukan *istinbāṭ*, yakni melalui kaidah-kaidah kebahasaan dan melalui pengenalan maksud Shari'at (*maqāṣid al-Sharī'ah*).⁵ Pendapat Hasaballah ini telah disepakati oleh Faṭḥi Daroyni—dosen *fiqh* dan *uṣūl fiqh* Universitas Damaskus. Ia menyebutkan bahwa pendekatan keilmuan yang paling tepat adalah sesuai dengan watak obyeknya sendiri. Aneka pendekatan dan metode yang pernah dirumuskan oleh pakar studi hukum Islam akan dikemukakan dalam bingkai *istinbāṭ*. Karena setiap pakar memiliki latar belakang pengetahuan dan pengalaman yang tidak sama, maka metode yang dirumuskan dan digunakan juga berbeda. Metode yang berbeda inilah yang mengakibatkan munculnya madhhab yang berbeda pula.⁶ Selaras dengan konsep-konsep mengenai dasar-dasar hukum Islam, khususnya mengenai konsep al-Qur'an dan Sunnah tersebut, bisa dikatakan bahwa *ijtihād* maupun *istinbāṭ* adalah merupakan usaha yang keseluruhan unsur-unsurnya mengandung muatan *jihād* (perjuangan) intelektual.

Dengan demikian, menurut hemat peneliti, *istinbāṭ* merupakan suatu keharusan yang dilakukan oleh ulama' pada zamannya (*'ulamā' al-zamān*) sesuai dengan tuntutan dan kebutuhannya yang ada. *Istinbāṭ* merupakan cara untuk memperoleh landasan, pedoman, petunjuk dan sekaligus arah ke depan serta legitimasi dalam hidup dan kehidupan

⁵ 'Ali Ḥasaballāh, *Uṣūl al-Tasbīr al-Islāmī*, edisi III (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1964). Lihat pula Nasrun Rusli, *Konsep Ijtihād al-Shāwkanī Relevansinya dengan Pembinaan Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), 37. Lihat pula Tim Penyusun MKD IAIN Sunan Ampel, *Studi Hukum*, 234.

⁶ Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), 110-118.

umat. Umat Islam ditantang untuk menjadi umat terbaik, sebagaimana QS: Ali Imrān ayat 110:

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ
وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ
الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ ۖ مِنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ
الْفَاسِقُونَ

“Kamu adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang *ma'rūf*, dan mencegah dari yang mungkar, dan beriman kepada Allah. Sekiranya ahli kitab beriman, tentulah itu lebih baik bagi mereka, di antara mereka ada yang beriman, dan kebanyakan mereka adalah orang-orang yang fasik”.⁷

Ayat ini menurut hemat penulis, bukan pemberian secara cuma-cuma dan prerogratif, tapi lebih merupakan tantangan. Oleh karena itu, responnya bukan bermalas-malasan atau tidur lantaran beranggapan sudah ada jaminan. Namun harus bekerja keras untuk mampu mewujudkan *ma'rūf* untuk kemudian pantas mengajak umat kepada yang *ma'rūf*, dan mampu menghindari kemungkaran untuk kemudian pantas melarang orang lain dari kemungkaran.

Pertanyaan selanjutnya adalah mampukan kita mewujudkan hukum Islam yang benar-benar dapat membangun masyarakat modern, adil, makmur, aman dalam kehidupan yang plural di tengah-tengah era globalisasi? inilah salah satu tugas dan sekaligus tantangan bentuk baru hukum Islam. Oleh karena itu formulasi *ijtihād* maupun *istinbāt* baru juga sudah menjadi tuntutan untuk dibangun, yang tentu saja

⁷Depag RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 94.

tidak bisa lepas sama sekali dari proses *continuity* dari bermadhhab, *ijtihad* maupun *istinbat* masa lalu.

B. Hubungan antara *Ijtihad* dan *Istinbat*

Di muka telah dijelaskan bahwa *istinbat* merupakan salah satu cara atau metode yang ditempuh oleh seorang mujtahid untuk menggali atau mengeluarkan hukum melalui sebuah upaya yang disebut *ijtihad*, yakni mengkaji dan mendalami makna suatu lafaz untuk dikeluarkan atau ditetapkan hukumnya. Ini berarti bahwa usaha menetapkan suatu hukum dari suatu *nass* yang secara jelas telah menunjukkan suatu hukum, tidak bisa dinamakan *ijtihad*.

Berbicara tentang *ijtihad* tidak bisa dilepaskan dari pembahasan *istinbat*. Keduanya, ibarat dua sisi mata uang saling koeksistensi satu sama lain. Dengan demikian, tampak jelas bahwa signifikansi *ijtihad* terhadap *istinbat* dalam rangka pengembangan hukum Islam agar tetap eksis dan sesuai dengan perkembangan masyarakat serta mampu memberikan jawaban positif terhadap berbagai permasalahan umat yang menuntut adanya penyelesaian dengan segera, mutlak adanya dan seharusnya terus berlanjut sepanjang masa. Yang demikian itu, sangat rasional dan tidak menyalahi ajaran Islam itu sendiri. Apalagi melihat kenyataan bahwa dari 6236 al-Qur'an, hanya kira-kira 500 ayat saja yang jelas-jelas berbicara masalah hukum. Oleh karena itu, diperlukan *ijtihad* untuk menginterpretasi *nass* yang terbatas itu agar berbagai masalah yang tidak dikemukakan secara eksplisit dalam *nass* dapat dicari pemecahannya⁸

⁸ Ayat al-Qur'an berjumlah lebih dari 6000 ayat, tetapi hanya sebagian kecil dari jumlah itu yang merupakan ayat-ayat yang mengandung ajaran-ajaran tentang keimanan, ajaran-ajaran tentang hubungan vertical manusia dengan Tuhan dan ajaran-ajaran tentang hubungan horizontal manusia dengan manusia. Menurut

Permasalahan selanjutnya adalah apakah ulama'-ulama' sekarang memiliki kompetensi untuk melakukan *ijtihād*? Bukankah *ijtihād* itu merupakan upaya merumuskan hukum Islam yang tidak setiap orang berhak melakukannya, kecuali yang bersangkutan memiliki kompetensi sesuai dengan batasan-batasan dan syarat-syarat yang telah ditetapkan oleh ulama'-ulama' terdahulu? Kendati permasalahan ini di atas telah sedikit disinggung, pada bagian ini penulis ingin memperdalam kajian tentang *ijtihād* yang dimaksud. Kajian *ijtihād* ini diharapkan dapat melengkapi kajian-kajian sebelumnya.

Untuk menjawab persoalan-persoalan di atas, memang para ulama' berbeda dalam menikapinya. Sebagian ulama' mengatakan bahwa pintu *ijtihād* telah ditutup (*igblāq bāb al-ijtihād* atau *closing the gate of ijtihād*). Penulis, termasuk orang yang berpendapat sebaliknya, yaitu pintu *ijtihād* selalu terbuka sampai kapan pun, karena melalui jalan inilah dinamika Islam senantiasa terjaga.⁹ Pemikiran ini bukan pemikiran asli

⁸ perkiraan ulama', jumlah ayat-ayat itu hanya kira-kira 500 ayat: 130 ayat mengenai keimanan, 140 ayat mengenai ibadat, dan 230 ayat mengenai muamalat atau hidup kemasyarakatan manusia. Di samping itu, ada pula ayat-ayat yang mengandung ungkapan tentang fenomena alam yang erat hubungannya dengan filsafat dan ilmu pengetahuan. Sebagian dari ayat-ayat selebihnya mengandung riwayat tentang nabi-nabi sebelum Nabi Muhammad Saw, riwayat umat-umat dahulu, teladan serta ibarat yang dapat diambil dari pengalaman umat-uma terdahulu, hidayah serta kesesatan dan kebaikan serta kejahatan. Iskandar Usman, Istihsan dan Pembaharuan Hukum Islam (Jakarta: RajaGrafindo Persada dan LSIK, 1994), 118-119. Lihat pula Jaih Mubarak, Sejarah dan perkembangan Hukum Islam (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2000), 25. Lihat pula Imām Syaukani, Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia dan Relevansinya bagi Pembangunan Hukum Nasional (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006), 34-35.

⁹ Doktrin tentang "tertutupnya pintu" *ijtihād* merupakan masalah yang kontroversial. Tidak bisa dipastikan kapan doktrin itu digemakan. Berkaitan dengan ini, Anderson mengatakan dengan mengkristanya ajaran madhhan, hak berijtihad dibatasi sampai kira-kira akhir abad ke 3 H (atau sejak awal abad ke 4

penulis, melainkan merupakan refleksi kesetujuan terhadap pendapat ulama' yang lain. Yang demikian ini, bisa dilihat surat *al-Hashr* ayat 2:

يُخْرَبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا
أُولِي الْأَبْصَارِ

“Maka ambillah (Kejadian itu) untuk menjadi pelajaran, Hai orang-orang yang mempunyai wawasan”.¹⁰

Allah memerintahkan kepada siapa saja yang mempunyai kemampuan berpikir untuk mengambil pelajaran dari peristiwa-peristiwa yang terjadi. Hal ini merupakan petunjuk melakukan *ijtihad* atau orang-orang yang telah memenuhi syarat-syaratnya. Juga Hadith yang diriwayatkan oleh al-Haris bin ‘Amr tentang Mu’adh bin Jabal, ketika ia akan diutus oleh Nabi SAW ke Yaman, sebagai berikut:

عَنْ الْخَارِثِ بْنِ عَمْرٍو عَنْ رَجَالٍ مِنْ أَصْحَابِ مُعَاذٍ أَنْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ فَقَالَ كَيْفَ تَقْضِي فَقَالَ أَقْضِي بِمَا فِي كِتَابِ اللَّهِ قَالَ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي كِتَابِ اللَّهِ قَالَ فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ

H menurut Schacht). Terlepas masalah waktu tersebut, Sejak digemakannya “tertutupnya pintu” *ijtihad* kehidupan *taqlid* membelenggu kehidupan umat Islam. J.N.D. Anderson, *Law Reform in The Muslim World* (London: The Athlone Press, 1976), 7. Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Oxford University Press, 1984). Wael Hallaq Menegaskan bahwa pintu *ijtihad* tidak pernah tertutup baik secara teoritis maupun praktis. Dia mengemukakan bukti eksistensi *ijtihad* secara teoritis dalam literature *ushū al-Fiqh*. Wael Hallaq dalam *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, sebagaimana dikutip oleh Ilyas Supena dan M. Fauzi, *Dekonstruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam* (Yogyakarta: Gama Media, 2002), 212. Lihat pula Sya'ani, *Rekonstruksi*.,36.

¹⁰ Depag RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 915.

صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ أَجْتَهُدُ رَأْيِي قَالَ أَلْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ
رَسُولِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. {رواه أبو داود و الترمذی} ¹¹

Dari al-Ḥāris bin ‘Amr, dari sekelompok orang teman-teman Mu’ādh, sesungguhnya Rasulullah SAW. mengutus Mu’ādh ke Yaman, maka beliau bertanya kepada Mu’ādh, atas dasar apa anda memutuskan suatu persoalan? dia menjawab, dasarnya adalah kitab Allah, Nabi SAW bertanya: “kalau tidak anda temukan dalam kitab Allah?”, dia menjawab dengan dasar Sunnah Rasulullah SAW. Beliau bertanya lagi: kalau tidak ada dalam Sunnah Rasulullah?”, “Mu’ādh menjawab aku akan ber*ijtibād* dengan penalaranku, maka Nabi SAW berkata: “Segala pujian bagi Allah yang telah memberi taufik atas diri utusan Rasulullah SAW.” (HR. AbūDāwud & Tirmidhī).

Bahwa kemudian orang memperdebatkan siapa yang berhak untuk ber*ijtibād* dan metode *istinbāṭ* hukum apa yang digunakan dalam *berijtibād*, itu permasalahan lain yang bisa kita diskusikan kembali. Namun demikian, penulis tetap menggarisbawahi bahwa tentu tidak semua orang berhak melakukan *ijtibād*, yakni hanya mereka yang telah memenuhi persyaratan sebagai mujtahid yang dapat melakukannya sebagaimana yang telah disepakati oleh kalangan ulama’ itu sendiri.

Berkaitan dengan penentuan syarat-syarat seorang mujtahid ini, menurut Muḥammad Hashim Kamalī—yang

¹¹ Walau sebagian ulama, antara lain Ibn Ḥazm keberatan terhadap Ḥadīth tersebut lantaran dianggap ḍa‘īf, karena diriwayatkan hanya dari jalur al-Ḥārith bin ‘Amr yang dianggap majhūl, namun Ḥadīth ṣaḥīḥ yang lain yang semakna cukup banyak, maka menurut Ahmad Zahro Ḥadīth ini dapat dijadikan hujjah atau dalil. Ahmad Zahro, Tradisi., 100. Lihat pula Abū Dāwūd, Sunan Abī Dāwūd, Juz III (Beirut: Dār al-Fikr, tt), 303. Lihat pula Abū Isā Muḥammad bin Isā al-Tirmidhī, Sunan al-Tirmidhī, Juz III (Beirut: Dār al-Fikr, 1994), 62.

yang sebagaimana sebagaimana yang telah dikutip oleh Ahmad Zahro—mengatakan bahwa untuk menjaga kesopanan dalam pelaksanaan *ijtihad*, para ulama menetapkan persyaratan tertentu⁴ seperti kualifikasi yang harus dimiliki oleh mujtahid, dan serangkaian aturan yang dirancang dan harus dipenuhi untuk menjaga integritas *ijtihad* dan mujtahid itu sendiri, serta untuk menghindarkan diri dari lontaran kritik kesewenang-wenangan yang tak berdasar terhadap orang lain. Jika *ijtihad* dan mujtahidnya memenuhi persyaratan yang diperlukan, maka hasil yang dicapai tidak bisa diganggu gugat. Validitasnyapun tidak dipengaruhi oleh kritik orang lain.¹² Hanya waktu dan diskursus ilmiah saja yang dapat memberikan penilaian obyektif terhadap hasil suatu *ijtihad*, itupun tidak bisa membatalkannya kecuali oleh mujtahid itu sendiri yang menarik pendapatnya.¹³

Terdapat banyak rumusan tentang persyaratan mujtahid tersebut yang telah diajukan oleh para ulama dengan variasi peristilahan yang berbeda, namun jika dicermati dengan seksama, secara esensial tidaklah jauh berbeda. Di antaranya adalah Wahbah al-Zuhaylī menyimpulkan ada delapan persyaratan yang harus dipenuhi oleh seorang mujtahid:¹⁴

¹² Zahro, Tradisi.,106. Lihat pula Muḥammad Hashim Kamali, *Kebebasan Berpendapat dalam Islam*, terj. Eva Y. Nukman dan Fathiyah Basri (Bandung: Mizan, 1996), 69.

¹³ Zahro, *Ibid.*,107

¹⁴ Wahbah al-Zuhayfī, *al-wasiṭ Fi Usūl al-Fiqh* (Damaskus: al-Matba'ah al-Islāmiyyah, 1969), 1011. Lihat pula Satria, *Ushul Fiqh...*, 251-255. Berkaitan dengan hal ini, al-Ghazālī menetapkan dua syarat, yaitu menguasai berbagai dimensi hukum shara', dan memiliki daya analisis, mengetahui mana yang seharusnya didahulukan atau di akhirkkan; serta adil dan mampu menjauhi perbuatan maksiat, terutama yang dapat mempengaruhi keadilan. Hal ini guna menjamin hasil *ijtihad*nya dapat dijadikan pegangan. Siapa yang tidak adil, maka fatwanya tidak dapat diterima, kecuali untuk dirinya sendiri. Baca al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), 342. Imām al-Shātibī juga menetapkan dua syarat, yaitu memahami tujuan pokok Shari'at (Islam) secara

- a. Mengerti dengan makna-makna yang dikandung oleh ayat-ayat hukum dalam al-Qur'an baik secara bahasa maupun menurut istilah shari'at. Tidak perlu menghafal seluruh al-Qur'an. Seorang mujtahid cukup mengetahui tempat-tempat dimana ayat-ayat hukum itu berada, sehingga mudah baginya menemukan waktu yang dibutuhkan.

Menurut Imām al-Ghazālī (505 H),¹⁵ jumlah ayat-ayat hukum yang perlu dikuasai itu sekitar 500 ayat. Pembatasan jumlah ayat-ayat hukum seperti di kemukakan al-Ghazālī itu

sempurna dan mampu melakukan istinbāt (penggalan dan penetapan) hukum berdasarkan pemahamannya terhadap tujuan pokok Shari'at (Islam). Baca Abī Ishāq Ibrahim al-Shātibī, al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Ahkām, juz III (TTP: Dār al-Fikr, tt), 56. Sedangkan persyaratan mujtahid yang dikemukakan al-Āmidī dan al-Baydawī, sebagaimana dikutip al-Zuhayfī, mencakup dua hal pokok, yaitu harus sudah dewasa, beriman kepada Allah dan Rosul-Nya, dan harus mengetahui/memahami berbagai dimensi/bagian hukum-hukum shara', beberapa metode penetapannya, serta segi-segi dalalahnya (maksud yang dikehendaki). Baca az-Zuhailī, Uṣūl al-Fiqh, juz II, 1044. Muḥammad Abū Zahrah secara terurai menetapkan persyaratan untuk status mujtahid sebagaimana berikut: menguasai bahasa Arab, menguasai Al-Qur'an beserta nāsikh dan mansūkhnya, menguasai al-Sunnah, mengetahui posisi ijma' (hukum sesuatu yang sudah disepakati) dan khilāf (yang masih diperselisihkan), mengetahui qiyās (analogi), mengetahui tujuan pokok shara', memiliki kecerdasan yang tinggi dan kemampuan intelektual, dan memiliki niat yang tulus dan keyakinan yang benar. Abū Zahrah, Uṣūl al-Fiqh, 380-389. Lebih detail dari Abū Zahrah, Sayyid Muḥammad Mūsā "Twana" al-Afganistanī mengemukakan syarat-syarat bagi orang yang berhak memiliki status sebagai mujtahid adalah syarat umum: baligh (dewasa), berakal sehat, cerdas, beriman; syarat penting: menguasai bahasa Arab, menguasa Uṣūl al-Fiqh, menguasai ilmu mantiq (logika), mengetahui al-barā'ah al-asliyyah (pada dasarnya tidak ada keharusan berbuat sesuatu atau larangan untuk tidak berbuat sesuatu tanpa ada ketentuan dari hukum shara'); syarat pokok: menguasai Al-Qur'an dan ilmu-ilmunya, memahami as-Sunnah dan ilmu-ilmunya, memahami tujuan Shari'at Islam, menguasai al-Qawāid al-Kulliyah (kaidah-kaidah fikih bersifat umum): syarat pelengkap: mengetahui tidak adanya dalil qaṭ'i (yang pasti), mengetahui posisi khilaf, saleh dan bertaqwa. Sayyid Muḥammad Mūsā "Twana" al-Afganistanī, al-Muḥimmiyyah wa al-Muḥimmiyyah fi al-Ḥadīth al-Asrīyah, Meda Hajatuna Ilayhi fi Hādihā al-'Asr (Kairo: al-Madany, 1973), 160-205.

¹⁵al-Ghazālī, al-Mustaṣfā ...Ibid.

9 oleh sebagian ulama' tidak di sepakati al-Shawkānī (w. 1250 H) umpamanya menyebutkan bahwa ayat-ayat hukum dalam al-Qur'ān bisa jadi berlipat ganda dari jumlah yang di sebutkan al-Ghazālī itu. Orang yang mendalam pemahamannya bahkan mungkin meng-istinbat-kan hukum dari ayat-ayat dalam bentuk kisah umat-umat terdahulu. Pembatasan jumlah ayat yang di kemukakan al-Ghazālī itu demikian komentar al-Shawkānī, bisa dianggap benar bila mana yang di maksud adalah ayat-ayat yang dengan langsung menunjukkan hukum, dalam arti belum termasuk ke dalamnya ayat-ayat yang tidak langsung menunjukkan hukum.

Mengetahui makna ayat secara bahasa, yaitu dengan mengetahui makna-makna *mufrad* (tunggal) dari suatu *lafẓ* dan maknanya dalam susunan suatu redaksi. Pengetahuan seperti itu mungkin di dapatkannya karena bakat atau karena tumbuh di kalangan masyarakat yang menguasai seluk-beluk bahasa arab atau dengan cara mempelajari ilmu bahasa arab. Adapun pengetahuan tentang makna ayat-ayat secara shara' ialah dengan mengetahui berbagai segi penunjukan *lafẓ* terhadap hukum, seperti melalui *mantūq* (makna tersurat), lewat *mashūm muwāfaqab* (makna tersirat), atau *mashūm mukbālafab* (makna kebalikan dari makan tersurat), serta mengetahui pembagian *lafẓ* dari segi cakupannya, seperti *lafẓ* umum dan *lafẓ* khusus, dan mengerti pula dengan tingkatan kejelasan dan ketidakjelasan dari penunjukan suatu *lafẓ* terhadap maknanya. Disamping itu, juga mengetahui tentang 'illat atau alasan logis mengapa sesuatu di perintahkan dan mengapa di larang.

- b. Mengetahui tentang ḥadīth-ḥadīth hukum baik bahasa maupun dalam pemakaiannya *shara'*, sebagaimana telah di uraikan pada syarat pertama. Seperti halnya al-Qur'ān,

maka dalam masalah ḥadīth juga tidak mesti dihafal seluruh ḥadīth yang berhubungan dengan hukum, tetapi cukup adanya pengetahuan di mana ḥadīth-ḥadīth hukum yang dapat di jangkau bilamana diperlukan. Menurut sebagian ulama' misalnya Ibnu al-'Arabī (w. 543 H), ahli tafsir di kalangan Mālikīyah, seperti dinukil Wahbah al-Zuhaylī, jumlah ḥadīth-ḥadīth hukum sekitar 3000 ḥadīth, sedangkan menurut riwayat dari Ahmad bin Hambal bahwa ḥadīth-ḥadīth hukum sekitar 1200 ḥadīth, namun Wahbah al-Zuhaylī, tidak sependapat dengan pembatasan jumlah ḥadīth hukum itu. Menurutnya, yang penting bagi seorang mujtahid mengerti dengan seluruh ḥadīth-ḥadīth hukum yang terdapat di dalam kitab-kitab ḥadīth besar yang sudah diakui, seperti *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *Ṣaḥīḥ Muslim*, dan lain-lain.¹⁶

- c. Mengetahui tentang mana ayat-ayat atau ḥadīth yang telah di *mansūkh* (telah dinyatakan tidak berlaku lagi oleh Allah atau Rasul-Nya), dan mana ayat-ayat atau ḥadīth yang *menasakh* atau sebagai penggantinya. Pengetahuan seperti ini diperlukan, agar seorang mujtahid tidak mengambil kesimpulan dari ayat-ayat atau ḥadīth yang sudah dinyatakan tidak lagi berlaku.

¹⁶ Menurut al-Ghazālī, seorang mujtahid juga dituntut untuk menguasai al-Ḥadīth al-Ṣaḥīḥ (hadis yang sahih) terutama yang berhubungan dengan hukum dan harus memahami ilmu-ilmu yang berkait dengannya, seperti ilmu dirāyah (sesuatu ilmu untuk mengetahui hal ihwal sanad, matan, cara-cara menerima dan menyampaikan hadis, sifat-sifat perawi dan sebagainya). Juga ilmuriwāyah (suatu ilmu yang mempelajari tentang cara-cara penukilan, pemeliharaan dan pembukuan apa-apa yang disandarkan kepada Nabi, baik berupa perkataan, perbuatan maupun taqīr /ketetapan), serta sebab-sebab wurud (terjadinya) hadis dan sebagainya. Seorang mujtahid tidak dituntut untuk hafal seluruh Hadith tentang hukum, melainkan cukup mengetahui letaknya ketika hendak dipergunakan. Tetapi, jika hafal seluruh ayat maupun Hadith maka akan lebih baik dan sempurna.

- d. Mempunyai pengetahuan tentang masalah-masalah yang sudah terjadi *ijmā'* tentang hukumnya dan mengetahui tempat-tempatnya. Pengetahuan ini di perlukan agar seorang mujtahid dalam *ijtihād*-nya tidak menyalahi hukum yang telah di sepakati para ulama'.
- e. Mengetahui tentang seluk-beluk *qiyās*, seperti syarat-syaratnya, rukun-rukunnya, tentang *'illat* hukum dan cara menemukan *illat* itu dari ayat atau *ḥadīth*, dan mengetahui kemaslahatan yang dikandung oleh suatu ayat-ayat hukum dan prinsip-prinsip umum *sharī'at* Islam.
- f. Menguasai bahasa arab serta ilmu-ilmu bantu yang berhubungan dengannya. Pengetahuan ini di butuhkan, mengingat al-Qur'*ān* dan Sunnah adalah bahasa Arab. Seseorang tidak akan bisa meng-*istinbat*-kan hukum dari dua sumber tersebut tanpa mengetahui seluk-beluk bahasa Arab. Antara lain misalnya, mengetahui nama *lafẓ* umum dan *lafẓ* khusus, mana *lafẓ hakikat* dan mana *lafẓ majāz*, *lafẓ mutlaq* dan *muqayyad*, dan berbagai cara penunjukan *lafẓ* terhadap maknanya. Penguasaan bahasa arab tidak perlu menjadi ahli, tetapi cukup sekedar mampu memahami secara benar ungkapan-ungkapan dalam bahasa Arab dan kebiasaan orang arab dalam pemakainnya.
- g. Menguasai ilmu *uṣūl fiqh*, seperti tentang hukum dan macam-macamnya, tentang sumber-sumber hukum atau dalil-dalinya, tentang kaidah dan cara meng-*istinbat*-kan hukum dari sumber-sumber tersebut, dan tentang *ijtihād*. Pengetahuan tentang hal ini di perlukan karena *uṣūl fiqh* merupakan pedoman yang harus di pegang dalam melakukan *ijtihād*.

- h. Mampu menangkap tujuan shari'ah dalam merumuskan suatu hukum. Pengetahuan ini di butuhkan karena untuk memahami suatu redaksi dan dalam penerapannya kepada berbagai peristiwa, ketepatannya sangat tergantung kepada pengetahuan tentang bidang ini. Hal itu di sebabkan, penunjukan suatu *lafz* kepada maknanya mengandung berbagai kemungkinan, dan pengetahuan tentang *maqāsid al-sharī'ah* memberi petunjuk untuk memilih pengertiannya yang mana yang layak diangkat dan difatwakan. Disamping itu, dan yang terpenting, dengan penguasaan bidang ini prinsip-prinsip hukum dalam al-Qur'ān dan Sunnah Rasulullah SAW dapat dikembangkan, seperti dengan *qiyās, istihsān, maṣlaḥah mursalah* dan lain-lain.

Menurut hemat penulis, kesalehan dan ketakwaan seseorang merupakan syarat mutlak bagi seseorang yang mau melakukan *ijtibād* agar supaya ia tidak memberikan fatwa-fatwa hukum untuk kepentingan pribadi, politik, golongan, penguasa dan sebagainya. Di samping itu, agar fatwanya berpengaruh dan dipatuhi oleh umat Islam, maka hendaknya fatwa tersebut harus benar-benar dapat dipertanggungjawabkan baik terhadap masyarakat, negara terlebih lagi kepada Allah SWT.

C. Pendekatan *Istinbāt* Hukum Islam

Dalam *istinbāt al-ahkām* terhadap al-Qur'ān dan Ḥadīth di kalangan ahli hukum Islam dikenal dua pendekatan, yaitu *al-qawā'id al-lughawiyah* (kaedah-kaedah kebahasaan) dan *al-qawā'id al-tashrī'iyah* (kaedah-kaedah untuk menangkap ruh atau semangat shari'at).

1. Pendekatan kebahasaan (*al-qawā'id al-lughawiyah*)

Al-Qur'ān merupakan kitab yang diturunkan oleh Allah SWT. dengan menggunakan bahasa arab yang kaya akan makna. Oleh karena itu, dalam memahaminya dibutuhkan ilmu bahasa untuk mengungkap makna yang terkandung di dalamnya.¹⁷ Pendekatan kebahasaan ini merupakan suatu yang sangat penting, sebab al-Qur'ān banyak memiliki makna yang sulit dipahami jika seseorang tidak memiliki pengetahuan yang mendalam tentang bahasa al-Qur'ān (bahasa Arab). Di sinilah pentingnya peran dan fungsi bahasa, khususnya bahasa Arab untuk menjelaskan bahwa betapa kandungan al-Qur'ān hanya dapat dipahami melalui pendekatan dan kemampun memahami bahasa al-Qur'ān itu sendiri.

Kebahasaan yang dimaksud di sini adalah kaedah dasar bahasa yang dipergunakan untuk memahami ungkapan *naṣ-naṣbarī'at* yang tersusun dari kata-kata Arab, yang menghasilkan uslub bahasa yang tinggi.¹⁸ Kaedah bahasa merupakan istilah lain bagi kaedah *uṣūliyyah* atau kaedah *istinbāṭiyyah*.¹⁹

Pendekatan bahasa ini dalam kajian usul fiqh mencakup empat pokok masalah:

- 1) Ditinjau dari segi makna sesuai dengan bentuk *lafẓ*

Pernyataan-pernyataan dalam al-Qur'ān ada yang 'ām (umum), yaitu *lafẓ* yang mencakup segala sesuatu yang

¹⁷ Ali Hasan al-'Aridl, *Sejarah dan Metodologi Tafsir*, Cet. II, (Jakarta: Raja Grafindo Persada), 4.

¹⁸ Abd al-Wahāb Khalāf, *Ilmu Uṣul al-Fiqh*, (Kairo: Dār al-Qalām, 1942), 141.

¹⁹ Muhlis Usman, *Kaedah-kaedah Uṣuliyah dan Fiqihiyah*, (Jakarta: Rajawali Press, 2002), 6.

tergabung di dalamnya tanpa ada batasan.²⁰ Pernyataan umum (*lex generalis*) dimaksudkan untuk pengertian umum sesuai dengan makna kata yang digunakannya.²¹ Maksudnya, sasaran hukum dalam pernyataan umum tersebut adalah tanpa pengecualian. Pernyataan “barangsiapa” berarti menunjuk kepada siapapun, jenis kelamin apapun, generasi manapun, tanpa pembatasan. Seperti dalam surat *al-Nisā'* ayat 92:

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً
وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ

“Dan barang siapa membunuh seorang mukmin dengan tidak sengaja (hendaklah) ia memerdekakan seorang hamba sahaya yang beriman...”²²

Ulama berbeda pendapat mengenai *dalālah 'am*, Hanafiyah berpendapat bahwa *lafẓ 'ām* itu *qaṭ'i dalālah*-nya, selagi tidak ada dalil lain yang men-*takhsis*-nya atas satuan-satuannya. Sementara Maliki, Syafi'i dan Hambali mengatakan *lafẓ 'ām* itu *ẓanni dalālah*-nya atas semua satuan-satuan yang di dalamnya.²³

Adapula *kbās*, yaitu *lafẓ* yang dipergunakan untuk menunjukkan satu bagian tertentu.²⁴ Pernyataan khusus (*lex specialis*) mengandung pengertian tunggal atau beberapa

²⁰ Abū Yahya Zakaria al-Anshari, *Ghāyab al-Wuṣūl*, (Semarang, Toha Putra, tth), 69.

²¹ Hamka Haq, *Falsafah Uṣul Fiqh*, (Ujung Pandang: Yayasan al-Ahkam, 1998), 163.

²² Departemen Agama RI, *al-Qur'andan Terjemahnya*, 135.

²³ Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, (Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1958), 124-125.

²⁴ Abd al-Wahāb Khalāf, *ʿIm Uṣul al-Fiqh*, 191.

pengertian yang terbatas.²⁵ Seperti dalam surat *al-Mā'idah* ayat 89:

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ
يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ ۖ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ
عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَوْ هَلِيكُم
أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ۖ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ
فَصِيَامٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ ...

“Allah tidak menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpahmu yang tidak dimaksud (untuk bersumpah), tetapi Dia menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpah yang kamu sengaja, maka *kaffarat* (melanggar) sumpah itu, ialah memberi makan sepuluh orang miskin, yaitu dari makanan yang biasa kamu berikan kepada keluargamu, atau memberi pakaian kepada mereka atau memerdekakan seorang budak. Barangsiapa tidak sanggup melakukan yang demikian, maka *kaffaratnya* puasa selama tiga hari...”²⁶

Dalam pernyataan ini, kata “sepuluh” menunjuk suatu angka yang pasti, yakni antara sembilan dan sebelas, tidak lebih dan tidak kurang. Tidak ada pengertian yang lain. Karenanya, hukum dari pernyataan tersebut tidak memperkenankan pemberian makna kepada sembilan atau sebelas orang miskin. Namun demikian, pernyataan hukum yang khusus ini ada yang bersifat mutlak (*mutlaq*) tanpa pembatasan dan ada pula yang dibatasi (*muqayyad*).²⁷ Para pakar studi hukum Islam sepakat bahwa pernyataan hukum yang khusus ini bersifat final dan pasti (*qaṭ'i*), sehingga menutup pengertian yang lain. Sifat ini juga berdampak pada

3

²⁵ Muhammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 120.

²⁶ Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 176.

²⁷ Satria Effendi, *Uṣūl Fiqh*, (Jakarta: Kencana, 2005), 205.

hukum yang dikandungnya, yakni hukum yang final dan pasti.

Suatu pernyataan dianggap mutlak (*mutlaq*) bila tidak ada pembatasan sama sekali yang mempersempit keluasan pengertiannya.²⁸ Sebaliknya, pernyataan dianggap terbatas (*muqayyad*), karena ada pembatasan yang mempersempit pengertiannya. Pernyataan “budak” menunjuk pada siapapun yang termasuk dalam pengertian budak, manusia yang kemerdekaannya direnggut oleh orang lain. Ketika pernyataan “budak” dibatasi dengan “yang memeluk agama Islam”, maka budak non-muslim tidak dimaksudkan oleh pernyataan tersebut.

Dalam satu sumber hukum, terdapat kemungkinan pengulangan pernyataan khusus. Di satu tempat, pernyataan khusus ini dibatasi, di tempat yang lain dijadikan mutlak. Dalam al-Qur’ān, banyak terjadi pengulangan kata, baik yang mutlak maupun terbatas. Pakar studi hukum Islam membuat rumusan mengenai hal ini. Jika kata yang diulangi bermakna mutlak semua, maka maknanya juga mutlak. Sebaliknya, jika kata yang diulangi dibatasi dengan pembatasan yang sama, maka kata ini dimaknai sesuai pembatasannya.

Akan tetapi, jika pengulangan itu memuat kata yang mutlak dan terbatas dalam tempat yang berlainan, maka terdapat dua kemungkinan makna. *Pertama*, kata yang mutlak diberi pembatasan sesuai kata yang terbatas. Hal ini diberlakukan jika masing-masing kata memiliki kesamaan hukum dan sebab. Apakah yang dimaksud dengan pernyataan “darah” dalam surat al-Mā'idah ayat 3? Jawabannya ditemukan dalam surat al-An'ām ayat 145, yaitu “darah yang mengalir”. Makna “darah” di ayat yang kedua bisa

²⁸ Abd al-Wahāb Khalāf, *Ilm Uṣul al-Fiqh*, 45.

dimaksudkan untuk kata “darah” di ayat pertama, karena kata “darah” di dua ayat tersebut menunjukkan hukumnya haram dalam memakan darah. Pemberlakuan ini juga bisa diterapkan kata yang hukumnya sama, tetapi sebabnya berbeda. Pernyataan “budak” yang mutlak di surat *al-Mujādalah* ayat 3 bisa dibatasi dengan “budak yang mukmin” di surat *al-Nisā’* ayat 92. Hukum kedua ayat ini sama, yaitu memerdekakan budak, sedangkan sebabnya berbeda, yakni pembunuhan dan kehendak rujuk kepada istri.

1 *Kedua*, kata yang mutlak tidak dibatasi sebagaimana kata yang terbatas, jika masing-masing berbeda dalam hukum dan sebabnya. Pernyataan “tangan” di surat *al-Mā'idah* ayat 38 bersifat mutlak. Ia tidak bisa dibatasi dengan “tangan sampai siku” dalam surat *al-Mā'idah* ayat 6. Hukum ayat pertama adalah potong tangan, sedangkan hukum di ayat kedua adalah membasuh tangan. Selain itu, sebab di ayat pertama adalah pencurian, sedangkan sebab di ayat kedua adalah hendak mengerjakan shalat.

Di samping itu, pernyataan-pernyataan al-Qur'an ada yang berbentuk *lafaz mushtarak* dan *murādif*. *Mushtarak* adalah satu *lafaz* yang mempunyai makna lebih dari satu. Seperti dalam surat *al-haj* ayat 18:

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ ۗ وَكَثِيرٌ حَقٌّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ ۗ وَمَنْ يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُكْرِمٍ ۗ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ ۝

Apakah kamu tiada mengetahui, bahwa kepada Allah bersujud apa yang ada di langit, di bumi, matahari, bulan, bintang, gunung, pohon-pohonan, binatang-binatang yang melata dan sebagian besar daripada manusia dan banyak di antara manusia yang telah ditetapkan azab

atasnya. dan Barangsiapa yang dihinakan Allah Maka tidak seorangpun yang memuliakannya. Sesungguhnya Allah berbuat apa yang Dia kehendaki.²⁹

Kata “bersujud” dapat berarti “tunduk” dan “meletakkan dahi di atas bumi”. Sedangkan *murādif* adalah satu makna yang mempunyai lafz lebih dari satu. Misalnya lafal *asad* dan *alaith* (artinya singa).³⁰ Hukum meletakkan lafz *murādif* di tempat lafal lainnya, diperbolehkan apabila tidak ada halangan dari *shara'*. Pendapat lain mengatakan, meletakkan lafal *murādif* di tempat lainnya, diperbolehkan asal masih satu bahasa.³¹ Imām Malik mengatakan, tidak boleh membaca takbir kecuali dengan lafal *Allāhu akbar*. Demikian pula pendapat Imām Shāfi'i. Sedangkan Imām Abu Hanīfah memperbolehkan takbir dengan lafz yang sama artinya dengan *Allāhu akbar* seperti *Allāh al-A'dzam* atau *Allāh al-A'la* atau *Allāh al-Ajall*.³²

- 2) Ditinjau dari segi makna lafz sesuai dengan maksud penggunaan lafd

Para ulama *uṣūl fiqh* mengklasifikasikan lafz (kata) dari segi penggunaannya menjadi dua yaitu *ḥaqīqah* dan *majāz*. *Ḥaqīqah* adalah suatu lafz yang digunakan menurut asalnya untuk maksud tertentu. seperti kata kursi, menurut asalnya memang digunakan untuk tempat tertentu yang memiliki sandaran dan kaki. Meskipun kemudian kata kursi itu sering digunakan pula untuk pengertian kekuasaan, namun tujuan semula kata kursi bukan itu tetapi tempat duduk. Sedangkan penggunaan

7

²⁹ Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 513.

³⁰ Abdul Mughits, *Uṣul Fiqh Bagi Pemula*, (Jakarta: CV. Artha Rivera, 2008), 110-111.

³¹ Burhanudin, *Fiqh Ibadah*, Cet. I, (Bandung: CV. Pustaka Setia, 2001), 227.

³² Syafi'i Karim, *Fiqh-Uṣul Fiqh*, Cet. II, (Bandung: Pustaka Setia, 2001), 195.

suatu kata untuk sasaran (pengertian) lain, dinamakan *majāz*.³³ Menurut Ibnu Subki menyatakan bahwa *ḥaqīqah* adalah *lafẓ* yang digunakan untuk apa *lafẓ* itu ditentukan pada mulanya.³⁴ Ibnu Qudāmah mendefinisikannya sebagai *lafẓ* yang digunakan untuk sasarannya semula. Sementara al-Sharkhisī berpendapat bahwa *ḥaqīqah* adalah setiap *lafẓ* yang ditentukan menurut asalnya untuk hal tertentu.³⁵

Dalam penggunaan *lafẓ ḥaqīqah* ini terdiri dari tiga bentuk, yaitu:

- a. *Ḥaqīqah lughawiyah*, yaitu *lafẓ* yang digunakan pada maknanya menurut pengertian bahasa. Contohnya, kata manusia untuk semua hewan yang berakal.
- b. *Ḥaqīqah shar'iyah*, yang ditetapkan oleh *Shārī'* (pembuat hukum) itu sendiri, yaitu *lafẓ* yang digunakan untuk makna yang ditentukan untuk itu oleh *shara'*. Misalnya *lafẓ* shalat untuk perbuatan tertentu yang terdiri dari perbuatan dan ucapan yang dimulai dengan takbir dan disudahi dengan salam.
- c. *Ḥaqīqah 'urfīyah*, yang terbagi menjadi dua, yaitu *'urfīyah kbā'ah* dan *'urfīyah 'āmmah*. Pertama, *'urfīyah kbā'ah*, yaitu *lafẓ* yang digunakan untuk arti menurut kebiasaan tertentu yang biasa digunakan oleh suatu kelompok atau sebagian diantaranya. Misalnya, istilah-istilah khusus dalam ilmu-ilmu tertentu seperti *istiḥṣān*, *istidlāl*, *istiḥbāb*, *sād al-dh̄d̄harāt* dan istilah lainnya dalam bidang ilmu *uṣūl fiqh*. Kedua, *ḥaqīqah 'urfīyah 'āmmah* yang ditetapkan oleh

³³ Amir Syarifudin, *Uṣūl Fiqih*, Jilid 2, Cet. V, (Jakarta: Prenada Media, 1999), 25.

³⁴ Taj al-Dīn 'Abd Wahāb ibn al-Subki, *Jam' al-Jawāmi'*, Jilid I, (Mesir: Muṣṭafā al-Bābī al-Halabī, 1937), 300.

³⁵ Abū Bakar Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abi Sahl al-Sarakshi, *Uṣūl al-Sarakshi*, (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993), 170.

kebiasaan yang berlaku secara umum, yaitu *lafẓ* yang digunakan dalam makna menurut yang berlaku dalam kebiasaan umum. Misalnya penggunaan kata *dabbah* dalam bahasa Arab untuk hewan ternak berkaki empat.³⁶

Sedangkan *majāz* adalah suatu *lafẓ* yang digunakan untuk menjelaskan suatu lafad pada selain makna yang tersurat di dalam *nass* atau teks, karena adanya persamaan atau keterkaitan (*'alaqab*), serta ada indikasi (*qarīnah*)³⁷ baik antara makna yang tersurat di dalam teks maupun maksud yang terkandung di dalam teks tersebut.³⁸

Dalam penggunaan *lafẓ majāz* ini juga terdiri dari tiga bentuk, yaitu: (1) *lafẓ* itu tidak menunjukkan kepada arti sebenarnya sebagaimana yang dikehendaki oleh suatu bahasa, (2) *lafẓ* dengan bukan menurut arti sebenarnya itu dipinjam untuk digunakan dalam memberi arti kepada apa yang dimaksud, (3) antara sasaran dari arti *lafẓ* yang digunakan dengan sasaran yang dipinjam dari arti *lafẓ* itu memang ada kaitannya. Misalnya kata kursi dipinjam untuk arti kekuasaan. *Lafẓ* kursi menurut hakikatnya digunakan untuk tempat duduk. *Lafẓ* itu dipinjam arti kekuasaan. Antara tempat duduk dengan kekuasaan itu memang ada kaitannya yaitu bahwa kekuasaan itu dilaksanakan dari kursi

³⁶ 'Abd al-'Azīz al-Bukhārī, *Kasyf al-Asrār Sharh Manār al-Anwār*, (Beirūt: Dār al-Fikr, 1978), 61.

³⁷ *Qarīnah* (indikasi) yang menghalangai pemaknaan hakikinya. Dalam kesusastraan Arab dikenal beberapa *qarīnah*, yaitu *hāsiyah* (yang dapat diamati oleh panca indra), *'ādiyah* dan *hāliyah* (yang dapat dipahami Dārī kebiasaan dan keadaan kondisional). Dede Rasyada, *Metode Kajian Dewan Hisbah Persis*, (Jakarta: Wacana Ilmu, 1999), 52.

³⁸ Miftahul Arifin dan A. Faisal Ha., *Uṣul Fiqih : Kaidab-kaidab Pentapan Hukum Islam*, Cet. I, (Surabaya: Citra Media, 1997), 175.

(tempat duduk) dan sering disimbolkan dengan kursi singgasana.³⁹

10

Lafẓ majāz ini ada dua bentuk, yaitu *majāz isti'arab* dan *majāz mursal*. *Majāz isti'arab* adalah bentuk *majāz* dengan menambahkan sesuatu dengan menggunakan (meminjamkan) kata lain, seperti dalam kata *al-badr*. Makna hakiki dari kata ini adalah bulan purnama yang digunakan untuk menyebut Rasulullah SAW., karena ada kesamaan yakni sama-sama memberi cahaya bagi manusia. Sedangkan *majāz mursal* adalah kata yang digunakan bukan untuk maknanya yang asli karena adanya hubungan selain keserupaan serta ada *qarībah* yang memahami untuk diberlakukan makna hakiki. Misalnya dalam firman Allah SWT, “celakalah kedua tangan Abū Lahab”.⁴⁰ Walaupun yang dikatakan dalam ayat tersebut adalah kedua tangan Abū Lahab, tapi yang dimaksud adalah Abū Lahab secara keseluruhan.

Menurut para ulama' Shāfi'iyyah dan Ḥanāfiyyah, rumusan hukum yang diperoleh melalui *ḥaqīqah* dan *majāz* sama-sama kuatnya.⁴¹

3) Ditinjau dari segi *lafẓ* sesuai kekuatannya dalam penunjukan makna

Dalam hal ini para ulama' membagi menjadi dua, yaitu kejelasan maknanya dan ketidakjelasan maknanya. Ditinjau dari kejelasan maknanya, ada disebut dengan *al-ẓābir*, *al-naṣṣ*, *al-mufassar*, dan *al-muḥkam*.

³⁹ Amir Syarifudin, *Uṣul Fiqih*, 27.

⁴⁰ HM. Hasbi Umar, “Relevansi Metode Kajian Hukum Islam Klasik dalam Pembaharuan Hukum Islam Masa Kini, *Innovatio*, Vol. 06 No. 12, Edisi Juli-Desember 2007, 316.

⁴¹*Ibid.*

1) al-Zāhir

al-Zāhir secara bahasa adalah *lafẓ* yang bisa dipahami maknanya secara langsung tanpa ada kesamaran. Pengertian lain *al-zāhir* adalah *lafẓ* yang jelas maknanya tanpa memerlukan *qarīnah* untuk menafsirkannya, atau menjelaskan maksudnya, maknanya jelas dengan hanya mendengarkan bunyi *lafẓ*nya.⁴² Sedangkan secara istilah *zāhir* adalah *lafẓ* yang menunjukkan makna yang dimaksud dengan *sīghat* sendiri tanpa ada tambahan dari luar, akan tetapi makna itu bukanlah makna yang dimaksud dalam konteks kalimat dan mengandung kemungkinan adanya *ta'wīl*.⁴³

2) al-Naṣṣ

al-Naṣṣ adalah *dilālah* (petunjuk) *lafẓ* atas makna yang dimaksudkan olehnya.⁴⁴ Menurut Sarkashi, *naṣṣ* adalah *lafẓ* yang mempunyai derajat kejelasan di atas *zāhir* dengan *qarīnah* yang menyertai *lafẓ* dari mutakallim, ditunjukkan dengan *sīghat* sendiri atas makna yang dimaksud dalam konteks, mengandung kemungkinan *ta'wīl*, menerima *naskh* dan *takhsīs*.⁴⁵ Pemahaman maknanya tidak bergantung pada petunjuk dari luar *sīghat*nya. Demikian juga makna *naṣṣ* tidak memerlukan penelitian akan tetapi bisa langsung dipahami dengan *sīghat*nya. *Naṣṣ* lebih jelas daripada *zāhir*. Sebab menjadi lebih jelasnya *naṣṣ* dari *zāhir* adalah disebabkan *qarīnah* yang terdapat dalam kalam.

⁴² Abdullāh Yūsuf Muṣṭafā 'Azzām, *Dilālah al-Kitāb wa al-Sunnah 'ala al-Ahkām*, (Mesir: Jam'iyyah al-Azhār Kulliyah al-Sharī'ah, 1999), 104.

⁴³ Al-Sarkhasi, *Uṣul al-Syarkhasi*, jilid 1, (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1993), 163. Lihat juga al-Shatībī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣul al-Ahkām*, Jilid II, (Beirut: Dār al-Fikr, t.th), 164.

⁴⁴ Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣul al-Fiqh*, 94.

⁴⁵ Al-Sarkhasi, *Uṣul al-Sarkhasi*, 164.

Hukum *naṣṣ* sama dengan hukum *ẓāhir* yaitu wajib melaksanakannya sesuai dengan makna yang langsung dipahami dan konteks kalam dengan mengandung kemungkinan *ta'wīl*, *takehṣīs* dan *naskh*. Namun apabila kemungkinan-kemungkinan ini tidak bersandar pada dalil maka hukum *naṣṣ* adalah *qaṭ'ī* atau yakin.⁴⁶ Namun, apabila terjadi pertentangan antara *ẓāhir* dengan *naṣṣ* maka yang diamalkan adalah yang *naṣṣ*.⁴⁷

3) al-Mufassar

Abdul Wahab Khalaf mendefinisikan *al-mufassar* adalah suatu *lafẓ* yang dengan sighatnya sendiri memberi petunjuk kepada maknanya yang terinci begitu terincinya sehingga tidak dapat dipahami adanya makna lain dari *lafẓ* tersebut.⁴⁸ Dari definisi-definisi yang dipaparkan menjadi jelaslah bahwa hakikat *lafẓ mufassar* itu, (a) penunjukannya terhadap makna jelas sekali, (b) penunjukannya itu hanya dari *lafẓ* sendiri tanpa memerlukan *qarīnah* dari luar, (c) karena terang dan jelas dan terinci maknanya maka tidak mungkin dita'wīlkan.⁴⁹

Hukum *mufassar* adalah wajib mengamalkannya sesuai dengan rinciannya dan tidak boleh dipalingkan kepada makna lain.⁵⁰

4) al-Muḥkam

Al-Muḥkam adalah *lafẓ* yang menunjukkan kepada maksud yang disusun oleh *lafẓ*-nya, dan mengandung makna yang

⁴⁶ Wahbah Az- Zuhaili, *Uṣul Fiqh Al- Islami*, Jilid 2, (Damaskus: Dār al- Fikr, 1986), 320.

⁴⁷ Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣul al-Fiqh*, 65.

⁴⁸ Abdul Wahab Khalaf, *Ilmu Uṣul al-Fiqh*, 239.

⁴⁹ Amir Syarifuddin, *Uṣul Fiqh*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2008), 9.

⁵⁰ Abdul Mughits, *Uṣul Fiqh Bagi Pemula*, 103.

jelas, tanpa membutuhkan *ta'wīl* dan *takhṣīs*. *Lafẓ* ini disertai petunjuk yang menunjukkan kepada penolakan *naṣkḥ*".⁵¹

Seperti firman Allah dalam surat *al-Nūr* [24] ayat 4:

وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا ۗ

“Dan janganlah kamu menerima kesaksian mereka buat selama-lamanya.”⁵²

Pada umumnya, *al-muḥkam* menjelaskan kaidah-kaidah agama yang bersifat asasi (fundamental). Dan berisi tentang prinsip-prinsip keutamaan yang tidak akan berubah lantaran perubahan situasi.⁵³

al-Muḥkam lebih kuat dari pada *al-Mufassar* tapi tidak lebih terang. Dikatakan demikian, karena *muḥkam* tidak menerima *naṣkḥ* sementara *mufassar* menerima. Ketidakterimaan *muḥkam* terhadap *naṣkḥ* tidak mempengaruhi kejelasan *lafẓnya*. Sebab ketidakmenerimaan *naṣkḥ* bukan bersumber dari zat *naṣ* akan tetapi dari sebab yang lain. Oleh karena itu, *muḥkam* lebih kuat dari *lafẓ-lafẓ* yang lain.

Sedangkan ditinjau dari segi ketidakjelasan maknanya, menurut ulama *uṣūl fiqh* ada empat macam *lafẓ*, yaitu *al-ḥaḥfi*, *al-muḥkil*, *al-mujmal*, dan *al-mutashābih*.

5) al-Khāfi

“*Lafẓ* yang menunjukkan kepada artinya secara jelas, tetapi dalam menerapkan artinya itu kepada sebagian dari beberapa satuan merupakan macam yang samar dan tidak jelas, yang untuk menghilangkan kesamaran dan

⁵¹ Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 96.

⁵² Depag RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 543.

⁵³ Abdul Mughits, *Uṣūl Fiqh Bagi Pemula*, 102.

ketidakjelasan itu memerlukan upaya berfikir secara mendalam”.⁵⁴

6) al-Mushkil

al-Mushkil adalah suatu *lafz* yang samar artinya, disebabkan oleh *lafz* itu sendiri.⁵⁵ *al-Mushkil* adalah *lafz* yang tidak jelas pengertiannya karena banyak makna yang digunakan untuk mengartikan *lafz* tersebut, sehingga dalam upaya mengetahui pengertian mana yang dimaksud dalam sebuah redaksi memerlukan indikasi atau dalil dari luar.⁵⁶

7) al-Mujmal

al-mujmal adalah *lafz* yang maknanya mengandung beberapa keadaan dan beberapa hukum yang terkumpul di dalamnya.⁵⁷ Atau *lafz* yang tidak bisa difahami maknanya kecuali dengan memberikan penafsiran tentang kemujmalannya, dan penjelasan tentang kemujmalannya untuk mengetahui tujuannya”.⁵⁸

8) al-Mutashābih

Al-Mutashābih adalah *Lafz* yang samar artinya dan tidak ada cara yang dapat digunakan untuk mencapainya.⁵⁹ Atau *lafz* yang samar maksudnya sementara sighatnya sama sekali tidak memberikan petunjuk tentang maksudnya, dan tidak ada peluang untuk memperoleh penjelasannya karena tidak *qarīnah* yang menghilangkan kesamarannya, sedangkan *Shāri’*

⁵⁴ Abd al-Karim Zaidan, *al-Wajiz fi Uṣūl al-Fiqh*, cet 1, (Kairo: Dār at-Tauzi’, 1994), 343.

⁵⁵ Asair Syarifuddin, *Uṣul Fiqh*, 16.

⁵⁶ Kasuwi Saiban, *Metode Ijtihad Ibnu Rusdy*, (Kutub Minar, 2005), 67.

⁵⁷ Wahbah al-Zuhaili, *Uṣul Fiqh al-Islāmī*, 235.

⁵⁸ Abd al-Karim Zaidan, *al-Wajiz fi Uṣūl al-Fiqh*, 347.

⁵⁹ Wahbah al-Zuhaili, *Uṣul Fiqh Al-Islami*, 236

(Allah) sudah mencukupkan begitu saja berdasarkan ilmunya dan tidak menjelaskannya”.⁶⁰

Di antara *lafẓ mutashābih* adalah huruf-huruf *hijā'iyah* yang terpotong-potong (*al-muqatta'ah*) pada permulaan sebagian surat-surat al-Qur'ān, seperti: الم, ق, ص, حم. Dan ayat-ayat yang menurut *dābir*-nya menunjukkan secara samar adanya penyerupaan al-Khāliq kepada makhluk-Nya, seperti dalam hal Allah mempunyai mata, tangan, dan muka.⁶¹

d. Ditinjau dari segi ke-*dalālah*-an *lafẓ*

Yang maksud dengan ke-*dalālah*-an *lafẓ* adalah pengungkapan *lafẓ* dalam kaitannya dengan makna yang dikandung oleh *lafẓ* tersebut. Dalam hal ini, ada empat tehnik analisa untuk menggali hukum melalui makna suatu pernyataan hukum.

1) Analisa makna terjemah (*'ibārah al-naṣṣ*)

'Ibārah al-naṣṣ Menurut Abū Zahrah adalah *dalālah 'ibārah* adalah makna yang dapat difahami dari *lafẓ* itu sendiri baik itu *lafẓ dābir* atau *lafẓ naṣṣ* atau itu *lafẓ muhkam* atau bukan *muhkam*.⁶²

2) Analisa pengembangan makna (*dalālah al-naṣṣ*)

Menurut Abū Zahrah, *dalālah al-naṣṣ* adalah apabila ungkapan *naṣṣ* menunjukkan atas hukum dalam suatu kejadian oleh karena ungkapan *naṣṣ* tersebut, dan hukum itu dapat difahami dari *dalālah naṣṣ* untuk kejadian lain karena terbukti ada yang mewajibkan hukum di dalam *naṣṣ* itu”.⁶³

⁶⁰ Abd al-Karim Zaidan, *al-Wajiz fi uṣul al-Fiqh*, 348.

⁶¹ A. Djazuli dan I. Nurol Aen, *Uṣul Fiqh: Metodologi Hukum Islam*, Cet. I, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2000), 272.

⁶² Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣul al-Fiqh*, 110.

⁶³ Abū Zahrah, *Uṣul al-Fiqh*, 112.

Jadi dapat disimpulkan bahwa *madlūl* (makna) *dalālah naṣṣ* bukanlah suatu bentuk hukum akan tetapi suatu 'illah hukum yang disebutkan dalam *naṣṣ*, hanya saja 'illah tersebut tidak diketahui lewat *ijtihād* dan mengetahuinyapun tidak dimonopoli oleh ahli *ijtihād*, akan tetapi juga dipahami oleh ahli bahasa dengan analisa kebahasaan.

3) Analisa kata kunci dari suatu pernyataan (*ishārah al-naṣṣ*)

Ishārah al-naṣṣ ialah petunjuk *lafẓ* kepada arti yang dipahami dengan jalan mengambil kalaziman atau kemestian dari arti yang dipahami dengan Dalālah '*ibārah al-naṣṣ*'.⁶⁴ Menurut 'Abd al-Wahhab al-Khalaf, *dalālah ishārah* adalah petunjuk *naṣṣ* atas makna lazim (tetap) yang dapat dipahami dari ungkapannya serta tidak dimaksudkan oleh susunan *lafẓ* dan untuk memahami (makna)-nya diperlukan pemikiran sedalam-dalamnya atau pemikiran yang sederhana, dari segi jelas atau samarnya dari segi ketetapan.⁶⁵

4) Analisa relevansi makna (*iqtidā' al-naṣṣ*).

Dalālah iqtidā' adalah petunjuk *lafẓ* atas setiap masalah (hukum) yang tidak dapat ditegakkan maknanya kecuali dengan mengukurnya.⁶⁶ *Iqtidā'* (tuntutan) bukanlah signifikansi atas makna *lafẓ* baik dari '*ibārah* maupun *manṭūq*-nya, akan tetapi ia adalah dalālah yang mesti ada dan dipandang dari makna diluar *manṭūq* kalam. Agar kalam menjadi sah baik secara shara' maupun nalar sehingga sisi kebenarannya bisa diketahui.

⁶⁴ Asymuni A. Rahman, dkk., *Uṣūl Fiqh II* (Qaidah-Qaidah Istinbath dan Ijtihad-Metode Penggalan Hukum Islam), Jakarta: Dirjen PKAI Depag, 1986, 84.

⁶⁵ Abdul Wahab Khalaf, *Ilmu Uṣūl al-Fiqh*, 114.

⁶⁶ Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 113.

Dalam memperkiraan makna yang harus dihadirkan bagi *dalālah iqtidā' al-naṣṣ* ini ada tiga macam, yaitu; *pertama*, makna yang harus diperkiraan kebenarannya demi kebenaran *lafẓ*; *kedua*, makna yang mesti diperkiraan keberadaannya untuk mendukung kebenaran *lafẓ* secara rasional, dan *ketiga*, makna yang harus diperkiraan kehadirannya untuk mendukung kebenaran *lafẓ* secara *shara'*.⁶⁷

D. Melalui Pendekatan ¹ *Maqāṣid al-Sharī'ah (al-Qawā'id al-Tashrī'iyyah)*

⁷ *al-Qawā'id al-tashrī'iyyah* adalah tata aturan yang dibuat pedoman oleh pembuat undang-undang dalam menyusun undang-undang dan merealisir tujuan yang ingin dicapainya melalui pemberian beban kewajiban kepada orang-orang mukallaf.⁶⁸ Kaidah-kaidah ini digunakan sebagai cara untuk memperoleh hukum dengan cara lebih mempertimbangkan aspek *maqāṣid al-sharī'ah*-nya.

Dalam pandangan al-Shātibī (w. 790 H), *maqāṣidas-sharī'ah* ini dibagi dalam tiga kelompok atau tingkatan dilihat dari ⁴ segi kekuatan dhatnya, yaitu; *pertama*, *darūriyyah*, yaitu kemaslahatan yang keberadaannya sangat dibutuhkan demi tegaknya kemaslahatan dien dan dunia; artinya apabila ada yang hilang maka kemaslahatan dien dan dunia tersebut tidak dapat berjalan dengan semestinya, bahkan akan mengalami kerusakan, kegoncangan serta lenyapnya kehidupan; selain itu kenikmatan akan sirna dipenuhi dengan kerugian.⁶⁹ Ibn 'Ashūr menyatakan bahwa, *maṣlahah darūriyyah* adalah kemaslahatan yang sangat dibutuhkan oleh seluruh manusia,

⁶⁷ Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 114.

⁶⁸ Muchtar Yahya dan Fatchur Rahman, *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islami*, (Bandung, Al-Ma'arif, 1993), 331.

⁶⁹ Al-Shatibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Sharī'ah*, Juz II, (Kairo: Mustafa Muhammad, t.t), 17-18.

4 tanpanya aturan tidak dapat berjalan dengan lurus, jika *maṣlahat* itu rusak maka keadaan umat akan rusak pula.⁷⁰ Kemaslahatan tersebut merupakan hasil dari pembacaan (seperti yang dikatakan oleh al-Shātibī,⁷¹ yaitu menjaga agama, jiwa, keturunan, harta dan akal. Kedua, *ḥājīyah*, yaitu kemaslahatan yang tingkat kebutuhannya untuk memberi kemudahan dan tanpa keberadannya akan timbul kesusahan. Jika hal ini tidak dijaga maka manusia akan merasa berat, namun tingkat kerusakannya tidak sebagaimana yang biasa terjadi di tingkat umum.⁷² Ibn Ashūr menyatakan bahwa, *ḥājīyah* adalah kemaslahatan yang diperlukan oleh manusia agar *maṣlahat* dan kebutuhannya tercapai dengan hasil yang baik, dan ketiadaannya tidak menimbulkan kerusakan, hanya saja kurang sempurna, oleh karena itu tidak sampai tingkat dharuri.⁷³ Ketiga, *taḥṣīniyat*, yaitu melakukan sesuatu yang termasuk kebaikan dalam tradisi dan menjauhi perilaku buruk yang tercela menurut akal yang benar, contohnya terhimpun dalam kategori akhlak terpuji.⁷⁴ Menurut Ibn Ashūr, *ḥājīyah* adalah kemaslahatan yang memberi kesempurnaan dan keteraturan bagi kondisi manusia, sehingga mereka dapat hidup dengan aman, tenang serta tampak indah dalam pandangan orang lain”.⁷⁵

1 Perbedaan antara pendekatan kebahasaan (*al-qawā'id al-ḥawīyyah*) dan *maqāṣid al-sharī'ah* adalah, bahwa pendekatan kebahasaan digunakan karena menyangkut *naṣ* (teks) *sharī'ah*, sementara pendekatan melalui *maqāṣid al-sharī'ah* digunakan

⁷⁰ Muḥammad ibn Tāhir ibn 'Ashūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyah*, (Kairo: Dār al-Ṣalām, 2006), 76.

⁷¹ Al-Shatībī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Sharī'ah*, 20.

⁷² Ibid., 21.

⁷³ Muḥammad ibn Tāhir ibn 'Ashūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyah*, 80.

⁷⁴ Al-Shatībī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Sharī'ah*, 22.

⁷⁵ Muḥammad ibn Tāhir ibn 'Ashūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyah*, 81.

karena menyangkut kehendak *sharī* yang dapat diketahui melalui kajian *maqāsidash-sharī'ab*.⁷⁶ Dengan kata lain, pendekatan dengan *al-qawāid al-lughawiyah* adalah dengan mendekati sumber hukum Islam dari sisi kebahasaan dan sedangkan pendekatan makna atau *al-qawā'id al-tashrī'iyah* dengan mendekati sumber hukum Islam dari sisi tujuan yang terkandung di balik teks.⁷⁷ Pentingnya kaidah *tashrī'iyah* (kaidah perundang-undangan) bisa dilihat dari tujuan diciptakannya *sharī'at* (undang-undang) itu sendiri.

Teori *maṣlahah* atau *istiṣlāb* untuk pertama kali diperkenalkan oleh Imām Mālik (w. 179 H). Namun karena pengikutnya yang lebih akhir mengingkari hal tersebut, maka setelah abad ketiga hijriyah tidak ada lagi ahli usul fiqih yang menisbatkan *maṣlahah-mursalab* kepada Imām Mālik.⁷⁸ Teori *maṣlahah* ini dipopulerkan oleh ulama-ulama usul fiqih dari kalangan al-Shāfi'iyah, yaitu Imām al-Haramayn al-Juwaynī (w. 478 H), guru Imām al-Ghazālī. Dan menurut beberapa hasil penelitian, ahli usul fiqih yang paling banyak membahas dan mengkaji *maṣlahah-mursalab* adalah Imām al-Ghazālī yang dikenal dengan sebutan *ḥujjatul Islam*.⁷⁹ Teori

⁷⁶ Imām Syaukanie, *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia dan Relevansinya Bagi Pembangunan Hukum Nasional*, (Jakarta: PT Rajagrafindo Persada, 2006), 43.

⁷⁷ Agus Moh. Najib, "*Dalalah an-Nash: Upaya Memperluas Maksud Syari' Melalui Pendekatan Bahasa*", dalam Ainurrafiq (ed.), *Mazhab Jogja: Menggagas Paradigma Uṣūl Fiqh Kontemporer*, Yogyakarta: Ircisod, 2003, 96-97.

⁷⁸ Wael B. Hallag, *A History of Islamic Legal Theories*, Terj. E. Kusnadiningsrat, (Jakarta: Rajawali Press, 2000), 165-166.

⁷⁹ Ahmad Munif Suratmaputra, *Fisafat Hukum Islam al-Ghazālī; Maṣlahah-Mursalab dan Relevansinya dengan Pembaruan Hukum Islam*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002), 63-64.

maṣlaḥat di sini menurut Masdar F. Mas'udi sama dengan teori keadilan sosial dalam istilah filsafat hukum.⁸⁰

al-Ghazālī (w. 505 H) merumuskan, *maṣlaḥab* asalnya bermakna menarik *maṣlaḥat* dengan menolak *maḍarat*. Menurutnya, *maṣlaḥat* sebagai suatu tindakan memelihara tujuan shara' atau tujuan hukum Islam, sedangkan tujuan hukum Islam menurut al-Ghazālī adalah memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Setiap hukum yang mengandung tujuan memelihara salah satu dari lima hal di atas disebut *maṣlaḥab*, dan setiap hal yang meniadakannya disebut *mafsadah*, dan menolak mafsadah disebut *maṣlaḥab*. Dan kelima macam maṣlaḥat di atas bagi al-Ghazālī harus diletakkan dalam skala prioritas.⁸¹ Sedangkan menurut al-Shatibi dari madhhab Mālikīyah mengatakan, bahwa tujuan utama Allah menetapkan hukum-hukum-Nya adalah untuk terwujudnya maṣlaḥat hidup manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Karena itu, *taklīf* dalam bidang hukum harus mengarah pada dan merealisasikan terwujudnya tujuan hukum tersebut.⁸² Yang dimaksud maṣlaḥat menurutnya, seperti halnya konsep al-Ghazālī, yaitu memelihara lima hal pokok, yaitu agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.⁸³

Penetapan hukum Islam melalui pendekatan *maqāṣid al-sharī'ah* dapat membuat hukum Islam lebih *flexible*, luwes, sesuai dengan tuntutan zaman,⁸⁴ karena pendekatan ini akan

⁸⁰ MasDār F. Mas'udi, "Meletakkan Kembali Maṣlaḥat Sebagai Acuan Syari'ah", *Jurnal Ilmu dan Kebudayaan Ulumul Qur'an*, No.3, Vol. VI Tahun 1995, 97.

⁸¹ Abū Hamid Al-Ghazālī, *al-Mustashfā min Ilm al-Uṣūl*, (Kairo: al-Amiriyah, 1412), 250.

⁸² Al-Shatibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Sharī'ah*, Juz II, (Kairo: Mustafa Muḥammad, t.t.) 4.

⁸³ Ibid., 5.

⁸⁴ Hasbi Ash-Shiddieqy, *Syariat Islam Menjawab Tantangan Zaman*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1987), 223.

menghasilkan hukum Islam yang bersifat kontekstual. Sementara pengembangan hukum Islam melalui pendekatan kaidah kebahasaan akan menghilangkan jiwa flexibilitas hukum Islam. Hukum Islam akan kaku (*rigid*), sekaligus akan kehilangan nuansa kontekstualnya.⁸⁵ Mengutip pendapatnya Satria Effendi, hukum Islam itu harus bersifat dinamis, adaptif, dan relevan dengan perubahan dan perkembangan masyarakat.⁸⁶

Berdasarkan beberapa buah definisi di atas, maka dapat ditarik kesimpulan bahwa *maṣlaḥah* merupakan suatu metode *ijtihād* dalam rangka menggali hukum (*istinbāt*) Islam, namun tidak berdasarkan kepada *nass* tertentu, tetapi berdasarkan kepada pendekatan maksud diturunkannya hukum *shara'* (*maqāṣid ash-sharī'ah*).

E. Pengembangan Metodologis Itinbāt Hukum Islam: Mencari Sebuah Paradigma Baru Pemikiran Hukum Islam

Ulama sepakat, bahwa hukum Islam harus selalu selaras dengan perkembangan zaman. Hal ini merupakan konsekwensi sejarah agar hukum Islam sesuai dengan tuntutan kehidupan manusia yang terus berubah. Perubahan tersebut pada akhirnya membawa perubahan secara paradigmatik terhadap kajian hukum Islam. Beberapa intelektual muslim menawarkan paradigma baru sebagai upaya kontekstualisasi hukum Islam, karena paradigma lama sudah dianggap tidak relevan dengan perkembangan masa sekarang.

⁸⁵ Ahmad Munif Suratmaputra, *Fisafat Hukum Islam al-Ghāzālī; Maṣlaḥah-Mursalah dan Relevansinya dengan Pembaruan Hukum Islam*, 104.

⁸⁶ Satria Effendi M. Zein, "Hukum Islam: Perkembangan dan Pelaksanaannya di Indonesia", dalam Ari Anshori dan Slamet Warsidi (Editor), *Fiqh Indonesia dalam Tantangan*, (Surakarta: FIAI UMS, 1991), 23-40.

Menurut Amin Abdullah, dengan mengutip kerangka teorinya Wael B. Hallaq, mengemukakan perkembangan paradigma *fiqh* (*uṣūl fiqh*) menjadi tiga, yaitu paradigma *fiqh* literalistik, utilitarianistik dan liberalistik-fenomenologik.⁸⁷

1. Paradigma Literalistik

Disebut literalistik, paradigma ini menjadikan *ẓāhir* teks sebagai dasar membangun pengetahuan. Pembahasan tentang teks (dalam hal ini teks berbahasa Arab) baik dari segi grammar maupun sintaksisnya sangat dominan dan cenderung mengabaikan pembahasan tentang maksud dasar dari wahyu yang ada dibalik teks literal tersebut. Secara sederhana paradigma yang dianut bertumpu pada teks baik secara langsung maupun tidak langsung.⁸⁸

Terdapat dua kecenderungan dalam paradigam literalistik dalam upaya mengungkap makna teks (*nass*), yaitu; *pertama*, berpegang pada *ẓāhir* teks. Sarana yang dipakai adalah kaedah bahasa Arab sedangkan yang menjadi sasarannya adalah teks al-Qur'an, Hadis dan Ijma'; *kedua*, berpegang pada maksud teks bukan *ẓāhir* teks. Berpegang pada maksud teks ini baru digunakan bila teks *ẓāhir* ternyata tidak mampu menjawab persoalan-persoalan yang relatif baru.⁸⁹

Ulama yang dianggap sebagai peletak dasar para paradigma literalistik adalah al-Shāfi'ī melalui karyanya, *al-Risālah*. *al-Risālah*, yang penulisannya bercorak teologis-deduktif itu kemudian diikuti oleh para ahli Uṣūl madhhab

⁸⁷ Amin Abdullah, "Paradigma Alternatif Pengembangan Uṣūl Fiqh dan Dampaknya pada Fiqh Kontemporer", dalam Ainurrafiq (ed.), *Mazhab Jogja: Menggagas Paradigma Uṣūl Fiqh Kontemporer*, (Yogyakarta: Ar-Ruz, 2002), 118.

⁸⁸ Joseph Schacht, *Pengantar Hukum Islam*, terj. Joko Supomo (Yogyakarta: Islamika, 2003), 31.

⁸⁹ Muḥammad Abed al-Jabiri, *Takwīm al-Aql al-'Arabī*, (Beirūt: al-Markaz as-Saqafi al-'Arabī, 1993), 96 -98.

mutakallimūn (Shāfi'iyah, Malikiyyah, Ḥanābilah dan Mu'tazilah). Sementara itu ulama Ḥanafiyah memiliki cara penulisan tersendiri yang bercorak induktif-analitis. Tetapi baik madhhab *mutakallimūn* maupun madhhab Ḥanafiyah memiliki kesamaan paradigma, yaitu paradigma literalistik dalam arti begitu dominannya pembahasan tentang text, dalam hal ini teks berbahasa Arab, baik dari segi grammar maupun sintaksisnya dan mengabaikan pembahasan tentang maksud dasar dari wahyu yang ada di balik teks literal.⁹⁰

2. Paradigma Utilitarianistik

Munculnya paradigma ini berangkat dari ketidakpuasan atas kontruksi paradigma literalistik yang hanya berkuat pada teks, produk hukum yang dihasilkan pun menjadi mati, ambigu, bahkan terkadang, menurut mereka, kurang manusiawi.⁹¹ Dan dalam pandangan utilitarianistik, paradigma literalistik kurang mampu menjawab perkembangan zaman yang terus berubah. Kecenderungan tekstualitas yang berlebihan dalam metode penemuan hukum seperti ini pada gilirannya telah memunculkan kesulitan dan ketidak-cakapan hukum Islam itu sendiri dalam merespon dan menyambut gelombang perubahan sosial. Karakteristik kajian fiqh klasik yang *law in book oriented* dan kurang memperhatikan *law in action* --sebagai akibat dari kecenderungan tekstualitas metodologinya-- sudah tidak relevan lagi dengan situasi aktual yang terjadi.⁹²

⁹⁰ M. Amin Abdullah, "al-Ta'wil al-'Ilmi: Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci", *Al-Jami'ah Journal of Islamic Studies*, Vol. 39 No. 2 Juli-Desember 2001, 359-391.

⁹¹ Hasan al-Turābī, *Qaḍāya al-Tajdīd: Naḥwa Manhāj Uṣūlī*, (Beirūt: Dār al-Hādī, 2000), 18.

⁹² Syamsul Anwar, "Paradigma Fiqh Kontemporer: Mencari Arah Baru Telaah Hukum Islam Pada Program S3 PPS IAIN Ar-Raniry Banda Aceh", 9.

Paradigma utilitarianistik (*maqāsidī*) dalam teori hukum Islam adalah teori yang berangkat dari tujuan-tujuan hukum Islam (*maqāsid al-sharī'ah*) dan bergerak dari yang general kepada yang spesifik, bukan hanya menggunakan pertimbangan kepentingan publik (*maṣlahah*) dan kemestian/keniscayaan (*darūrah*) sebagai perangkat-perangkat pembimbing ke arah perumusan hukum, tetapi juga mendasarkan pada perintah-perintah etis (*ethical imperatives*) seperti keadilan (*justice*), dan terlebih lagi, perdamaian dan rekonsiliasi.

Paradigma ini sesungguhnya merupakan upaya revitalisasi dari teori *maqāsid al-sharī'ah* al-Shātibī yang masih dianggap hanya melengkapi paradigma literalistik agar lebih sempurna.⁹³

3. Paradigma Liberalistik

Paradigma liberalistik fenomenologik atau *religious liberalism*, menurut istilah Wael B Hallaq, adalah paradigma yang bercorak liberal (bahkan cenderung radikal) dan cenderung membuang teori-teori uṣūl fiqh lama.⁹⁴ Awal munculnya, disebabkan karena adanya kegelisahan intelektual tentang urgensi dan *utilitas uṣūl fiqh* dalam kajian keislaman. Kegelisahan tersebut diwujudkan dalam sebuah kecemasan bahwa ternyata sampai saat ini, wajah *uṣūl fiqh* dan turunannya terasa kaku dalam menghadapi dan berkomunikasi dengan peradaban kekinian. Oleh karena itu, upaya pembaharuan di bidang uṣūl dari paradigma ini dianggap lebih menjanjikan dan lebih persuasif. Paradigma ini dalam rangka membangun metodologinya yang ingin menghubungkan antara teks suci dan realitas dunia modern

⁹³ Thaha Jabir al-'Alwani, *Source Methodology*, 79-80.

⁹⁴ Wael B. Hallaq, *A. History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Uṣūl Fiqh*, 214.

6 lebih berpijak pada upaya melewati makna eksplisit teks untuk menangkap jiwa dan maksud luas dari teks.⁹⁵

Paling tidak kegelisahan tersebut dapat dilihat dari ekspresi intelektual Muslim kontemporer sebut saja misalnya Muḥammad Iqbal,⁹⁶ Muḥammad Ṭāḥa,⁹⁷ Abdullah Aḥmed Na'im,⁹⁸ Muḥammad Sa'id Ashmawī,⁹⁹ Fazlur Raḥmān,¹⁰⁰ dan Muḥammad Shahrūr.¹⁰¹

Paradigma liberalistik ini, sesungguhnya dapat dilacak melalui teori *maṣlaḥah* yang ditawarkan oleh al-Ṭūfī. Menurutnya, *maṣlaḥah* merupakan dalil hukum sendiri yang tidak terikat oleh sumber-sumber *naṣ*.¹⁰² Al-Ṭūfī sendiri menyatakan, bahwa jika *naṣ* berbeda dengan *al-maṣlaḥah*, maka wajib mendahulukan *al-maṣlaḥah*, baik itu didukung maupun tidak oleh teks-teks *Ilābiyyah*, bahkan *al-maṣlaḥah* merupakan dalil *shar'ī* yang paling kuat.¹⁰³ Dan ini

⁹⁵ M. Amin Abdullah, "Al-Ta'wil al-Ilmi: Ke Arab Perubahan Paradigma Penafsiran 6 Kitab Suci", 363.

⁹⁶ Pandangannya akan perlunya pembaharuan uṣūl dapat dijumpai dalam karya magnum opus-nya, *The reconstruction of Religious Thought in Islam*, (Lahore: Ashraf 6 ss, 1971).

⁹⁷ Karyanya diterjemahkan oleh muridnya, Abdullahi Ahmed an-Na'im ke dalam bahasa Inggris dengan judul: *The Second Message of Islam*, alih bahasa: Abdullahi Ahmed an-Na'im (Syracuse: Syracuse University Press, 1987).

⁹⁸ Pemikirannya dituangkan dalam karyanya yang terkenal dengan judul, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, (Syracus: Syracuse University Press, 1990). 6

⁹⁹ Muḥammad Said Asymawī, *Uṣūl al-Sharī'ah*, (Beirut: Dar Iqra', 1983).

¹⁰⁰ Fazlur Rahman, "Toward Reformulating the Methodology of Islamic Law: Sheikh Yamani on Public Internal on Islamic Law", *New York University Journal of International Law and Politics* 12 (1979): 219-24.

¹⁰¹ Muḥammad Shahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān dan Qirā'ah Mu'asirah*, (Damaskus: al-Ahab li al-Ṭibā'ah li al-Naṣhr wa al-Tauzī, 1992).

¹⁰² Abdallah M. al-Husain al-Amiri, *Dekonstruksi Dalam Hukum Islam Pemikiran Najmuddin al-Thufi*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2004), 42.

¹⁰³ Najmuddin al-Ṭūfī, *Kitāb al-Ta'yīn fi Sharḥ al-Arba'in*, (Beirut: Mu'assasah al-Rayyān al-Maktabah al-Mālikiyyah, 1998), 21.

nampaknya menjadi inspirasi bagi generasi selanjutnya untuk memahami hukum Islam, seperti Jaringan Islam Liberal (JIL) di Indonesia.¹⁰⁴

F. Peranan **Istīnbat** dalam Perkembangan Hukum Islam

Sebagai umat Islam yang baik, kita wajib meyakini bahwa al-Qur'an adalah kitab suci yang lengkap, paling sempurna dan berlaku sepanjang masa. Sebagaimana diisyaratkan oleh al-Qur'an sendiri dalam surat *al-An'am*: 38:

وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَّمٌ أُمَّتَالِكُمْ ۗ مَا قَرَأْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ

“Dan Tiadalah binatang-binatang yang ada di bumi dan burung-burung yang terbang dengan kedua sayapnya, melainkan umat (juga) seperti kamu. Tiadalah Kami alpakan sesuatupun dalam al-Kitāb,¹⁰⁵ kemudian kepada Tuhanlah mereka dihimpunkan”.¹⁰⁶

Dari ayat ini bisa diperoleh pemahaman bahwa segala peristiwa yang terjadi di jagad raya ini, bisa diperoleh

¹⁰⁴ Lihat Abdul Moqsih Ghazali, “Menegaskan Kembali Pembaruan Pemikiran Islam”, <http://islamlib.com/id/artikel/menegaskan-kembali-pembaruan-pemikiran-islam>, (20 September 2012).

¹⁰⁵ Sebagian mufassirīn menafsirkan al-Kitāb itu dengan Lauḥ al- maḥfūz dengan arti bahwa nasib semua makhluk itu sudah dituliskan (ditetapkan) dalam Lauḥ al- maḥfūz. Ada pula yang menafsirkannya dengan al-Qur'an dengan arti bahwa dalam al-Qur'an itu telah ada pokok-pokok agama, norma-norma, hukum-hukum, hikmah-hikmah dan bimbingan untuk kebahagiaan manusia di dunia dan akhirat, dan kebahagiaan makhluk pada umumnya. Muḥammad Ḥasan al-Ḥumaṣī, Tafsīr wa Bayān Mufraḥat al-Qur'an ' Ala Miṣḥāfi al-Tajwīd Ma'a Asbāḥ al-Nuzūl Li al-Suyūṭī (Beirut: Mu'assasah Li al-Imān, 1999), 132.

¹⁰⁶ Departemen Agama RI, al-Qur'an dan Terjemahnya, 192.

petunjuk dan hukumnya ¹ dalam al-Qur'ān, hanya saja ⁹ hukum-hukum yang dikandung oleh al-Qur'ān yang bisa menjawab berbagai permasalahan itu harus digali dengan kegiatan *ijtihāddan istinbāt*.

Perkembangan Hukum Islam—jika kita perhatikan secara seksama—mulai dari pendapat perseorangan kemudian diikuti oleh murid-muridnya, lalu dianggap sebagai pendapat yang paling kuat di daerah atau kota tertentu, ketika itulah maka disebut dengan madhhab sebuah kota atau daerah, yang seolah menjadi sebuah konsensus (*ijma'*) dan masyarakat kota atau daerah tersebut. Dengan demikian, maka dalam perkembangan selanjutnya, muncullah berbagai macam madhhab yang mencirikan kota atau daerah di mana madhhab itu berkembang. Misalnya; ada *madhhab Hijāzī*, yaitu pendapat tentang hukum Islam, yang bermula dari pendapat perseorangan kemudian diikuti oleh murid-muridnya dan melebar diikuti oleh orang-orang di sebuah daerah di wilayah Hijāz.

Kemudian, *madhhab Irāqī* mengelompok menjadi dua pula, yaitu madhhab Kūfah dan madhhab Baṣrah. Ada madhhab yang lain lagi yang populer, yaitu *madhhab Shām*. Oleh karena itu, dalam sejarahnya ada tiga madhhab besar atas dasar kedaerahan ini: *madhhab Irāqī*, *madhhab Hijāzī* dan *madhhab Shāmi*. Perlu ada catatan, bahwa sebenarnya ada pula madhhab di Mesir yang mempunyai karakter tersendiri. Namun, di daerah-daerah yang sudah ada nama madhhab kedaerahan itu tetap masih terjadi perbedaan pendapat di

antara ulama. Pengelompokan¹ madhhab atas kedaerahan ini berakhir dengan munculnya Imam al-Shāfi'ī.¹⁰⁷

26
Munculnya perbedaan pendapat dan juga perbedaan madhhab tersebut ada pengaruh faktor budaya kedaerahan atau yang biasa disebut dengan *'urf* atau *'ādah* (tradisi, adat kebiasaan), meskipun pengaruhnya itu tidak semata-mata kepada esensi hukumnya, namun lebih pada pengaruh terhadap mujtahid/faqih yang kemudian berdampak pada hasil pemikiran atau *istinbāṭ*-nya. Oleh karena itu, di Indonesia juga muncul pendapat untuk menciptakan “*madhhab ala Indonesia*”. Atau setidaknya, agar berusaha menemukan hukum Islam yang sesuai dengan sosiokultural bangsa Indonesia, yang dalam banyak hal terjadi perbedaan dengan sosiokultural masyarakat di negara-negara Arab.

Dari kenyataan itulah, kita umat Islam tentu sepakat bahwa mengembangkan pemikiran mengenai hukum Islam yang sesuai dengan situasi dan kondisi (*sāliḥun likulli zamān wa makān*) tidak boleh terhenti, lebih-lebih sejalan dengan perkembangan saint dan teknologi, persoalan-persoalan hukum juga terus bermunculan dan segera mendapatkan kepastian hukumnya. Karena itulah, memaksimalkan peran *ijtihād* dan *istinbāṭ* mutlak diperlukan.

¹⁰⁷ Tentang kenyataan madhhab dan pendapat-pendapat yang tetap berkembang di daerah masing-masing, lihat al-Shāfi'ī, *al-Umm VII*, diedit oleh Maḥmud Maṭrajī (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), 469-471.

BAB III



ADAT DAN 'URF

A. Pengertian *al-'Adab* dan *al-'Urf*

Secara etimologi, kata *al-'Adab* berarti pengulangan kata atau kalimat (الدَّعْبُ وَالِاسْتِمْرَارُ عَلَي شَيْءٍ)¹ baik berupa perkataan atau perbuatan. *al-'Adab* diambil dari kata *al-'aud* (الْعُودُ) atau *al-mu'awadab* (المَعَاوِدَةُ) yang artinya berulang (التكرار).²

Secara terminologi, *'Adab* adalah sebuah kecenderungan (berupa ungkapan atau pekerjaan) pada satu obyek tertentu, sekaligus pengulangan akumulatif pada obyek pekerjaan

¹ Ibn al-Manzūr, *Lisān al-Arab* (Bairut: Dār Lisān al-Arab,tt), 959.

² A. Dzajuli, *Kaidab-kaidab Fiqih* (Jakarta: Kencana Prenada Media Grup, 2010), 79.

dimaksud, baik dilakukan oleh pribadi atau kelompok. Akibat pengulangan itu, ia kemudian dinilai sebagai hal yang lumrah dan mudah dikerjakan. Aktifitas itu telah mendarah daging dan hampir menjadi watak pelakunya.³ Sedangkan Ibnu Nuzaim mendefinisikan *al-‘Adab* dengan:

عِبَارَةٌ عَمَّا يَسْتَقِرُّ فِي النُّفُوسِ مِنَ الْأُمُورِ الْمُتَكَرِّرَةِ الْمَقْبُولَةِ عِنْدَ الطَّبَائِعِ
السَّلِيمَةِ

“Sesuatu ungkapan dari apa yang terpendam dalam diri, perkara yang berulang-ulang yang bisa diterima oleh tabiat (watak) yang sehat”.⁴

Walaupun secara dhahir dilihat dari sisi asal-usul kata ‘*Adab* dan ‘*Urf* berbeda, tetapi di antara ahli bahasa ada yang menyamakannya, kedua kata ini *Mutarādif* (sinonim). Seandainya kedua kata ini dirangkai dalam suatu kalimat, seperti : “hukum ini didasarkan kepada ‘*Adab* dan ‘*Urf*, tidak berarti kata ‘*Adab* dan ‘*Urf* itu berbeda maksudnya meskipun di gunakan kata sambung “dan” yang biasa dipakai sebagai kata yang membedakan antara dua kata. Karena kedua kata itu memiliki arti yang sama, maka dalam contoh tersebut, kata ‘*Urf* sebagai penguat terhadap kata ‘*Adab*.

Definisi ‘*Urf* secara terminologi sebagaimana yang diutarakan Abu Zahrah adalah:

العرف هو ما اعتاده الناس من معاملة واستقامت عليه أمورهم⁵

³ Abdul Haq dkk, *Formulasi Nalar Fiqh: Telaah Kaidab fiqih Konseptual* (Surabaya; Khalista, 2009), 274.

⁴ A. Dzajuli, *Kaidab-kaidab.*, 79-80.

⁵ Muhammad Abū Zahra, *Ushul al-Fiqh*, (Beirūt: Dār al-Fikr al-Arabī, tth), 273.

“Urf adalah segala sesuatu yang dibiasakan manusia dalam pergaulannya dan telah mantap dalam urusan-urusannya”.

¹ Sedangkan definisi ‘Urf secara terminologi menurut Abdu al-Wahhab Khalaf adalah:

العرف هو ما تعرفه الناس وساروا عليه, من قول, او فعل, او ترك⁶

“Segalah Sesuatu yang sudah saling dikenal diantara manusia yang telah menjadi kebiasaan atau tradisi, baik bersifat perkataan, perbuatan atau dalam kaitanya dengan meninggalkan perbuatan tertentu”.

Sedangkan ‘Urf secara terminologi menurut Badran sebagaimana yang dikutip oleh Amir Syaifuddin dalam bukunya Ushul Fiqh adalah:

العرف هو ما اعتاده جمهور الناس والقوه من قول او فعل تكرر مرة بعد اخرى حتى تمكن اثره في نفوسهم وصارت تتلقاه عقولهم بالقبول

“Urf adalah apa-apa yang dibiasakan dan diikuti orang banyak, baik dalam bentuk ucapan atau perbuatan yang berulang-ulang dilakukan sehingga membekas dalam jiwa mereka dan diterima baik oleh akal mereka”.⁷

Ketiga pengertian diatas mempunyai titik tekan yang sama, yaitu adanya sesuatu yang sudah dibiasakan dan diakui serta dikenal oleh orang banyak dan dilakukan berulang-ulang kali sehingga sudah tidak ada keraguan dalam melakukannya.

⁶ Abdu al-Wahhab Khalaf, *Ilmu Ushul al-Fiqh*, (Kairo: Dār al-Ilmī, 1978), 89.

⁷ Amir Syaifuddin, *Ushul Fiqh*, jilid II (Jakarta: Kencana, 2011), 364.

Para ulama yang membedakan antara 'Urf dengan 'Adah **memberikan** alasannya sebagaimana berikut ini:

1. Bahwa 'Adah itu bisa berlaku secara umum, baik dilakukan oleh orang banyak maupun individu. Sedangkan 'Urf harus dilakukan oleh kebanyakan orang, dan tidak dikatakan 'Urf apabila suatu kebiasaan yang hanya terjadi pada individu tertentu.
2. 'Adah bisa muncul secara alami sebagaimana yang berlaku ditengah masyarakat, sedangkan 'Urf tidak bisa muncul secara alami tetapi harus melalui pemikiran dan pengalaman.⁸
3. 'Adah tidak meliputi penilaian mengenai segi baik dan buruknya perbuatan yang menjadi 'Adah tersebut, sedangkan 'Urf selalu memberikan penilaian pada segala sesuatu yang menjadi 'Urf.⁹

Sedangkan ulama yang cenderung menyamakan antara 'Urf dengan 'Adab berpendapat bahwa tidak ada perbedaan yang prinsip antara 'Urf dengan 'Adab, karena dua kata itu pengertiannya sama, yaitu: suatu perbuatan yang telah berulang-ulang dilakukan menjadi dikenal dan diakui orang banyak; sebaliknya karena perbuatan itu sudah dikenal dan diakui orang banyak, maka perbuatan itu dilakukan oleh orang secara berulang-ulang. Dengan demikian meskipun dua kata tersebut dapat dibedakan tetapi perbedaannya tidak berarti.¹⁰

⁸ Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), 138-139.

⁹ Amir Syaifuddin, *Ushul Fiqh*, 364.

¹⁰ Ibid., 364

Perbedaan antar ulama diatas adalah dilatar belakangi oleh perbedaan cara mereka memandang *'Urf* dan *'Adab*. Ulama yang membedakan antara *'Urf* dengan *'Adab* memandang dua permasalahan tersebut dengan sangat luas, mereka menarik permasalahan *'Urf* dan *'Adab* dalam berbagai disiplin ilmu, mulai dari budaya, tradisi, social, dan yang lainnya, dan tidak terfokus pada permasalahan fiqih saja, berbeda dengan Ulama yang cenderung menyamakan antara *'Urf* dengan *'Adab*, mereka memandang dua permasalahan tersebut dari sisi istilah Fiqh yang kebanyakan para *Fuqahā'* tidak membedakan keduanya. Salah satu buktinya adalah munculnya *Qā'idah Fiqhiyah; Al-'Ādah Mubakkamah* yang dalam kaidah tersebut menggunakan kata *'Adab* tetapi sebenarnya yang dimaksud bukan hanya *'Adab* tapi juga *'Urf*.

Terlepas pro dan kontra pendapat antara ulama yang menganggap sama atau tidak antara *al-'Adab* dan *al-'Urf* karena tidak ada perbedaan yang signifikan terlebih lagi tidak menimbulkan konsekuensi hukum yang berbeda, maka dari beberapa definisi terminologi diatas secara umum bisa disimpulkan bahwa antara *al-'Adab* dan *al-'Urf* dapat dicirikan menjadi empat unsur, yaitu:

1. Hal-hal (perkataan atau perbuatan) yang dilakukan berulang kali dan telah tertanam dalam diri.
2. Menjadi hal yang lumrah dan mudah dilakukan, spontanitas atau tidak sulit.
3. Acceptable (diterima sebagai sebuah Apresiasi yang baik).
4. Berlangsung terus (Applicable) dan konstan serta merata atau mayoritas dalam suatu daerah

Sedangkan *Muhakamah* adalah bentuk *Maf'ul* dari *Maṣdar Tabkīm* yang berarti penyelesaian masalah, jadi *al-'Adab* baik umum atau khusus, dapat dijadikan sandaran penetapan atau penerapan suatu ketentuan hukum ketika terjadi permasalahan yang tidak ditemukan ketentuannya secara jelas dan tidak ada pertentangan dengan suatu aturan hukum yang bersifat khusus atau meskipun terdapat pertentangan dengan suatu aturan hukum yang bersifat umum.¹¹

B. Macam-macam *al-'Urf* atau *al-'Adab*

Para ulama ushul fiqh membagi *'Urf* menjadi tiga bagian:

1. Dilihat dari segi obyeknya, *'Urf* dapat dibagi menjadi dua, yaitu:
 - a. *Al-'Urf al-Lafdhī*, ialah kebiasaan masyarakat dalam mempergunakan lafad atau ungkapan tertentu dalam mengungkapkan sesuatu.¹² Misalnya: ungkapan kata الولد yang kebiasaannya untuk anak laki-laki, padahal kata الولد juga bisa dipergunakan untuk anak laki-laki dan perempuan.

Sebagaimana yang terdapat dalam Surah Al-Nisa' ayat 11-12, Kata اللحم yang biasanya untuk sejenis daging sapi, kambing atau yang lain, tetapi ikan tidak termasuk didalamnya, padahal ikan juga termasuk dalam kategori اللحم, sebagaimana yang terdapat dalam surah Al-Nahl ayat 14:

وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا

¹¹ Ahmad ibn Muhammad Al-Zarqā', *Sharḥ al-Qawā'id al-Fiqhiyyah* (Damaskus: Dār al-Qalam, 1996), 219.

¹² Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh*, 139

Dan ¹ Dia-lah, Allah yang menundukkan lautan (untukmu), agar kamu dapat memakan daripadanya daging yang segar (ikan).

Berdasarkan ‘Urf al-Lafdhi sebagaimana diatas, apabila ada seorang yang bersumpah tidak akan makan daging, tetapi pada suatu saat dia makan ikan maka dia tidak termasuk orang yang melanggar sumpah.

- b. *Al-'Urf al-Amali*, ialah kebiasaan masyarakat yang berkaitan dengan perbuatan.¹³ Misalnya kebiasaan masyarakat dalam transaksi jual beli barang yang murah dengan cara serah terima barang dan uang tanpa mengucapkan ijab qabul. Hal ini tidak dianggap menyalahi aturan akad dalam jual beli. Contoh lain: Kebiasaan saling mengambil rokok diantara teman tanpa adanya ucapan meminta dan memberi, tidak dianggap mencuri.
2. Dilihat dari segi cakupannya, ‘Urf dibagi menjadi dua, yaitu:
- a. *Al-'Urf al-Āmm*, ialah kebiasaan tertentu yang telah dikenal secara luas di sebagian besar masyarakat pada suatu masa.¹⁴ Misalnya: Masuk pemandian tanpa adanya batas waktu yang ditentukan dan berapa banyak air yang digunakan, karena sudah saling mengetahui. Contoh lain: Menganggukkan kepala tanda menyetujui dan menggelengkan kepala tanda

¹³ Amir Syaifuddin, *Ushul Fiqh*, 367

¹⁴ Wahbah al-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmi*. Juz.II. (Damaskus: Dār al-Fikr, 1998),829.

menolak. Dan ¹ masih banyak lagi contoh yang lain.

- b. *Al-'Urf al-Kbās*, ialah: kebiasaan tertentu yang telah dikenal masyarakat dalam suatu kawasan atau daerah tertentu.¹⁵ Misalnya: Kebiasaan orang irak dalam menyebut Dabah (hewan yang berkaki empat) dengan sebutan faras. Contoh lain: Orang sunda menggunakan kata “paman” untuk memanggil adik dari ayah dan tidak untuk kakak dari ayah, sedangkan orang jawa menggunakan kata “paman” untuk kakak dan adik dari ayah.

Menurut Musthafa al-Zarqa', *'Urf al-Kbās* seperti ini tidak terhitung jumlahnya dan senantiasa berkembang sesuai dengan perubahan situasi dan kondisi masyarakat.¹⁶

3. Dilihat dari segi keabsahannya menurut pandangan *shara'*, *'Urf* terbagi menjadi dua, yaitu:

- a. *Al-'Urf al-Ṣahīb*, ialah: segala sesuatu yang sudah dikenal masyarakat yang tidak berlawanan dengan dalil *shara'*, juga tidak meghalalkan yang haram dan menggugurkan yang wajib. Misalnya: Dalam masa pertunangan pihak laki-laki memberikan hadiah pada pihak wanita dan hadiah ini tidak dianggap sebagai mas kawin. Contoh lain: mengadakan Halal Bihalal (*silaturrahim*) saat hari raya. Dan masih banyak contoh yang lain.

¹⁵ Ibid., 830.

¹⁶ Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh*, 141.

- 1
b. *Al-'Urf al-Fāsid*, ialah: segala sesuatu yang dikenal oleh masyarakat, tetapi berlawanan dengan shara', atau menghalalkan yang haram serta menggugurkan kewajiban. Misalnya: berjudi untuk merayakan suatu peristiwa. Contoh lain: menghidangkan minuman keras dalam suatu pesta.¹⁷ Perayaan tahun baru dengan cara berhura-hura dan melakukan kemaksiatan dijalan-jalan raya. Dan masih banyak lagi contoh yang lain.

C. Dasar Kaidah *al-'Ādah Muḥakkamah* sebagai Metode *Istinbat* Hukum Islam

1. al-Qur'an

Sebagian ulama melandaskan kehujjahan kaidah ini kepada ayat Al-Qur'an surat al-A'rāf: 199 :

خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ

“Jadilah Engkau Pema'af dan suruhlah orang mengerjakan yang ma'ruf, serta berpalinglah dari pada orang-orang yang bodoh”.

Menurut Al-Suyuthī seperti dikutip Saikh yāsin bin Isa al-Fadanī kata *al-'urf* pada ayat diatas bisa diartikan sebagai kebiasaan atau adat. Ditegaskan juga, adat yang dimaksud disini adalah adat yang tidak bertentangan dengan syariat. Namun pendapat ini dianggap lemah oleh komunitas ulama lain. Sebab jika *al-'urf* diartikan sebagai adat istiadat, maka sangat tidak selaras dengan *asbāb al-nuzul*-nya, dimana ayat ini diturunkan dalam konteks dakwah yang telah dilakukan Nabi

¹⁷ Moh Rifa'i, *Ushul Fiqh* (Semarang: Wicaksana, 1984), 64

SAW kepada orang-orang Arab yang berkarakter keras dan kasar, juga kepada orang-orang yang masih lemah imannya.¹⁸

Sedangkan Abdullah bin Sulaiman Al-Jarhazi menyatakan, sangat mungkin kaidah *al-‘ādah muḥakkamah* ini diformulasikan sesuai dengan muatan pesan yang terkandung dalam al-Qur’an surat Al-Nisa’ ayat 115:

وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ
وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ
وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا

“Dan barangsiapa yang menentang Rasul sesudah jelas kebenaran baginya, dan mengikuti jalan yang bukan jalan orang-orang mukmin, kami biarkan ia leluasa terhadap kesesatan yang Telah dikuasainya itu dan kami masukkan ia ke dalam Jahannam, dan Jahannam itu seburuk-buruk tempat kembali.”

² Menurut al-Jarhazī, pengarang kitab *Mawāhib al-Saniyyah Sharḥ Naẓm al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*, bahwa Kata *sabīl* adalah sinonim dengan kata *ṭarīq* yang dalam bahasa Indonesia berarti jalan. Dengan demikian *sabīl al-Mu'minīn* dalam ayat di atas dimaksudkan dengan jalan (etika atau norma) yang dianggap baik oleh orang-orang mukmin, serta sudah menjadi langganan budaya sehari-hari mereka.¹⁹

QS. Al-māidah ayat 89 yang berbunyi:

فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا
تَطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ۗ

¹⁸ Abdul Haq dkk, *Formulasi*, 270

¹⁹ Ibid., 271.

“kaffarat (melanggar sumpah) ialah memberi makan sepuluh orang miskin yaitu dari makanan yang biasa kamu berikan kepada keluargamu atau memberi pakaian”

Kata *awsat* tidak di-nash-kan ukurannya dengan ketentuan yang pasti, maka ukurannya kembali kepada ukuran adat kebiasaan makanan atau pakaian yang dimakan atau dipakai oleh keluarga tersebut.²⁰

2. al-Sunnah

Landasan kehujjahan yang berupa al-Sunnah yaitu diantaranya :

Hadith yang diriwayatkan oleh **Ibn Mas'ud**:

ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن و ما راه المسلمون سيئا فهو عند الله سيئ

“Sesuatu yang diapandang baik oleh orang –orang islam maka hal itu baik menurut Allah, dan sesuatu yang diapandang buruk oleh orang –orang islam maka hal itu buruk pula menurut Allah.”

Menurut al-Alāi²¹ setelah diadakan penelitian secara mendalam, diketahui bahwa hadis ini adalah bukan *Marfū'* akan tetapi perkataan Ibn Mas'ud (*Mawqūf*) yang diriwayatkan oleh Ahmad bin Hambal dalam kitab Musnadnya .

²⁰ Dzajuli, A, *Kaidab-kaidab Fiqih*, 81

²¹ Jalaludin Al-Suyūṭi, *al-Ashbāb wa al-Nazāir fī qawā'id wa Furū' Fiqh al-Shāfi'iyyah* (Kairo: Dār Ihyā' al-Kutub al-Ilmiyyah,tt), 99.

1 Hadith yang dikutip oleh al-Shāfi'i²² tentang unta milik sahabat Barrā' bin 'Azib al-Anṣārī RA. yang memasuki kebun milik orang lain dan merusak tanamannya, Nabi menegaskan:

ان علي اهل الحوائط حفظها بالنهار و علي اهل المواشي
حفظها بالليل

“Pemilik kebun harus menjaga kebunnya di siang hari dan pemilik ternak harus menjaga ternaknya di malam hari.”

Penunjukan hadis diatas adalah jika ternak yang merusak tanaman pada waktu malam, maka pemilik ternak wajib membayar ganti rugi, karena kebiasaan arab ketika itu adalah semua ternak dimasukkan kedalam kandangnya pada malam hari, akan tetapi apabila ternak tersebut merusak tanaman pada siang hari, maka pemilik ternak tidak mempunyai kewajiban membayar ganti rugi.

Hadis yang diriwayatkan oleh Jamaah selain al-Baiḥāqī yaitu perkataan Nabi terhadap Hindun isteri Abū Ṣufyan ketika ia mengadukan kekikiran suaminya dalam nafkah keluarga:

خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف

“Ambillah, sebagai nafkah yang bisa memenuhi kebutuhanmu dan kebutuhan anakmu dengan lumrah (menurut adat kebiasaan yang berlaku)”

3. Ijma'

Diketahui bahwa para imam madhhab menganggap *ijma'* *'amālī* (Budaya umum) adalah menjadi landasan kehujjahan

²² Muḥammad Ibn Idrīs Al-Shāfi'i, *al-Um* (Bairut: Dār al-Ma'rifah, 1393), 677-678.

al-'Urf atau *al-'Adab*, dikatakan oleh al-Shāṭibi²³ bahwa tujuan legislasi yang utama adalah menciptakan dan menjaga kemaslahatan umum, jika demikian menurutnya adalah tidak lain dengan memelihara kebiasaan-kebiasaan yang merealisasikan tujuan kemaslahatan atau setidaknya dengan mempetahankan kebiasaan yang telah lumrah, mereka akan terhindar dari kesulitan.

4. Qiyas/Logika²⁴

Alasan kehujjahan *al-'Adab* dari qiyas atau logika adalah:

- a. Hasil penelitian yang dilakukan ulama, diketahui bahwa banyak diantara ketetapan hukum yang menjustifikasi beberapa kebiasaan yang ada sebelum Islam, seperti perjanjian al-Salam, al-Iṣṭiṣnā', al-Muḍārabah dan jual beli al-'Arāya (jual beli antara kurma basah yang masih belum dipetik dengan kurma kering)
- b. Andai bukan karena keberlangsungan *al-'Adab* atau *al-'Urf* niscaya tidak akan diketahui asal suatu agama, karena agama diketahui dengan kenabian, kenabian bisa diketahui dengan kemukjizatan dan dikatakan mukjizat apabila keluar dari kebiasaan (خارق للعادة)²⁵
- c. Pada dasarnya penetapan hukum dengan landasan *al-'Adab* atau *al-'Urf* adalah tidak berdiri sendiri akan tetapi merujuk pada metodologi penetapan hukum yang

²³ Ibrāhīm Ibn Mūsa Al-Shāṭibi, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Abkām* Jilid II (Bairut: Dār al-Fikr, tt), 212.

²⁴ Al-Zuhāili, *Uṣūl*, 838.

²⁵ Al-Shāṭibi, *al-Muwāfaqāt*, 212.

mu'tabarah seperti ijma'. Masalah dan Dhari'ah disamping banyak ketetapan hukum yang berubah karena perbedaan situasi dan kondisi.

D. Syarat dan **Ketentuan *al-'Adab* & *al-'Urf***

Dalam aplikasinya, tidak semua '*Adab* kebiasaan bisa dijadikan pijakan penetapan atau penerapan suatu ketentuan hukum (*al-'Adab Muhakkamah*), akan tetapi terdapat ketentuan-ketentuan yang harus penuhi, yaitu²⁶:

1. '*Adab* tidak bertentangan dengan *nashar*'i dalam al-Qur'an atau al-Hadith atau dengan prinsip legislasi yang telah pasti dengan pertentangan yang mengakibatkan penafian pemberlakuan semua aspek hukum secara keseluruhan (bukan *Al-'Urf al-Fāsīd*), seperti kebiasaan menyerahkan barang titipan kepada keluarga penitip atau budaya mewakafkan barang bergerak (*al-'Ain al-Manqūl*) dan lainnya.
2. '*Adab* berlangsung konstan (*muttarid*) dan berlaku mayoritas seperti penyerahan mahar dalam perkawinan dalam bentuk kontan atau cicilan dianggap konstan apabila kenyataan tersebut berlangsung dalam setiap peristiwa perkawinan di seluruh negeri.
3. '*Adab* terbentuk lebih dahulu dari masa penggunaannya sebagai pijakan hukum, syarat ini bisa dinyatakan dalam istilah-istilah yang biasa digunakan pada waktu mengadakan transaksi seperti wakaf, jual beli, wasiat dan ikatan

²⁶ Al-Zuhaili, *Usūl*, 846-849

perkawinan. Seperti istilah “ulama” atau “santri” yang lumrah masa dulu akan berbeda pengertiannya dengan sekarang , sama halnya dengan naş shar’i yang bisa dipahami sesuai setting kehadirannya seperti kata *fi sabīl Allab* dimaksudkan dengan kemaslahatan perjuangan dan *Ibn Sabīl* dimaksudkan dengan orang yang habis bekal perjalanannya, ketika ketika tradisi sudah berubah, maka kata pertama dimaksudkan dengan orang yang mencari ilmu sedangkan yang kedua dimaksudkan dengan anak hilang.

4. ³ Tidak terdapat perkataan atau perbuatan yang berlawanan dengan substansi atau yang memalingkan dari *‘Adab*. Contoh kasus, jika kreditur tidak memberi batasan dalam transaksi hutang piutang tentang waktu, tempat dan kadar, maka kebiasaan yang berlaku akan mengambil alih dalam masalah tersebut atau dalam transaksi jual beli budaya melemparkan uang pembayaran (*al-Thaman*) adalah merupakan kesepakatan terjadinya transaksi selama belum ada tindakan yang menunjukkan sebaliknya.

BAB IV



AL-'ĀDAH MUHAKKAMAH

A. Al-'Adah Muhakkamah sebagai Upaya Rekonstruksi Metodologis Hukum Islam

Al-'Adah Muhakkamah ⁸ (adat kebiasaan atau tradisi setempat) merupakan salah satu kaidah sumber hukum Islam yang bisa dijadikan rujukan dalam menetapkan hukum Islam. Meskipun dalam praktek dan kenyatannya harus dilihat kesesuaiannya dengan sumber hukum Islam yang utama yakni al-Qur'an dan Hadis. Hal ini dimaksudkan agar hukum Islam tidak tampak kaku dalam penerapannya, melainkan fleksibel dan luwes sebagaimana suatu kaidah *tagoyyuru al-ahkām bi tagoyyuri al-azminah wa al-amkinah* (berubahnya hukum itu sangat tergantung dengan perubahan situasi dan kondisi serta tempat di mana hukum itu berada).

Hal ini merupakan upaya merekonstruksi hukum Islam dari sisi metodologisnya. Sebagaimana yang telah dijelaskan di atas bahwa terdapat perbedaan pandangan yang mendasar antara pendekatan kebahasaan (*al-qawāid al-lughawiyah*) dan *maqāsid al-sharī'ah* dalam menyikapi persoalan naṣ dan shari' (Allah dan Rasul-Nya) dalam menetapkan suatu hukum yang terdapat dalam al-Qur'an dan Hadis. Yang demikian itu, bisa dilihat bahwa pendekatan kebahasaan digunakan karena menyangkut naṣ (teks) shari'ah, sementara pendekatan melalui *maqāsid al-sharī'ah* digunakan karena menyangkut kehendak shari' yang dapat diketahui melalui kajian *maqāsid al-sharī'ah*.¹⁴³ Dengan kata lain, pendekatan dengan *al-qawāid al-lughawiyah* adalah dengan mendekati sumber hukum Islam dari sisi kebahasaan dan sedangkan pendekatan makna atau *maqāsid al-sharī'ah* dengan mendekati sumber hukum Islam dari sisi tujuan yang terkandung di balik teks.¹⁴⁴ Pentingnya kaidah *tashrī'iyah* (kaidah perundang-undangan) bisa dilihat dari tujuan diciptakannya shari'at (undang-undang) itu sendiri.

Penetapan hukum Islam melalui pendekatan *maqāsid al-sharī'ah* dapat membuat hukum Islam lebih flexible, luwes, sesuai dengan tuntutan zaman,¹⁴⁵ karena pendekatan ini akan menghasilkan hukum Islam yang bersifat kontekstual. Sementara pengembangan hukum Islam melalui pendekatan kaidah kebahasaan akan menghilangkan jiwa flexibilitas

¹⁴³ Imām Syaukanie, *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia dan Relevansinya Bagi Pembangunan Hukum Nasional*, (Jakarta: PT Rajagrafindo Persada, 2006), 43.

¹⁴⁴ Agus Moh. Najib, "Dalalah an-Naṣb: Upaya Memperluas Maksud Syari' Melalui Pendekatan Bahasa, dalam *Ainurrafiq* (ed.), *Mazhab Jogja: Menggagas Paradigma Uṣūl Fiqh Kontemporer*, Yogyakarta: Ircisod, 2003, 96-97.

¹⁴⁵ Hasbi Ash-Shiddieqy, *Syariat Islam Menjawab Tantangan Zaman*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1987), 223.

hukum Islam. Hukum Islam akan kaku (rigid), sekaligus akan kehilangan nuansa kontekstualnya.¹⁴⁶ Mengutip pendapatnya Satria Effendi, hukum Islam itu harus bersifat dinamis, adaptif, dan relevan dengan perubahan dan perkembangan masyarakat.¹⁴⁷

Berdasarkan beberapa buah definisi di atas, maka dapat ditarik kesimpulan bahwa *al-'Adab Muhakkamah* merupakan suatu kaidah sekaligus metode ijtihād dalam rangka menggali hukum (*istinbāt*) Islam, namun tidak berdasarkan kepada naṣṣ tertentu, tetapi berdasarkan kepada pendekatan maksud diturunkannya hukum *shara'* (*maqāṣid ash-sharī'ah*).

B. Cara Mengkompromikan, Jika terdapat Pertentangan antara al-'Adah dengan al-Naṣ & Qiyas

1. Pertentangan *al-'Adab* dengan *Naṣ Shar'i*

Dalam ketentuan penerapan *al-'Ādab* sebagai pijakan penetapan atau penerapan suatu ketentuan hukum dikatakan bahwa *al-'Ādab* tidak boleh bertentangan dengan teks shari'ah (*al-Naṣ al-Shar'i*) dalam arti pertentangan pemakaian dalam ungkapan dan pertentangan dalam keumuman dan kekhusan teks shari'ah.

Dalam hal pertentangan pemakaian suatu ungkapan dilihat dari sisi *al-'Ādab* dengan sisi *shara'*, dijelaskan oleh ulama¹⁴⁸:

¹⁴⁶ Ahmad Munif Suratmaputra, *Fisafat Hukum Islam al-Ghāzālī; Maṣlaḥah-Mursalab dan Relevansinya dengan Pembaruan Hukum Islam*, 104.

¹⁴⁷ Satria Effendi M. Zein, "Hukum Islam: Perkembangan dan Pelaksanaannya di Indonesia", dalam Ari Anshori dan Slamet Warsidi (Editor), *Fiqh Indonesia dalam Tantangan*, (Surakarta: FIAI UMS, 1991), 23-40.

¹⁴⁸ Al-Zuhāili, *Ushūl*, 849-857.

- 3
- a. Apabila pemakaian ungkapan *shara'* tidak berhubungan dengan ketentuan hukum, maka yang didahulukan adalah pemakaian *al-'Ādah/al-'Urf al-Lafẓi*, seperti dalam kasus ikan laut.
 - b. Apabila pemakaian ungkapan *shara'* berhubungan dengan ketentuan hukum, maka yang didahulukan adalah pemakaian *shara'*, seperti dalam masalah wasiat pada kerabat yang dalam pengertian *al-'Ādah* adalah semua orang yang mempunyai hubungan nasab, dari jalur ibu (maternal) atau jalur ayah (paternal), ahli waris atau bukan. Apabila kerabat yang dimaksud adalah termasuk ahli waris, maka wasiat tersebut gugur dengan ketentuan *shara'*

Sedangkan dalam hal pertentangan dalam keumuman dan kemutlakanan teks shari'ah maka dibedakan antara *al-'Ādah* atau *al-'Urf* sudah terjadi sebelum atau bersamaan dengan ketentuan teks shari'ah (*al-'Urf al-Sābiq*) dan *al-'Ādah* atau *al-'Urf* yang terjadi setelah adanya ketentuan teks dalam shari'ah (*al-'Urf al-Ṭāri*).

Apabila *al-'Ādah* atau *al-'Urf* sudah terjadi sebelum atau bersamaan dengan ketentuan teks shari'ah menurut jumhur ulama' *al-'Ādah* tidakbisa dipakai untuk *mentakhsīs* keumuman dan *mentaḡyīd* kemutlakan teks shari'ah, sedangkan menurut golongan Hanfiyah *al-'Ādah* bisa dipakai untuk *mentakhsīs* keumuman dan *mentaḡyīd* kemutlakan teks shari'ah. Sepeti ketika shari'ah mengharamkan riba dalam makanan, maka keharaman tersebut hanya terbatas pada makanan pokok dalam suatu daerah, bukan semua jenis makananm atau kebolehan *aqad Salam* dan *istiṣnā'*.

Sedangkan apabila *al-'Ādab* atau *al-'Urf* terjadi setelah adanya ketentuan teks dalam shari'ah maka ulama sepakat bahwa keadaan tersebut tidak bisa dipakai untuk *mentakhsīs* keumuman dan *mentaḡyīd* kemutlakan teks shari'ah yang telah ada sebelumnya.

2. Pertentangan *al-'Ādab* dengan *Qiyas*

Jika terdapat pertentangan antara *al-'Ādab* dengan *Qiyas* maka ulama sepakat bahwa hukum yang dihasilkan dari metode *Qiyas* yang harus ditinggalkan sekalipun keadaan atau kebiasaan tersebut tergolong baru. Metode seperti ini dikenal dengan metode *istiḡsān* dalam madhhab Hanafi. Seperti hukum suci bagi kotoran merpati atau burung gereja, karena jenis itu biasanya tinggal di Masjid, bahkan di *al-Masjid al-Harām* dan tidak demikian halnya dengan kotoran ayam atau jenis lain yang tidak biasa berkeliaran di Masjid. Atau hukum boleh menjual ulat sutera atau lebah karena telah lumrah dalam masyarakat dan tidak begitu halnya dengan hewan-hewan serangga lainnya.

BAB V



PENUTUP

A. Kesimpulan

Al-‘Adah Muhakkamah merupakan suatu kaidah sekaligus metode ijtihād dalam rangka menggali hukum (istinbāt) Islam, namun tidak berdasarkan kepada naṣṣ tertentu, tetapi berdasarkan kepada pendekatan maksud atau tujuan ditetapkannya hukum shara’ (maqāṣid ash-sharī’ah). Dengan demikian, dapat membuat hukum Islam lebih flexible, luwes, sesuai dengan tuntutan zaman, karena pendekatan ini akan menghasilkan hukum Islam yang bersifat kontekstual. Sementara pengembangan hukum Islam melalui pendekatan kaidah kebahasaan akan menghilangkan jiwa flexibilitas hukum Islam. Hukum Islam akan kaku (rigid), sekaligus akan kehilangan nuansa kontekstualnya.

Oleh karena itu, hukum Islam itu harus bersifat dinamis, adaptif, dan relevan dengan perubahan dan perkembangan masyarakat

B. Saran

Selanjutnya yang perlu difahami adalah pada dasarnya kehujjahan dan pemakaian *al-'Adab* atau *al-'Urf* sebagai pijakan dalam penetapan atau penerapan suatu ketentuan hukum (العادة محكمة) adalah dalam pengertian sebagai “penunjang” saja, bukan sebagai landasan yuridis atau perangkat metodologis otonom yang dapat menghasilkan ketetapan hukum shari’ah secara mandiri (tentu jika sesuai dengan ketentuan-ketentuan penerapan yang telah ditetapkan), maka bisa dikatakan, bahwa penerapan *al-'Adab* atau *al-'Urf* dalam hakikatnya adalah penerapan dalil-dalil *syar'i* itu sendiri yang bisa berbentuk *ijma'*, *qiyās khafi* atau *istih̄san*, *iṣṭislāh* dan *sad al-Dhari'ah*, yang kesemuanya adalah *mu'tabarab* sebagai *hujjah shar'iyah*.

DAFTAR PUSTAKA

Abu Zahrah, Muhammad, *Ushūl al-Fiqh*, Bairut: Dār al-Fikr al-Arabi, 1958.

Al-Shāfi'i, Muhammad bin Idris, *al-Um*, Bairut: Dār al-Ma'rifah, 1393.

Al-Shātibī, Ibrahim bin Musa, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Ahkām* J.II, Bairut: Dār al-Fikr, tt.

Al-Suyūṭī, *al-Ashbāh wa al-Nazāir fī qawā'id wa Furū' Fiqh al-Shāfi'iyyah*, Kairo: Dār Ihyā' al-Kutub al-'Ilmiyyah, tt.

Al-Zarqā', Ahmad ibn Muhammad, *Sharḥ al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*, Damaskus: Dār al-Qalam, 1996.

Al-Zuhāili, Wahbah, *Ushūl al-Fiqh al-Islāmi*, Bairut: Dār al-Fikr, 1998.

'Ashūr, Muḥammad ibn Tāhir ibn. *Maqāsid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*. Kairo: Dār al-Salām, 2006.

'Asqalānī (al), ⁷ Ibn Ḥajar *Fathḥ al-Bārī*, Juz XV. Beirut: Dār al-Fikr, 1996.

- ‘Azzām, Abdullāh Yūsuf Muṣṭafā. *Dilālab al-Kitāb wa al-Sunnah ‘ala al-Abkām*. Mesir: Jam’iyah al-Azhār Kulliyah al-Sharī’ah, 1999.
- Abdillah, Masykuri. *Demokrasi di Persimpangan Jalan*. Yogyakarta: Tiara Wacana: 1999.
- Abduh, Muhammad dan Muhammad Rashid Riḍa. *Tafsir al-Manar*, Vol. VI. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Abdullah, Amin. “al-Ta’wīl al-’Ilmī: Paradigma Baru Penafsiran Kitab Suci”, dalam M. Amin Abdullah, *Tafsir Baru Studi Islam dalam Era Multi Kultural*. Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 2002.
- Azizy, A. Qodri. *Eklektisisme Hukum Nasional: Kompetisi antara Hukum Islam dan Hukum Umum*. Yogyakarta: Gama Media, 2002.
- Bahī (al), Muḥammad. *al-Dīn wa al-Dawlah min Tanjihāt al-Qur’ān al-Karīm*. Beirut: Dār al-Fikr, 1971.
- Baidowi, Ahmad. *Teori Naskh Dalam Studi al-Qur’an: Gagasan Rekonstruktif al-Tabataba’i*. Yogyakarta: Nun Pustaka, 2003.
- Bruinessen, Martin Van. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*. Bandung: Mizan, 1999.

Bukhārī (al), ‘Abd al-‘Azīz. *Kasyf al-Asrār Sharb Manār al-Annwār*. Beirut: Dār al-Fikr, 1978.

Burhanudin. *Fiqih Ibadah*, Cet. I. Bandung: CV. Pustaka Setia, 2001.

BIODATA PENULIS



SYAIFUL JAZIL, lahir di Lamongan, 12 Desember 1969. Jenjang pendidikannya dimulai dari Madrasah Ibtidaiyah Tarbiyatul Athfal Mojosari Mantup Lamongan (1982), Madrasah Tsanawiyah Sumberdadi Babatan Lamongan (1985). Kemudian melanjutkan studinya di Pendidikan Guru Agama Negeri (PGAN) Mojokerto (1988), Sarjana S-1 di IAIN Sunan Ampel Tulungagung (1992). Empat tahun kemudian ia juga menamatkan belajarnya dengan memperoleh gelar Magister Agama (M. Ag) di IAIN Sayrif Hidayatullah Jakarta (1996), dengan mengambil Tesis: “*Undang-undang Perkawinan di Indonesia dan Kaitannya dengan Fiqh Siyasah*”. Kemudian tahun 2013 ia dapat menyelesaikan studi S-3 (Doktoral)nya pada IAIN Sunan Ampel Surabaya, dengan judul Disertasi: “*Rekonstruksi Metodologis Istimbath Hukum Islam (Studi Terhadap Pemikiran Reaktualisasi Hukum Islam Munawir Sjadzali)*”. Di antara beberapa karyanya yang lain adalah: 1) *Konsep Mahabbah Rabi’ah al-Adawiyah*; 2) *Reinterpretasi Dalil Qath’i*; 3) *Agama, SARA dan Pluralisme*; 4) *Kajian tentang Ta’abbudi dan Ta’aqquli dalam Hukum Islam; Fiqih Ibadah, Fiqih Kontemporer*; 5) *Problem Aktual Fiqh Ibadah: Thabarab & Shalat (Perspektif Empat Mazhab (2021))*, 6) *Problem Aktual Fiqh Ibadah: Puasa*,

Zakat & Haji (Perpsektif Empat Mazhab); dan banyak lagi tulisan dalam bentuk artikel yang telah dipublish di berbagai jurnal nasional dan internasional. Kini sebagai dosen tetap pada Fakultas Tarbiyah Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Ampel Surabaya sejak 1993 hingga sekarang. Pernah menjabat sebagai Wakil Dekan Bidang Akademik (Wadek 1) **Fakultas Tarbiyah dan Keguruan (FTK) IAIN Sunan Ampel Surabaya**. Saat ini menduduki jabatan **sebagai** Wakil Dekan Bidang Kemahasiswaan (Wadek 3) di FTK UIN Sunan Ampel Surabaya. Ia juga sangat aktif pada kegiatan-kegiatan sosial-keagamaan, seperti di Majelis Ulama Indonesia (MUI) Wilayah Jawa Timur, Jam'iyat al-Qurra' wa al-Huffadz Wilayah Jawa Timur, salah satu pengasuh Pondok Pesantren al-Jihad Surabaya, dan juga menjadi muballigh/da'i keliling di wilayah Surabaya dan sekitarnya.

Al-Adah Muhakkamah

ORIGINALITY REPORT

18%

SIMILARITY INDEX

10%

INTERNET SOURCES

8%

PUBLICATIONS

0%

STUDENT PAPERS

PRIMARY SOURCES

1	digilib.uinsby.ac.id Internet Source	5%
2	id.123dok.com Internet Source	3%
3	repository.uin-suska.ac.id Internet Source	2%
4	www.scribd.com Internet Source	2%
5	research.unissula.ac.id Internet Source	1%
6	anzdoc.com Internet Source	1%
7	repositori.uin-alauddin.ac.id Internet Source	1%
8	id.scribd.com Internet Source	1%
9	difarepositories.uin-suka.ac.id Internet Source	1%
10	digilib.uinsgd.ac.id Internet Source	1%

Exclude quotes On

Exclude bibliography On

Exclude matches Off