

PROF. DR. ABU YASID, M.A., LL.M.

Saufa



LOGIKA HUKUM

Dari Mazhab Rasionalisme
Hukum Islam hingga
Positivisme Hukum Barat



LOGIKA
HUKUM

LOGIKA
HUKUM

Jaminan Kepuasan

Apabila Anda mendapatkan buku ini dalam keadaan cacat produksi (di luar kesengajaan kami), seperti halaman kosong atau terbalik, silakan ditukar di toko tempat Anda membeli atau langsung kepada kami dan kami akan menggantinya segera dengan buku yang bagus.

PROF. DR. ABU YASID, M.A., LL.M.

LOGIKA HUKUM

Sāifa

LOGIKA HUKUM

Penulis: Prof. Dr. Abu Yasid, M.A., LL.M.
Editor: Rusdianto
Tata Sampul: Zizi
Tata Isi: Bellvania
Pracetak: Wardi

Cetakan Pertama, 2016

Penerbit
Saufa
Sampangn Gg. Perkurat No.325-B
Jl. Wonosari, Baturetno
Banguntapan Yogyakarta
Telp: (0274) 4353776, 081804374879
Fax: (0274) 4353776
Email: redaksi_divapress@yahoo.com
sekred.divapress@gmail.com
Blog: www.blogdivapress.com
Website: www.divapress-online.com

Distributor Tunggal
Serambi Semesta Distribusi
Jl. Jeruk Purut No. 51 Rt. 005 Rw. 03,
Jakarta Selatan 12960
Telp. (021) 78833908 dan (021) 7815631
Fax: (021) 7803048

Sumber Gambar Cover: www.moslemhd.com

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)

Yasid, Abu

Logika Hukum/Abu Yasid, M.A., LL.M.; editor, Rusdianto—cet. 1—Yogyakarta: Saufa, 2016

356 hlmn; 15,5 x 24 cm
ISBN 978-602-391-213-1

I. Islamic Studies/Akademik
II. Rusdianto

I. Judul

Pengantar Penulis

Bismillaahir rahmanir rahiim.

Buku ini merupakan kumpulan artikel yang telah dimuat dan dipublikasikan di beberapa jurnal ilmiah nasional maupun internasional. Dari dua belas tulisan yang disajikan; dua artikel dimuat di jurnal Internasional, satu artikel dimuat di jurnal nasional belum terakreditasi, dan sembilan artikel dimuat di jurnal nasional terakreditasi Ditjend Dikti Kemendiknas.

Sembilan artikel dalam buku ini—bersama empat judul buku referensi dan berkas lain—saya ajukan untuk pengusulan jabatan fungsional profesor (guru besar) kepada Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan RI (sekarang Kementerian Riset, Teknologi dan Pendidikan Tinggi RI) via Kementerian Agama RI pada awal tahun 2014 yang lalu. *Alhamdulillah*, melalui beberapa tahapan penilaian, usulan tersebut akhirnya diterima dengan beberapa penyempurnaan berkas, dan SK jabatan akademik guru besar ditandatangani oleh Menristek-Dikti RI pada tanggal 9 Februari 2015.

Dengan terbitnya buku ini, saya ingin menyampaikan penghargaan terima kasih kepada mereka yang telah banyak memberikan dedikasi dan kontribusi. *Pertama*, para Mitra Bestari (*Reviewer*) dan Editor Jurnal yang telah mempublikasikan naskah tulisan ini. Mereka telah menyeleksi, memverifikasi, *me-review*, dan menyunting naskah untuk keperluan standarisasi karya ilmiah. *Kedua*, Penerbit DIVA Press Yogyakarta yang telah berkenan menerbitkan naskah buku ini.

Harapan saya, semoga publikasi naskah sederhana ini dapat menjadi amal jariah serta memberikan manfaat dan kontribusi pemikiran bagi pengembangan *intellectual discourse*, baik di lingkungan perguruan tinggi maupun komunitas lainnya, *Amin ya rabbal 'alamin*.

Situbondo, 17 Januari 2016

Penulis

Daftar Isi

Pengantar Penulis.....	5
Daftar Isi	6

Bagian Pertama

Wahyu dan Nalar sebagai Sumber Hukum

Bab 1	Hubungan Simbiosis Alquran dan Hadits dalam Membentuk Preskripsi Hukum.....	10
	A. Pendahuluan.....	10
	B. Terminologi Alquran dan Hadits	12
	C. Hierarki Alquran dan Hadits	17
	D. Fungsi Hadits terhadap Alquran	21
	E. Penjelasan Hadits terhadap Alquran.....	27
Bab 2	Artikulasi Wahyu dan Nalar dalam Proses Pembentukan Hukum.....	36
	A. Pendahuluan.....	36
	B. Nalar dan Wahyu dalam Perdebatan Sejarah.....	38
	C. Artikulasi Wahyu dan Nalar	47
	D. Pertimbangan Realitas dalam Proses Artikulasi Wahyu dan Nalar.....	54
	E. Kesimpulan	59
Bab 3	Kontradiksi Teks Wahyu dan Alternatif Pemecahannya	61
	A. Pendahuluan.....	61
	B. Kontradiksi Teks Wahyu dan Mekanisme Penyelesaiannya	63
	C. Kesimpulan	90

Bagian Kedua

Ushul Fiqh sebagai Metodologi Hukum

Bab 1	Mendialogkan Dimensi Keilmuan Ushul Fiqh	94
	A. Pendahuluan.....	94

	B. Persinggungan Ushul Fiqh dengan Filsafat Yunani	96
	C. Wahyu dan Logika sebagai Pijakan Ushul Fiqh....	102
	D. Ushul Fiqh sebagai Ilmu, Bukan Pengetahuan.....	108
Bab 2	Epistemologi Ushul Fiqh	
	dan Peran Logika dalam Menyusun Kriteria Hukum .	122
	A. Pendahuluan.....	122
	B. Epistemologi Ushul Fiqh dalam Kilasan Sejarah..	124
	C. Memadukan Teks dan Konteks dalam Mekanisme Istinbath.....	131
	D. Peran Logika dalam Menyusun Kriteria Hukum .	136
	E. Kesimpulan	143
Bab 3	Logika Induktif dan Deduktif	
	dalam Tradisi Pemikiran Ushul Fiqh.....	145
	A. Pendahuluan.....	145
	B. Logika Induktif dan Deduktif Ushul Fiqh	147
	C. Implikasi Logika Ushul Fiqh pada Kasus Fiqh	151
	D. Kesimpulan	173
Bab 4	Karakteristik Hukum Islam	
	dan Nomenklatur Kaidah Fiqh.....	175
	A. Pendahuluan.....	175
	B. Karakteristik Hukum Islam.....	177
	C. Nomenklatur Kaidah Fiqh.....	182
	D. Kesimpulan	204

Bagian Ketiga

Fiqh sebagai Preskripsi Hukum

Bab 1	Perspektif Fiqh tentang Sistem Ketatanegaraan.....	208
	A. Pendahuluan.....	208
	B. Sejarah Politik Umat Islam	210
	C. Negara Agama vs Negara Sekuler.....	213
	D. Syariat Membebaskan Belenggu Negara	219
	E. Realitas Demokrasi dalam Islam	223
	F. Demokrasi Indonesia Era Reformasi	229
	G. Kesimpulan	234

Bab 2	Logika Hukum Berorientasi Masalah	236
	A. Pendahuluan.....	236
	B. Beberapa Elemen Bangunan Hukum.....	238
	C. Kaitan Hukum dengan Masalah	254
	D. Kesimpulan	261
Bab 3	Pluralisme dan Evolusi Hukum Tuhan dalam Wacana Yurisprudensi Islam.....	263
	A. Pendahuluan.....	263
	B. Hakikat Hukum Tuhan.....	266
	C. Pluralisme Hukum Tuhan	269
	D. Evolusi Hukum Tuhan	277
	E. Kesimpulan	285
Bab 4	Hukum Islam dan Positivisme Hukum Barat Perspektif Filsafat Ilmu	288
	A. Pendahuluan.....	288
	B. Rasionalisme dan Tradisionalisme Hukum Islam	290
	C. Positivisme, Normativisme, dan Rasionalisme Hukum Barat.....	295
	D. Hukum Islam (Fiqh) dan Positivisme Hukum Barat.....	302
	E. Kesimpulan	308
Bab 5	Wajah Pengembangan Fiqh di Pondok Pesantren	311
	A. Pendahuluan.....	311
	B. Pesantren Sebagai Subkultur.....	313
	C. Pembelajaran Ilmu Fiqh di Pondok Pesantren	316
	D. Pengembangan Ilmu Fiqh di Pondok Pesantren Salafiyah Syafi'iyah, Situbondo	325
	E. Kesimpulan	335
	Daftar Pustaka.....	337
	Indeks	349
	Tentang Penulis	356



Bagian Pertama
Wahyu dan Nalar
sebagai Sumber Hukum

Bab 1



Hubungan Simbiosis Alquran dan Hadits dalam Membentuk Preskripsi Hukum

A. Pendahuluan

Alquran dan hadits diyakini menjadi sumber primer ajaran agama, lantaran dari keduanya diktum-diktum hukum Islam dikreasi dan dibentuk sesuai mekanisme *istinbath* sebagaimana dijabarkan dalam ilmu ushul fiqh. Alquran tak lain adalah serangkaian firman Allah SWT yang ditransmisi kepada umat manusia melalui seorang utusan-Nya, Muhammad SAW. Selain dapat dibaca dan berimplikasi *reward* (pahala) bagi yang membacanya, Alquran juga menjadi *guide-line* atau panduan keseharian bagi kehidupan umat manusia. Sebagai sumber primer ajaran agama, Alquran dapat menyelesaikan aneka persoalan umat manusia, baik menyangkut kemasyarakatan, perekonomian, politik, maupun aspek kehidupan yang lain. Alquran meletakkan dasar-dasar umum penyelesaian segala persoalan sehingga ia mampu bertahan dalam segala bentuk rupa perubahan serta tidak lekang oleh waktu.

Sebagai dokumen wahyu yang memuat banyak aturan secara global, Alquran memerlukan penjelasan hadits sebagai bentuk wahyu yang lain. Jika Alquran merupakan firman Tuhan maka hadits adalah sabda Nabi yang banyak memberikan penjabaran terhadap ke-*mujmalan* Alquran. Hubungan simbiosis Alquran dan hadits tidak dapat dipasung oleh pemahaman bahwa yang tersebut kedua bersifat inferior dibanding yang pertama. Sebaliknya, baik Alquran maupun hadits,

mempunyai perannya masing-masing dalam membentuk preskripsi hukum sebagai panduan operasional bagi kehidupan manusia mukalaf sehari-hari. Bahkan, dalam batas tertentu, kebutuhan Alquran terhadap hadits terkesan lebih dominan ketimbang ketergantungan hadits kepada Alquran.

Dari sudut kehadirannya sebagai wahyu, Alquran memang dalam posisi superior di atas hadits. Sebab, jika yang mencapai derajat *qath'i* (*qath'iy al-wurud*) dari hadits terbatas pada hadits-hadits mutawatir maka dalam Alquran seluruh ayatnya dapat dikatakan mencapai tingkatan *qath'i*. Akan tetapi dari sudut indikasi hukumnya, Alquran dan hadits mempunyai derajat sebangun lantaran sama-sama diukur dari aspek *dalalah* atau penunjukan hukumnya. Dalam kaitan ini, hadits sebagai penjabar dan penjelas terhadap Alquran sering mempunyai tingkat kepastian hukum yang lebih besar. Sebab, dalam memberikan penjabaran, sering kali teks hadits membatasi keumuman dan kemutlakan Alquran (*takhshis al-'am wa taqyid al-muthlaq*). Dalam kondisi seperti ini, lafal yang khusus (*khash*) dan lafal yang terikat dengan batasan tertentu (*muqayyad*) relatif lebih mempunyai tingkat kepastian hukum lebih tinggi ketimbang lafal *'am* dan lafal *muthlaq* yang masih perlu dibatasi cakupan dan ruang lingkungannya.

Hubungan simbiosis Alquran dan hadits pada kenyataannya tidak dapat membendung adanya hierarki di antara keduanya. Sudah menjadi ungkapan umum di kalangan para yuris Islam bahwa Alquran merupakan sumber hukum pertama, sedangkan hadits adalah sumber rujukan kedua. Urutan seperti ini paling tidak dibuat untuk keperluan rujukan sumber-sumber hukum dalam aktivitas *istinbath*. Sebelum merujuk pada sumber hukum kedua, tentunya para mujtahid *me-refer* terlebih dahulu pada sumber hukum pertama. Begitu pula setelah merujuk pada kedua sumber primer ini, mereka perlu mempertimbangkan mekanisme *istidlal* dengan memperhatikan sumber-sumber hukum lain seperti *qiyas*, *istihsan*, *mashlahah mursalah*, *istishhab*, *'urf*, dan lain-lain.

B. Terminologi Alquran dan Hadits

Tidak seperti kitab suci lainnya—Taurat dan Injil misalnya—yang turun sekaligus kepada Nabi Musa dan Isa AS, Alquran turun kepada Nabi Muhammad SAW melalui Malaikat Jibril AS secara bertahap sesuai konteks realitas masyarakat Arab waktu itu. Bahkan tidak jarang Alquran turun dalam bentuk jawaban atas pertanyaan masyarakat Arab menyangkut persoalan tertentu. Karenanya, sering kali kita temukan dalam lembaran Alquran ungkapan *يسألونك عن* (mereka bertanya kepadamu Muhammad tentang....) atau *يستفتونك في* (mereka minta fatwa padamu Muhammad soal....), lalu teks Alquran melanjutkan dengan penjabaran dan penjelasan menyangkut persoalan yang sedang ditanyakan masyarakat tersebut.

Dalam terminologi ilmu Alquran, kumpulan teks Alquran identik dengan beberapa sebutan, yaitu: *al-Qur'an* (QS. al-Qiyaamah [75]: 17 dan QS. al-Isra' [17]: 9); *al-Kitab* (QS. al-Anbiyaa' [21]: 10); *al-Furqan* (QS. al-Furqaan [25]: 1); *al-Nur* (QS. an-Nisaa' [4]: 174); *al-Dzikir* (QS. al-Hijr [15]: 9); dan *al-Tanzil* (QS. asy-Syu'araa' [26]: 192). Selain itu, kumpulan teks Alquran juga sering disebut *mushhaf* (sebendel kertas yang berisikan tulisan). Bisa disebut *al-Mushhaf* karena ia ditulis dalam naskah tertentu dengan nama dan sebutan tertentu juga. Konon, penyebutan *mushhaf* ini mula-mula dilakukan sahabat Abu Bakar ash-Shiddiq setelah berunding dengan para sahabat yang lain. Abu Bakar memberi nama *mushhaf* setelah rampung melakukan pengumpulan lembaran-lembaran Alquran yang sebelumnya tercerai-berai di berbagai sudut tempat menjadi satu manuskrip tertentu.¹

Meskipun demikian, dari deretan nama dan sebutan Alquran di atas, paling banyak dipergunakan adalah nama *al-Qur'an* dan *al-Kitab*, lantaran kedua sebutan inilah yang paling sesuai dengan wujud nyata kitab suci ini. Disebut *al-Qur'an*, misalnya, karena wujudnya yang

¹ Wahbah al-Zuhayli, *Al-Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj* (Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'ashir, 1991), Juz I, hlm. 14–15; Manna' al-Qaththan, *Mabahith fi 'Ulum al-Qur'an* (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1990), hlm. 21–22.

menjadi bahan bacaan umat sehari-hari, dan disebut *al-Kitab* karena bentuknya yang dikodifikasi dalam naskah buku tertentu.²

Sebagaimana halnya Alquran yang memiliki banyak sebutan, hadits demikian juga. Ia mempunyai sebutan tidak tunggal selain sebutan yang sudah lazim dipergunakan. Dalam lembaran ilmu *Mushthalah al-Hadits*, ia terkadang disebut juga *al-Sunnah*, *al-Khabar*, dan *al-Atsar*, walaupun sebutan satu sama lain memiliki sedikit perbedaan menurut perspektif ulama hadits.³

Belakangan dalam wacana agama, lembaran wahyu Alquran dan hadits sering kali disebut dengan istilah teks agama atau nash *syar'i* (*al-nushush al-syar'iyyah*). Nashr Hamid Abu Zaid, pemikir Islam asal Mesir, misalnya, dalam banyak karya ilmiahnya sering menggunakan term teks (*nash*) untuk mengupas kandungan ayat-ayat Alquran dan hadits secara keseluruhan. Sekurang-kurangnya hal ini juga tercermin dalam tajuk sebuah karyanya, *Mafhum al-Nash: Dirasah fi 'Ulum al-Qur'an* (Pemahaman Teks: Sebuah Kajian Ilmu-Ilmu Alquran). Muhammad Adib Shalih juga menggunakan terminologi teks dalam tajuk disertasi doktornya di Universitas Kairo, Mesir, yaitu *Tafsir al-Nushush fi al-Fiqh al-Islami* (Penafsiran Teks dalam Fiqh Islam). Karya ilmiah yang sudah diterbitkan ini mengupas mekanisme tafsir dan *istinbath* hukum dari aneka ragam lafal dalam Alquran dan hadits.

Secara definisi, Alquran adalah *kalam* (firman) Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW dan mempunyai nilai ibadah jika dibaca.⁴ Sebagai firman Dzat Yang Maha Kuasa dan Maha Bijaksana, Alquran diyakini dapat menyelesaikan segala persoalan kemanusiaan, baik menyangkut rohani, jasmani, rasio, kemasyarakatan, perekonomian, politik, dan aspek kehidupan yang lain. Alquran meletakkan dasar-dasar umum penyelesaian segala persoalan sehingga ia mampu bertahan dalam segala bentuk rupa perubahan zaman, tempat, dan keadaan. Sebagaimana pendapat yang pernah dikutip oleh Hasan al-Banna, bahwa dengan berpedoman pada Alquran, Islam

² Manna' al-Qaththan, *Mabahith fi 'Ulum al-Qur'an*, hlm. 21–22.

³ Muhammad bin 'Alawi al-Maliki al-Hasani, *Al-Qawa'id al-Asasiyyah fi 'Ilm Mushthalah al-Hadith* (Jeddah: Mathabi' Sahar, 1406 H.), hlm. 14–15.

⁴ Manna' al-Qaththan, *Mabahith fi 'Ulum al-Qur'an*, hlm. 21.

merupakan agama komprehensif mencakup segala aspek kehidupan. Ia mengatur persoalan negara dan tanah air, pemerintahan dan keumatan, perangai dan kekuatan, rahmat dan keadilan, budaya dan peraturan perundang-undangan, ilmu dan peradilan, materi dan khazanah, usaha dan kekayaan, jihad dan dakwah, bala tentara dan pemikiran, serta akidah yang lurus dan ibadah yang benar.⁵

Berbeda dengan Alquran yang membacanya mempunyai nilai ibadah, hadits tidaklah demikian halnya. Membaca hadits sama halnya dengan membaca teks-teks lain selain Alquran. Dalam arti terminologi, hadits adalah segala bentuk rupa perkataan, perbuatan, pengakuan, serta sifat-sifat Nabi Muhammad SAW.⁶ Hadits Nabi, secara umum, dapat diklasifikasi menjadi dua bagian, yaitu *tauqifi* dan *taufiqi*.

Tauqifi merupakan jenis hadits yang kandungan makna dan hukumnya langsung diterima Rasulullah SAW dalam bentuk wahyu dari Allah SWT. Karena kandungan isinya yang begitu jelas dan lugas maka Rasulullah SAW langsung dapat menyampaikan hadits ini kepada umat sesuai misi risalah yang diembannya. Jenis hadits seperti ini betapapun kandungan maknanya dapat dinisbatkan langsung kepada Allah SWT, namun ia masih dalam koridor sabda Rasulullah SAW sehingga tidak bisa setaraf dengan Alquran.⁷

Sedangkan *taufiqi* adalah jenis hadits yang kandungan maknanya tidak langsung dari Allah SWT, tetapi dari hasil kreativitas ijtihad atau *istinbath* (penggalian makna) yang dilakukan Rasulullah SAW. Karena kandungan makna dilakukan melalui proses *istinbath* maka keberadaan hadits ini dapat diakui sebagai wahyu jika hasil pemahaman melalui *istinbath* itu ternyata benar sesuai dengan kehendak Allah SWT. Sebaliknya, jika ternyata tidak benar maka datanglah wahyu susulan sebagai koreksi terhadap pemahaman makna yang kurang sesuai.⁸

⁵ *Ibid.*, hlm. 19.

⁶ *Ibid.*, hlm. 24.

⁷ *Ibid.*, hlm. 27; Abu Yasid, *Nalar & Wahyu: Interrelasi dalam Proses Pembentukan Syari'at* (Jakarta: Erlangga, 2007), hlm. 24–25.

⁸ *Ibid.*

Sebagai contoh jenis hadits ini adalah hasil ijtihad Rasulullah SAW yang membolehkan tawanan Perang Badar membayar tebusan kepada pihak kaum muslimin. Pendapat Rasulullah SAW ini sebagai wujud persetujuan beliau terhadap gagasan sahabat Abu Bakar. Lalu Allah SWT ternyata mengoreksi pendapat Rasulullah SAW ini, dan turunlah ayat berikut:

مَا كَانَتْ لِنَبِيِّ أَنْ يُكُونَ لَهُدْ أَسْرَى حَتَّى يُشْخَبَ فِي
الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ

“Tidak patut bagi seorang Nabi mempunyai tawanan sebelum ia dapat melumpuhkan musuhnya di muka bumi. Kamu menghendaki harta benda duniawiyah, sedangkan Allah menghendaki (pahala) akhirat (untukmu)....” (QS. al-Anfaal [8]: 67).

Baik jenis hadits pertama (*tauqifi*) maupun kedua (*taufiqi*), sesungguhnya sama-sama berpangkal pada sumber wahyu Tuhan. Hal ini sebagaimana pernah diisyaratkan Tuhan dalam QS. an-Najm [53]: 3 bahwa segala apa yang disabdakan Nabi tak lain adalah wahyu Tuhan.

Kedua jenis hadits ini selain memiliki posisi sentral dalam proses *tasyri'*, juga mempunyai hubungan simbiosis yang saling melengkapi dengan Alquran dalam proses pembentukan preskripsi hukum. Bedanya, jika Alquran merupakan wahyu yang turun *lafzhan wa ma'nān* (secara lafal dan makna) melalui Malaikat Jibril AS, maka hadits adalah wahyu tanpa mediasi malaikat sehingga *sanad*-nya dinisbatkan kepada Rasulullah SAW, bukan kepada Allah SWT. Simplifikasi dari itu semua, Alquran lalu disebut firman Allah, sementara hadits Nabi diidentifikasi sebagai sabda Rasul.

Hadits Qudsi memiliki sedikit aspek perbedaan dengan hadits Nabi. Jika hadits Nabi merupakan perkataan Nabi yang *direct* (langsung), maka hadits Qudsi adalah perkataan Nabi yang *indirect*, yakni masih disandarkan kepada Allah SWT. Contoh hadits Qudsi adalah

jika dalam sebuah redaksi hadits dikatakan: “*Rasulullah SAW bersabda, Allah SWT berfirman....*”⁹

Bobot wahyu yang dimiliki hadits Nabi tidak berbeda dengan muatan wahyu dalam hadits Qudsi. Namun demikian, dari segi proses turunnya, hadits Qudsi memiliki segi-segi perbedaan dengan hadits Nabi. Jika redaksi hadits Nabi langsung dinisbatkan kepada Rasulullah SAW tanpa pernyataan verbal bahwa ia dari Allah SWT, maka hadits Qudsi tidaklah demikian. Hadits Qudsi masih dinisbatkan kepada Allah SWT oleh Nabi betapapun redaksi dan bahasanya tetap dari Nabi sendiri. Makna dan kandungan hadits Qudsi adalah dari Allah SAW dengan proses pewahyuan biasa, sementara lafal dan redaksinya dikreasikan sendiri oleh Rasulullah SAW. Inilah letak perbedaan hadits Qudsi dengan hadits biasa pada umumnya.

Seandainya redaksi hadits Qudsi muncul dari Allah SWT sebagaimana maknanya niscaya tidak ada perbedaan signifikan lagi antara hadits Qudsi dengan Alquran.¹⁰ Begitu juga seandainya redaksi hadits Qudsi tidak dinisbatkan kepada Allah SWT maka tidak ada lagi jarak perbedaan antara hadits Qudsi dengan hadits Nabi. Dengan demikian, dari sudut substansi, baik Alquran, hadits Nabi, maupun hadits Qudsi memiliki muatan yang sama sebagai wahyu Tuhan. Yang membedakan satu sama lainnya tak lain adalah mekanisme dan proses pewahyuan yang dilakukan Tuhan melalui Rasul-Nya.

Aspek perbedaan hadits Nabi dan hadits Qudsi tersebut di sisi lain dapat menyiratkan beberapa aspek perbedaan pula antara Alquran dan hadits Qudsi. Jika Alquran merupakan kalam Tuhan yang mandiri, maka hadits Qudsi masih menunggu pemberitaan dari Nabi SAW. Selain itu, jika setiap penggalan ayat dalam Alquran mengandung mukjizat yang dapat menaklukkan pujangga mana pun untuk dapat menandingi *uslub* dan susunan bahasanya, maka hadits Qudsi, betapapun ia merupakan kalam Allah juga, tidaklah memiliki dimensi kemukjizatan seperti halnya Alquran. Perbedaan lain, keseluruhan teks Alquran dinukil secara mutawatir sehingga

⁹ *Ibid.*, hlm. 25.

¹⁰ *Ibid.*, hlm. 27.

keberadaannya sebagai wahyu Tuhan tidak dapat dipungkiri lagi (*qath'i al-wurud*). Ini berbeda dengan hadits Qudsi dan hadits pada umumnya, yang kebanyakan periwayatannya dilakukan secara tidak mutawatir sehingga kualitas sanadnya masih dalam kategori *ahad* yang masih *debatable*, bisa menjadi *shahih*, *hasan*, atau *dha'if*. Dengan demikian, bobot kewahyuan hadits Qudsi masih dalam taraf *zhanni al-wurud*.

C. Hierarki Alquran dan Hadits

Ditinjau dari segi *wurud*-nya (datangnya dari wahyu), Alquran mempunyai indikasi *qath'i* (pasti), yakni tidak diragukan lagi keberadaannya sebagai wahyu Tuhan. Sebaliknya, hadits, selain yang mutawatir, mempunyai indikasi sebaliknya, *zhanni*, yakni kehadirannya sebagai wahyu masih diperdebatkan karena sanad atau mekanisme periwayatannya yang masih belum konstan seperti halnya Alquran. Atas dasar penyekatan seperti ini, para ulama pada umumnya lalu mengklasifikasi Alquran sebagai sumber ajaran pertama dan hadits sebagai sumber kedua. Hierarki seperti ini juga dilandaskan pada beberapa bukti lain, di antaranya sejumlah hadits Nabi yang menjelaskan bahwa urutan hadits berada di bawah Alquran. Hal ini seperti tercermin dalam dua hadits berikut:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لمعاذ بن جبل: كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله. قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله. قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله ولا في كتاب الله؟ قال: أجتهد رأيي.

"Rasulullah SAW bersabda kepada Mu'adz bin Jabal, 'Bagaimana kamu akan memutuskan perkara jika dihadapkan pada suatu persoalan hukum?' Mu'adz menjawab, 'Saya akan memutuskannya

berdasarkan kitab Allah (Alquran).’ Rasulullah bersabda, ‘Jika kamu tidak menjumpainya dalam Alquran?’ Mu’adz menjawab, ‘Maka berdasarkan pada sunnah Rasul.’ Rasulullah bersabda, ‘Jika tidak menjumpainya juga dalam sunnah Rasul?’ Mu’adz menjawab, ‘Saya akan berijtihad berdasarkan akal pikiran saya.’ (HR. Abu Daud).

فمن عرض له منكم قضاء بعد اليوم فليقض بما في كتاب
الله فإن جاء أمر ليس في كتاب الله فليقض بما قضى به
نبيه صلى الله عليه وسلم.

“Barang siapa dihadapkan pada persoalan hukum setelah hari ini maka hendaknya ia memutuskannya berdasarkan kitab Allah (Alquran). Jika datang persoalan yang tidak ada (jawabannya) dalam kitab Allah maka hendaknya memutuskannya dengan apa yang pernah diputuskan Nabi Allah SAW.” (HR. Tirmidzi).

Argumen lain yang menunjukkan adanya hierarki di atas adalah sebuah kenyataan bahwa hadits mempunyai fungsi penjabar terhadap Alquran. Secara logika, pihak yang menjelaskan mempunyai kedudukan lebih rendah ketimbang yang dijelaskan. Sebab, jika tidak ada yang dijelaskan (Alquran) maka sudah barang tentu tidak perlu ada penjelasan hadits. Sebaliknya, jika tidak ada penjelasan berupa hadits maka tidak semestinya sesuatu yang dijelaskan ikut tidak ada pula.¹¹

Di luar *mainstream* pemikiran seperti di atas, terdapat penilaian sejumlah kalangan bahwa hadits sesungguhnya memiliki tempat lebih tinggi dan strategis ketimbang Alquran. Bahkan, menurut mereka, hadits merupakan penentu terhadap Alquran karena di “tangan” haditslah pemaknaan final Alquran dapat dirumuskan. Begitu

¹¹ Al-Syathibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari’ah* (Mesir: Dar Ibn ‘Affan, 1421 H.), Juz IV, hlm. 3.

sentralnya peran hadits terhadap Alquran, sampai-sampai Imam al-Auza'i (w. 157 H) pernah menandakan bahwa ketergantungan Alquran terhadap hadits lebih besar ketimbang ketergantungan hadits kepada Alquran.¹²

Pernyataan ini dilandaskan pada kenyataan bahwa hadits mempunyai fungsi menjabarkan secara lebih elaboratif terhadap kandungan Alquran yang masih kurang detail; merinci dan memperjelas segala apa yang masih *mujmal* (berupa garis besar) dalam Alquran; membatasi sesuatu yang masih bersifat *muthlaq*; memberikan ketentuan khusus terhadap kandungan Alquran yang masih bersifat umum; menjabarkan lafal-lafal Alquran yang masih rumit (*musykil*) maknanya; membentangkan kandungan lafal-lafal Alquran yang masih bersifat simpel (*mujaz*); serta menganalogikan dan mempersamakan kasus-kasus hukum lain dengan ketentuan hukum Alquran.¹³

Secara hierarkis, memang sudah menjadi ungkapan umum bahwa Alquran merupakan sumber hukum pertama, sedangkan hadits adalah sumber rujukan kedua. Urutan seperti ini dibuat untuk keperluan para mujtahid dalam merujuk sumber-sumber wahyu. Dalam aktivitas *istinbath* hukum, seorang mujtahid mesti merujuk terlebih dahulu kepada Alquran sebelum menelusuri muatan hukum yang terdapat dalam beberapa hadits Nabi. Baru jika tidak menemukan sumber rujukan dalam Alquran, ia lalu beralih kepada sumber kedua, hadits Nabi. Faktor lain yang dapat meletakkan Alquran di posisi superior atas hadits Nabi adalah persoalan sanad. Sebab, kedudukan hadits, selain hadits mutawatir, jelas berada di bawah urutan Alquran yang periwayatannya dilakukan secara mutawatir. Kenyataan inilah yang sulit dielak untuk menempatkan Alquran pada posisi superior dan hadits pada level yang inferior.

Di luar persoalan hierarki formal ini, Alquran dan hadits sesungguhnya dapat diposisikan sejajar karena peran hadits yang begitu sentral dan strategis dalam memberikan interpretasi dan

¹² Ra'uf Syalabi, *Al-Sunnah al-Islamiyyah baina Ithbat al-Fahimin wa Raf'dli al-Jahilin* (Kuwait: Dar al-Qalam, 1982), hlm. 62.

¹³ *Ibid.*, hlm. 62-63.

penjabaran terhadap ke-*mujmal*-an Alquran itu sendiri. Pada tingkat validasi kandungan hukum, misalnya, muatan hukum yang terdapat dalam teks hadits tidaklah lebih rendah kualitasnya ketimbang apa yang terdapat dalam kandungan Alquran. Sebab, dari sudut indikasi hukum, baik Alquran maupun hadits sama-sama memiliki klasifikasi hukum *qath'i* dan *zhanni*. Artinya, tidak semua teks hadits mempunyai indikasi hukum *qath'i* sehingga tidak dapat dijamah oleh nalar ijtihad. Sebaliknya, dalam anatomi teks hadits justru lebih banyak yang berindikasi hukum *zhanni* dan memungkinkan untuk dikembangkan melalui mekanisme interpretasi dan *istinbath* hukum. Alquran, yang secara hierarkis berada di atas hadits, mempunyai klasifikasi tidak berbeda dengan hadits. Bahkan, persentase teks yang *zhanni* dalam Alquran bisa mencapai lebih besar jumlahnya ketimbang teks serupa dalam hadits. Hal ini disebabkan oleh kenyataan hadits yang sering memberikan penjelasan dan interpretasi terhadap teks Alquran.

Dengan demikian, produk hukum yang dibangun melalui kerangka teks Alquran dan hadits memiliki tingkat validasi yang sama. Nilai kesetaraan Alquran dan hadits seperti ini diakui sendiri oleh beberapa ayat dalam Alquran, seperti:

مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ

"Barang siapa yang menaati Rasul itu, sesungguhnya ia telah menaati Allah...." (QS. an-Nisaa' [4]: 80).

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ

"Dan tiadalah yang diucapkannya itu (Alquran) menurut kemauan hawa nafsunya. Ucapannya itu tiada lain hanyalah wahyu yang diwahyukan (kepadanya)." (QS. an-Najm [53]: 23).

وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا

“...Apa yang diberikan Rasul kepadamu, maka terimalah. Dan apa yang dilarangnya bagimu, maka tinggalkanlah....” (QS. al-Hasyr [59]: 7).

D. Fungsi Hadits terhadap Alquran

Ulama ushul fiqh membagi fungsi hadits terhadap Alquran menjadi tiga kemungkinan, yaitu:

1. Hadits mempunyai fungsi memperkuat dan mengokohkan kembali apa yang pernah ditetapkan Alquran. Dengan demikian, kandungan hukum yang ditetapkan memiliki dua dalil sekaligus, yaitu Alquran sebagai penyampai pesan dan hadits sebagai penguat.¹⁴ Sebagai contoh adalah hadits Nabi yang berbunyi:

بني الإسلام على خمس، شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت من استطاع إليه سبيلا.

“Islam dibangun atas lima (fondasi), yaitu persaksian bahwa tidak ada Tuhan selain Allah dan sesungguhnya Muhammad adalah Rasul Allah, mendirikan shalat, membayar zakat, berpuasa pada bulan Ramadhan, dan berhaji ke Baitullah bagi yang mampu melakukan perjalanan ke sana.” (HR. Muslim).

Fungsi hadits ini tak lain memperkuat apa yang sudah pernah difirmankan Allah SWT dalam Alquran berkaitan dengan anjuran shalat, zakat, puasa Ramadhan, dan haji ke Baitullah. Hal ini sebagaimana tercermin dalam ayat-ayat berikut:

¹⁴ Abd al-Wahhab Khallaf, *‘Ilm Ushul al-Fiqh* (Kuwait: Dar al-Qalam, 1987), hlm. 39.

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ ﴿٤٣﴾

"Dan dirikanlah shalat, tunaikanlah zakat, dan ruku'lah beserta orang-orang yang ruku'." (QS. al-Baqarah [2]: 43).

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ
عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ

"Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kamu...." (QS. al-Baqarah [2]: 183).

وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا

"...Mengerjakan haji adalah kewajiban manusia terhadap Allah, yaitu (bagi) orang yang sanggup mengadakan perjalanan ke Baitullah...." (QS. Ali 'Imran [3]: 97).

2. Hadits berfungsi memberikan penafsiran dan penjabaran lebih konkret terhadap ketentuan dalam Alquran yang masih *mujmal*, yakni hanya mengatur persoalan secara garis besarnya. Sebagai contoh adalah ayat-ayat Alquran yang berbicara soal anjuran shalat, zakat, dan haji tersebut. Ayat-ayat itu berisi anjuran secara global dan garis besarnya. Lalu hadits Nabi datang untuk menjelaskan teknis melakukan amalan ibadah tersebut secara lebih mendetail dan aplikatif.¹⁵ Paparan contoh yang lebih terperinci menyangkut fungsi penjabar dan penjelas hadits terhadap Alquran ini adalah sebagai berikut:
 - a. Dalam masalah shalat, Alquran hanya menyinggung soal anjuran melakukannya secara umum (garis besar), dan tidak

¹⁵ *Ibid.*

sampai pada aturan teknis bagaimana tata cara melakukannya. Dalam kaitan ini, hadits lahir untuk menjelaskan teknis melakukan shalat secara benar sesuai dengan sesuatu yang dimaksudkan wahyu Tuhan. Lalu, Rasulullah SAW memberi penjelasan dengan memperagakan tata cara melakukan shalat yang benar, baik menyangkut syarat-syaratnya, jumlah rakaatnya, dan urutan rukun-rukunnya.

- b. Dalam soal zakat, teks Alquran hanya berbicara soal anjuran atau kewajiban setiap Muslim mengeluarkannya sebagai wujud pensucian dari segala harta benda yang dimiliki. Sementara detail operasionalnya menyangkut jenis-jenis harta beserta kadar zakat yang mesti dikeluarkan, Alquran tidak merincinya secara lebih mendetail dan menyeluruh. Dalam keadaan seperti ini, hadits datang memberikan penjelasan dan penjabaran lebih konkret. Seperti hadits tentang nisab zakat binatang ternak, hasil pertanian, emas dan perak, hasil perdagangan, dan lain sebagainya.
- c. Dalam soal ibadah haji demikian juga halnya, Alquran hanya memaparkan secara umum berkenaan dengan anjuran haji. Lalu Rasulullah SAW memperagakan praktik amalan haji yang benar secara mendetail sesuai apa yang dimaksudkan Alquran. Penjelasan Rasulullah SAW tentang amalan haji dilakukan secara praktis menyangkut syarat, rukun, dan wajib haji. Selesai memperagakan amalan haji, kemudian beliau bersabda:

خذوا عني مناسككم.

"Ambillah dari saya praktik haji (yang mesti) engkau (lakukan)." (HR. Muslim dan Tirmidzi).

3. Hadits memiliki fungsi dan peran memunculkan hukum yang belum pernah diatur dalam Alquran. Seperti pengharaman mengumpulkan atau mengawini secara bersama-sama antara

seorang perempuan dengan bibinya, pengharaman makan daging binatang buas yang memiliki taring, burung yang mempunyai kuku pencakar, dan ketentuan-ketentuan hukum lain yang hanya dijelaskan oleh hadits namun tidak pernah disinggung oleh Alquran.¹⁶

Fungsi hadits ketiga ini memicu perdebatan di kalangan para ulama, atau sekurang-kurangnya membelah sudut pandang mereka dalam memaknai fungsi tersebut. Yang menjadi ajang perdebatan adalah apakah hadits dapat menetapkan ketentuan hukum secara independen tanpa bergantung pada Alquran? Ataukah sebaliknya, penetapan itu juga mengacu pada Alquran walaupun secara tidak langsung. Dalam kaitan ini, pendapat para ulama terbelah menjadi dua.

Pendapat *pertama* menyebutkan bahwa Rasulullah SAW mempunyai otoritas penuh menetapkan segala ketentuan hukum yang tidak ditetapkan oleh Alquran. Alasannya, selagi Rasulullah SAW diyakini *ma'shum* (terpelihara dari dosa) maka tidak ada halangan bagi beliau untuk merumuskan segala persoalan yang belum diatur secara khusus oleh Alquran. Pendapat ini mengajukan beberapa argumen, di antaranya sebagai berikut:

- a. Tuhan dalam banyak firman-Nya telah mendelegasikan Rasulullah SAW untuk menetapkan ketentuan hukum serta menganjurkan kepada umat agar tunduk dan patuh terhadap segala apa yang dibawanya. Hal ini seperti tercermin dalam ayat berikut:

فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ
بَيْنَهُمْ

"Maka demi Tuhanmu, mereka (pada hakikatnya) tidak beriman hingga mereka menjadikan kamu (wahai Rasul) hakim terhadap perkara yang mereka perselisihkan...." (QS. an-Nisaa' [4]: 65).¹⁷

¹⁶ *Ibid.*, hlm. 40.

¹⁷ Al-Syathibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, hlm. 6.

- b. Dalam banyak teks hadits disebutkan tentang celaan bagi orang yang hanya memegang Alquran dan mengabaikan hadits.¹⁸ Logikanya, jika hadits itu *include* kepada Alquran, dan segala apa yang ada dalam hadits dengan sendirinya sudah *ter-cover* dalam Alquran, maka tidak terbayangkan adanya sekelompok manusia dapat mengabaikan hadits dan hanya berpegangan pada Alquran. Kenyataannya, seperti diisyaratkan banyak teks hadits, pengingkaran pada salah satu dua sumber ajaran pokok ini terbukti adanya. Atas dasar ini, maka Rasulullah SAW sesungguhnya mempunyai otoritas secara independen merumuskan ketentuan yang belum pernah ditetapkan Alquran. Sebab, kenyataannya tidak semua persoalan yang tertuang dalam hadits Nabi sudah pasti terwujud pula dalam Alquran.¹⁹
- c. Sebuah hasil penelitian menyebutkan bahwa dalam hadits terdapat beragam persoalan yang tak terhitung jumlahnya dan sama sekali belum pernah ditetapkan Alquran. Kenyataan seperti ini menyiratkan besarnya peranan hadits dalam merumuskan segala persoalan secara mandiri tanpa harus bergantung pada apa yang pernah disinggung ayat Alquran sebelumnya.²⁰

Pendapat *kedua* mengatakan bahwa Rasulullah SAW tidak mempunyai kewenangan merumuskan syariat sendiri. Sebaliknya, apa pun yang ditetapkan beliau mesti ada rujukannya dalam Alquran. Bagi pendapat ini, hadits tidak lebih sebagai penjelas

¹⁸ Di antara hadits yang berbicara soal ini adalah:

بوشك أحدكم أن يكذبني وهو متكئ على أريكته يحدث بحديثي فيقول بيننا وبينكم كتاب الله فما وجدنا فيه من حلال استحللناه وما وجدنا فيه من حرام حرّمناه ألا وإن ما حرم رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل ما حرم الله.

"Salah seorang di antara kamu sekalian hampir mendustakanku, ia bersandar di atas sofanya sambil menceritakan haditsku, lalu ia berkata, 'Di antara kita terdapat kitab Allah. Sesuatu yang kita dapatkan di dalamnya berupa barang halal maka kita halalkan, dan sesuatu yang kita dapatkan di dalamnya berupa perkara haram maka kita haramkan.' (Rasulullah bersabda): Ingatlah bahwa sesuatu yang diharamkan Rasulullah SAW sama halnya dengan sesuatu yang diharamkan Allah SWT." (HR. Ahmad dan Ibnu Majah).

¹⁹ Al-Syathibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, hlm. 7.

²⁰ *Ibid.*, hlm. 7-8.

dan penjabar dari apa yang sudah ditetapkan dalam Alquran sebelumnya. Fungsi penjelas seperti ini sesuai dengan apa yang sudah digariskan Tuhan dalam sebuah ayat-Nya:

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ

“...Dan, Kami turunkan kepadamu Alquran, agar kamu menerangkan pada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka....” (QS. an-Nahl [16]: 44).

Pendapat kedua ini diperkuat juga oleh ayat lain dalam Alquran:

وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴿٤﴾

“Dan, sesungguhnya kamu benar-benar berbudi pekerti yang agung.” (QS. al-Qalam [68]: 4).

Lantaran Alquran sudah menggaransi Rasulullah SAW berperangai baik maka segala yang dilontarkan beliau sesungguhnya tidak akan berpapasan dengan sesuatu yang digariskan Alquran itu sendiri. Karena itu, Aisyah RA, istri Rasulullah SAW, suatu ketika memberi penjelasan bahwa ayat di atas telah mengidentikkan perangai Rasulullah SAW dengan Alquran. Ketika ditanya sahabat tentang perangai dan budi pekerti Rasulullah SAW, Aisyah RA menjawab:

كان خلقه القرآن.

“Budi pekerti Rasulullah adalah Alquran.” (HR. Abu Daud dan Nasa’i).

Penjelasan singkat Aisyah RA ini menunjukkan bahwa apa pun yang dikatakan, dilakukan, serta ditetapkan Rasulullah SAW mengacu pada Alquran dan tidak berdiri sendiri. Bagi pendapat

ini, anjuran tunduk kepada segala yang dibawa Rasulullah SAW adalah dalam kapasitas beliau sebagai penjelas terhadap Alquran, bukan dalam rangka Rasulullah SAW membuat ketentuan sendiri di luar apa yang telah ditetapkan Alquran.²¹

E. Penjelasan Hadits terhadap Alquran

Fungsi hadits paling menonjol adalah sebagai penjelas dan penjabar terhadap seluruh kandungan Alquran yang masih global dan multi-interpretasi. Hal ini dapat dimaklumi karena tugas pokok Rasulullah SAW sebagai penyampai risalah tak lain ialah memaparkan dan menjelaskan kepada umat tentang segala apa yang diturunkan Allah SWT kepada beliau melalui Jibril. Persoalan apakah ketika memberi penjelasan teks Alquran Rasulullah SAW berkapasitas sebagai penjabar semata ataukah memiliki kompetensi merumuskan sesuatu yang masih baru dan belum ditetapkan Alquran bukanlah masalah yang strategis. Sebab, perdebatan semacam itu sesungguhnya berkuat pada persoalan teknis penyampaian wahyu Tuhan melalui mediator utamanya, Rasulullah SAW, dan bukan pada tataran persoalan substansi.

Penjelasan Rasulullah SAW terhadap wahyu Alquran penting diapresiasi karena materinya mempunyai jangkauan luas serta dapat mencakup hampir semua aspek kehidupan umat sehari-hari. Hal tersebut seperti tercermin dalam wilayah ibadah, hukum keluarga, hukum pidana, ekonomi, serta *tetek bengek* kehidupan umat manusia sehari-hari.

1. Penjelasan dalam Soal Ibadah

Kandungan teks Alquran tentang shalat dan zakat, sebagaimana diurai sebelumnya, hanya sebatas anjuran secara garis besar menyangkut wajibnya setiap mukalaf melakukan ibadah tersebut. Hal ini sebagaimana tercermin dalam firman Allah SWT:

²¹ *Ibid.*, hlm. 6.

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ ﴿٤٣﴾

"Dan dirikanlah shalat, tunaikanlah zakat...." (QS. al-Baqarah [2]: 43).

Sementara menyangkut detail operasional pelaksanaan shalat dan zakat, Alquran tidak membicarakan lebih banyak. Dalam kaitan ini, teks hadits banyak memberikan penjelasan, misalnya, tentang jumlah shalat yang wajib dilaksanakan, jumlah jenis-jenis shalat yang disunnahkan, jumlah bilangan rakaat masing-masing aneka ragam jenis shalat, dan lain-lain. Dalam sebuah kesempatan, Rasulullah SAW setelah memperagakan tata cara praktik shalat yang benar lalu bersabda:

صلوا كما رأيتموني أصلي.

"Lakukanlah sembahyang olehmu sebagaimana kamu lihat aku melakukannya." (HR. Bukhari).

Begitu pula dalam hal praktik pelaksanaan zakat, teks hadits banyak memberikan penjelasan terhadap ke-*mujmal*-an teks Alquran, baik menyangkut jenis-jenis harta benda yang mesti dikeluarkan zakatnya, menyangkut kadar harta yang dizakatkan (*nishab*), waktu pelaksanaannya dan lain-lain.²²

2. Penjelasan dalam Soal Ekonomi

Ungkapan Alquran tentang persoalan ekonomi dituangkan dalam simbol-simbol ketentuan umum. Dalam soal *infaq* dan sedekah, misalnya, penjelasan Alquran sangat simpel. Hal ini sebagaimana ditunjukkan dalam sebuah ayat Alquran:

²² Ra'uf Syalabi, *Al-Sunnah al-Islamiyyah...*, hlm. 63.

وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٣٤﴾

"...Dan orang-orang yang menyimpan emas dan perak dan tidak menafkahkanya pada jalan Allah, maka beritahukanlah kepada mereka, (bahwa mereka akan mendapat) siksa yang pedih." (QS. at-Taubah [9]: 34).

Mulanya, para sahabat memahami bahwa yang dimaksud dengan kata *ينفقونها* adalah menafkahkan segala yang mereka punyai. Namun, Rasulullah SAW kemudian menjelaskan bahwa fungsi zakat diwajibkan tak lain untuk mensucikan harta benda yang dimiliki setiap Muslim. Dengan demikian, apa yang mesti dikeluarkan sebagai zakat adalah sebagian harta benda saja untuk mensucikan sisa harta bendanya. Atas penjelasan hadits Nabi terhadap keumuman teks Alquran ini lalu sahabat Umar bin Khathab melakukan takbir sebagai ekspresi kegembiraan mendapatkan penjelasan ketentuan agama yang amat dibutuhkan setiap Muslim.

Contoh lain adalah bahwa teks Alquran tentang seluk-beluk harta warisan tidak membahas mekanisme pewarisan secara lengkap. Dalam kaitan ini, teks hadits banyak memberikan penjelasan secara lebih mendetail, seperti jika seorang ahli waris membunuh pihak yang akan mewariskan hartanya (*muwarrits*) maka hak untuk menerima harta warisan menjadi batal demi hukum; jika seorang ahli waris terdiri atas kalangan nonmuslim, sementara *muwarrits*-nya seorang Muslim maka tidaklah terjadi hukum waris-mewariskan dalam Islam; dan lain-lain.²³

3. Penjelasan dalam Soal Hukum Pidana

Ungkapan Alquran persoalan ketentuan hukum pidana di-tuangkan secara global dan garis besarnya saja. Hal ini sebagaimana tercermin dalam ayat-ayat tentang *qishash*, pencurian, dan lain-lain. Dalam sebuah ayat Alquran, misalnya, Allah SWT berfirman:

²³ *Ibid.*, hlm. 64.

وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ

“Dan Kami telah tetapkan terhadap mereka di dalamnya (Taurat) bahwasanya jiwa (dibalas) dengan jiwa, mata dengan mata....”
(QS. al-Maa'idah [5]: 45).

Dalam QS. al-Maa'idah [5]: 38, Allah SWT juga berfirman tentang pidana pencurian:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا

“Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya....”

Dalam ayat pertama, Allah SWT sebatas memberikan penjelasan umum menyangkut wajibnya hukuman *qishash* ditegakkan atas tindak pidana pembunuhan. Terhadap ketentuan umum seperti ini, lalu Rasulullah SAW melalui beberapa haditsnya menjabarkan secara lebih mendetail apa yang berkaitan dengan seluk-beluk hukum *qishash*. Hal ini seperti tercermin dalam sebuah haditsnya:

أَلَا لَا يَقْتُلُ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ.

*“Ingat, tidak dapat dijatuhi hukuman *qishash* bagi seorang Muslim yang membunuh orang kafir.”* (HR. Bukhari dan Ahmad).

Ayat kedua demikian juga, yaitu memberikan penjelasan secara umum dan garis besarnya saja menyangkut hukuman potong tangan yang mesti ditegakkan terhadap tindak pidana pencurian. Terhadap ketentuan umum seperti ini, Rasulullah SAW melalui beberapa haditsnya lalu menjabarkan mekanisme pelaksanaannya secara lebih mendetail. Seperti soal tangan kanan atau tangan kiri yang dipotong, batas ruas tangan yang akan dipotong, dan lain-lain.²⁴

²⁴ *Ibid.*, hlm. 65.

4. Penjelasan dalam Soal Hukum Keluarga

Ungkapan Alquran tentang hukum keluarga juga sering dituangkan dalam ketentuan-ketentuan umum yang dalam level pelaksanaannya amat membutuhkan penjabaran lebih jauh dari hadits Nabi. Hal ini sebagaimana dalam ketentuan Alquran tentang wanita-wanita yang boleh dikawini oleh seorang laki-laki. Dalam kaitan ini, Allah SWT berfirman:

وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ

"...Dan (haram juga atas kamu) mengumpulkan dua orang perempuan bersaudara, kecuali dalam kasus perkawinan yang sudah terjadi di masa lalu..." (QS. an-Nisaa' [4]: 23).

Dalam ayat ini, selesai menjelaskan perempuan-perempuan yang haram dikawini laki-laki, seperti ibu, anak perempuan, saudari, bibi dan lain-lain, kemudian Allah SWT juga menyebutkan pengharaman mengumpulkan dua orang perempuan bersaudara menjadi istri-istri seorang laki-laki. Terhadap penjelasan yang cukup simpel ini, lalu hadits Nabi menjabarkan lebih detail tentang siapa saja yang tidak boleh dikawini secara bersamaan atau dikumpulkan dalam satu perkawinan. Dalam kaitan ini, Rasulullah SAW menjelaskan bahwa yang tidak boleh dikumpulkan dalam satu perkawinan tersebut bukan hanya dua orang perempuan bersaudara, melainkan juga dua orang perempuan yang masih ada hubungan kekerabatan, seperti seorang perempuan dengan bibinya, seorang perempuan dengan keponakannya, dan lain-lain. Pada kesimpulannya, Rasulullah SAW mengatakan dalam sebuah haditsnya:

فإنكم إذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم.

"Sesungguhnya kamu jika melakukan demikian (mengawini dua perempuan yang berkerabat dekat) maka berarti memutuskan tali kekerabatan kamu."

Contoh serupa adalah mengawini kerabat dari faktor susuan. Dalam hal ini, Alquran hanya menyebutkan ibu susuan dan saudari perempuan susuan yang haram dinikahi, sebagaimana dalam firman Allah SWT:

وَأُمَّهَاتِكُمُ الَّتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتِكُم مِّنَ
الرَّضَاعَةِ

"...Dan (haram juga dikawini) ibu-ibu kamu yang menyusui kamu dan saudara-saudara perempuan kamu sepersusuan...." (QS. an-Nisaa' [4]: 23).

Atas penjelasan Alquran yang sangat simpel ini, kemudian hadits Nabi datang memberikan penjelasan dengan panjang lebar. Dalam penjelasan hadits disebutkan, selain semua kerabat dekat dari faktor nasab, diharamkan juga dikawini kerabat-kerabat dari aspek susuan. Seperti bibi susuan, anak susuan dan seterusnya. Dengan begitu, pengharaman tersebut tidak terbatas pada sesuatu yang dijelaskan Alquran, yaitu ibu susuan dan saudari susuan saja. Dalam kaitan ini, Rasulullah SAW bersabda:

إن الله حرم من الرضاعة ما حرم من النسب.

"Sesungguhnya Allah mengharamkan (mengawini perempuan) dari faktor susuan, sebagaimana Allah mengharamkannya dari faktor nasab." (HR. Bukhari dan Muslim).²⁵

5. Penjelasan dalam Soal Kehidupan Lain Sehari-hari

Teks Alquran yang berkaitan dengan kebutuhan hidup sehari-hari pada umumnya dituangkan dalam bentuk pernyataan-pernyataan umum secara garis besar. Dalam persoalan penghalalan dan peng-

²⁵ *Ibid.*, hlm. 67.

haraman jenis makanan, misalnya, teks Alquran hanya berbicara normatif, seperti dalam sebuah ayat berikut:

وَمُحِلٌّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَمُحْرَمٌ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثُ

"...Dan menghalalkan bagi mereka segala yang baik dan mengharamkan bagi mereka segala yang buruk...." (QS. al-A'raaf [7]: 157).

Jenis makanan suci dan najis, seperti disebutkan Alquran di atas, masih bersifat *mujmal* dan sangat memerlukan penjelasan lebih mendetail. Lalu hadits Nabi hadir untuk menjelaskan persoalan ini secara lebih rinci satu per satu. Hal ini seperti terlihat dalam hadits berikut:

نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أكل كل ذي ناب من السباع ومخلب من الطير ونهى عن أكل لحم الحمر الأهلية، وقال إنها رجس.

"Rasulullah melarang makan hewan yang mempunyai taring berupa binatang buas dan hewan yang mempunyai cakar berupa burung, dan Rasulullah melarang pula makan daging keledai peliharaan, (beliau berkata): Sesungguhnya itu semua adalah najis." (HR. Muslim, Tirmidzi, dan Nasa'i).

Contoh lain, Allah SWT berfirman dalam soal kehalalan binatang laut dan keharaman bangkai:

أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ

"Dihalalkan bagimu binatang buruan laut...." (QS. al-Maa'idah [5]: 96).

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ

“Diharamkan bagimu (memakan) bangkai....” (QS. al-Maa’idah [5]: 3).

Dalam kedua ayat tersebut, dijabarkan kehalalan binatang laut dan keharaman bangkai. Sesuatu yang tersisa dalam persoalan ini adalah status hukum bangkai ikan atau binatang yang ada dalam laut, apakah termasuk binatang buruan yang halal sebagaimana penjelasan dalam ayat pertama? Ataukah termasuk kategori bangkai yang diharamkan sebagaimana penjelasan ayat kedua? Atas pertanyaan seperti ini, lalu hadits Nabi datang memberi penjelasan bahwa bangkai yang ada dalam laut termasuk kategori ayat pertama yang dihalalkan. Dalam kaitan ini, Rasulullah SAW bersabda:

هو الطهور ماؤه الحل ميتته.

“Laut itu suci airnya dan halal bangkainya.” (HR. Tirmidzi dan Nasa’i).²⁶

F. Kesimpulan

1. Dari segi *wurud* atau datangnya dari wahyu, Alquran telah mencapai derajat *qath’i* (konstan) yang tak dapat terbantahkan lagi secara akademis. Ini berbeda dengan hadits yang tingkat validasi sanadnya masih bersifat *zhanni*, kecuali hadits-hadits mutawatir yang sangat terbatas jumlahnya. Akan tetapi, dari sudut indikasi hukum atau *dalalah*-nya, Alquran dan hadits mempunyai derajat sebangun lantaran sama-sama diukur dari aspek penunjukannya terhadap hukum-hukum tertentu. Karena itu, betapapun secara hierarkis Alquran berada dalam posisi superior dibanding hadits, namun dari segi fungsi menelurkan diktum-diktum hukum

²⁶ *Ibid.*, hlm. 67-68.

operasional keduanya mempunyai hubungan simbiosis yang sebangun dan tak dapat dipisah-pisahkan satu sama lain.

2. Sebagai sabda Nabi, hadits mempunyai peran sangat strategis dalam memberikan penjelasan terhadap ungkapan-ungkapan dalam ayat Alquran yang masih *mujmal* dan multi-interpretasi. Nyatanya, kebanyakan teks dalam Alquran memerlukan penjelasan lebih rinci melalui artikulasi Nabi dengan realitas masyarakat Arab saat itu. Tugas pokok Rasulullah SAW sebagai penyampai risalah tak lain memaparkan dan menjelaskan kepada umat segala sesuatu yang diturunkan Allah SWT kepadanya melalui Jibril. Sebagai penjelas dan penjabar terhadap Alquran, hadits justru mempunyai tingkat kepastian hukum yang lebih besar. Sebab, dalam praktiknya, teks hadits sering kali membatasi keumuman dan kemutlakan Alquran. Dalam kondisi seperti ini, teks yang memberikan batasan ruang lingkup terhadap teks lain dapat dikatakan relatif lebih mempunyai tingkat kepastian hukum lebih tinggi.
3. Yang dapat membedakan Alquran dan hadits adalah proses pewahyuan yang dilakukan Tuhan melalui Rasul-Nya. Jika Alquran merupakan wahyu yang turun secara lafal dan makna melalui Malaikat Jibril AS, maka hadits adalah wahyu tanpa mediasi malaikat sehingga sanadnya dinisbatkan kepada Rasulullah SAW, bukan kepada Allah SWT. Simplifikasi dari hal tersebut, Alquran lalu disebut firman Allah, sedangkan hadits Nabi diidentifikasi sebagai sabda Rasul. Sementara dari sudut artikulasinya membentuk ketentuan hukum, Alquran maupun hadits memiliki perannya masing-masing serta saling melengkapi satu sama lain.

Bab 2

Artikulasi Wahyu dan Nalar dalam Proses Pembentukan Hukum

A. Pendahuluan

Nalar berpikir merupakan ciri khas manusia yang dapat membedakan dirinya dari makhluk lain. Dalam sejarah pemikiran agama, nalar manusia sering dipertentangkan *vis-a-vis* wahyu Tuhan. Padahal, Tuhan sendiri melalui beberapa firman-Nya dalam kitab suci, telah banyak mendelegasikan nalar manusia dalam menyikapi beragam persoalan yang bersifat profan (keduniaan). Penaklukan nalar manusia di bawah otoritas wahyu pernah mencapai klimaksnya pada abad Pertengahan. Dalam sejarah pemikiran hukum Islam, pernah terjadi era taklid buta di mana penggunaan nalar ijtihad diharamkan. Kondisi seperti ini dibarengi tumbuh suburnya asketisisme yang cenderung mengabaikan dimensi alam nyata serta mengedepankan realitas alam metafisika. Akibatnya, peran agama menjadi terisolasi dari belantika kehidupan sosial sehari-hari.

Dalam tradisi pemikiran Kristen, kondisi seperti itu juga pernah terjadi yang kemudian menyemangati lahirnya Renaissance, yakni pencerahan kembali Eropa pada abad ke-14 M. Pada saat itu, posisi akal telah terbukti ditaklukkan oleh otoritas agamawan kaum gereja. Akibatnya, agama menjadi terisolasi dari pranata kehidupan sehari-hari. Agama saat itu direduksi hanya berurusan dengan ritual keagamaan. Selebihnya, dalam persoalan kemasyarakatan, agama di-

anggap tidak memiliki domain mengaksesnya karena ranah tersebut tidak memiliki keterkaitan dengan agama.

Sebaliknya, di era teknologi informasi dan komunikasi ini, posisi nalar teramat sentral dan diperhitungkan melampaui pembenaran apriori dan pemutlakan penafsiran terhadap nilai-nilai ajaran agama. Revolusi Industri telah mengubah posisi agama sejajar dengan fenomena sosial biasa. Akibatnya, diakui atau tidak, tampilan modernitas dalam batas-batas tertentu dapat mendistorsi persoalan etika dan moralitas yang sangat dijunjung oleh ajaran agama. Oleh itu, era Pascamodern saat ini tidak sedikit kalangan yang menyebutnya era kebangkitan agama dengan performa yang lebih rasional. Otoritas wahyu mesti dikawinkan dengan penafsiran nalar dalam rangka aktualisasi diri menyikapi persoalan-persoalan hukum yang terus mengemuka. Karena itu, pertautan antara teks wahyu dengan nalar manusia menjadi sangat menarik dimaknai secara proporsional untuk memunculkan diktum-diktum hukum yang sangat dibutuhkan masyarakat sebagai *guide-line* atau garis panduan dalam kehidupan mereka sehari-hari.

Pada prinsipnya, hukum bukan lahir untuk dirinya sendiri, melainkan bekerja untuk kemaslahatan masyarakat. Untuk memunculkan kemaslahatan dalam pengertiannya yang substantif, perlu artikulasi wahyu dan akal dalam merumuskan ketentuan hukum yang dibutuhkan oleh realitas masyarakat yang terus berkembang. Segala ketentuan hukum sesungguhnya dilandaskan pada dalil-dalil wahyu yang sangat transendental. Namun demikian, dokumen wahyu pada umumnya mengungkapkan persoalan secara garis besar. Lantaran itu, keterlibatan nalar ijtihad atau *istinbath* dalam merumuskan aneka ketentuan hukum tidak bisa dihindarkan. Wahyu yang mengatur persoalan secara global dalam terminologi yurisprudensi Islam disebut dalil *kulli* atau *ijmali*. Sementara teks wahyu yang mengungkap persoalan secara mendetail disebut dalil *juz'i* atau *tafshili*.

Dalil *kulli-ijmali*, dengan demikian, merupakan dalil global yang tidak menunjukkan ketentuan-ketentuan hukum tertentu secara

tersurat. Sebaliknya, ia mengungkapkan persoalan secara tersirat berupa indikator-indikator yang mengarah pada beberapa segmen hukum yang terus relevan dengan perkembangan masyarakat. Seperti teks wahyu yang memuat larangan melakukan pengrusakan. Teks seperti ini tidak mengarah pada ketentuan hukum dalam peristiwa tertentu, tetapi mencakup beragam peristiwa hukum yang di dalamnya mengandung pengrusakan. Karena itu, tidak terkirakan jumlahnya peristiwa yang ketentuan hukumnya dilandaskan pada teks wahyu seperti ini. Sebut saja sebagai misal, keharaman mengonsumsi narkoba serta perbuatan-perbuatan lain yang dapat merusak diri sendiri maupun orang lain.

Sedangkan dalil *juz'i-tafshili* adalah sebaliknya, yaitu dalil-dalil terperinci berupa teks wahyu yang menunjukkan hukum-hukum tertentu secara tersurat. Contohnya adalah teks wahyu yang dengan lugas menunjukkan hukum wajib melakukan shalat fardhu, puasa Ramadhan, keharaman berbuat zina, mencuri, menumpahkan darah sesamanya, dan lain-lain.

B. Nalar dan Wahyu dalam Perdebatan Sejarah

Secara konseptual, nalar dan wahyu merupakan dua entitas yang sebenarnya tidak perlu dipertentangkan secara diametral satu sama yang lain. Wahyu sebagai tuntunan Ilahi diturunkan tak lain untuk membimbing entitas akal menuju jalan yang benar sesuai rambu-rambu Tuhan, Pencipta jagat raya. Sebaliknya, akal pikiran diciptakan Tuhan menjadi delegasi dan *mi'yar* (tolok ukur) dalam menentukan baik-buruk, suci-najis, dan *mashlahah-mafsadah*. Setidaknya, pandangan seperti ini mengacu pada filsafat hukum Islam yang menandakan bahwa wahyu Tuhan turun tak lain untuk mendatangkan kemaslahatan dan menangkal terjadinya kerusakan (*jalb al-mashalih wa dar' al-mafasid*).

Namun demikian, fakta sejarah pemikiran keagamaan menunjukkan kenyataan lain. Keberadaan nalar dan wahyu sering kali diperdebatkan bahkan dipertentangkan satu sama lain. Terdapat perdebatan

cukup serius dalam kajian filsafat dan teologi Islam menyangkut komposisi ideal nalar dan wahyu dalam upaya pemunculan beragam ketentuan hukum. Sekurang-kurangnya, terdapat perdebatan klasik antara Mu'tazilah dan Asya'irah dalam mengapresiasi intervensi akal manusia dalam proses terbentuknya ketentuan-ketentuan Tuhan untuk kebaikan umat manusia di muka bumi. Bahkan, tak hanya Mu'tazilah *vis a vis* Asya'irah yang meramaikan bursa perdebatan, tetapi faksi lain seperti kalangan Maturidiyah, aliran Salaf, serta filsuf Muslim turut meramaikan wacana bagaimana mengidealkan komposisi nalar dan wahyu dalam menyikapi titah Tuhan terhadap hamba-Nya.

1. Pendapat Mu'tazilah

Tradisi pemikiran Mu'tazilah menempatkan akal dalam posisi amat superior. Titah dan aneka ketentuan hukum Tuhan, menurut aliran yang didirikan Washil bin 'Atha' (w. 748 M) ini, mesti mempunyai implikasi konkret terhadap pranata hidup dan kehidupan hamba di dunia. Dengan ungkapan lain, perbuatan Tuhan mesti mempunyai tujuan membangun kemaslahatan manusia dalam hidupnya sehari-hari. Bagi Mu'tazilah, Tuhan adalah sosok yang amat bijaksana sehingga Dia mesti mempunyai tujuan kebajikan dalam menciptakan manusia. Tanpa memiliki tujuan yang jelas, Tuhan sia-sia belaka menciptakan sesuatu. Wujud kesia-siaan seperti ini mustahil dilakukan oleh Dzat Yang Maha Bijaksana.²⁷ Pendek kata, Tuhan wajib hukumnya berbuat kebajikan pada umat manusia karena akal sehat mengasumsikan demikian.

2. Pendapat Maturidiyah

Dalam aliran Maturidiyah, peran akal dan nalar juga ditempatkan dalam posisi strategis, walaupun tidak sebesar peran yang diberikan aliran Mu'tazilah. Menurut Maturidiyah, titah dan ketentuan hukum

²⁷ Lihat Muhammad Mushthafa Syalabi, *Ta'lim al-Ahkam* (Beirut: Dar al-Nahdah al-Arabiyyah, Tanpa Tahun), hlm. 99; Muhammad Rabi' Hadi al-Madkhali, *Al-Hikmah wa al-Ta'lim fi Af'al Allah* (Tanpa Kota: Maktabah Linah, 1988), hlm. 50.

Tuhan dapat dikaitkan dengan berbagai hikmah dan kemaslahatan umat manusia di muka bumi. Mereka memberi contoh hukuman tindak pidana dalam ajaran agama yang tak lain memiliki tujuan memelihara kemaslahatan umat manusia. Bukti dan dalil lain dari pendapat ini bahwa tidak sedikit pensyariatian yang dikemukakan Tuhan dalam Alquran disebutkan untuk tujuan dan kepentingan tertentu yang langsung bersentuhan dengan hikmah dan kemaslahatan hamba. Hal ini seperti firman Tuhan:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾

"Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia, melainkan supaya mereka mengabdikan kepada-Ku." (QS. adz-Dzaariyaat [51]: 56).

مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ

"Oleh karena itu, Kami tetapkan (suatu hukum) bagi Bani Israil." (QS al-Maa'idah [5]: 32).

فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَىٰ
الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ

"...Maka tatkala Zaid telah mengakhiri keperluan terhadap istrinya (menceraikannya), Kami kawinkan kamu dengan dia supaya tidak ada keberatan bagi orang mukmin...." (QS. al-Ahzab [33]: 37).

Ayat-ayat Alquran di atas dengan gamblang menyebutkan keterkaitan hukum dengan *illat* (*reason*), hikmah, serta tujuan disyariatkannya sebuah ajaran. Atas dasar ini, titah Tuhan sebenarnya dapat dikaitkan dengan kemaslahatan umat manusia. Sebab, Tuhan mengutus beberapa rasul tak lain untuk memberi petunjuk pada umat manusia. Dengan demikian, jika titah Tuhan dikatakan tidak memiliki

keterkaitan dengan tujuan tertentu maka sia-sialah Tuhan mengutus beberapa rasul-Nya. Namun demikian, tujuan kemaslahatan menurut Mazhab Maturidiyah bukanlah suatu keharusan bagi Tuhan, sebaliknya titah Tuhan memang sudah sepantasnya memiliki keterkaitan dengan kemaslahatan hamba-Nya. Pendirian seperti ini berbeda dengan pendapat kalangan Mu'tazilah yang menganggap wajib hukumnya Tuhan berbuat kemaslahatan untuk hamba-Nya.²⁸

3. Pendapat Aliran Salaf

Menurut aliran Salaf²⁹, Tuhan dengan sifat bijaksana (*al-Hakim*) yang melekat pada-Nya selalu mengaitkan segala titah, tindakan, serta hukum-hukum-Nya dengan hikmah serta tujuan yang terpuji. Bagi aliran yang hanya sudi melandaskan pendapatnya kepada Alquran dan hadits ini, hikmah merupakan pijakan Tuhan dalam segala tindakan dan perbuatan-Nya. Tidak seperti pandangan kalangan Asya'irah yang menganggap hikmah sebagai dampak logis dari hasil tindakan Tuhan, aliran Salaf memosisikan hikmah sebagai wujud tujuan awal dalam segala titah dan tindakan Tuhan.³⁰

Seperti halnya kalangan Maturidiyah, aliran Salaf mengaitkan segala bentuk tindakan dan hukum Tuhan dengan tujuan-tujuan tertentu. Pengaitan seperti ini didasarkan pada beberapa firman Allah SWT yang di dalamnya terdapat penyebutan hubungan sebab dan akibat, seperti:

²⁸ *Ibid.*, Muhammad Mushthafa Syalabi, hlm. 97; *Ibid.*, Muhammad Rabi' Hadi al-Madkhali, hlm. 54–56.

²⁹ Aliran Salaf adalah generasi pertama dari kalangan Sahabat dan Tabi'in yang dari segi akidah berpegangan dengan Alquran dan hadits. Aliran ini muncul jauh sebelum filsafat Yunani merasuki pemikiran kaum muslimin. Dikatakan selalu berpegangan kepada Alquran dan hadits karena dalam menyikapi perdebatan pemikiran di kalangan umat Islam, aliran ini selalu menghindarkan diri dan berupaya merujuk pada teks ajaran suci secara ketat dan puritan melebihi mazhab-mazhab pemikiran Islam yang lain. Generasi berikutnya yang mengikuti jejak pemikiran aliran ini disebut *salafi* (pengikut aliran salaf). Gerakan aliran ini memiliki momentum pentingnya pada abad ke-7 dan ke-8 H yang ditandai kemunculan dua imam besar dan sangat berpengaruh dalam tradisi pemikiran Mazhab Hanbali, yaitu Imam Ibnu Taimiyyah (w. 728 H) dan muridnya yang bernama Imam Ibnu al-Qayyim (w. 751 H). Lihat Muhammad Rabi' Hadi al-Madkhali, *Al-Hikmah wa al-Ta'lim fi Af'al Allah*, hlm. 35–36.

³⁰ Muhammad Rabi' Hadi al-Madkhali, *Al-Hikmah wa al-Ta'lim fi Af'al Allah*, hlm. 36–37.

اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ
الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

"Allah-lah yang menciptakan tujuh langit dan seperti itu pula bumi. Perintah Allah berlaku padanya, agar kamu mengetahui bahwasanya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu...." (QS. ath-Thalaaq [65]: 12).

رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ
حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ

"(Mereka Kami utus) selaku rasul-rasul pembawa berita gembira dan pemberi peringatan agar supaya tidak ada alasan bagi manusia membantah Allah sesudah diutusnya rasul-rasul itu...." (QS. an-Nisaa' [4]: 165).

إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا
أَرْنَاكَ اللَّهُ

"Sesungguhnya, Kami telah menurunkan kitab kepadamu dengan membawa kebenaran, supaya kamu mengadili antara manusia dengan apa yang telah Allah wahyukan kepadamu...." (QS. an-Nisaa' [4]: 105).

Penyebutan maksud perbuatan Tuhan dilakukan seperti tergambar dalam ayat-ayat tersebut, menurut pandangan aliran Salaf, tak lain menunjukkan bahwa segala perbuatan, titah, dan hukum Tuhan memang diproyeksikan untuk kepentingan-kepentingan tertentu. Dengan demikian, tujuan Tuhan mengambil peduli terhadap tindakan-tindakan-Nya tidak semata merupakan akibat sampingan

tanpa disengaja sebelumnya. Atas dasar ini, menafikan hikmah dalam setiap perbuatan Tuhan merupakan pendapat yang lemah secara metodologis.³¹ Bahkan dalam ayat lain, Allah SWT membantah persepsi sementara orang yang menduga bahwa Dia menciptakan makhluk tanpa tujuan tertentu. Hal ini sebagaimana tercermin dalam firman-Nya:

أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا
تُرْجَعُونَ ﴿٢٣﴾

"Maka apakah kamu mengira bahwa sesungguhnya Kami menciptakan kamu secara main-main (saja), dan bahwa kamu tidak akan dikembalikan kepada kami?" (QS. al-Mu'minuun [23]: 115).

أَلَمْ أَحْصِبُ إِلَّا نَسْنُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى ﴿٧٥﴾

"Apakah manusia mengira bahwa ia akan dibiarkan begitu saja (tanpa pertanggungjawaban)?" (QS al-Qiyaamah [75]: 36).

4. Pendapat Kalangan Filsuf

Kalangan filsuf Islam menafikan adanya keterkaitan (*ta'liil*) perbuatan-perbuatan Tuhan dengan tujuan-tujuan tertentu. Bagi kalangan ini, titah dan tindakan Tuhan muncul dengan sendirinya secara niscaya tanpa dikreasi dan dikehendaki sebelumnya. Dalam kaitan ini, para filsuf Islam mengibaratkan perbuatan Tuhan dengan cahaya matahari yang muncul secara niscaya dari entitas matahari itu sendiri.

Fenomena alam yang kita saksikan sehari-hari semisal peristiwa mati, hidup, pandai, bodoh, sehat, sakit, dan lain sebagainya merupakan kejadian alam dengan menggunakan mediator nalar kesepuluh.

³¹ Lihat Ibnu Taimiyyah, *Majmu' al-Fatawa* (Tanpa Kota: Maktabah al-Ma'arif, Tanpa Tahun), Juz VIII, hlm. 44.

Bagi aliran ini, entitas yang mempunyai implikasi hukum wajib kewujudannya hanyalah tunggal dilihat dari berbagai dimensinya. Dengan demikian, tidak boleh muncul dari sesuatu yang tunggal, kecuali hal yang tunggal pula. Sesuatu yang muncul tersebut tak lain adalah nalar pertama.³²

Dalam kaitan tersebut, kalangan filsuf menghubungkan gejala hukum alam dengan nalar kesepuluh. Di sisi lain, mereka menafikan ikhtiar dan kreasi sebuah zat yang memiliki nilai wajib kewujudannya. Atas dasar inilah, mereka berkesimpulan bahwa perbuatan Tuhan tidak mungkin dikaitkan dengan tujuan-tujuan dan pretensi-pretensi tertentu. Tuhan dengan posisi-Nya yang superior tidak mungkin, bahkan sangat naif, berbuat sesuatu untuk kepentingan inferior di bawah-Nya. Pelaku sebuah perbuatan dinilai kurang sempurna dan kurang efektif jika titah dan tindakannya masih dikaitkan dengan sebuah tujuan. Tuhan yang mempunyai kapasitas sempurna dengan entitas-Nya yang tunggal, yang pertama, sekaligus yang terakhir, tidak akan memiliki pretensi tertentu dalam segala perbuatan-Nya. Sebaliknya, wujud Tuhan sendirilah yang dapat ditangkap sebagai pretensi di samping sebagai pelaku dan pembuat segala sesuatu. Pendek kata, perbuatan Tuhan tidak dapat dikaitkan dengan tujuan tertentu karena tindakan Tuhan akan bernilai efektif jika tidak memiliki tujuan apa pun menurut aliran ini. Jika Tuhan berbuat sesuatu dengan tujuan tertentu maka berarti entitas Tuhan belum sempurna.³³

5. Pendapat Asya'irah

Pendapat aliran Asya'irah memiliki segi-segi persamaan dengan pemikiran kalangan filsuf Islam. Titah dan tindakan Tuhan, menurut mazhab yang didirikan Abu al-Hasan al-Asy'ari (w. 936 M) ini, tidak mesti mempunyai tujuan tertentu, misalnya untuk kemaslahatan hamba. Perbuatan Tuhan tidaklah dapat dikaitkan dengan maksud dan tujuan tertentu. Sebaliknya, Tuhan berbuat sesuai kehendak-Nya tanpa memerlukan implikasi hukum tertentu. Dampak hukum

³² Muhammad Rabi' Hadi al-Madkhali, *Al-Hikmah wa al-Ta'ili fi A' al Allah*, hlm. 59.

³³ *Ibid.*, hlm. 60-61.

sebenarnya tak dapat dielakkan lagi dari wujud tindakan dan perbuatan Tuhan. Namun, masih menurut aliran ini, dampak tersebut tidaklah disengaja melainkan datang dengan sendirinya tanpa harus dikaitkan dengan perbuatan Tuhan. Pendek kata, kehendak dan titah Tuhan tidak memiliki *illat (reason)* bagi terwujudnya tujuan-tujuan atau pretensi-pretensi tertentu, baik yang bersifat positif maupun negatif. Menurut pandangan dominan aliran Asya'irah, Tuhan-lah yang menciptakan sebab-sebab terjadinya sesuatu sehingga perbuatan Tuhan tidak dapat dilingkari oleh sebab-sebab ataupun tujuan-tujuan tertentu.³⁴

Adapun terjadinya hikmah bagi perbuatan Tuhan, kalangan Asya'irah sesungguhnya tidak menafikannya. Namun demikian, menurut aliran ini, hikmah terjadi tak lebih dari sekadar dampak logis akibat perbuatan Tuhan. Tidak seperti kalangan Mu'tazilah yang menganggap hikmah sebagai wujud kehendak Tuhan, kalangan Asya'irah menilai bahwa hikmah turun tanpa kreasi dan kehendak Tuhan. Sebaliknya, hikmah muncul dengan sendirinya sebagai imbas dari titah dan perbuatan Tuhan.³⁵

Secara umum kalangan Asya'irah sependapat dengan kalangan filsuf Islam bahwa tindakan Tuhan tidak dapat dikaitkan dengan tujuan dan maksud tertentu. Pendapat seperti ini merupakan kebalikan dari pendapat sebelumnya yang dikemukakan oleh kalangan Mu'tazilah, Maturidiyah, dan aliran Salaf. Pada kenyataannya, perdebatan seperti ini sering disimplifikasi sebagai perdebatan Mu'tazilah vis-a-vis Asya'irah. Penyederhanaan terkadang dapat dimaklumi pula karena kadar intensitas pergolakan pemikiran yang sebenarnya memang tak dapat dipungkiri terjadi antara kedua mazhab pemikiran tersebut melebihi kadar pergolakan yang melibatkan mazhab-mazhab lainnya.

Kesan umum yang muncul pada kita bahwa Mu'tazilah cenderung mendewakan nalar, sementara kalangan Asya'irah lebih memperhatikan teks wahyu secara tersurat menyangkut hukum-hukum Tuhan yang berlaku di muka bumi. Mu'tazilah menganggap akal

³⁴ *Ibid.*, hlm. 62.

³⁵ *Ibid.*, hlm. 63.

sebagai hal yang superior mengalahkan yang lainnya. Bahkan bagi mereka, akal merupakan tolok ukur Tuhan dalam merespons segala persoalan di muka bumi. Konsekuensinya, segala bentuk hukum yang bertentangan dengan pertimbangan akal maka sesungguhnya hal tersebut bukan berasal dari Tuhan.

Tensi perdebatan kedua aliran ini akan mengalami penurunan intensitas jika kita garisbawahi sudut pandang masing-masing dalam melihat realitas alam sebagai ciptaan Tuhan. Mu'tazilah, misalnya, memandang segala bentuk rupa persoalan dikembalikan kepada akal karena mereka membidik persoalan realitas ini dalam perspektif tujuan akhir (*ending*) dari segala proses penciptaan alam. Sebaliknya, Asya'irah memandang realitas hidup menurut sudut pandang kehambaan seorang mukalaf yang mesti patuh kepada Dzat Pencipta Yang Maha tidak membutuhkan segala ciptaan-Nya. Pada kenyataannya, nalar dan wahyu mempunyai hubungan interelasi dalam proses pencarian kebenaran yang nisbi mendekati kebenaran mutlak yang hanya dimiliki Yang Maha Kuasa, khususnya dalam upaya merumuskan aturan-aturan syariat untuk menjembatani hubungan hamba dengan Khaliq (Pencipta)nya. Dalam proses pencarian kebenaran seperti inilah, lalu terjadi perdebatan sengit bagaimana mengidealkan komposisi nalar dan teks-teks wahyu dalam pergumulan realitas sehari-hari.

Dalam persoalan pengaitan perbuatan Tuhan dengan tujuan, sebagaimana pembahasan sebelumnya, Mu'tazilah menawarkan komposisi yang dinilainya ideal. Mereka berasumsi bahwa segala bentuk tindakan, termasuk tindakan Tuhan, jika tidak memiliki sebuah tujuan maka akan menyebabkan kesia-siaan belaka. Sebaliknya, kalangan Asya'irah tidak menganggap adanya kesia-siaan perbuatan Tuhan dalam contoh di atas. Bagi Asya'irah, wujud kesia-siaan hanya tergambar dalam sosok yang memerlukan datangnya manfaat dan terhindarkan dari kemudharatan. Sementara Tuhan bukanlah sosok seperti itu karena Dia sama sekali tidak tertimpa oleh kemanfaatan ataupun kemudharatan akibat tindakan-Nya terhadap makhluk ciptaan-Nya. Lebih lanjut lagi, Asya'irah tidak menampik adanya

kemaslahatan hamba akibat titah Tuhan, tapi kalangan ini menolak terjadinya masalah tersebut sengaja diproyeksikan Tuhan dalam merancang segala tindakan-Nya.

C. Artikulasi Wahyu dan Nalar

Artikulasi nalar dan wahyu memiliki maknanya ketika kita hendak merumuskan *guide-line* atau garis-garis panduan masyarakat dalam kehidupan sosial mereka sehari-hari. Teks wahyu dalam persoalan seperti ini amat terbatas jumlahnya dibanding jumlah peristiwa hukum yang terus bergerak dinamis sepanjang masa. Dengan demikian, mengandalkan teks wahyu semata tidaklah cukup memadai dalam menyikapi persoalan kemanusiaan sehari-hari. Karena itu, wujud wahyu dalam Islam mesti dikombinasikan dengan nalar untuk merumuskan diktum-diktum ajaran sebagai panduan hidup sehari-hari. Dalam kaitan ini, peran ijtihad memiliki momentumnya guna mengejawantahkan nilai-nilai ajaran suci ke dalam wujud nyata kehidupan sehari-hari. Ijtihad tak lain adalah penalaran ilmiah dengan menggunakan metode *aqliyyah* dan *syar'iyah* yang sesuai *standard* sehingga dapat menelurkan hukum-hukum praktis sesuai empirisme ilmu pengetahuan modern. Ijtihad mempunyai peran sentral dalam pemberian prinsip-prinsip dasar seluruh aktivitas pemikiran agama.

Begitu sentralnya peran nalar ijtihad dalam Islam, sampai-sampai persoalan sumber hukum sesungguhnya bisa disimplifikasi menjadi hanya tiga, yaitu Alquran, hadits, dan ijtihad. Sementara sumber-sumber hukum yang lain seperti *al-ijma'* (konsensus para mujtahid), *al-qiyas* (analogi), *al-istihsan* (penganggapan baik), *al-istishhab* (pemerlakuan hukum masa lampau), *al-mashlahah al-mursalah* (kemaslahatan yang tidak terdapat nash-nya dalam agama), *al-'urf* (adat kebiasaan), *syar'u man qablana* (syariat nabi sebelum kita), dan lain-lain merupakan pengejawantahan dari kreativitas nalar ijtihad.

Artikulasi teks wahyu dan nalar ijtihad semakin memiliki momentumnya ketika komposisi teks Alquran dan hadits menunjukkan angka tidak berimbang, yakni lebih banyak ragam teks yang *zhanni*

(dapat disentuh oleh nalar ijtihad) ketimbang teks yang *qath'i* (tidak dapat diakses nalar ijtihad karena wataknya yang *immutable*). Dr. Yusuf al-Qardhawi, pemikir Islam kontemporer berkebangsaan Mesir, menandakan bahwa sekitar 10% teks ajaran suci berupa postulat-postulat hukum *qath'i* yang konstan. Segmen ini mesti diterima apa adanya tanpa harus adaptasi dengan perubahan-perubahan yang ada di sekitar. Apa yang termasuk dalam segmen ini adalah persoalan-persoalan dasar menyangkut sendi-sendi ajaran agama. Sementara selebihnya (90% teks ajaran) berupa aturan-aturan global yang bersifat *zhanni*. Segmen kedua ini merupakan hukum-hukum operasional yang langsung bersentuhan dengan fenomena sosial dan kemasyarakatan. Segmen ini menerima akses perubahan sepanjang tetap mengacu pada pesan-pesan moral yang terkandung dalam ajaran suci secara global dan tersirat.³⁶

Dalam kaitan ini, kalangan yuris Islam sering membuat postulasi bahwa teks ajaran dalam Islam ibarat sebuah gunung es yang puncaknya terapung di permukaan laut. Sebanyak 10 persennya dapat terlihat dengan penuh jelas di atas permukaan air, sementara 90 persen sisanya terendam di bawah air yang untuk menyelami dan mengetahuinya membutuhkan perangkat peralatan tidak ringan berupa nalar ijtihad.

Segmen yang 10 persen merupakan aturan baku yang penunjukannya oleh teks ajaran dilakukan secara tersurat dan konstan (*qath'i*) tanpa memberikan peluang penafsiran lain. Jenis dan ragam ajaran seperti ini dapat diklasifikasi secara lebih detail sebagai berikut:

1. Pokok-pokok akidah, seperti iman kepada Allah, malaikat-malaikat-Nya, kitab-kitab suci-Nya, para rasul-Nya, dan Hari Kemudian.
2. Rukun-rukun Islam yang lima: membaca dua kalimah syahadat, melaksanakan shalat 5 kali sehari, membayar zakat, puasa bulan Ramadhan, serta menunaikan ibadah haji bagi yang mampu.

³⁶ Yusuf al-Qardhawi, *Al-Ijtihad wa al-Tajdid baina al-Dlawabith al-Syar'iyah wa al-Hayah al-Mu'ashirah*, dalam edisi Indonesia *Dasar Pemikiran Hukum Islam, Taqlid x Ijtihad* (Jakarta: Pustaka Firdaus, Tanpa Tahun), hlm. 75.

3. Perbuatan-perbuatan terkutuk yang telah diyakini pelarangannya oleh teks ajaran. Seperti sihir, pembunuhan, zina, pencurian, mengadu domba, menggunjing sesamanya, dan lain-lain.
4. Perbuatan-perbuatan terpuji yang telah digariskan oleh teks ajaran sebagai cabang iman. Seperti berperilaku jujur, tepercaya (*amanah*), menjaga harga diri, sabar, menepati janji, serta jenis-jenis perangai baik (*al-akhlaq al-karimah*) yang lain dalam Islam.
5. Jenis-jenis ajaran yang lain dalam Islam yang pengaturannya telah dibakukan oleh *nash qath'i*. Seperti tata cara akad nikah, talak, rujuk, dan lain-lain.³⁷

Sementara itu, segmen yang 90 persen merupakan jenis ajaran yang bisa beradaptasi serta dapat disentuh oleh perubahan sesuai konteks ruang dan waktu. Kenyataan lebih besarnya persentase segmen kedua (*zhanni*) ketimbang segmen pertama (*qath'i*) menunjukkan besarnya peluang nalar untuk ikut merumuskan aneka ketentuan hukum. Kenyataan seperti ini juga merefleksikan nilai-nilai eternal dan universal ajaran agama lantaran dengan wataknya yang adaptif ini Islam akan selalu tampil kompatibel dengan dinamisasi sosial yang terus bergulir dari waktu ke waktu. Sebagai refleksi atas fenomena sosial yang berwatak dinamis akan selalu muncul persoalan-persoalan kemanusiaan dan peristiwa-peristiwa hukum baru setiap saat. Ini bisa diantisipasi bilamana nilai-nilai multi dimensional ajaran agama dapat dipahami secara jernih dan diimplementasikan secara konsekuen dan proporsional.

Segmentasi pemahaman agama secara sakral dan literal hanya berada pada titik persentase cukup kecil (10 persen). Sementara pada titik persentase sisanya yang lebih besar Islam membuka pintu wacana selebar-lebarnya untuk menguak nilai-nilai multi-dimensional ajaran melalui nalar ijtihad. Dalam kaitan ini, Islam memosisikan rasio pada martabat amat terhormat guna mengaktualisasi nilai-nilai ajaran suci ke dalam wujud kehidupan riil masyarakat sehari-hari.

³⁷ Yusuf al-Qardlawi, *Al-Khasha'ish al-'Ammah li al-Islam* (Tanpa Kota: Dar al-Ma'rifah, Tanpa Tahun), hlm. 220-221.

Dengan demikian, dalam persoalan ritual keagamaan sehari-hari tidak diperlukan pengembangan secara inovatif karena wataknya yang *immutable*. Sebaliknya, menyangkut persoalan kemanusiaan dan kemasyarakatan sehari-hari, Islam mendelegasikan nalar secara cukup berarti untuk mengembangkannya ke arah yang lebih dinamis. Oleh karena itu, dalam sebuah *maxim* atau kaidah fiqh dikatakan:

الأصل في العبادة التحريم إلا ما دل الدليل على خلافه.

"Hukum asal amalan ibadah (ritual) adalah haram, kecuali terdapat dalil-dalil yang menunjukkan hukum kebalikannya."

الأصل في المعاملة الإباحة إلا ما دل الدليل على خلافه.

"Hukum asal praktik muamalah adalah boleh dilakukan, kecuali ada dalil yang menunjukkan hukum kebalikannya."

Dengan mengacu pada kedua kaidah di atas maka dalam persoalan ibadah, kita tidak perlu mengkreasi bentuk amalan baru selain yang sudah ditetapkan teks-teks wahyu. Dalam soal sembahyang, misalnya, kita tidak perlu memodifikasi dan mengembangkan jumlah sembahyang wajib sehari semalam, jumlah rakaatnya, jumlah ruku'nya, cara-cara sujudnya, dan seterusnya. Begitu juga dalam soal amalan ritual lain, seperti puasa wajib, puasa sunnah, haji, dan lain sebagainya. Sebaliknya, dalam persoalan muamalah atau interaksi sosial sehari-hari, kita bebas mengembangkannya sejauh tidak bertentangan dengan teks-teks umum yang telah menggariskannya. Selagi tidak terdapat teks yang mengharamkan maka kita diberi kebebasan mengkreasi dan mengembangkannya sesuai konteks permasalahan yang mengitari. Karena itu, kaidah yang kemudian dikembangkan oleh para yuris Islam dalam soal muamalah ini adalah prinsip *al-bara'ah al-ashliyyah* yang berbunyi:

عدم الدليل دليل.

"Tidak adanya dalil (baik yang menganjurkan maupun yang melarang) adalah dalil (untuk dikerjakan)."

Dalam segmen muamalah inilah, nalar manusia mempunyai peran sangat sentral untuk mengaktualisasi nilai-nilai masalah dalam pengertiannya yang substantif ke dalam konteks kehidupan bermasyarakat sehari-hari.

Menurut sebuah hasil penelitian yang dikembangkan di Universitas Damaskus, 750 ayat dari sekitar 6.000 lebih ayat dalam Alquran menegur orang mukmin untuk menggunakan akal dan nalarnya guna menguak dan mempelajari fenomena alam dan peristiwa-peristiwa hukum yang terjadi sehari-hari.³⁸ Mengoptimalkan penggunaan nalar dengan mengembangkan kegiatan ilmiah dan penelitian, baik yang bersifat *istiqra'i* (induktif) maupun *istinbathi* (deduktif), merupakan wujud pengamalan perintah 750 ayat Alquran di atas. Dengan demikian, penemuan realitas di balik eksistensi fisik (ayat-ayat *qur'aniyyah*) dan metafisik (ayat-ayat *kawniyyah*) adalah bentuk pengamalan perintah Tuhan yang mempunyai nilai ibadah paling mulia sebagai wujud penelusuran nalar ijtihad manusia terhadap ketentuan teks wahyu di satu pihak dan ketentuan hukum-hukum alam di pihak lain. Sesuatu yang mesti dikembangkan melalui nalar adalah suprasaintifisme Islam. Maksudnya, dasar-dasar ilmu pengetahuan dalam ayat *kawniyyah* dapat diejawantahkan menjadi sebuah epistemologi ilmu yang dapat diakses dan dikembangkan sesuai tingkat perkembangan zaman. Di pihak lain, bagaimana perkembangan ilmu pengetahuan yang telah kita capai dapat dirujuk dalam ayat-ayat *kawniyyah* di atas sehingga tingkat perkembangan ilmu pengetahuan sejauh apa pun yang dicapai dapat kita tempatkan sesuai konteksnya yang paling transenden, yaitu agama. Dengan demikian, tidak ditemukan lagi sebuah kebenaran sekuler yang membelah kutub ilmu pengetahuan dan agama.

³⁸ Abu Yasid, "Menguak Nilai-Nilai Suprasaintifisme Islam", *Surya*, 16 September 1994.

Sesuatu yang tersirat dalam ayat-ayat *kawniyyah* sesungguhnya amat memotivasi suprasaintifikasi ini sehingga nilai-nilai universal yang terkandung dalam berbagai dokumen teks ajaran dapat ditafsirkan secara ilmiah-empirik, sebagaimana juga pembenaran asumsi ilmiah di lapangan dapat dibuktikan dengan dalil-dalil teks. Pemahaman seperti ini dapat membebaskan keterjeratan ilmu pengetahuan dari kungkungan sekularisme sehingga tidak ditemukan lagi dua kutub kebenaran yang saling berlawanan, ilmiah, dan religius. Yang ada hanyalah kebenaran tunggal, ilmiah sekaligus religius. Melalui prinsip seperti ini, interelasi hasil-hasil ilmu pengetahuan dan interpretasi nalar manusia atas teks wahyu dituangkan dalam bentuk konsensus kebenaran tunggal dan tidak memberi peluang polarisasi.

Wujud artikulasi nalar dan teks wahyu sering kita temukan dalam hukum-hukum produk ijtihad. Dalam segmen hukum muamalah, teks ajaran sengaja dibentuk dalam wujud pesan-pesan moral dan pengungkapan umum yang mengatur segala bentuk rupa persoalan secara garis besarnya saja. Dalam praktiknya, peran nalar sangat dibutuhkan untuk merumuskan pengungkapan umum teks tersebut menjadi postulat-postulat hukum operasional yang amat dibutuhkan masyarakat dalam pergumulan sosial-nya sehari-hari. Dalam persoalan transaksi jual beli, misalnya, teks wahyu hanya memberikan rambu-rambu umum agar aneka bentuk perikatan dilakukan secara suka sama suka (*al-taradhi*), berkeadilan (*al-ta'adul*), dilakukan secara transparan dan tidak terselubung (*'adam al-gharar*), serta tanpa mengandung unsur spekulasi dan tipuan (*'adam al-qimar*).

Seperti kita ketahui, di era sekarang ini bentuk transaksi sedemikian berkembang dan beraneka ragam, seperti jual beli saham, jual beli *online*, jual beli melalui kartu kredit, dan lain-lain. Dalam menyikapi ragam bentuk transaksi seperti itu, peran nalar ijtihad sangat diperlukan untuk merumuskan keterkaitan pesan-pesan umum teks wahyu dengan realitas persoalan keanekaragaman bentuk transaksi sesuai tingkat perkembangan teknologi informasi dan komunikasi yang terjadi sekarang. Dengan pola seperti itu, diharapkan muncul

postulat hukum yang sesuai dengan prinsip *maqashidus syari'ah*, yaitu tujuan syariat untuk menebar kemaslahatan dan kemudahan dengan tetap mengacu pada nilai-nilai etika yang termaktub dalam pesan-pesan moral ajaran seperti dijabarkan sebelumnya.

Contoh lain adalah persoalan ketatanegaraan dalam Islam, khususnya menyangkut wujud bentuk negara yang diidealkan. Dalam kaitan ini, teks wahyu hanya memberikan aturan global dan garis besar yang mesti diterapkan dalam pengelolaan institusi negara. Dalam QS. Ali 'Imran [3]: 159 dan QS. asy-Syuura [42]: 38, teks wahyu memberikan pesan moral agar kita mengembangkan prinsip demokrasi (*al-syura*) dalam pengelolaan semacam lembaga pemerintahan. Dalam ayat lain, seperti QS. an-Nisaa' [4]: 85 dan QS. al-Maa'idah [5]: 49, teks wahyu juga menggariskan aparat pemerintah agar memperhatikan prinsip-prinsip keadilan (*al-'adalah*) dalam mengemban amanat. Begitu pula dalam banyak teks haditsnya, Nabi Muhammad SAW sering menggariskan prinsip *al-musawat* atau asas persamaan dalam sistem peradilan dan pengelolaan pemerintahan. Prinsip-prinsip *al-syura*, *al-'adalah*, dan *al-musawat* merupakan garis-garis besar panduan yang mesti ditegakkan dalam rangkaian panjang proses penyelenggaraan negara dan pemerintahan. Mengenai detail operasioanalnya berkaitan dengan format dan bentuk negara yang hendak dikembangkan, Islam memberikan apresiasi cukup besar terhadap peran nalar ijtihad manusia untuk merumuskannya sesuai tingkat kebutuhan dan perkembangan ilmu ketatanegaraan yang begitu pesat. Adapun yang terpenting, bagaimana pesan-pesan moral yang tertuang dalam teks wahyu dapat diimplementasikan secara maksimal.

Dalam praktiknya, tidak dapat dipungkiri sering terjadi diferensiasi pendapat antara hasil nalar ijtihad yang satu dengan yang lain. Ini disebabkan oleh tingkat pemahaman yang tidak sama antara mujtahid yang satu dengan mujtahid yang lain dalam menyikapi keberadaan teks yang masih bersifat *mujmal* dan multi-interpretasi. Teks wahyu sebagai sumber primer ajaran suci hakikatnya mempunyai bobot kebenaran absolut (mutlak). Tetapi, pemahaman dan penafsiran

manusia terhadap nilai-nilai yang dikandungnya tetaplah relatif dan subjektif. Karena itu dalam haditsnya yang populer, Nabi Muhammad SAW menggariskan bahwa seorang mujtahid yang ternyata hasil ijtihadnya benar berhak mendapatkan dua pahala, sedangkan jika ternyata hasil ijtihadnya keliru ia hanya berhak mendapatkan satu pahala. Dengan demikian, betapapun hasil kreativitas nalar seseorang ternyata tidak sebangun dengan apa yang dikehendaki Tuhan, ia tetap mendapatkan penghargaan pahala atas segala jerih payahnya menggunakan nalar.

Pemicu terjadinya perbedaan pendapat sesungguhnya tidak hanya berupa keberadaan teks wahyu yang kebanyakan *mujmal* dan multi-interpretasi, tetapi juga wujud keragaman *setting* budaya yang mengitari seluruh komponen masyarakat sebagai objek hukum. Seperti kita maklum bahwa proses kelahiran teks wahyu tak lain untuk mengakomodasi kemaslahatan masyarakat hukum. Untuk mengapresiasi tingkat kemaslahatan yang dimaksud Tuhan, terkadang mengundang ketidaksamaan persepsi antara mujtahid yang satu dengan yang lain. Lalu muncullah perdebatan dan perbedaan pendapat dalam tataran hukum yang tidak terdapat teksnya secara *qath'i* dalam lembaran wahyu. Perbedaan pendapat pada tataran inilah yang kemudian disebut rahmat bagi sekalian umat manusia.

D. Pertimbangan Realitas dalam Proses Artikulasi Wahyu dan Nalar

Fakta sejarah telah menunjukkan bahwa para yuris Islam selalu memperhatikan realitas masyarakat dalam mengembangkan pola *istinbath* hukumnya. Ini dapat dimaklumi karena penempatan temuan hukum sesuai konteks realitas adalah bentuk lain dari penerapan nilai-nilai etika yang amat dianjurkan dalam ajaran agama. Sejatinya hukum hasil *istinbath* dapat terintegrasi ke dalam nilai-nilai etika sehingga dapat memantulkan keharmonisan di tengah-tengah masyarakat. Karena itu, pengamatan terhadap realitas merupakan sesuatu yang amat niscaya dalam upaya perumusan hukum dengan mekanisme

istidlal-nya yang benar dan terarah. Dengan begitu, diharapkan dapat tercipta preskripsi hukum yang sebangun dengan konsep *maqashidus syari'ah* dalam ilmu ushul fiqh.

Khalifah Umar bin Abdul Aziz (w. 720 M) ketika menjabat Gubernur di Madinah bersedia memberi keputusan hukum bagi gugatan seseorang bila ia dapat mengajukan dua orang saksi atau seorang saksi disertai sumpah penggugat. Sumpah tersebut dimaksudkan sebagai ganti dari kedudukan seorang saksi yang lain. Akan tetapi, setelah menjabat khalifah yang berkedudukan di ibu kota negara saat itu, yaitu Syam, beliau enggan memberikan ketetapan hukum atas pengajuan formula saksi yang sama. Ketika ditanya tentang pendiriannya tersebut, beliau menjawab, "Kami melihat realitas orang Syam berbeda dengan orang Madinah."³⁹

Imam Abu Hanifah (w. 767 M), pendiri Mazhab Hanafi, membolehkan mengambil keputusan hukum dengan pengajuan saksi yang tidak diketahui identitasnya. Beliau memandang segi keadilan seorang saksi menurut lahirnya saja. Akan tetapi, fatwa yang muncul pada masa dua orang murid binaannya, tidak boleh memberikan putusan hukum dengan persaksian orang seperti yang telah disebutkan. Adapun yang menjadi pertimbangan hukum adalah realitas masyarakat berupa merajalelanya kebohongan pada masa kedua muridnya tersebut. Imam al-Syafi'i dalam pengembaraan ilmunya pernah meninggalkan pendapat lamanya (*qawl qadim*) yang dengan susah payah beliau bangun sewaktu tinggal di Baghdad, Irak. Beliau lalu hijrah ke Mesir dengan membangun paradigma fiqh barunya yang kemudian lazim disebut *qawl jadid*. Perbedaan kedua paradigma fiqh ini tidak lepas dari pengaruh pengamatan al-Syafi'i terhadap realitas hidup masyarakat Irak dan Mesir.⁴⁰

Bukan hanya pada era imam mazhab persoalan realitas masyarakat menjadi pertimbangan hukum, tetapi pada masa sahabat sebelumnya *setting* penetapan hukum seperti ini juga sering mengemuka. Ini

³⁹ Abu Yasid, *Islam Akomodatif: Rekonstruksi Pemahaman Islam sebagai Agama Universal* (Yogyakarta: LKiS, 2004), hlm. 118.

⁴⁰ *Ibid.*, hlm. 119.

seperti tercermin dalam sikap dan pendirian Khalifah Umar bin Khathab RA yang enggan memberikan jatah zakat kepada kaum *muallaf*, yaitu orang yang komitmen agamanya masih lemah lantaran baru memeluk Islam. Dalam QS. at-Taubah [9]: 60⁴¹ diuraikan bahwa *muallaf* mendapatkan bagian zakat dengan pertimbangan untuk meluluhkan hati mereka terhadap Islam mengingat posisi Islam yang masih lemah saat itu. Akan tetapi, pada masa Khalifah Umar bin Khathab RA, beliau melihat posisi Islam sudah sedemikian kuat, tidak seperti pada masa Rasulullah SAW masih hidup dan masa kekhalifahan Abu Bakar sebelumnya. Atas dasar pertimbangan ini, Khalifah Umar bin Khathab RA menghapus bagian zakat untuk *muallaf* mengingat *illat* (*reason*) hukumnya sudah tidak memadai lagi. Contoh lain adalah bagaimana Umar bin Khathab RA tidak menerapkan hukuman potong tangan pada masa pemerintahannya. Berdasar pada QS. al-Maa'idah [5]: 38,⁴² hukuman bagi pencuri ialah dipotong tangannya. Ayat ini telah diperkuat oleh *sunnah fi'liyyah* di mana Rasulullah SAW pernah mempraktikkannya. Namun demikian pada masa pemerintahannya, Umar bin Khathab RA tidak menerapkan jenis hukuman ini dengan pertimbangan kondisi masyarakat yang tidak stabil belum siap menerima hukuman tersebut.⁴³

Berbagai contoh aplikatif tersebut menyisakan sebuah refleksi dan renungan buat generasi sekarang. Jika pada kurun-kurun awal saja mediasi nalar amat berperan sentral mempertautkan teks agama dengan realitas masyarakat, maka apalagi pada masa-masa kita sekarang, yang bentangan jarak sejarah semakin jauh antara proses kelahiran teks dengan realitas kehidupan kita sekarang. Realitas perubahan yang terjadi sekarang bukanlah jenis perubahan yang pernah terjadi di abad-abad silam. Memang ada pemikiran dominan

⁴¹ Bunyi teks ayat tersebut adalah: "Sesungguhnya zakat-zakat itu hanyalah untuk orang-orang fakir, orang-orang miskin, para amil zakat, orang muallaf (yang dijinakkan hatinya), untuk (memerdekakan) budak, orang-orang yang dililit utang, untuk jalan Allah, dan orang-orang yang sedang dalam perjalanan."

⁴² Bunyi teks ayat tersebut: "Adapun pencuri laki-laki dan pencuri perempuan, potonglah tangan keduanya sebagai pembalasan dari apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah."

⁴³ Lihat Faisal Othman, *Islam dan Perkembangan Masyarakat* (Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors SDN BHD, 1997), hlm. 129.

saat ini yang dibangun oleh para penulis abad Pertengahan. Pemikiran ini menganggap pupusnya harapan kita mengembangkan nalar ijtihad karena berbagai persyaratan yang sulit dijangkau generasi kita sekarang. Tapi, sesuatu yang mesti dicermati adalah bahwa pemikiran seperti ini dilatari oleh *setting* sejarah yang saat itu memang tidak kondusif untuk mengembangkan wacana agama secara lebih bergairah dan bersemangat.

Muhammad Iqbal (w. 1938 M), pemikir dan penyair asal Pakistan, menengarai ada tiga faktor penyebab pemasungan fungsi nalar ijtihad kala itu, yaitu:

1. Merebaknya isu penafsiran longgar yang dikembangkan oleh paham rasionalisme. Kalangan rasionalis dinilai telah mengundang sikap antipati kelompok pemikir Islam lain dengan melakukan penafsiran longgar terhadap agama. Tak hanya itu, isu rasionalisasi yang mereka kembangkan dinilai lepas begitu saja dari konteks sejarah sehingga menimbulkan perlawanan pihak konservatif. Sebagai dampaknya, para ulama saat itu lalu khawatir wilayah ijtihad dimasuki mereka yang tak cukup memiliki kompetensi melakukannya. Sebagai langkah preventif, mereka kemudian memberikan kriteria persyaratan super ketat bagi seorang mujtahid. Kondisi seperti inilah yang kemudian mengesankan pintu ijtihad seolah sudah ditutup.⁴⁴
2. Dominannya asketisisme atau tren hidup bertapa yang melanda dunia tasawuf. Merebaknya paham ini menyebabkan suburnya penafsiran eskapisme yang cenderung mengabaikan dimensi alam nyata. Pada gilirannya, kecenderungan seperti ini mereduksi diskursus intelektual dan nalar ijtihad. Prakondisi seperti ini lalu memunculkan kecenderungan menutup keran berpikir untuk mengembangkan wacana agama ke arah yang lebih kreatif dan dinamis.⁴⁵

⁴⁴ Muhammad Khalid Mas'ud, *Iqbal's Reconstruction of Ijtihad* (Islamabad: Islamic Research Institut, 1995). hlm. 86.

⁴⁵ *Ibid.*

3. Pembumihangusan Baghdad, kota seribu satu malam, oleh tentara Mongol dari Asia Tengah. Tragedi berdarah yang terjadi pada abad ke-13 M ini tidak saja melumpuhkan pusat kebudayaan Islam, tetapi juga berdampak pada melemahnya kesatuan umat. Untuk merajut kembali kesatuan pandangan umat Islam yang carut-marut saat itu, para yuris Islam lebih *sreg* menutup pintu ijtihad untuk menghindari munculnya keragaman pendapat.⁴⁶ Dengan kata lain, kondisi tidak menentu saat itu amat kurang kondusif bagi pengembangan *intellectual discourse* yang sarat perdebatan dan perbedaan pendapat. Lalu dibuatlah formula persyaratan berlebihan yang mengesankan seolah ijtihad merupakan sebetulnya kegiatan sakral yang tak dapat tersentuh oleh generasi mana pun (*untouchable*).

Sejarah kelam pemikiran hukum ini mesti menjadi refleksi bagi kita sekarang agar penggunaan nalar benar-benar dapat diejawantahkan secara proporsional serta dikawinkan dengan spirit wahyu yang banyak mengungkapkan persoalan hukum secara global dan garis besar. Ilmu ushul fiqh sebagai sarana metodologi *istinbath* hukum perlu diapresiasi secara maksimal guna merealisasi artikulasi nalar dan wahyu secara berimbang demi terwujudnya pranata sosial yang bermaslahah dan berkeadilan sesuai konteks perkembangan. Faktanya, ilmu ushul fiqh ini dibangun dan dirumuskan dengan semangat perpaduan antara teks wahyu dan logika formal. Artinya, selain mempunyai pijakan wahyu, kaidah-kaidah ushul fiqh juga didasarkan pada dalil-dalil logis-empiris dalam rangka memunculkan berbagai ketentuan hukum yang kompatibel dengan perkembangan masyarakat.

Wahyu yang dimaksudkan sebagai dasar pijakan ilmu ushul fiqh adalah berupa teks Alquran maupun hadits yang memuat aturan-aturan hukum *kulli* (garis besar) dan *ijmali* (global). Dari hukum-hukum *kulli-ijmali* ini kemudian para yuris atau mujtahid perlu merumuskan kaidah-kaidah pengambilan kesimpulan hukum (*istinbath*) untuk

⁴⁶ *Ibid.*

menelurkan hukum-hukum operasional yang sesuai dengan semangat teks wahyu untuk mengimplementasikan prinsip *maqashidus syari'ah* atau tujuan *tasyri'*, yakni untuk menebar kemaslahatan baik di dunia maupun di akhirat. Sedangkan yang dimaksudkan dengan logika tak lain adalah jalan pikiran untuk menyusun kriteria bagaimana mengevaluasi suatu argumen yang benar. Logika mempunyai tugas mempelajari metode dan prinsip yang sesuai dengan konteks hukum yang beriringan dengan nilai-nilai kemaslahatan dan keadilan. Logika selalu mendasarkan aktivitasnya pada patokan hukum-hukum pemikiran sehingga dapat menghindarkan orang dari kesalahan dan kesesatan. Karena itulah, logika kemudian bisa disebut juga ilmu pengetahuan yang perlu kita kembangkan.

E. Kesimpulan

1. Hukum tidak lahir di ruang yang kosong, tetapi bekerja untuk menatakelola munculnya kemaslahatan dan keadilan di tengah masyarakat. Untuk dapat menebar kemaslahatan ini, artikulasi wahyu dan akal sangat dibutuhkan demi merumuskan ketentuan hukum yang dibutuhkan oleh realitas masyarakat yang terus berkembang. Pada prinsipnya, aneka ketentuan hukum mempunyai pijakan wahyu yang sangat transendental. Akan tetapi, lantaran dokumen wahyu banyak mengungkapkan persoalan secara global dan garis besar maka keterlibatan nalar ijtihad atau *istinbath* dalam merumuskan ketentuan hukum tidak bisa dihindarkan. Nalar dan wahyu merupakan dua hal yang tidak bisa dipertentangkan satu sama lain. Wahyu sebagai tuntunan Ilahi diturunkan tak lain untuk membimbing entitas akal menuju jalan yang benar sesuai rambu-rambu Tuhan. Sebaliknya, akal pikiran diciptakan sebagai delegasi menentukan baik dan buruk dalam setiap kejadian hukum sesuai prinsip *maqashidus syari'ah* atau tujuan *tasyri'* dalam ilmu ushul fiqh.
2. Artikulasi wahyu dan nalar semakin memiliki momentumnya ketika teks yang mengungkapkan persoalan hukum secara garis

besar jauh lebih banyak porsinya ketimbang yang menjelaskan persoalan secara mendetail. Dalam kondisi seperti ini, peranan nalar sangat strategis untuk memunculkan diktum-diktum hukum dari teks wahyu yang masih bersifat global tadi. Dalam terminologi ilmu ushul fiqh, jenis teks seperti ini disebut dalil *kulli* atau *ijmali*, sementara teks yang mengungkapkan persoalan hukum secara mendetail dan terperinci disebut dalil *juz'i* atau *tafshili*. Keragaman dalil seperti ini tak pelak dapat memunculkan diferensiasi pendapat hukum di kalangan para yuris. Selain faktor keragaman dalil, terjadinya perbedaan kesimpulan hukum juga dipicu oleh keragaman *setting* budaya dan konteks realitas yang mengitari seluruh komponen masyarakat sebagai objek hukum.

3. Perkembangan masyarakat yang bersifat niscaya menyebabkan substansi kemaslahatan sebagai tujuan hukum ikut bergeser mengikuti irama perubahan. Karenanya, kehadiran nalar ijtihad sangat dibutuhkan untuk mengaitkan konteks kemaslahatan dengan berbagai ungkapan dan pesan moral dalam teks wahyu. Diakunya bahwa keberadaan teks wahyu mempunyai bobot kebenaran absolut atau mutlak. Tetapi, pemahaman dan penafsiran para yuris terhadap kandungan hukum dalam setiap ungkapan wahyu tetaplah relatif dan subjektif. Namun demikian, kebenaran pemahaman logis terhadap ketentuan wahyu secara ilmiah-akademik tetap dapat diakui. Sebagai bukti, Rasulullah SAW menggaransi bahwa buah kreativitas logis para yuris dalam menelurkan preskripsi hukum tetap mendapatkan pahala satu, walaupun menurut penilaian Tuhan ternyata keliru. Sebaliknya, jika ternyata hasil *istinbath*-nya dinilai benar maka pahala yang diraihinya berlipat ganda menjadi dua.

Bab 3



Kontradiksi Teks Wahyu dan Alternatif Pemecahannya

A. Pendahuluan

Teks Alquran bukanlah monumen mati yang *untouchable*, yakni tidak dapat disentuh oleh “tangan” sejarah. Sebaliknya, ia lahir di ruang tidak hampa untuk merespons segala persoalan kemanusiaan yang terus bergerak dinamis. Denyut nadi Alquran bisa terus hidup bukan hanya melalui pengembangan mekanisme tafsir, takwil dan *istinbath* yang proporsional, tetapi lebih dari itu kita mesti mengembangkan pola-pola interelasi antara teks Alquran itu sendiri dengan berbagai elemen ajaran lain yang saling melengkapi menjadi sebuah satu kesatuan organis yang hidup dan bergerak dinamis. Organisme yang hidup ini diharapkan mampu merespons perkembangan manusia yang hidup pula sesuai tingkat perubahan sosial yang terus terjadi sepanjang sejarah.

Interelasi teks Alquran dengan teks wahyu lain, yakni hadits Nabi, penting dikaji karena Rasulullah SAW memang mempunyai fungsi penjelas terhadap semua proses pemaknaan Alquran secara keseluruhan. Ketika persoalan kemanusiaan muncul, Alquran datang memberikan respons. Ketika respons Alquran kurang jelas maksudnya di mata umat, lalu Nabi memberikan penjelasan. Secara fungsional, baik Alquran maupun hadits bukan saja memiliki posisi sentral dalam proses pembentukan syariat, tetapi lebih dari itu keduanya mempunyai

hubungan interelasi yang saling melengkapi dalam membangun sebuah aturan hidup atau *guide-line* sebagai acuan mukalaf.

Betapa pun secara hierarki, hadits merupakan sumber ajaran kedua setelah Alquran, namun tidak serta-merta teks hadits dapat ditempatkan di posisi kasta kedua begitu saja. Sebab kenyataannya, Alquran sendiri sangat membutuhkan interpretasi dan penjelasan hadits. Dengan demikian, terjadi hubungan interelasi cukup kuat antar kedua teks wahyu ini dalam proses pembentukan perangkat aturan dan garis-garis panduan bagi kehidupan umat manusia. Dengan demikian, peran Nabi saat itu ternyata tidak lebih dari sekadar mediator antara teks Alquran dengan realitas hidup. Sepeninggal Nabi, tentunya peran mediator seperti ini tidak boleh putus hanya karena pertimbangan wahyu telah terhenti turun dan Nabi telah tiada. Sebaliknya, peran mediator sepeninggal beliau didelegasikan kepada para penerus beliau berupa para sahabat, tabi'in, mujtahid, serta yuris Islam sampai saat ini. Bedanya, jika peran mediasi Nabi dilakukan atas bimbingan wahyu, maka mediasi yang dilakukan para mujtahid didasarkan pada penalaran ilmiah berupa *istinbath* hukum.

Peran mediator yang dijalankan Rasulullah SAW tentunya tidak sepenuhnya sama dengan apa yang dijalankan para mujtahid dan para yuris Islam yang hidup sesudahnya. Jika tingkat kapabilitas Muhammad SAW mencapai derajat kerasulan dan segala titah dan sabdanya berdimensikan wahyu, maka tidak demikian halnya dengan apa yang dilakukan para yuris dan para mujtahid. Mereka bergumul dengan teks wahyu untuk merumuskan preskripsi hukum dengan pendekatan akademik tanpa bimbingan wahyu. Karenanya, jika sesuatu yang dicetuskan Rasulullah SAW mempunyai bobot kebenaran mutlak dan absolut, maka hasil kajian ilmiah para mujtahid tetap bersifat nisbi dan relatif. Lantaran tidak mendapatkan bimbingan wahyu sebagaimana yang dialami Rasulullah SAW, maka para mujtahid memiliki keterbatasan kemampuan dalam mengakses teks wahyu. Sebagai eksensya, kesan terjadinya kontradiksi antara teks yang satu dengan yang lain sering kali sulit dihindarkan.

B. Kontradiksi Teks Wahyu dan Mekanisme Penyelesaiannya

Dalam Islam, sumber hukum hakiki terdiri atas dua macam, yaitu Alquran dan hadits, yang kemudian dikenal dengan sebutan sumber hukum *naqli* (berupa teks). Sedangkan sumber hukum *idhafi* (tambahan) tak lain adalah berupa penalaran ijtihad, yang kemudian dirumuskan menjadi beberapa sumber hukum resmi, seperti *qiyas* (analogi), *istihsan* (penganggapan baik), *istishhab* (pemberlakuan hukum terdahulu), *mashlahah mursalah* (kemaslahatan yang tidak ada teks-nya dalam Alquran dan hadits), dan lain-lain.⁴⁷ Beragam sumber hukum ini dalam terminologi ilmu ushul fiqh modern disebut *mashadir al-ahkam*, sedangkan dalam peristilahan ilmu ushul fiqh klasik disebut *al-adillah al-syar'iyah* (dalil-dalil *syar'i*).

Pada dasarnya, keseluruhan teks dalam Alquran dan hadits merupakan satu kesatuan yang utuh dan tidak mungkin terjadi polarisasi satu sama lain. Hal ini seperti ditegaskan Allah SWT dalam sebuah firman-Nya:

وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا
كَثِيرًا

"...Kalau kiranya Alquran itu bukan dari sisi Allah, tentulah mereka mendapat pertentangan yang banyak di dalamnya." (QS. an-Nisaa' [4]: 82).

Namun demikian, lantaran teks tersebut kebanyakan berupa aturan-aturan umum dan global, maka dalam tataran implementasinya sering dijumpai adanya *ta'arudh* (pertentangan atau kontradiksi) antara ayat yang satu dengan ayat lain, atau antara sepotong ayat Alquran dengan teks-teks hadits Nabi. Selain itu, diferensiasi pengamatan para yuris atau mujtahid dalam mengapresiasi kaitan teks dengan konteks

⁴⁷ Abu Yasid, *Aspek-aspek Penelitian Hukum: Hukum Islam-Hukum Barat* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010). hlm. 143.

realitas turut mengondisikan terjadinya kontradiksi tadi. Menyikapi kenyataan seperti ini, kemudian dalam ilmu hukum muncul konsep *al-ta'arudh wa al-tarjih*, yakni teori terjadinya kontradiksi teks serta alternatif pemecahannya. Untuk mengatasi persoalan kontradiksi ini, paling tidak ada tiga pendekatan sebagai alternatif penyelesaian, sehingga kesan terjadinya kontradiksi tersebut menjadi berkurang, atau bahkan sirna sama sekali karena pada hakikatnya, sekali lagi, keseluruhan teks merupakan satu kesatuan yang tak bisa dipertentangkan satu sama lain. Ketiga pendekatan tersebut adalah: 1) pendekatan kompromi (*al-tawfiq*), 2) pendekatan substitusi (*al-nasakh*), dan 3) pendekatan seleksi (*al-tarjih*).

1. Pendekatan al-Tawfiq (Kompromi)

Para yuris Islam tidak satu kata dalam mengapresiasi pendekatan kompromi ini. Sebaliknya, mereka mempunyai pandangan tidak sama dalam kadar penggunaan metode ini terhadap setiap teks yang diindikasikan terjadi kontradiksi di dalamnya. Sekurang-kurangnya, terdapat tiga kelompok atau mazhab pemikiran dalam soal ini, yaitu:

Pertama, Mazhab Mutasahhil (Longgar). Mazhab ini mempunyai anggapan dasar bahwa teks Alquran dan hadits tidaklah mungkin terjadi kontradiksi satu sama lain. Jika muncul kesan terjadinya kontradiksi pada level lahiriahnya, maka tidak ada jalan lagi selain menerapkan metode kompromi sehingga tidak mengganggu pemaknaan dan pemahaman para mujtahid dalam melakukan aktivitas *istinbath* hukum.⁴⁸

Kedua, Mazhab Mutasyaddid (Ketat). Kelompok ini cenderung memberikan batasan sangat ketat dalam penggunaan metode kompromi ketika ada kesan kontradiksi antara teks yang satu dengan yang lain. Implikasi dari sikap seperti ini, mereka lalu tidak segan-segan menolak keberadaan hadits *shahih* lantaran dianggap bertentangan dengan kandungan hukum hadits yang lain. Bagi mereka, menolak

⁴⁸ Muhammad al-Hafnawi, *Al-Ta'arudh wa al-Tarjih 'inda al-Ushuliyyin wa Atharuhuma fi al-Fiqh al-Islami* (Kairo: Dar al-Wafa', 1985), hlm. 260.

salah satu hadits dari dua hadits yang dinilai saling kontradiksi indikasi hukumnya lebih diutamakan ketimbang mengompromikannya.⁴⁹

Sebagai contoh, mazhab ini menolak hadits riwayat Muslim sebagai berikut:

روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قضى بشاهد
ويمين المدعى.

"Diriwayatkan dari Rasulullah SAW bahwa sesungguhnya beliau memutuskan perkara berdasarkan seorang saksi dan sumpah dari pihak yang menuduh." (HR Baihaqi).

Hadits tersebut tidak dapat diterima lantaran bertentangan dengan hadits lain, yaitu:

البينة على المدعى واليمين على من أنكر.

"Bukti harus diajukan oleh pihak yang menuduh, sedangkan sumpah dilakukan pihak yang mengingkari tuduhan." (HR. Tirmidzi).

Kedua hadits tersebut sebenarnya bisa dikompromikan sehingga tidak perlu terjadi penolakan terhadap salah satunya. hadits pertama diarahkan pada persoalan-persoalan hukum perdata yang menyangkut harta benda, sementara hadits kedua dijadikan dalil dalam perkara hukum untuk kasus-kasus yang lain. Namun demikian, mazhab ini tetap menolak penggunaan metode kompromistik seperti ini sehingga mereka tetap hanya mengakui keberadaan salah satu hadits lantaran hadits yang lain menunjukkan indikasi hukum bertentangan.

Ketiga, Mazhab Mutawassith (Moderat). Mazhab ini bertindak moderat dalam penggunaan metode kompromi antara dua teks yang saling bertentangan. Penggunaan metode kompromi dalam mazhab ini tidak seperti dalam mazhab pertama yang cenderung tanpa syarat

⁴⁹ *Ibid.*

dan batasan, di sisi lain juga tidak seperti mazhab kedua yang menolak penggunaan metode kompromi dalam kondisi apa pun. Prinsipnya, mazhab ini menganggap perlu menggunakan metode kompromi selagi beriringan dengan semangat syariat. Sebaliknya, mereka menolak penggunaan metode kompromi jika bertentangan dengan semangat syariat atau dalil-dalil *syar'i* yang sudah disepakati kesahihannya.⁵⁰

a. Syarat-Syarat Kompromi

Pada kenyataannya, penggunaan metode kompromi ini perlu dibingkai dengan beberapa persyaratan dan mekanisme sehingga teknik penggunaannya tidak kabur tanpa rambu-rambu ataupun batasan-batasan. Paling tidak, ada tujuh persyaratan yang harus dipenuhi dalam mekanisme kompromi:

- 1) Kedua teks yang saling kontradiksi harus berupa dalil yang valid dalam hukum Islam. Sebab, jika salah satunya berupa dalil yang tidak valid, misalnya hadits *dha'if*, maka sejatinya tidak terjadi kontradiksi antara hadits yang *shahih* dengan hadits yang *dha'if* lantaran yang pertamalah yang dijadikan pegangan dalil, bukan yang kedua.⁵¹
- 2) Upaya kompromi yang dilakukan tidak serta-merta dapat membatalkan teks *syar'i* atau sebagian dari kandungan teks *syar'i*. Jika kedua dalil tampak kontradiksi, lalu seorang mujtahid coba mengompromikannya dengan cara menakwil salah satunya dan ternyata hasil kompromi yang dilakukan berimbas pada batalnya sebuah teks atau sebagian kandungan hukumnya, maka upaya kompromi seperti ini tidak dapat dibenarkan.⁵²
- 3) Kedua dalil yang saling kontradiksi harus sederajat sehingga bisa diterapkan metode kompromi. Sebaliknya, jika salah satunya lebih kuat validasinya maka ia langsung dimenangkan mengungguli dalil yang dinilainya lebih lemah kehujjahannya.⁵³
- 4) Upaya kompromi yang dilakukan tidak boleh berupa *ta'wil ba'id* (penakwilan yang jauh). Dengan demikian, mekanisme takwil

⁵⁰ *Ibid.*, hlm. 263–264.

⁵¹ *Ibid.*, hlm. 264.

⁵² *Ibid.*, hlm. 265.

⁵³ *Ibid.*, hlm. 266.

yang dikembangkan tidak boleh keluar dari kaidah-kaidah kebahasaan yang sudah baku, tidak boleh bertentangan dengan tradisi syariat yang bersifat abadi, serta tidak boleh keluar dari nilai-nilai kepantasan bagi firman *Syari'* yang bijaksana.⁵⁴

- 5) Upaya kompromi tidak boleh bertentangan secara diametral dengan teks *syar'i* yang valid. Jika terdapat hasil kompromi ternyata bertentangan dengan sebuah hadits *shahih* maka yang dimenangkan adalah indikasi hukum yang terdapat dalam hadits *shahih*.⁵⁵
- 6) Pihak yang melakukan kompromi harus seorang ahli dan pakar dalam persoalan disiplin ilmu ini. Dengan demikian, pekerjaan ini harus dilakukan oleh seseorang yang memang berprofesi dalam persoalan mengompromikan dalil-dalil yang dikesankan terjadi kontradiksi satu sama lain. Sebab, mendasarkan hukum-hukum operasional kepada hasil kompromistik dari teks-teks atau dalil-dalil itu merupakan pekerjaan berat yang tidak mungkin bisa dilakukan oleh semua orang.⁵⁶
- 7) Pihak yang melakukan kompromi tidak boleh keluar pembahasannya dari koridor hikmah disyariatkannya ajaran suci serta tidak bertentangan dengan hukum-hukum *syar'i* yang telah disepakati para ulama atau hukum-hukum yang telah ditunjukkan oleh teks suci secara pasti atau persoalan-persoalan dalam agama yang telah diketahui umum secara pasti.⁵⁷

b. Mekanisme Kompromi

Metode kompromi tidak dapat disangkal lagi keberadaannya, walaupun dengan beragam kadar intensitas yang dilakukan para mujtahid dalam tataran implementasinya. Sungguhpun demikian, sesuatu yang perlu diklarifikasi lebih lanjut bahwa wujud dalil-dalil yang bisa dikompromikan mempunyai corak dan ragam yang berbeda-beda. Paling tidak, mekanisme kompromi dapat dilakukan terhadap tiga macam kondisi sebagai berikut:

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*, hlm. 268.

⁵⁶ *Ibid.*, hlm. 270.

⁵⁷ *Ibid.*

- 1) Antara dalil yang satu sama yang lain mempunyai hubungan subordinasi, yakni salah satunya merupakan bagian dari yang lain. Yang pertama kemudian lazim disebut dalil khusus (*al-khash*), sedangkan yang kedua disebut dalil umum (*al-'am*). Atau yang pertama disebut dalil *muthlaq* (tanpa batasan), sedang yang kedua disebut dalil *muqayyad* (dibatasi oleh keadaan tertentu). Dalam kondisi seperti ini, upaya kompromi dapat dilakukan dengan cara menakwil atau mengalihkan pengertian dalil yang umum dan *muthlaq* kepada sesuatu yang tidak bertentangan dengan pengertian dalil yang khusus dan *muqayyad*.⁵⁸ Dengan demikian, tidak lagi terjadi kontradiksi antara indikasi hukum dalil yang umum dengan yang khusus karena pengertian dalil umum tidak merambah kepada pengertian dalil khusus yang sangat spesifik. Begitu juga dengan pengertian dalil *muthlaq* dan *muqayyad*. Sebagai contoh adalah dalil-dalil berupa kedua teks ayat Alquran berikut:

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ
بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا

"Orang-orang yang meninggal dunia di antaramu dengan meninggalkan istri-istri (hendaklah para istri itu) menangguhkan dirinya (ber'iddah) empat bulan sepuluh hari...." (QS. al-Baqarah [2]: 234).

وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ

"...Dan (jika mereka yang ditinggal mati suami itu) adalah perempuan-perempuan yang hamil, waktu 'iddah mereka itu ialah sampai mereka melahirkan kandungannya...." (QS. ath-Thalaaq [65]: 4).

⁵⁸ Al-Asnawī, *Nihayah al-Sul fi Syarh Minhaj al-Ushul* (Tanpa Kota: 'Alam al-Kutub, Tanpa Tahun), Juz IV, hlm. 463; *Ibid.*, hlm. 178 dan 270.

Dalam teks ayat pertama, disebutkan bahwa *'iddah* perempuan yang ditinggal mati suaminya adalah empat bulan sepuluh hari. Ini berlaku secara umum tanpa batasan, baik perempuan tersebut dalam keadaan hamil maupun tidak. Sementara dalam ayat kedua, dikatakan bahwa *'iddah* perempuan yang ditinggal mati suaminya dalam keadaan hamil adalah sampai ia melahirkan. Untuk mengompromikan kandungan hukum kedua teks maka teks pertama diarahkan kepada perempuan yang tidak sedang dalam keadaan hamil, berbeda halnya dengan teks ayat kedua, yang secara khusus diarahkan kepada perempuan yang sedang hamil.⁵⁹

- 2) Antara dalil yang satu sama yang lain tidak mempunyai hubungan subordinasi. Artinya, walaupun yang satu bersifat umum dan yang lain bersifat khusus, namun yang bersifat khusus tersebut bukan merupakan bagian integral dari yang bersifat umum. Dalam kondisi seperti ini, maka masing-masing dari kedua dalil dapat diarahkan kepada pengertian hukum tertentu sehingga tidak bertentangan indikasi hukumnya dengan dalil yang lain.⁶⁰ Sebagai contoh adalah dalil-dalil teks hadits berikut:

من بدل دينه فاقتلوه.

"Barang siapa mengganti agamanya (murtad) maka bunuhlah ia." (HR. Muslim).

أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن قتل النساء.

"Sesungguhnya Rasulullah SAW melarang untuk membunuh perempuan." (HR. Ibnu Majah).

Dalam teks pertama disebutkan bahwa seseorang yang mengganti agamanya dianjurkan untuk dibunuh. Teks ini bersifat umum dari satu segi, yakni mencakup pelaku laki-laki atau perempuan,

⁵⁹ Muhammad al-Hafnawi, *Al-Ta'arudl wa al-Tarjih...*, hlm. 179.

⁶⁰ Al-Asnawi, *Nihayah al-Sul fi Syarh Minhaj al-Ushul*, Juz IV, hlm. 466; *Ibid.*, hlm. 271-272.

dan bersifat khusus dari segi yang lain, yakni khusus bagi orang yang murtad atau mengganti agamanya dengan agama lain. Teks kedua demikian juga, bersifat umum dari satu sisi dan bersifat khusus dari sisi yang lain. Dikatakan umum karena mencakup perempuan murtad atau perempuan dalam medan pertempuran. Sebaliknya, dikatakan khusus karena spesifik menyangkut pelaku perempuan, bukan laki-laki.

Upaya kompromi dari kedua teks tersebut ada dua cara, yaitu:

- a) Keumuman teks pertama dibatasi indikasi hukumnya oleh kekhususan teks kedua. Dengan cara kompromi seperti ini, maka klausul hukumnya adalah, "boleh membunuh orang murtad yang laki-laki, bukan yang perempuan. Membunuh perempuan secara mutlak tidak boleh, baik dalam medan pertempuran maupun dalam keadaan perempuan tersebut pindah agama."⁶¹
- b) Keumuman teks kedua dibatasi indikasi hukumnya oleh kekhususan teks pertama, sehingga klausul hukumnya berbunyi: "tidak boleh membunuh perempuan dalam medan pertempuran dan boleh membunuhnya ketika ia pindah agama atau murtad."⁶²

Dua model kompromi tersebut sebaiknya dilakukan dengan dukungan dalil lain, sehingga opsi penggunaannya tidak serta merta atas dorongan atau kemauan perorangan secara subjektif.

- 3) Hukum yang terdapat dalam kedua dalil yang bertentangan bersifat umum dan mencakup satuan-satuan yang sangat banyak jumlahnya. Dalam kondisi seperti ini, hukum yang terdapat dalam kedua dalil dapat diberlakukan kepada semua satuan-satuan yang ada. Dengan demikian, kandungan hukum yang terdapat dalam salah satu dalil berkaitan erat dengan sesuatu yang ada pada dalil yang lain. Sebaliknya, jika hukum yang terdapat dalam kedua dalil tersebut bersifat khusus, maka kandungan hukum salah satu dalil

⁶¹ Muhammad al-Hafnawi, *Al-Ta'arudl wa al-Tajjih...*, hlm. 190-191.

⁶² *Ibid.*

diarahkan pada keadaan tertentu, sedangkan hukum dalil yang lain diarahkan pada keadaan yang lain pula.⁶³

Sebagai contoh adalah kedua teks hadits berikut:

من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له.

"Barang siapa tidak mengumpulkan niat puasa sebelum terbit fajar maka puasanya tidaklah sah." (HR. Abu Dawud).

أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يدخل على بعض أزواجه فيقول: هل من غداء؟ فإن قالوا لا، قال: إني صائم.

"Sesungguhnya Rasulullah memasuki rumah sebagian istrinya, kemudian berkata, 'Apakah punya makanan?' Jika mereka mengatakan tidak punya, maka Rasulullah berkata, 'Sesungguhnya saya berpuasa.'" (HR. Abu Dawud).

Kedua hadits tersebut sama-sama bersifat umum, tetapi mempunyai kandungan hukum berbeda. hadits pertama mempunyai kandungan hukum bahwa ibadah puasa harus dibarengi niat di malam harinya, tidak boleh melakukan rukun puasa niat di siang hari. Dalam hadits kedua sebaliknya, boleh hukumnya berniat puasa di siang hari. Dalam kondisi kontradiksi seperti ini, maka masing-masing hadits diarahkan kepada salah satu satuan pengertiannya yang berbeda sehingga tidak lagi terjadi pertentangan. Dalam kaitan ini, hadits pertama diarahkan kepada puasa wajib, sedangkan hadits kedua dimaksudkan untuk puasa sunnah. Dengan pola seperti ini, maka kedua hadits tersebut dapat dikompromikan sehingga tidak lagi terjadi kontradiksi. Adapun contoh kontradiksi dua teks yang sama-sama bersifat khusus adalah sebagai berikut:

⁶³ Syarh al-Asnawi, Juz III, hlm. 159; Muhammad al-Hafnawi, *Al-Ta'arudl wa al-Tarjih...*, hlm. 272.

أن النبي صلى الله عليه وسلم تَوَضَّأَ وَغَسَلَ رِجْلَيْهِ.

"*Sesungguhnya Nabi Muhammad SAW berwudhu dan membasuh kedua kakinya.*" (HR. Ibnu Syahin).

أنه صلى الله تَوَضَّأَ وَرَشَّ الْمَاءَ عَلَى قَدَمَيْهِ وَهَمَّا فِي النِّعْلَيْنِ.

"*Sesungguhnya Nabi Muhammad SAW berwudhu dan memercikkan air kepada kedua kakinya yang ada dalam sepatunya.*" (HR. Syafi'i).

Kedua hadits yang sama-sama bersifat khusus tersebut mengindikasikan adanya kontradiksi satu sama lain. Yang pertama menyatakan bahwa dalam wudhu itu harus membasuh kedua kaki, sementara dalam hadits kedua cukup memercikkan air, bukan membasuh. Untuk mengompromikan kedua hadits tersebut, maka hadits pertama diarahkan untuk wudhu pertama kali (*ibtida' al-wudhu*), sementara hadits kedua dimaksudkan untuk memperbarui wudhu (*tajdid al-wudhu*).⁶⁴ Namun demikian, Mazhab Syafi'iyah tetap tidak memperbolehkan memperbarui wudhu dengan cara memercikkan air kepada kedua kaki. Sebaliknya, mereka lebih condong menakwil hadits kedua dengan praktik wudhu bagi pengguna *khuf* (sejenis sepatu) sehingga ia cukup memercikkan air tanpa membasuh kedua kaki.⁶⁵

2. Pendekatan al-Nasakh (Substitusi)

Nasakh dalam arti etimologinya adalah menghilangkan. Sedang menurut arti terminologi, *nasakh* adalah dihilangkannya hukum yang melekat pada teks *syar'i* oleh teks *syar'i* lain yang datang kemudian.⁶⁶

Sekurang-kurangnya, terdapat empat komponen yang dapat mendukung penggunaan metode *nasakh*, yaitu:

⁶⁴ Muhammad al-Hafnawi, *Al-Ta'arudl wa al-Tarjih...*, hlm. 170.

⁶⁵ Lihat Ahmad bin Abd al-Lathif al-Khathib, *Hasyiyah al-Nafahat 'ala Syarh al-Waraqat* (Tanpa Kota: Mushthafa al-Halabi, 1357 H.). hlm. 119.

⁶⁶ Al-Ghazali, *Al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul* (Beirut: Dar al-Fikr, Tanpa Tahun), Juz I, hlm. 107.

- a. *Al-Nasakh*, yakni penghapusan hukum,
- b. *Al-Nasikh*, yakni pihak yang melakukan *naskah*, yang tak lain adalah Allah SWT,
- c. *Al-Mansukh*, yakni hukum yang dihilangkan, dan
- d. *Al-Mansukh 'anhu*, yakni manusia mukalaf yang dibebani melaksanakan hukum hasil *nasakh*.⁶⁷

Terjadinya proses *nasakh* dalam Islam sangat dimungkinkan dan dibenarkan karena beberapa pertimbangan pemikiran, di antaranya sebagai berikut:

- a. Segala titah Tuhan tidak dapat dibatasi oleh maksud-maksud tertentu yang dapat membatasi ruang gerak kehendak-Nya. Karenanya, Tuhan bebas memberi perintah tertentu dalam suatu waktu, tetapi kemudian menasakhnya dengan melarang sesuatu yang pernah diperintahkan sebelumnya karena pertimbangan kemaslahatan hamba yang Dia Maha Tahu tentang itu.⁶⁸
- b. Secara lugas, terdapat sejumlah teks yang menengarai terjadinya proses *nasakh* yang tak dapat lagi dielakkan. Hal ini seperti tercermin dalam ayat-ayat berikut:

وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ

“Dan apabila Kami letakkan suatu ayat di tempat ayat yang lain....” (QS an-Nahl [16]: 101).

مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا

“Ayat mana saja yang Kami nasakhkan, atau Kami jadikan (manusia) lupa kepadanya, Kami datangkan yang lebih baik daripadanya atau yang sebanding dengannya....” (QS. al-Baqarah [2]: 106).

⁶⁷ *Ibid*, hlm. 120.

⁶⁸ Manna' al-Qatthan, *Mabahith fi 'Ulum al-Qur'an...*, hlm. 236.

a. Syarat-Syarat Nasakh

Proses *nasakh* dapat dilakukan jika memenuhi beberapa persyaratan teknis seperti berikut:

- 1) Hukum yang dihapus mesti berupa hukum *syar'i*.
- 2) Penghapusan hukum mesti dilakukan oleh teks *syar'i*. Dengan demikian, penghapusan hukum yang terjadi karena meninggalnya mukalaf bukanlah *nasakh*, melainkan terhapus dengan sendirinya.
- 3) Teks *syar'i* yang hukumnya dihapus tidak dibatasi berlakunya oleh waktu tertentu. Sebab jika dibatasi demikian maka terhapusnya hukum terjadi dengan sendirinya di saat berakhirnya batas waktu yang ditentukan, bukan karena proses *nasakh*.
- 4) Teks *syar'i* yang menghapus mesti turun belakangan dari teks *syar'i* yang dihapus hukumnya.⁶⁹

b. Jenis dan Ragam Nasakh

Terdapat empat macam *nasakh* dalam tradisi pemikiran Islam, yaitu *me-nasakh* teks Alquran dengan teks Alquran yang lain; *me-nasakh* teks Alquran dengan teks hadits; *me-nasakh* teks hadits dengan teks Alquran; dan *me-nasakh* teks hadits dengan teks hadits yang lain. Berikut adalah penjelasan masing-masing.

1) Menasakh Teks Alquran dengan Teks Alquran yang Lain

Dalam hal terjadinya penghapusan hukum teks Alquran oleh hukum teks yang lain, para ulama dan yuris Islam tidak ada yang mengingkari. Di antara contoh *nasakh* jenis ini yang sering mereka ketengahkan adalah teks-teks Alquran berikut:

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً
لِأَزْوَاجِهِمْ مَّتَّعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ^٤

"Dan orang-orang yang akan meninggal dunia di antara kamu dan meninggalkan istri, hendaklah berwasiat untuk istri-istrinya,

⁶⁹ Al-Ghazali, *Al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul*, Juz I, hlm. 120.

(yaitu) diberi nafkah hingga setahun lamanya dan tidak disuruh pindah (dari rumahnya)....” (QS. al-Baqarah [2]: 240).

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ
بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا

“Orang-orang yang meninggal dunia di antaramu dengan meninggalkan istri-istri (hendaklah para istri itu) menanggukkan dirinya (ber'iddah) empat bulan sepuluh hari....” (QS. al-Baqarah [2]: 234).

2) Menasakh Teks Alquran dengan Teks Hadits

Jenis *nasakh* ini dibagi lagi menjadi dua macam, yaitu:

- a) Me-*nasakh* Alquran dengan hadits *ahad*. Mayoritas ulama tidak memperbolehkan terjadinya *nasakh* jenis ini karena Alquran bersifat *mutawatir* yang tidak terbantahkan lagi aspek kewahyuan, sementara hadits *ahad* masih bisa dibantah keberadaannya sebagai wahyu.
- b) Me-*nasakh* Alquran dengan hadits *mutawatir*. Pendapat ulama terbelah menjadi dua dalam menyikapi *nasakh* jenis ini. Imam Abu Hanifah, Imam Malik dan sebagian riwayat pendapat Imam Ahmad memperbolehkan terjadinya *nasakh* jenis ini. Pertimbangannya, hadits *mutawatir* dari segi datangnya dari Tuhan memiliki derajat *qath'i* seperti halnya Alquran. Dengan begitu, baik Alquran maupun hadits *mutawatir* sama-sama memiliki derajat kewahyuan yang sama sehingga yang satu bisa me-*nasakh* atau menghapus hukum yang lain.⁷⁰ Sebaliknya, Imam al-Syafi'i, kalangan Mazhab Zhahiriyah dan sebagian riwayat Imam Ahmad tidak memperbolehkan terjadinya *nasakh* jenis ini. Dasar pertimbangannya, sungguhpun hadits

⁷⁰ Manna' al-Qatthan, *Mabahith fi 'Ulum al-Qur'an*, hlm. 236.

mutawatir memiliki nilai kepastian wahyu, tetapi ia tetap di bawah derajat kewahyuan Alquran.⁷¹

3) Menasakh teks hadits dengan teks Alquran

Secara umum, para yuris Islam memperbolehkan terjadinya *nasakh* model ini karena teks yang *me-nasakh* mempunyai derajat kewahyuan lebih tinggi ketimbang teks yang *di-nasakh*. Namun demikian, Imam al-Syafi'i dalam salah satu riwayatnya menyangsikan terjadinya proses *nasakh* hadits oleh Alquran ini lantaran keduanya selalu berjalan beriringan.⁷² Contoh *nasakh* jenis ini adalah bahwa ketentuan menghadap Baitul Maqdis dalam shalat semula terdapat dalam teks hadits sebelum *di-nasakh* oleh teks Alquran yang mengharuskan orang sembahyang menghadap Ka'bah. Bunyi teks tersebut sebagai berikut:

فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ

"...Palingkanlah mukamu ke arah Masjidil Haram...." (QS. al-Baqarah [2]: 144).

4) Menasakh Teks Hadits dengan Teks Hadits yang Lain

Praktik dari *nasakh* jenis ini bisa berupa empat macam, yaitu:

- a) *Me-nasakh* hadits *mutawatir* dengan hadits *mutawatir* yang lain.
- b) *Me-nasakh* hadits *ahad* dengan hadits *ahad* yang lain.
- c) *Me-nasakh* hadits *ahad* dengan hadits *mutawatir*.
- d) *Me-nasakh* hadits *mutawatir* dengan hadits *ahad*.

Untuk tiga macam pertama, dapat disepakati kebolehan nya lantaran teks yang *me-nasakh* sebanding atau bahkan lebih kuat ketimbang teks yang *di-nasakh*. Sedangkan, macam keempat, mayoritas ulama masih menyangsikan terjadinya proses *nasakh*

⁷¹ *Ibid.*, hlm. 236-237.

⁷² *Ibid.*, hlm. 237.

seperti ini, karena teks yang me-*nasakh* (hadits *ahad*) lebih lemah derajat kewahyuannya ketimbang teks yang di-*nasakh* (hadits *mutawatir*).⁷³

c. Beberapa Ragam *Nasakh* dalam Alquran

Beragam *nasakh* yang terjadi dalam Alquran dapat disimpulkan ke dalam tiga format atau bentuk sebagai berikut:

1) *Menasakh* Teks dan Hukumnya secara Bersamaan

Ragam *nasakh* ini seperti tercermin dalam perkataan 'Aisyah RA sebagai berikut:

كان فيما أنزل عشر رضعات معلومة يجرمن فنسخن
بخمس معلومات - فتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم -
وهن مما يقرأ من القرآن.

"Dalam ayat yang turun bahwa sepuluh kali susuan dapat meng-haramkan mereka, lalu ayat ini di-*nasakh* dengan lima kali susuan. Kemudian Rasulullah wafat, dan ayat ini termasuk ayat yang dibaca dalam Alquran." (HR. Muslim).

Teks tersebut mulanya adalah teks Alquran yang dibacakan Rasulullah SAW menjelang wafatnya. Bahkan, ungkapan 'Aisyah RA "ia termasuk sesuatu yang dibaca berupa Alquran" menyiratkan seolah teks tersebut tidak di-*nasakh*. Padahal, sesungguhnya ayat tersebut tidak lagi terdapat dalam mushaf Utsmani karena sudah di-*nasakh*. Ayat ini tidak sampai kepada seluruh umat manusia kecuali beberapa orang saja yang sempat membacanya beberapa saat setelah Rasulullah wafat.⁷⁴

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ibid.*, hlm. 238.

2) Menasakh Hukumnya Saja, Sementara Teksnya Tetap Berlaku

Bentuk *nasakh* ini seperti tercermin dalam QS. al-Baqarah [2]: 240 yang menyatakan bahwa *'iddah* (masa menunggu) perempuan yang ditinggal mati suaminya adalah satu tahun. Teks ini kemudian di-*nasakh* hukumnya oleh QS. al-Baqarah [2]: 234 yang menegaskan bahwa *'iddah* perempuan tersebut adalah 4 bulan 10 hari. Sedangkan, bunyi teks QS. al-Baqarah [2]: 240 tetap seperti sedia kala lantaran yang di-*nasakh* adalah hukumnya, bukan teksnya.

3) Menasakh Teksnya Saja, Sedangkan Hukumnya Tetap Berlaku

Nasakh dalam bentuk ini seperti tercermin dalam ayat rajam sebagai berikut:

الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله
والله عزيز حكيم.

"Orang tua laki-laki dan perempuan jika berbuat zina maka rajamlah keduanya secara pasti sebagai hukuman dari Allah, dan Allah Maha Mulia dan Bijaksana."

Ayat ini di-*nasakh* teksnya sehingga tidak terdapat dalam mushaf Utsmani. Namun demikian, kandungan hukum dari teks ayat ini masih berlaku sampai sekarang karena sesuatu yang di-*nasakh* terbatas pada teksnya, bukan hukumnya.

3. Pendekatan al-Tarjih (Seleksi)

Secara etimologi, *al-tarjih* bermakna mengunggulkan atau memenangkan. Artinya, dari proses seleksi yang dilakukan, kemudian diunggulkanlah salah satunya sehingga ia dapat digunakan.⁷⁵ Lebih jelasnya, definisi *al-tarjih* secara terminologi adalah upaya seorang mujtahid untuk mendahulukan salah satu dalil yang saling

⁷⁵ Al-Asnawi, *Nihayah al-Sul fi Syarh Minhaj al-Ushul*, Juz IV, hlm. 444.

bertentangan dengan dalil-dalil yang lain. Skala prioritas tersebut dilakukan karena terdapat keutamaan dalil yang dipilih sehingga menggunakannya dianggap lebih baik.⁷⁶ Dalam penggunaan metode *al-tarjih* ini terjadi percikan silang pendapat di kalangan para yuris Islam. Terdapat pemetaan pendapat menjadi dua kelompok sebagai berikut:

Pertama, mazhab jumhur (kelompok mayoritas). Mereka menganggap wajib hukumnya melakukan metode *al-tarjih* saat terjadi kontradiksi antara dalil yang satu dengan yang lain.⁷⁷ Pendapat seperti ini dapat dimengerti karena jika kita tidak melakukan upaya seleksi dengan mengembangkan metode *tarjih* maka kita akan terjerembab meninggalkan dalil yang unggul (*rajih*) dan pada akhirnya menggunakan dalil yang lemah (*marjuh*). Hal demikian ini tidaklah dapat diterima oleh akal sehat.

Dalam praktiknya, para sahabat bersepakat untuk menggunakan metode seleksi seperti ini. Ketika terjadi kontradiksi antara sebuah hadits yang diriwayatkan oleh 'Aisyah RA dengan hadits lain yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah RA maka para sahabat melakukan upaya seleksi, dan pada akhirnya mereka cenderung untuk mengunggulkan hadits 'Aisyah RA.⁷⁸ Hal ini seperti tercermin dalam hadits-hadits berikut:

عن عائشة رضي الله عنها قالت إذا التقى الختانان فقد
وجب الغسل فعلته أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم
فاغتسلنا.

"Dari Aisyah RA yang berkata, 'Jika bertemu dua kemaluan maka sungguh wajiblah mandi besar. Saya dan Rasulullah telah berbuat demikian, kemudian kami berdua mandi besar.'" (HR. Ibnu Majah).

⁷⁶ *Ibid.*; lihat juga Muhammad al-Hafnawi, *Al-Ta'arudl wa al-Tarjih...*, hlm. 282.

⁷⁷ *Ibid.*, hlm. 290.

⁷⁸ Al-Asnawi, *Nihayah al-Sul fi Syarh Minhaj al-Ushul*, Juz IV, hlm. 446.

عن أبي سعيد الخدري أن النبي صلى الله عليه وسلم قال
إنما الماء من الماء.

"Abu Sa'id al-Khudri menyatakan bahwa Nabi Muhammad SAW bersabda, 'Sesungguhnya kewajiban mandi disebabkan keluar air mani.'" (HR. Muslim).

Hadits pertama yang diriwayatkan 'Aisyah menyebutkan persenggamaan, baik disertai keluarnya air mani atau tidak, dapat menyebabkan wajibnya seseorang melakukan mandi besar. Sedang hadits kedua (riwayat Abu Hurairah RA) menuturkan bahwa yang menyebabkan wajibnya mandi besar adalah persenggamaan yang disertai keluarnya air mani. Dalam kondisi kontradiksi seperti ini, para sahabat bersepakat untuk menganggap hadits riwayat 'Aisyah sebagai dalil yang lebih utama dan unggul karena posisi 'Aisyah yang tak lain adalah istri Nabi dianggap lebih paham tentang sesuatu yang sesungguhnya diperbuat Nabi menyangkut materi hadits tersebut.⁷⁹ Contoh lain adalah kedua hadits berikut:

عن عائشة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم
كان يصبح جنباً وهو صائم.

"Dari Aisyah RA bahwa sesungguhnya Nabi pernah junub di pagi hari dalam keadaan berpuasa." (HR. Bukhari dan Muslim).

عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: من أدرك
الصبح وهو جنب فلا صوم له.

"Abu Hurairah meriwayatkan bahwa Nabi bersabda, 'Barang siapa berada di waktu Subuh dalam keadaan junub maka puasanya tidak sah.'" (HR. Bukhari dan Muslim).

⁷⁹ Ibid.

Hadits 'Aisyah RA menuturkan bahwa boleh hukumnya orang yang bersenggama di malam hari bulan Ramadhan melakukan mandi besar setelah terbit fajar. Sedangkan hadits Abu Hurairah RA menyebutkan sebaliknya, yakni batal puasa orang yang melakukan demikian. Seperti dalam menyikapi kontradiksi kedua hadits sebelumnya, dalam kedua hadits ini para sahabat juga mengunggulkan hadits 'Aisyah karena pertimbangan yang sama, yakni 'Aisyah dianggap lebih paham ketimbang Abu Hurairah tentang seluk-beluk keseharian Nabi.

Kedua, sekelompok ulama yang mengingkari penggunaan metode *al-tarjih* di antara dalil-dalil yang saling kontradiksi. Bagi kelompok ini, jika terjadi kontradiksi antara dalil yang satu dengan yang lain maka apa yang harus dilakukan adalah memilih salah satunya tanpa menggunakan metode *al-tarjih*, atau pilihan lain adalah *deadlock*, yakni persoalan hukum dianggap *mawquf* atau ditangguhkan.⁸⁰ Argumen yang dikemukakan pendapat ini adalah dua hadits berikut:

نحن نحكم بالظواهر والله يتولى السرائر.

"Kita menghukumi persoalan berdasar lahiriahnya, sedangkan Allah menguasai seluk-beluknya." (HR Muslim).

إنما أقتضى بما أسمع.

"Saya hanya menghukumi terhadap sesuatu yang saya dengar." (HR. Muslim).

Menurut pendapat ini, dalil yang diungguli (*al-marjuh*) tak lain merupakan *al-zahir* yang dianjurkan penggunaannya seperti dijelaskan dalam kedua hadits tersebut. Dengan keberadaan *al-marjuh* yang masih dianggap sebagai dalil maka tidak ada celah untuk melakukan upaya seleksi (*al-tarjih*) karena superioritas *al-rajih* (yang unggul) kepada *al-marjuh* menjadi tak berpengaruh lagi. Argumen seperti ini sesungguhnya memiliki kelemahan tersendiri karena *al-marjuh*

⁸⁰ Al-Syaukani, *Irsyad al-Fuhul ila Tahqiq al-Haqq min 'Ilm al-Ushul* (Beirut: Dar al-Fikr, Tanpa Tahun), hlm. 273; Muhammad al-Hafnawi, *Al-Ta'arudl wa al-Tarjih...*, hlm. 294.

itu dianggap *al-zahir* jika dibandingkan dengan dalil-dalil lain di bawahnya. Sementara jika dibandingkan dengan *al-rajih* maka *al-marjuh* tidak lagi menjadi dalil signifikan.

a. Syarat-Syarat al-Tarjih

Pada prinsipnya, mekanisme *al-tarjih* dapat dilakukan ketika mengamalkan kedua dalil yang saling kontradiksi secara bersamaan sudah tidak memungkinkan lagi. Sebaliknya, jika masih mungkin mengamalkan keduanya, misalnya, dengan cara mengompromikannya (*al-tawfiq*) maka *al-tarjih* tidak bisa diterapkan. Sebab, mengamalkan kedua dalil itu lebih utama ketimbang mengabaikan salah satunya dengan cara *al-tarjih*. Selain itu, tidak semua dalil yang mengalami kontradiksi dapat diselesaikan melalui mekanisme *al-tarjih*. Sebaliknya, metode *al-tarjih* dapat difungsikan dengan disertai beberapa persyaratan cukup ketat, yaitu:

- 1) Kedua dalil yang saling bertentangan tidak boleh sama-sama terdiri dari dalil *qath'i* (pasti).⁸¹ Sebab, jika sama-sama *qath'i* maka tidak bisa dilakukan proses seleksi (*al-tarjih*) lantaran keduanya memiliki kekuatan seimbang. Sementara mekanisme *al-tarjih* tak lain merupakan upaya seleksi sehingga ditemukan mana dalil yang lebih valid.⁸²
- 2) Kedua dalil yang saling kontradiksi tidak boleh yang satunya *qath'i* sedangkan yang lain *zhanni*. Sebab, jika demikian maka yang *qath'i* dengan sendirinya yang dipilih mengungguli yang *zhanni*, sehingga tidak memerlukan lagi adanya proses *al-tarjih*. Sebagai contoh, ketika terjadi kontradiksi antara dalil Alquran dan dalil hadits *ahad* maka yang dipilih adalah yang pertama dan tidak perlu dilakukan upaya *al-tarjih*.⁸³

⁸¹ Terdapat dua macam dalil *qath'i*. Pertama, *qath'i al-tsubut*, yaitu dalil yang kedatangannya dari wahyu tidak dapat diragukan lagi, seperti keseluruhan teks-teks Alquran ditambah hadits-hadits Nabi yang mutawatir. Kedua, *qath'i al-dalalah*, yaitu dalil yang sudah tegas indikasi hukumnya. Artinya, dalil tersebut hanya memungkinkan munculnya satu pemaknaan. Seperti teks-teks Alquran maupun hadits yang menuturkan wajibnya shalat lima waktu, wajibnya puasa Ramadhan, wajibnya membayar zakat, haramnya zina, dan lain-lain. (Lihat Abu Yasid, *Islam Akomodatif*, hlm. 55–57).

⁸² Al-Asnawi, *Nihayah al-Sul fi Syarh Minhaj al-Ushul*, Juz IV, hlm. 444–446.

⁸³ *Ibid.*, hlm. 448–449.

- 3) Kedua dalil harus menunjukkan hukum yang tunggal serta mempunyai persamaan waktu, tempat dan arah di mana hukum itu dimaksudkan. Sebaliknya, jika keduanya menunjukkan hukum dan waktu tidak sama, misalnya, maka tidak perlu dilakukan upaya *al-tarjih* karena pada kenyataannya masing-masing dalil sudah menunjukkan indikasi hukumnya yang berbeda.⁸⁴ Hal demikian seperti tercermin dalam contoh kedua teks berikut:

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ
فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ

"Hai orang-orang beriman, apabila diseru untuk menunaikan shalat Jum'at, maka bersegeralah kamu kepada mengingat Allah dan tinggalkanlah jual beli...." (QS. al-Jumu'ah [62]: 9).

سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم : أي الكسب أطيب
قال : عمل الرجل بيده وكل بيع مبرور.

"Rasulullah SAW pernah ditanya, kasab apa yang paling baik? Beliau menjawab, "Pekerjaan seorang laki-laki dengan tangannya sendiri dan semua transaksi jual beli yang bagus." (HR. Ibnu Majah).

Teks pertama menunjukkan adanya larangan jual beli saat adzan shalat Jum'at dikumandangkan. Sedangkan, teks kedua mengindikasikan diperbolehkannya jual beli di luar waktu adzan Jum'at. Kedua teks tersebut, dengan demikian, memiliki perbedaan baik dari segi hukum maupun waktu diterapkannya hukum, sehingga tidak boleh dan tidak perlu diterapkan mekanisme *al-tarjih*.

- 4) Mekanisme *al-tarjih* harus diterapkan pada dalil-dalil, bukan pada ungkapan-ungkapan atau ketetapan-ketetapan lain, misalnya

⁸⁴ *Ibid.*, hlm. 447.

berita acara yang dikeluarkan oleh hakim pengadilan dan lain-lain.⁸⁵

- 5) Harus terdapat dalil atau argumentasi atas diterapkannya upaya *al-tarjih*. Persyaratan seperti ini sering dikemukakan oleh para pakar ushul fiqh (*ushuliyyun*). Sementara para pakar fiqh (*fuqaha'*) lebih menekankan persyaratan lain menyangkut mungkin tidaknya diterapkan *al-tarjih*. Menurut fuqaha', jika sudah tidak mungkin lagi mengamalkan kedua dalil secara bersamaan baru boleh dilakukan *al-tarjih*. Sebaliknya, jika masih mungkin mengamalkan keduanya maka tidak diperbolehkan melakukan *al-tarjih*.⁸⁶

b. Mekanisme al-Tarjih

Dalam menerapkan metode *al-tarjih*, terdapat beberapa mekanisme yang bisa ditawarkan bergantung pada jenis dalil yang saling kontradiksi satu sama lain. Dalam kaitan ini, ada tiga kemungkinan komposisi dalil ketika terjadi pertentangan satu sama lain, yaitu kedua dalil yang saling kontradiksi sama-sama berupa dalil *naqli* (teks); keduanya sama-sama berupa dalil '*aqli* (kreativitas nalar); atau salah satunya berupa dalil *naqli*, sedang yang lain dalil '*aqli*.

1) Kedua Dalil yang Saling Kontradiksi Sama-sama Berupa Dalil Naqli (teks)

Terdapat beberapa mekanisme *al-tarjih* ketika terjadi kontradiksi antara teks hadits yang satu dengan yang lain. Para yuris Islam menengarai ada tujuh instrumen yang bisa dilakukan dalam upaya *al-tarjih* di antara hadits-hadits yang saling bertentangan, yaitu:

a) Berkaitan dengan Keadaan Perawi Hadits

Dalam upaya melakukan seleksi terhadap dua hadits yang saling kontradiksi perlu dipertimbangkan hal ihwal perawinya. Dalam kaitan ini, aspek kuantitas maupun kualitas perawi perlu dijadikan tolok ukur dalam melakukan *al-tarjih*. Hadits yang perawinya lebih banyak perlu diprioritaskan ketimbang hadits yang diriwayatkan hanya oleh beberapa orang perawi. Demikian juga dari segi kualitas, hadits yang diriwayatkan

⁸⁵ Muhammad al-Hafnawi, *Al-Ta'arudl wa al-Tarjih...*, hlm. 297.

⁸⁶ *Ibid.*

oleh perawi yang lebih bermutu perlu diunggulkan dan diprioritaskan kehujjahannya. Indikator kualitas perawi hadits di sini bisa dicermati, misalnya, dari segi ke-*faqih*-annya, penguasaan bahasa Arabnya mengingat hadits menggunakan bahasa tersebut, kedalaman ilmu akidahnya, bobot pergaulannya dengan Nabi, bobot pergaulannya dengan para *muhaddishin* (ahli hadits), dan lain-lain.⁸⁷

b) Berkaitan dengan Waktu Periwiyatan Hadits

Upaya *al-tarjih* terhadap dua hadits yang saling bertentangan harus juga mempertimbangkan aspek waktu kapan hadits tersebut diriwayatkan. Lantaran itu, perawi hadits yang waktu meriwayatkannya dalam keadaan *baligh* (dewasa) mesti diutamakan atas hadits lain yang waktu terjadi periwiyatan sang perawi masih anak-anak dan belum menginjak dewasa.⁸⁸

c) Berkaitan dengan Cara Periwiyatan Hadits

Cara periwiyatan hadits juga mesti menjadi pertimbangan dalam menyeleksi hadits yang mau diunggulkan. Karena itu, hadits yang disepakati ketersambungannya dengan Nabi mesti diunggulkan atas hadits lain yang masih diperselisihkan. Demikian pula hadits yang diceritakan sebab-sebab turunnya harus diprioritaskan atas hadits yang tidak menyebut-nyebut *asbab al-nuzul*-nya. Contoh lain, hadits yang diceritakan dengan menggunakan redaksi dari Nabi layak diutamakan ketimbang hadits lain yang diriwayatkan secara makna saja.⁸⁹

d) Berkaitan dengan Waktu Datangnya Hadits

Mekanisme lain yang bisa dilakukan untuk menyeleksi kedua hadits yang saling bertentangan adalah berkenaan dengan waktu datangnya hadits. Dalam kaitan ini, hadits-hadits *Madaniyah* mesti diunggulkan atas hadits-hadits *Makkiyah* ketika keduanya terjadi kontradiksi pemaknaan. Demikian juga hadits-hadits lain yang terindikasi turun

⁸⁷ Imam al-Asnawi menyebut 20 contoh kriteria kualitas perawi hadits sehingga ia bisa diunggulkan. (Lihat: Al-Asnawi, *Nihayah al-Sul fi Syarh Minhaj al-Ushul*, Juz IV, hlm. 474-491).

⁸⁸ Al-Asnawi, *Nihayah al-Sul fi Syarh Minhaj al-Ushul*, Juz IV, hlm. 491.

⁸⁹ *Ibid.*, hlm. 493.

lebih akhir mesti diunggulkan ketimbang hadits lain yang diperkirakan datang lebih awal. Hal ini seperti hadits yang mengandung aspek kemudahan atau keringanan (*al-takhfif*) layak diutamakan atas hadits lain yang cenderung mengarah pada pemberatan (*al-taghlidh*). Sebab, di permulaan Islam, Nabi cenderung memberikan beban pemberatan sebagai upaya mendera adat-kebiasaan yang dikembangkan budaya Jahiliah. Sebaliknya, di akhir-akhir risalah kenabiannya, beliau cenderung memberikan banyak keringanan.⁹⁰

e) Berkaitan dengan Kualitas Redaksi Hadits

Redaksi hadits juga bisa dijadikan instrumen dalam upaya menyeleksi kedua teks hadits yang saling bertentangan. Dalam hal ini, redaksi hadits yang *fasih*, yakni sesuai dengan kaidah tata bahasa Arab yang standar, mesti diunggulkan atas redaksi hadits lain yang masih belum memenuhi kriteria *fashahah*. Contoh lain, hadits yang menggunakan redaksi *haqiqah*, yakni redaksi yang mempunyai makna sebenarnya, layak diutamakan atas hadits lain yang mempunyai makna *majaz* (makna kiasan).⁹¹

f) Berkaitan dengan Kandungan Hukum

Faktor hukum yang terdapat dalam kedua hadits yang saling kontradiksi juga layak menjadi pertimbangan dalam upaya menyeleksi mana hadits yang mesti diunggulkan. Jika hadits yang satu mengandung hukum tertentu, sementara hadits yang lain tidak berisi hukum apa pun maka hadits pertamalah yang mesti diunggulkan. Pertimbangannya, hadits yang mengandung hukum tertentu tersebut mesti datang belakangan untuk mengisi kevakuman hukum dalam hadits yang masih belum berisi hukum apa pun.⁹² Hal ini seperti tercermin dalam kedua hadits berikut:

⁹⁰ *Ibid.*, hlm. 494–495.

⁹¹ *Ibid.*, hlm. 497–498.

⁹² *Ibid.*, hlm. 501.

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من مس ذكره
فليتوضأ.

"Rasulullah SAW bersabda, "Barang siapa menyentuh zakarnya maka hendaknya berwudhu." (HR. Abu Dawud).

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لرجل لما سأله عن
مس الذكر هل فيه وضوء؟ إن هو إلا بضعة منك.

"Rasulullah SAW bersabda kepada lelaki ketika ia bertanya tentang menyentuh zakar, apakah harus berwudhu, "Tidak ada zakar itu, kecuali bagian dari kamu." (HR. Ahmad).

Dalam hadits kedua terjadi kevakuman hukum, yaitu tidak mengandung ketentuan hukum apa pun bagi orang yang menyentuh kemaluan. Sedangkan dalam hadits pertama terdapat ketentuan hukum batalnya wudhu dalam kasus yang sama. Dalam kondisi kontradiksi seperti ini, maka hadits pertama lebih layak dipilih karena keberadaannya memberi dampak hukum baru. Ini berbeda halnya dengan hadits kedua yang tidak memiliki dampak hukum baru sehingga keberadaannya dikalahkan oleh hadits pertama.

Contoh lain, hadits yang mempunyai indikasi hukum haram mesti didahulukan dan diunggulkan atas hadits lain yang menunjukkan hukum halal. Sebab, hukum haram jika dilanggar maka berdampak pada dosa, dan pelakunya diancam oleh sanksi. Sementara, jika hukum halal atau *ibahah* yang dilakukan maka tidak berimplikasi pada dosa. Selain pertimbangan ini, juga terdapat sebuah hadits yang memperkuat argumen ini, yaitu:

ما اجتمع الحلال والحرام إلا وغلب الحرام على الحلال

"Tidaklah berkumpul halal dan haram itu, kecuali di-
menangkan yang haram atas yang halal." (HR. Baihaqi).⁹³

g) Berkaitan dengan Faktor Eksternal Hadits

Faktor-faktor yang telah disebutkan sebelumnya bisa disebut faktor internal hadits yang dapat dibuat instrumen dalam upaya mengukur kualitas hadits-hadits yang saling kontradiksi satu sama lain. Selain faktor internal tersebut, terdapat pula faktor eksternal yang bisa digunakan, yaitu banyak atau sedikitnya ulama-ulama salaf yang menggunakan sebuah hadits tertentu. Karenanya, jika hadits yang satu digunakan oleh kebanyakan ulama salaf, sementara hadits yang lain tidak demikian, maka hadits yang pertamalah yang layak diapresiasi. Sebab, hadits yang digunakan oleh kebanyakan pakar lebih mengarah kepada kebenaran ketimbang hadits lain yang masih belum banyak digunakan.⁹⁴

2) Kedua Dalil yang Saling Kontradiksi Sama-sama Berupa Dalil 'Aqli (Nalar)

Dalil *'aqli* (nalar) yang sering terjadi kontradiksi satu sama lain adalah berupa dalil *qiyas* (analogi), yaitu mempersamakan hukum sesuatu yang tidak disebutkan dalilnya dalam teks dengan hukum sesuatu yang lain yang terdapat ketentuannya dalam teks. Upaya penyamaan itu dilakukan lantaran terdapat persamaan *illat* (*reasoning*) antara hukum pertama dengan hukum kedua.⁹⁵

Jika *reasoning* atau alasan sebuah ketentuan hukum disebutkan secara lugas dalam teks maka tidak ada potensi terjadinya kontradiksi antara dalil *qiyas* yang satu dengan yang lain. Permasalahannya menjadi lain ketika apa yang menjadi *reasoning* dalam ketentuan hukum tidak disebutkan secara eksplisit dalam teks. Maka dalam kondisi seperti ini, kontradiksi antara dalil *qiyas* yang satu dengan yang lain, tidak bisa dielakkan lagi sehingga perlu

⁹³ *Ibid.*, hlm. 502-503.

⁹⁴ *Ibid.*, hlm. 507.

⁹⁵ Abu Yasid, *Aspek-aspek Penelitian Hukum*, hlm. 177.

dicari instrumen penyelesaiannya. Dalam konteks ini, *qiyas* yang *reasoning*-nya mempunyai indikator lebih kuat layak dipilih dan diunggulkan sebagai dalil dalam ketentuan sebuah hukum.

Sebagai contoh adalah *illat* diperbolehkannya mengqashar shalat dalam perjalanan. Sebagian ulama mengatakan bahwa *illat* hukum melakukan shalat qashar di sini adalah *safar* (perjalanan), sedang menurut ulama' lain adalah *masyaqqah* (terjadinya kesulitan). Ketika terjadi kontradiksi seperti ini, para yuris Islam terdahulu lebih memilih pendapat pertama karena terjadinya kesepakatan ulama atas kebolehan menetapkan *illat* hukum *qiyas* berdasar *mazhannah* (dugaan). Dalam hal ini, terjadinya *safar* (perjalanan) menjadi dugaan kuat adanya kesulitan dan kesempitan melakukan ibadah. Sementara, menetapkan hikmah, atau terjadinya kesulitan dalam contoh di atas, masih diperseleliskan di kalangan ulama'.⁹⁶

Namun, melihat realitas perkembangan sarana transportasi di abad kita sekarang, tampaknya pendapat kedua lebih layak diunggulkan. Sebab, sering kali perjalanan jarak jauh bisa ditempuh tanpa terjadinya kesulitan apa pun untuk melakukan ibadah shalat. Hal ini seperti sering kita temukan dalam perjalanan dengan pesawat terbang. Sebaliknya, tidak jarang kita temukan perjalanan yang jarak tempuhnya tidak mencapai batas minimal shalat qashar tetapi terdapat kesulitan luar biasa untuk melakukan shalat di perjalanan. Hal demikian seperti dalam perjalanan darat, khususnya di kawasan padat kendaraan semisal kota-kota besar atau daerah-daerah industri.

3) Salah Satu Dalil yang Saling Kontradiksi Berupa Dalil Naqli, Sedangkan yang Lain Dalil 'Aqli

Dalam kondisi terjadi kontradiksi antara dalil teks dan dalil nalar seperti ini, maka ada dua kemungkinan. Dalil yang berupa teks (*naqli*) bisa berbentuk khusus, atau bisa pula berbentuk umum.

⁹⁶ Muhammad al-Hafnawi, *Al-Ta'arudl wa al-Tarjih...*, hlm. 382-383.

Jika berbentuk khusus maka dipilah menjadi dua kemungkinan lagi. Kemungkinan pertama, ia menunjukkan indikasi hukumnya secara tersurat atau melalui pendekatan *manthuq*. Maka dalam konteks ini, ia layak diunggulkan atas dalil nalar (*'aqli*). Sebab, hukum yang diperoleh melalui *manthuq* merupakan asal dan lebih valid ketimbang hukum yang berasal dari dalil *'aqli*. Kemungkinan kedua, dalil teks yang berbentuk khusus tersebut memberikan indikasi hukumnya secara tersirat, bukan secara *manthuq*. Dalam hal ini, ia mempunyai kekuatan seimbang dengan dalil *'aqli* sehingga untuk menentukan mana yang mesti diunggulkan memerlukan perangkat analisis mendalam dan sangat bergantung pada sudut pandang pengamatan seseorang dalam memberikan penilaian.⁹⁷

Sebaliknya, jika dalil yang berupa teks (*naqli*) berbentuk umum maka ketika terjadi kontradiksi dengan dalil *'aqli* keduanya memiliki kekuatan sebanding. Karenanya, pendapat para ulama dalam menyikapi masalah ini terfragmentasi pada beberapa titik penyimpulan. Ada yang cenderung mendahulukan dalil *'aqli*, ada pula yang berpendapat sebaliknya, yakni mendahulukan dalil *naqli* yang berbentuk umum, dan sebagian yang lain menyatakan *deadlock* atau *mawquf*.⁹⁸

C. Kesimpulan


1. Pada prinsipnya, keseluruhan teks wahyu merupakan satu kesatuan yang utuh dan tidak mungkin terjadi kontradiksi satu sama lain. Sebaliknya, ayat yang satu memberikan penjelasan pada ayat yang lain, atau teks hadits tertentu memberikan penjabaran terhadap sebuah ayat atau hadits yang masih dianggap simpel. Namun demikian, lantaran besarnya persentase teks yang berupa aturan-aturan umum dan global maka kesan adanya dialektika atau bahkan kontradiksi antara satu teks dengan yang lain tidak

⁹⁷ *Ibid.*, hlm. 397–398.

⁹⁸ *Ibid.*, hlm. 398.

dapat dihindarkan. Kesan terjadinya kontradiksi seperti ini juga disebabkan oleh perbedaan para mujtahid dalam menyerap kandungan masing-masing teks. Faktor lain adalah terjadinya diferensiasi pengamatan mereka dalam menghubungkan setiap teks wahyu dengan realitas masyarakat yang terus bergerak dinamis seiring perubahan waktu. Intinya, di mata para yuris tidak dapat dihindarkan terjadinya kontradiksi teks sehingga perlu mekanisme penyelesaian dalam merumuskan kesimpulan hukumnya.

2. Untuk mengatasi persoalan kontradiksi antar teks wahyu, terdapat beberapa mekanisme dan pendekatan yang bisa digunakan sehingga kesan terjadinya perbedaan tersebut bisa diatasi secara ilmiah dan akademis. *Pertama, al-tawfiq*, yaitu mengarahkan kedua dalil yang saling kontradiksi kepada pengertian hukum tertentu yang tidak bertentangan. Dalam kaitan ini, masing-masing teks yang saling kontradiksi diarahkan pada konteks pengertian berbeda. *Kedua, al-nasakh*, yakni menghilangkan ketentuan hukum yang melekat pada sebuah teks diganti dengan ketentuan hukum lain yang terdapat pada teks lain yang datang kemudian. Pendekatan ini bisa dilakukan apabila sejarah lahirnya kedua teks bisa ditelusuri mana yang datang lebih dulu dan mana yang datang kemudian. *Ketiga, al-tarjih*, yaitu mendahulukan salah satu dalil yang saling bertentangan dengan pertimbangan dalil yang dipilih tersebut lebih kuat sehingga lebih dapat diterima tingkat validitasnya. Tentunya, pendekatan terakhir ini bisa diterapkan manakala sejarah lahirnya kedua teks yang saling berlawanan sulit dilacak mana yang datang lebih dulu dan mana yang hadir belakangan.



Bagian Kedua
Ushul Fiqh
sebagai Metodologi Hukum

Bab 1



Mendialogkan Dimensi Keilmuan Ushul Fiqh

A. Pendahuluan

Dimensi keilmuan ushul fiqh menarik dikaji lantaran memadukan dua unsur penting secara bersamaan, wahyu dan logika. Sebagai sebuah disiplin ilmu yang mempunyai prosedur dan langkah-langkah tertentu, ushul fiqh dibangun selain mengacu pada teks wahyu juga didasarkan pada logika berpikir secara sistematis dan prosedural. Berbeda halnya dengan disiplin ilmu pada umumnya yang hanya mengacu pada salah satu di antara wahyu dan logika, ushul fiqh justru mengapresiasi keduanya secara terintegrasi. Selain pijakan wahyu dalam wujud dalil-dalil *kulli*, ushul fiqh juga mempunyai basis empirisme ilmu pengetahuan dengan beberapa proses penyederhanaan di dalamnya. Penyederhanaan di sini dianggap perlu karena realitas kehidupan sebagai objek hukum mempunyai watak begitu kompleks dengan sampel dari berbagai faktor yang terlibat di dalamnya. Dalam konteks inilah, ilmu ushul fiqh bertujuan menjembatani keberadaan teks wahyu yang banyak mengungkapkan persoalan secara global di satu pihak dan realitas sosial masyarakat yang terus bergerak dinamis di pihak lain.

Penyederhanaan ilmu ushul fiqh berada pada bagaimana merumuskan ketentuan hukum yang kompatibel dengan realitas masyarakat. Untuk dapat sampai pada tujuan yang ingin dicapai, sebuah ilmu membuat beberapa andaian dan asumsi mengenai objek-objek empiris. Asumsi ini perlu karena dapat memberi arah dan

landasan bagi kegiatan penelitian dan penelaahan. Sebuah pengetahuan baru dapat dianggap benar secara ilmiah manakala kita bisa menerima asumsi yang dikemukakannya. Semua teori keilmuan mempunyai asumsi-asumsi ini, tidak terkecuali ilmu ushul fiqh, baik yang dinyatakan secara tersurat maupun yang tercakup secara tersirat. Asumsi yang bisa dikemukakan dalam ilmu ushul fiqh adalah bahwa pada setiap peristiwa dan kejadian di tengah masyarakat terdapat ketentuan hukumnya. Adapun yang kemudian memunculkan persoalan, teks wahyu yang kebanyakan bersifat *zhanni* (tidak tegas indikasi hukumnya) sering kali memunculkan multi-interpretasi. Kenyataan inilah yang meniscayakan lahirnya teori hukum dan kaidah *istinbath* sebagai perangkat analisis hukum yang kemudian secara monografis disebut ilmu ushul fiqh.

Dimensi keilmuan ushul fiqh menemukan momentumnya pada era kemunculan mazhab-mazhab besar di abad ke-2 Hijriah. Pada era ini, tantangan untuk merumuskan kaidah-kaidah *istinbath* hukum mulai muncul. Dinamika pemikiran hukum saat itu ditandai dengan munculnya kubu tradisional (ahlul hadits) di satu pihak dan kubu rasionalis (ahlul ra'yi) di pihak lain. Untuk meringkai konten perdebatan pemikiran kedua kubu tersebut, kemudian dirasa perlu kehadiran epistemologi ushul fiqh sehingga materi *intellectual discourse* yang bergulir saat itu bisa diakses serta dikembangkan oleh generasi berikutnya. Pentingnya epistemologi ushul fiqh kian terasa kala itu seiring perkembangan zaman yang semakin pesat, penyebaran Islam yang semakin meluas ke berbagai daerah, serta penetrasi budaya non-Arab yang sedikit banyak memengaruhi keaslian penafsiran terhadap teks wahyu. Dalam kondisi seperti inilah, umat Islam memerlukan teori hukum agar para mujtahid dapat melakukan kegiatan *istinbath al-ahkam* secara proporsional serta dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah dan akademik.

Di tengah kegelisahan akademik ini, Imam al-Syafi'i (w. 204 H) kemudian hadir dengan mengusung teori-teori hukum yang dibutuhkan. Dengan bekal pengetahuan yang memadai terhadap

eksistensi kedua kubu pemikiran yang saling berhadap-hadapan, al-Syafi'i mencermati betul-betul latar perdebatan yang tengah terjadi. Suguhan berupa teori-teori hukum ini tak pelak dapat menurunkan tensi perdebatan antara kubu tradisionalis dan rasionalis. Dengan merujuk pada teori-teori hukum ini, maka semua aspek perdebatan dapat dilestarikan secara akademik lantaran satu sama lain saling memahami hakikat kebenaran yang hendak dicapai. Lebih dari itu, generasi penerus dapat melestarikan setiap kali terjadi perdebatan dengan mengacu pada teori-teori hukum tadi. Sejak era inilah, epistemologi ushul fiqh menemukan momentumnya untuk kemudian dikembangkan lebih jauh sesuai tuntutan zaman dan peradaban.

Pada perkembangan berikutnya, al-Ghazali (w. 505 H) telah berhasil mengartikulasi ilmu ushul fiqh secara lebih paradigmatis. Persinggungan al-Ghazali dengan perkembangan filsafat pada masanya turut mengondisikan bagaimana ushul fiqh dikerangkakan secara lebih sistematis dan rasional dengan tetap menjunjung kaidah-kaidah kebahasaan yang tertuang secara global dalam teks wahyu. Faktor perpaduan antara logika dan wahyu inilah yang mengantarkan ilmu ushul fiqh bisa terus *survive* dan tak mudah lekang dengan waktu. Gejala kebekuan pemikiran dan stagnasi hukum dalam bentangan sejarahnya hingga saat ini hampir bisa dipastikan bahwa penyebabnya adalah kurang diberdayakannya ushul fiqh sebagai sebuah epistemologi hukum dalam deretan ilmu keislaman. Dengan belajar pada sejarah ini, tidak ada alasan yang bisa diterima untuk tidak mengembangkan dan mengaplikasikan ilmu ushul fiqh demi dinamisasi pemikiran hukum Islam pada setiap generasi.

B. Persinggungan Ushul Fiqh dengan Filsafat Yunani

Dari aspek kesejarahan, pada masa-masa awal Islam, filsafat Yunani memang pernah mendominasi kajian. Di Mesir dan Syria, misalnya, bahasa Yunani digunakan sebagai wahana kajian sebelum akhirnya diganti dengan bahasa Arab pada abad ke-7 Masehi. Hal itu terjadi ketika Khalifah Abdul Malik bin Marwan dari kerajaan Bani

Umayyah memegang kekuasaan di daerah tersebut. Tak pelak lagi, beberapa kota di Mesir seperti Alexandria kemudian menjadi pusat ilmu pengetahuan dan filsafat Yunani. Pada abad itu juga, pusat-pusat kebudayaan Yunani merambah ke beberapa kota di Irak. Sebagai bukti sejarah, ketika Islam masuk ke kota Jundishapur, kota yang letaknya tidak jauh dari Baghdad, di sana telah ada akademi dan rumah sakit. Ketika salah seorang raja Bani Abbasiyah, yaitu al-Manshur, menderita sakit, ia segera diobati oleh kepala rumah sakit tersebut, Girgis Ibnu Bukhyishu.⁹⁹

Pada masa Khalifah Harun al-Rasyid naik tahta pada tahun 786 M, buku-buku ilmu pengetahuan Yunani banyak diterjemahkan ke dalam bahasa Arab. Bahkan, tidak sedikit orang yang sengaja dikirim ke Romawi di Eropa untuk membeli beberapa manuskrip. Pada mulanya, penerjemah diutamakan dalam bidang kedokteran, tetapi kemudian ilmu pengetahuan lain dan filsafat pun diterjemahkan. Buku-buku tersebut terlebih dahulu diterjemahkan ke dalam bahasa Siriak, bahasa ilmu pengetahuan di Mesopotamia waktu itu, kemudian baru diterjemahkan ke dalam bahasa Arab. Tapi selang beberapa waktu, akhirnya diadakan penerjemahan secara langsung ke dalam bahasa Arab. Di antara para penerjemah yang termasyhur pada waktu itu ialah Hunayn bin Ishaq (w. 873 M), seorang Kristiani yang pandai berbahasa Arab dan Yunani, anak Ishaq Hunayn (w. 910 M), Tsabit bin Qurra (w. 890 M) seorang penyembah binatang, Qusta bin Luqa, seorang Kristiani, Hubaisy kemenakan Hunayn, dan Abu Bishr Matta bin Yunus (w. 939 M) yang juga seorang Kristiani.¹⁰⁰

Melalui kegiatan penerjemahan inilah, sebagian besar karya Aristoteles, beberapa karangan Plato, serta karangan-karangan mengenai Neo-Platoisme, Galen dan karangan di bidang kedokteran serta ilmu pengetahuan Yunani lainnya dapat dibaca oleh ulama dan cendekiawan Islam. Karangan di bidang filsafat banyak menarik perhatian penganut paham Mu'tazilah sehingga mereka banyak dipengaruhi oleh pemujaan daya akal yang terdapat dalam filsafat

⁹⁹ Juhaya S. Praja, *Aliran-aliran Filsafat & Etika* (Jakarta: Prenada Media, 2003), hlm. 194.

¹⁰⁰ *Ibid.*

Yunani. Tokoh-tokoh Mu'tazilah yang banyak membaca karangan filsafat Yunani antara lain Abu al-Hudzail, Ibrahim al-Nadhdham, dan lain-lain. Dalam pembahasan Mu'tazilah mengenai teologi (ilmu kalam), daya akal atau logika yang mereka jumpai dalam filsafat Yunani banyak digunakan. Maka tidak mengherankan bila teologi Mu'tazilah bercorak rasional dan liberal. Di samping itu pun dari kalangan umat Islam lainnya muncul para filsuf dan ahli ilmu pengetahuan, terutama di bidang kedokteran, seperti Abu al-Abbas al-Sarkasyi pada abad ke-9 Masehi, al-Razi pada abad ke-10 Masehi, dan lain-lain. Filsuf Islam yang pertama baru muncul pada abad ke-9 Masehi, yaitu al-Kindi. Belakangan, muncul Filsuf berikutnya seperti al-Razi, al-Farabi, Ibnu Sina (Avicenna), al-Ghazali, Ibnu Rusyd (Averroes), dan lain sebagainya. Para Filsuf tersebut kiranya banyak dipengaruhi oleh Filsuf Yunani, terutama Aristoteles, Plato dan Plotinus.¹⁰¹

Pembacaan para ulama dan cendekiawan Islam terhadap filsafat Yunani pada kurun-kurun tersebut amat bersinggungan dengan pengembangan ilmu ushul fiqh yang juga menjunjung unsur logika. Bedanya dengan ilmu-ilmu lain, ushul fiqh tidak murni dibangun atas landasan logika, melainkan juga didasarkan pada ajaran agama berupa dalil *kulli-ijmali*, yakni pengungkapan teks wahyu secara garis besar. Karena itu, para yuris serta kaum teolog-skolastik Islam saat itu tidak mengadopsi begitu saja logika Hellenistik dalam filsafat Yunani. Sebaliknya, mereka melakukan adaptasi dan perubahan terhadap logika Yunani menjadi sebuah logika baru yang mencakup seluruh esensi. Al-Ghazali, misalnya, memasukkan unsur logika dalam mukadimah *masterpiece*-nya, *al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul*. Dalam kata pendahuluan monografi ushul fiqh ini, al-Ghazali menyimplifikasi persoalan logika ke dalam dua sub pembahasan, yaitu *al-hadd* (batasan) dan *al-burhan* (pembuktian).¹⁰² Bahkan beliau juga mempunyai karya monograf bertajuk *Mi'yar al-'Ilm* dan *Mahk al-Nadhar* yang memuat pembahasan tentang logika secara lebih luas dan komprehensif. Namun demikian, al-Ghazali akhirnya meninggalkan logika karena

¹⁰¹ *Ibid.*, hlm. 194–195.

¹⁰² Al-Ghazali, *Al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul*, Juz I, hlm. 21–58.

dinilainya tidak akan mampu mengantarkan umat manusia pada nilai-nilai keimanan. Paparan al-Ghazali tentang logika tersebut paling tidak menyiratkan adanya keterkaitan cukup kuat antara logika dan ushul fiqh. Selain mempunyai pijakan wahyu agama, ushul fiqh juga dibangun atas dasar rumus-rumus logika formal.

Hubungan ushul fiqh dengan filsafat Yunani Kuno juga dapat ditelaah dan dijelaskan melalui pendekatan analisis Abid al-Jabiri (w. 2010 M). Menurut pemikir dan filsuf dari Universitas Muhammad al-Khamis Maroko ini, perkembangan pemikiran Islam secara epistemologis meliputi tiga tradisi, yaitu *bayani*, *irfani*, dan *burhani*.¹⁰³ Tradisi *bayani* berkembang paling awal sebelum dunia Islam mengalami kontak budaya secara massif dengan dunia luar. Bahkan, ditengarai tradisi ini mulai tumbuh dan berkembang sejak masa Nabi, atau paling tidak pada era pembesar sahabat. Hal ini dapat ditandai dengan munculnya tradisi interpretasi terhadap teks wahyu dan sistematisasi sastra Arab dalam bentuk antologi (*diwan al-'arab*) yang diprakarsai oleh Ibnu 'Abbas (w. 68 H). Secara garis besar, tradisi ini dapat dipilah menjadi dua fase. *Pertama*, fase interpretasi teks seperti dipaparkan di atas, sementara yang *kedua* adalah fase produktivitas sastra Arab yang kelahirannya dibarengi oleh munculnya *firqah-firqah* politik maupun aliran-aliran paham dalam ilmu kalam pasca peristiwa *al-Tahkim* antara Ali bin Abi Thalib dan Mu'awiyah.¹⁰⁴

Tradisi *bayani* menemukan momentumnya ketika mampu membentuk epistemologi ilmu dalam kerangka teori *ushul* (pokok) dan *furu'* (cabang). Selain itu, tradisi ini juga telah menciptakan suasana keberagaman yang lebih rasional selain juga menelurkan produk intelektual ilmu kebahasaan dan keagamaan. Dalam konteks ini, al-Syafi'i (w. 204 H) dinilai sebagai salah satu peletak teori formulasi tradisi *bayani*. Sumbangan penting al-Syafi'i dalam proses formulasi epistemologi *bayani* adalah pemikiran ushul fiqh sebagai metode artikulasi, sebagaimana dituangkan dalam *masterpiece*-nya *al-Risalah*.

¹⁰³ Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi: Dirasah Tahliliyyah Naqdiyyah li Nudhum al-Ma'rifah fi al-Thaqafah al-'Arabiyyah* (Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi, 1993), hlm. 9.

¹⁰⁴ *Ibid.*, hlm. 20.

Al-Syafi'i telah berjasa mengangkat reputasi as-sunnah pada posisi kedua dan berfungsi *tasyri'* setelah Alquran. Secara lebih detail, al-Syafi'i membagi tradisi *bayani* pada lima kategori, yaitu:

1. *Bayan* (penjelasan) yang tidak memerlukan penjelasan lain, seperti sejumlah teks Alquran yang tidak multi-interpretasi.
2. *Bayan* yang mempunyai bagian yang *mujmal* (global) dan memerlukan penjelasan dari sunnah.
3. *Bayan* yang secara keseluruhan bersifat *mujmal* sehingga memerlukan penjelasan sunnah.
4. *Bayan al-sunnah*, yakni substansi sunnah yang sesungguhnya merupakan penjelasan wahyu Tuhan dan mutlak harus diapresiasi sesuai petunjuk Alquran.
5. *Bayan al-ijtihad* yang disimplifikasi menjadi aktivitas *qiyas* (analogi).¹⁰⁵

Dalam epistemologi *bayani*, posisi teks sedemikian sentral sehingga aktivitas intelektual senantiasa berada dalam wilayah dan lingkarannya serta berorientasi pada reproduksi teks secara lebih luas. Peradaban Islam yang berkembang pada fase ini bisa disebut peradaban teks. Begitu pentingnya posisi teks sehingga mampu mengembangkan dasar-dasar peradaban dan ilmu pengetahuan. Namun demikian, bukanlah independensi teks yang dapat mengkrangkakan lahirnya sebuah epistemologi. Sebaliknya, kerangka budaya dan pantulan ilmu hanya bisa timbul melalui pergulatan panjang umat manusia dengan realitas sosialnya. Teks dalam kaitan ini memiliki pemaknaan luas menyangkut sesuatu yang terintegrasi dengan konteks pengalaman sejarah umat manusia.¹⁰⁶

Setelah dunia Islam mengalami kontak masif dengan budaya luar dan mengintrodusir khazanah ilmu-ilmu klasik maka nalar pun mulai berkembang dalam diskursus intelektual Islam dan kemudian melahirkan epistemologi *irfani*. Nalar *irfani* bertumpu pada *al-hikmah*

¹⁰⁵ *Ibid.*, hlm. 22–23; al-Syafi'i, *Al-Risalah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Tanpa tahun), hlm. 505.

¹⁰⁶ Nashr Hamid Abu Zayd, *Mathum al-Nash: Dirasah fi Ulum al-Qur'an* (Kairo: al-Hai'ah al-Mishriyyah al-'Ammah li al-Kitab, 1993), hlm. 11.

al-isyraqiyyah (pengetahuan yang memancar). Menurut epistemologi ini, sistem *istidlal* yang mengedepankan nalar tidak akan mampu menerima pengetahuan dari sumber aslinya (Tuhan). Sebaliknya, ilmu pengetahuan dapat diperoleh melalui intuisi yang telah mengalami kondisi *kasyf* (terbukanya tirai penghalang) dan *isyraq* (terpancarnya sinar).¹⁰⁷ Secara hierarkis, jenis pengetahuan semacam ini dianggap berada pada posisi paling tinggi lantaran menyatu dengan hati dan intuisi. Prasyarat untuk memperoleh pengetahuan ini pun amat bergantung pada tingkat kesungguhan, ketulusan dan keistiqamahan seseorang. Jika epistemologi *bayani* dapat diraih oleh seorang sastrawan atau yuris yang tekun dan tulus, maka epistemologi *irfani* hanya bisa disentuh oleh mereka yang mencapai derajat *wilayah* (kewalian). Orang-orang suci yang telah mencapai derajat ini diyakini memiliki indra *mukasyafah* sehingga sesuatu yang abstrak bagi kebanyakan orang, bisa terlihat jelas bagi mereka.¹⁰⁸

Tidak seperti epistemologi *bayani* dan *irfani* yang datang bersamaan dan lebih awal sejak masa-masa awal Islam, epistemologi *burhani* datang kemudian berbarengan dengan masuknya pengaruh filsafat Yunani Kuno ke dalam tradisi pemikiran Islam. Tradisi *burhani* bertumpu sepenuhnya pada perangkat kemampuan intelektual dan daya rasional untuk pemerolehan pengetahuan. Pengaruh yang ditimbulkan oleh masuknya pemikiran Yunani adalah introduksi nalar universal yang kemudian menjadi basis utama epistemologi *burhani*. Jika bangunan metodologi *bayani* dan *irfani* sangat mengapresiasi teks maka tidak demikian halnya dalam tradisi *burhani*. Konstruksi metodologi *burhani* sangat deduktif dan independen mengedepankan nalar universal untuk menggapai ilmu pengetahuan yang diyakini benar.¹⁰⁹

Dari penjabaran epistemologi *bayani*, *irfani*, dan *burhani* tersebut maka kombinasi teks, nalar, dan intuisi sangat mewarnai pembentukan struktur ilmu pengetahuan dalam Islam. Ushul fiqh lahir dalam

¹⁰⁷ Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*, hlm. 252.

¹⁰⁸ *Ibid.*, hlm. 251.

¹⁰⁹ *Ibid.*, hlm. 415-416.

kondisi psikologis yang sangat dialektif dan interaktif seperti itu. Bangunan ushul fiqh yang mula-mula dikreasi pada tradisi *bayani* yang sangat mengapresiasi teks tidak bisa dipisahkan begitu saja dengan tradisi *burhani* yang kemudian membentuk filsafat skolastik kalam atas pengaruh pemikiran Yunani. Begitu dekatnya tradisi *bayani* dan *burhani* dalam ilmu ushul fiqh, sampai-sampai pola deduktif ushul fiqh yang dibangun al-Syafi'i sangat populer dengan sebutan aliran Mutakallimin lantaran penyusunannya mengadopsi pola yang biasa dilakukan kalangan filsafat kalam.

Ushul fiqh juga mempunyai kedekatan nasab dengan tradisi *irfani* yang mengedepankan intuisi secara sufistik. Penggunaan ushul fiqh dalam upaya merumuskan hukum-hukum operasional mesti dilandaskan pada nilai-nilai sufisme atau etika-moral sesuai prinsip dalam tujuan *tasyri'*, yakni untuk menebar kemaslahatan. Karenanya, dalam tradisi pemikiran yurisprudensi Islam, hukum dan moral dibangun secara integral dan tidak bisa dipisah-pisahkan satu sama lain. Hukum tanpa moral bisa mengarah pada tirani, sementara moral saja tanpa dibingkai dengan postulat hukum bisa disebut utopia. Pandangan seperti ini berbeda dengan aliran filsafat hukum positivistik yang memosisikan ketentuan hukum dan moralitas sebagai dua hal yang berdiri sendiri dan tidak memiliki keterkaitan satu sama lainnya.

C. Wahyu dan Logika sebagai Pijakan Ushul Fiqh

Sebagai sebuah metodologi dalam hukum Islam, ushul fiqh selain mempunyai pijakan wahyu juga didasarkan pada dalil-dalil logis-empiris dalam rangka memunculkan berbagai ketentuan hukum operasional. Dengan ungkapan lain, dalam proses pembentukannya menjadi sebuah epistemologi, ushul fiqh memadukan unsur teks normatif berupa dokumen wahyu di satu pihak dan logika formal di pihak lain. Wahyu yang dimaksudkan sebagai dasar pijakan ilmu ushul fiqh adalah berupa teks Alquran maupun hadits yang memuat aturan-aturan hukum secara garis besar (*kulli*) dan global (*ijmali*).

Dari hukum-hukum *kulli-ijmali* ini, kemudian para yuris (mujtahid) perlu merumuskan kaidah-kaidah pengambilan kesimpulan hukum (*istinbath*) untuk menelurkan preskripsi hukum yang sesuai dengan semangat teks wahyu untuk mengimplementasikan prinsip dan tujuan *tasyri'*, yakni untuk menebar kemaslahatan baik di dunia maupun di akhirat.

Para yuris memerlukan dalil logika selain dalil wahyu dalam upaya merumuskan kaidah-kaidah *istinbath al-ahkam*. Logika yang dimaksud adalah untuk menyusun kriteria bagaimana mengevaluasi suatu argumen yang benar. Logika dengan pengertian ini, mempelajari metode-metode dan prinsip-prinsip yang dipergunakan untuk membedakan penalaran yang lurus dan penalaran yang menyimpang. Logika berhubungan dengan kegiatan berpikir, tetapi bukan sekadar berpikir sebagaimana kodrat rasional yang dimiliki manusia. Dalam membahas jalan pikiran, logika selalu mendasarkan aktivitasnya pada patokan hukum-hukum pemikiran sehingga dapat menghindarkan orang dari kesalahan dan kesesatan. Dalam konteks inilah, logika disebut juga sebagai ilmu pengetahuan. Ilmu ushul fiqh selain didasarkan pada teks wahyu juga mempunyai dasar pijakan logika seperti dalam pengertian ini.

Komposisi berimbang antara unsur wahyu dan logika dalam anatomi ushul fiqh memunculkan apresiasi dari banyak kalangan. Mereka menganggap bahwa ilmu ushul fiqh merupakan falsafah Islam faktual yang berfungsi mengawasi kehidupan manusia sebagai khalifah yang senantiasa beraktivitas di muka bumi. Tujuannya adalah agar manusia tidak menyimpang yang menyebabkan mereka bisa terseret dan terjerumus ke dalam berbagai ketimpangan, kehilangan fitrah, dan kebingungan akal ketika berhadapan dengan sejumlah pendapat dan ijtihad yang membutuhkan aturan hukum secara mengikat. Atas dasar ini, ilmu ushul fiqh merupakan sebuah epistemologi hukum sangat penting yang dihasilkan oleh peradaban Islam.¹¹⁰

¹¹⁰ Abdul Halim Uways, *Al-Fiqh al-Islami Bayna al-Tathawwur wa al-Thabat*, edisi Indonesia *Fiqh Statis-Dinamis* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1998), hlm. 160.

Kombinasi wahyu dan logika sebagai dasar pijakan ushul fiqh juga pernah diapresiasi Imam al-Ghazali (w. 1111 M) dalam karyanya *al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul*. Ulama *ushuli* dari kalangan Syafi'iyah (Mutakallimin) ini membagi ilmu pengetahuan menjadi tiga bagian. *Pertama: 'aqli mahdh* (nalar murni), yaitu ilmu pengetahuan yang semata-mata dilandaskan pada akal manusia tanpa dasar pijakan wahyu, seperti ilmu matematika, ilmu teknik, ilmu astronomi, dan lain-lain. *Kedua: naqli mahdh* (wahyu murni), yakni ilmu pengetahuan yang bertumpu pada teks-teks wahyu tanpa ada intervensi nalar, seperti ilmu tafsir, ilmu hadits, dan lain-lain. *Ketiga: izdiwaji* (gabungan logika dan wahyu), yaitu ilmu pengetahuan yang dasar pijakannya adalah wahyu dan nalar secara bersamaan dan berimbang. Ilmu fiqh dan ushul fiqh menurut al-Ghazali termasuk dalam kategori ketiga ini dan beliau menggolongkannya dalam level ilmu paling tinggi.¹¹¹

Apresiasi al-Ghazali ini tidaklah berlebihan lantaran Ilmu ushul fiqh telah menorehkan sejarahnya melalui perjalanan panjang yang cukup mengesankan dalam penentuan arah dan dinamika perubahan masyarakat. Ilmu ini juga telah memberikan corak yang jelas bagi peradaban Islam dalam berbagai aspek kehidupan. Telah banyak pemikiran besar yang mencoba menggali sejumlah aturan dan kaidah fiqh dari berbagai teks wahyu. Para yuris Islam yang dikomandani oleh Imam al-Syafi'i telah berupaya mengukuhkan ilmu ushul fiqh baik secara partikular maupun universal sehingga umat merasa yakin bahwa tidak ada satu celah pun yang tidak tersentuh oleh ilmu ini.¹¹²

Di balik apresiasi terhadap keberadaan ushul fiqh, bukan berarti tidak ada kalangan yang hendak menggugat dilakukannya pembaruan terhadap bangunan ilmu ini sebagai sebuah metodologi hukum yang sudah sedemikian *establish*. Hasan Turabi, pemikir Islam dari Sudan, menyerukan dilakukannya reformasi ushul fiqh. Turabi pada dasarnya dapat mengakui kegemilangan ushul fiqh klasik yang telah dibangun secara susah payah oleh ulama terdahulu. Akan tetapi, seiring dengan mundurnya kehidupan beragama belakangan ini, maka praktis umat

¹¹¹ Al-Ghazali, *Al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul*, Juz 1, hlm. 13–14.

¹¹² Abdul Halim Uways, *Al-Fiqh al-Islami Bayna al-Tathawwur wa al-Thabat*, hlm. 161.

Islam tidak mampu menelurkan fiqh baru yang cemerlang setelah fiqh menjadi sebuah disiplin ilmu. Dari kenyataan ini, Turabi menengarai adanya kejumudan ushul fiqh sehingga perlu ada langkah-langkah pembaruan.¹¹³

Untuk meyakinkan gagasannya ini, Hasan Turabi mengemukakan contoh yang dikembangkan Imam Ibnu Hazm tentang konsep *istishhab*. Walaupun Ibnu Hazm termasuk salah seorang penganut mazhab skriptualis Zhahiriyah, namun ia mampu membuka pintu perkembangan fiqh. Ibnu Hazm mempunyai perhatian cukup luas dalam masalah politik, hukum, dan persoalan-persoalan sosial kemasyarakatan. Kasus-kasus seperti inilah yang sesungguhnya banyak dihadapi umat Islam sekarang ketimbang kasus-kasus lain yang bersifat khusus. Aspek kehidupan umat memerlukan ijtihad yang amat luas dan memerlukan kesungguhan intelektual di dalam upaya memberikan penekanan yang kuat pada aspek-aspek tersebut dan pada sejumlah kaidah ushul fiqh yang relevan.¹¹⁴

Bagi Turabi, terbatasnya jumlah teks memunculkan persoalan tersendiri dalam upaya pengembangan hukum. Dalam beragam persoalan yang bersifat umum, kita mesti merujuk pada teks-teks wahyu yang ada melalui sejumlah kaidah penafsiran yang mendasar. Namun demikian, pendekatan seperti ini saja belumlah cukup lantaran sedikitnya jumlah teks wahyu. Karena itu, kita perlu mengembangkan metode ijtihad yang akan memperluas pandangan yang dibangun di atas fondasi teks-teks yang jumlahnya sangat terbatas tadi. Dalam konteks ini, Turabi menawarkan penggunaan *qiyas* (analogi) untuk mengembangkan teks dan memperluas materinya. Menurutnya, *qiyas* merupakan dimensi paling luas dalam ijtihad.¹¹⁵ Penilaian seperti ini sesungguhnya pernah dilakukan oleh al-Syafi'i dua abad belas silam. Dalam *masterpiece*-nya, *al-Risalah*, al-Syafi'i menyimplifikasi persoalan ijtihad yang mempunyai cakupan sangat luas dengan sebutan *qiyas*. Artinya, menurut beliau, *qiyas* itu identik dengan seluruh aktivitas

¹¹³ *Ibid.*, hlm. 150.

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ *Ibid.*, hlm. 152.

ijtihad dalam rangka menelurkan hukum-hukum praktis (*al-ahkam al-'amaliyyah*).¹¹⁶

Masih menurut Turabi, *qiyas* yang dikembangkan selama ini sangat sempit cakupannya. Kondisi seperti ini perlu mendapatkan perhatian sehingga kita bisa mempolanya serta menjadikannya sebagai sebagian dari sarana kebangkitan fiqh. Pengertian *qiyas* sesungguhnya amat luas mencakup makna signifikansi spontan dengan persoalan sebelumnya. Selain itu, ia juga mencakup makna teknis yang dibuat oleh para yuris untuk menyandarkan hukum asal pada hukum turunannya. Hal ini dilakukan dengan mengompromikan *illat* (*reasoning*) hukum yang baku kepada hal lain yang mereka syaratkan di dalam pokok dan cabangnya serta objek hukumnya. Ini adalah bagian dari *qiyas* yang mencakup kasus-kasus baru yang dinisbatkan pada kasus-kasus lama yang jelas dan telah ditetapkan hukumnya melalui teks wahyu.¹¹⁷

Para yuris Islam atau *fuqaha'* dengan pendekatan seperti ini dapat menentukan hukum pada beberapa kasus yang benar-benar baru. Seperti inilah gambaran *qiyas* terbatas yang barangkali penafsirannya perlu disempurnakan sehingga dapat menjangkau aneka perkembangan yang terus terjadi. Bidang yang luas dalam agama hampir tidak ditemukan pola penyelesaiannya kecuali melalui *qiyas* alami yang bebas dari sejumlah persyaratan yang mengikat yang sesungguhnya hal tersebut dibuat oleh para filsuf Yunani dan kemudian dinukil oleh para yuris Islam.¹¹⁸

Untuk me-*landing*-kan gagasan pembaruan ilmu ushul fiqh ini, Turabi menyusun sebuah monografi bertajuk *Tajdid 'Ilmi Ushul al-Fiqh* (Pembaruan Ilmu Ushul Fiqh). Namun jika dicermati lebih dalam, seruan tersebut sesungguhnya kurang menyentuh esensi persoalan. Sebab pembaruan atau reformasi menuntut adanya tawaran kaidah-kaidah baru sebagai wujud perbaikan dari kaidah-kaidah yang sudah melembaga selama ini. Hal ini belum tampak tersuguhkan secara elaboratif dalam seruannya tersebut. Apa yang

¹¹⁶ Lihat al-Syafi'i, *al-Risalah*, hlm. 505.

¹¹⁷ Abdul Halim Uways, *Al-Fiqh al-Islami Bayna al-Tathawwur wa al-Thabat*, hlm. 153.

¹¹⁸ *Ibid.*

dilakukan Turabi sebenarnya seruan moral untuk mengoptimalkan penggunaan ushul fiqh untuk mereformasi bangunan fiqh yang sesuai dengan perkembangan. Atau dengan ungkapan lain, apa yang dilakukan Turabi adalah bagaimana pengembangan ilmu ushul fiqh bisa dilakukan baik dari segi teknis maupun materinya. Dengan pola pengembangan seperti ini maka bangunan ushul fiqh yang sudah melembaga sesungguhnya masih bisa kita pertahankan dengan mengaplikasikannya sesuai persoalan-persoalan kontemporer yang dihadapi umat belakangan ini. Pada kenyataannya, upaya pembaruan apa pun yang dilakukan ujung-ujungnya juga tidak keluar dari lingkup bangunan ushul fiqh yang telah dirumuskan sebelumnya.

Apa yang menjadi seruan Turabi sesungguhnya sama dengan persepsi kebanyakan para yuris akhir-akhir ini menyangkut kurang difungsikannya ilmu ushul fiqh untuk menorehkan ketentuan-ketentuan hukum baru sesuai tingkat perkembangan masyarakat. Keprihatinan seperti ini juga dilatari cara pandang sebagian besar masyarakat terhadap disiplin ilmu ushul fiqh. Mereka mengapresiasi ilmu ushul fiqh sebatas sebagai warisan yang mesti dipelajari dalam bentuknya yang bersih dan murni. Selain itu, keterbatasan metode pengajaran dan kesulitan bahasa yang terdapat pada sebagian sumber-sumber primer ilmu ushul fiqh turut mengondisikan problem pemberdayaan ilmu ini di tengah kehidupan beragama. Karena itu, jika kita menginginkan ilmu ini berkembang pesat secara alami dalam kehidupan beragama maka kita mesti mengubah cara pandang kita terhadap disiplin ilmu ini, selain juga harus mengembangkan metode kajian dan pengajaran sesuai konteks perkembangan teknologi informasi dan komunikasi.

Jika dicermati dengan lebih mendalam, kaidah-kaidah ushul fiqh yang ada sesungguhnya diadopsi dari nilai-nilai universal ajaran agama, bukan dari aspek partikulasi ajaran yang sangat teknis dan bersifat *juz'i*. Dengan mengacu pada nilai-nilai universal atau dalil *kulli* seperti ini, maka ushul fiqh tidak mudah ketinggalan zaman dalam menyikapi aneka persoalan yang terus berkembang. Faktor lain yang menyebabkan ilmu ushul fiqh mampu beradaptasi dengan

perubahan adalah keterlibatan logika formal dalam perumusan kaidah-kaidahnya. Begitu rasionalnya bangunan kaidah ushul fiqh sampai-sampai banyak kalangan yang berestimasi bahwa disiplin ilmu ini sebenarnya merupakan produk impor dari *ancient greek* (filsafat Yunani Kuno).

Dalam batas tertentu, Turabi termasuk pemikir yang mempunyai anggapan demikian. Menurutnya, persoalan ushul fiqh semisal *qiyas*, *istihsan*, *mashlahah mursalah*, *istishhab*, dan lain-lain merupakan prinsip-prinsip yang berasal dari filsafat Yunani dan logika ilmiah. Jika semua itu dapat berubah maka demikian pula dengan ushul fiqh. Apabila prinsip-prinsip logika Yunani mengalami perkembangan sebagaimana metodologi ilmu alam dan ilmu sosial maka umat Islam mesti pula menggunakan prinsip-prinsip tersebut dalam ijtihad. Dengan pendekatan seperti ini, maka upaya pembaruan ushul fiqh dapat dilakukan.¹¹⁹

Gagasan seperti ini juga mempunyai kelemahan akademik karena seolah-olah Islam tidak mempunyai metodologi ilmiah sama sekali. Keterlibatan logika ilmiah seperti terperagakan dalam filsafat Yunani memang tidak dapat dipungkiri terjadi dalam rumusan kaidah-kaidah ilmu ushul fiqh. Namun untuk mengatakan ilmu ushul fiqh sepenuhnya produk impor dari *ancient greek* juga kurang proporsional. Sebab, logika ilmiah yang diperagakan dalam ilmu ushul fiqh dilandaskan pada esensi ajaran wahyu secara universal selain juga mengapresiasi logika ketika hendak menghubungkan teks dengan indikasi hukumnya. Dari perpaduan inilah, kemudian lahir rumus-rumus dan metodologi ilmiah dalam Islam yang kemudian membentuk epistemologi ushul fiqh.

D. Ushul Fiqh sebagai Ilmu, Bukan Pengetahuan

Kata *ilmu* dalam bahasa Arab disebut *'ilm*, dan dalam bahasa Inggris bisa diterjemahkan menjadi *science*.¹²⁰ Sedangkan kata pengetahuan

¹¹⁹ *Ibid.*, hlm. 156.

¹²⁰ Ruhi al-Ba'albaki, *Al-Mawrid Qamus 'Arabi-Ingizi* (Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1997), hlm. 775.

dalam bahasa Arab bisa diterjemahkan menjadi *ma'rifah*, dan dalam bahasa Inggris biasa disebut *knowledge*.¹²¹ Dengan pemetaan bahasa seperti ini, maka jelas bahwa ilmu dan pengetahuan sesungguhnya merupakan dua hal berbeda, walaupun dalam pengungkapan sehari-hari kata ilmu sering dipadankan dengan pengetahuan menjadi "ilmu pengetahuan". Pengetahuan merupakan produk kegiatan berpikir sehingga manusia dapat menemukan dirinya dan menghayati hidup dengan lebih sempurna. Pengetahuan dengan pemaknaannya ini mempunyai cakupan lebih luas ketimbang ilmu. Karenanya, dalam bahasa Inggris, pengetahuan atau *knowledge* bisa dijabarkan dan diterjemahkan menjadi *understanding of something*.

Sedangkan ilmu tak lain merupakan kumpulan pengetahuan yang dibatasi oleh ciri-ciri tertentu yang dapat membedakan ilmu dari pengetahuan-pengetahuan lainnya.¹²² Atau dengan ungkapan lain, ilmu adalah pengetahuan yang sistematis dan dengan sadar menuntut kebenaran.¹²³ Karenanya, ilmu dalam bahasa Inggris bisa diartikan sebagai *systematic enterprise that organizes knowledge* (usaha sistematis yang dapat mengorganisasi pengetahuan). Tidak seperti pengetahuan yang berwatak umum, ilmu mempunyai ciri, tahapan, dan metode tertentu. Ilmu bukan merupakan tujuan, melainkan proses dan tahapan untuk menggapai sebuah tujuan itu sendiri. Rangkaian proses tersebut terikat oleh jalinan hubungan logis yang secara deduktif dapat dijabarkan menjadi langkah-langkah tertentu. Dalam kaitan ini, ushul fiqh merupakan metode dan langkah-langkah tertentu yang harus dilalui dalam rangkaian proses penggalian hukum (*istinbath al-ahkam*).

Ciri-ciri keilmuan didasarkan pada jawaban yang diberikan ilmu terhadap beberapa pertanyaan pokok, yaitu: 1) apakah yang ingin kita ketahui; 2) bagaimana cara kita memperoleh pengetahuan; dan 3) apakah nilai pengetahuan tersebut bagi kita. Ilmu merupakan salah satu dari buah pemikiran manusia dalam menjawab pertanyaan-

¹²¹ *Ibid.*, hlm. 1070.

¹²² Jujun S. Suriasumantri, *Ilmu dalam Perspektif: Sebuah Kumpulan Karangan tentang Hakekat Ilmu* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2009), hlm. 4.

¹²³ Juhaya S. Praja, *Aliran-aliran Filsafat & Etika* (Jakarta: Prenada Media, 2003), hlm. 11.

pertanyaan ini. Ilmu merupakan salah satu dari pengetahuan manusia. Untuk dapat menghargai ilmu sebagaimana mestinya, sesungguhnya kita harus mengerti apakah hakikat ilmu itu sendiri. Berbagai buah pemikiran besar sebenarnya merupakan serangkaian jawaban yang diberikan atas ketiga pertanyaan tadi. Pemikiran-pemikiran besar dalam sejarah kebudayaan manusia dapat dicirikan dan dibedakan dari cara mereka menjawab pertanyaan-pertanyaan itu.¹²⁴

Pada kenyataannya, ilmu telah membentuk peradaban manusia dalam bentangan sejarahnya. Namun demikian, kebenaran yang ditorehkan ilmu pengetahuan bukanlah kebenaran mutlak dan satu-satunya. Sebaliknya, masih terdapat banyak sumber kebenaran lain yang dapat memperkaya khazanah kehidupan umat manusia. Semua kebenaran dengan beraneka ragam sumbernya ini mengandung kemanfaatan bilamana diletakkan pada konteksnya yang tepat dan layak. Kehidupan manusia terlalu rumit dianalisis hanya oleh satu jalan pemikiran. Sebaliknya, ia bisa dijabarkan melalui ragam pendekatan selain ilmu, misalnya agama, filsafat, seni, dan lain sebagainya. Semua ini saling berkolaborasi dan saling membutuhkan. Atas dasar ini, ilmuwan Albert Einstein pernah mengatakan bahwa ilmu tanpa agama adalah buta, dan agama tanpa ilmu adalah lumpuh.¹²⁵

Kembali pada pertanyaan pokok tentang apa yang ingin kita ketahui, ontologilah yang membahas persoalan ini. Kemudian, bagaimana cara kita mendapatkan pengetahuan, kita mesti berpaling pada epistemologi. Sedangkan pertanyaan menyangkut nilai kegunaan pengetahuan yang hendak diperoleh, kita mesti menggunakan pendekatan aksiologi. Dengan pemetaan seperti ini, maka setiap bentuk pemikiran manusia dapat dikembalikan pada dasar-dasar ontologi, epistemologi, dan aksiologi.

1. Dasar Ontologi Ilmu

Untuk menjawab pertanyaan *apa yang ingin kita ketahui*, tentunya tidak semua pengetahuan dapat kita peroleh dan kita jabarkan.

¹²⁴Jujun S. Suriasumantri, *Ilmu dalam Perspektif...*, hlm. 2-3.

¹²⁵*Ibid.*, hlm. 3-4.

Ontologi ilmu membatasi diri pada peristiwa dan kejadian yang bersifat empiris. Faktanya, kebanyakan orang dapat memperoleh pengetahuan dari pengalaman yang diperoleh melalui indra yang dimiliki.¹²⁶ Fakta empiris adalah fakta yang dapat dialami langsung oleh manusia dengan menggunakan pancaindranya. Ruang lingkup kemampuan panca indra manusia dan peralatan yang dikembangkan sebagai pembantunya membentuk apa yang dikenal dengan dunia empiris. Objek penelaahan ilmu mencakup seluruh aspek kehidupan yang dapat diuji oleh pancaindra manusia. Ilmu mempelajari berbagai gejala dan peristiwa yang menurut anggapannya mempunyai manfaat bagi kehidupan manusia. berdasarkan objek yang ditelaahnya, ilmu dapat disebut sebagai pengetahuan empiris di mana objek-objek yang berbeda di luar jangkauan manusia tidak termasuk ke dalam bidang penelaahan keilmuan tersebut.¹²⁷

Dasar ontologi ilmu seperti ini tentunya berbeda dengan agama atau bentuk-bentuk pengetahuan lainnya. Jika yang menjadi dasar pijakan ilmu adalah pengalaman empirik, maka dalam agama hal yang menjadi pokok sebagai dasar pijakan adalah kepercayaan (iman). Tidak dapat dipungkiri bahwa anjuran menggunakan nalar dan logika sering kali kita temukan dalam lembaran teks agama. Namun demikian, kebenaran agama yang mempunyai nilai absolut tetap berbeda dengan kebenaran ilmiah yang bersifat nisbi. Karena itu, selain anjuran menggunakan nalar dan logika yang mempunyai perspektif ilmu pengetahuan tersebut, tidak jarang ajaran agama mengungkapkan persoalan yang abstrak dan belum pernah teruji secara empiris. Sebut saja sebagai misal, keberadaan surga, neraka, reinkarnasi, serta kisah-kisah kaum masa lampau maupun yang masih akan datang dan akan terjadi di kemudian hari. Intinya, betapa pun agama mempunyai dimensi ilmu seperti dijabarkan dalam ayat-ayat *kawniyyah*-nya, akan tetapi tidak seluruhnya dapat diakses dengan prosedur pengetahuan. Yang menjadi dominan dalam struktur ajaran agama tetaplah kepercayaan dan keimanan terhadap Dzat Pencipta

¹²⁶ Juhaya S. Praja, *Aliran-aliran Filsafat & Etika*, hlm. 10.

¹²⁷ Jujun S. Suriasumantri, *Ilmu dalam Perspektif...*, hlm. 6.

beserta seluruh perangkat ajaran yang diturunkan melalui para Rasul-Nya.

Ontologi ilmu juga berbeda dengan filsafat, walaupun keduanya mempunyai hubungan sangat erat. Dikatakan mempunyai hubungan dekat karena dengan modal empirik yang dimiliki, ilmu membekali filsafat dengan bahan-bahan yang deskriptif dan faktual yang sangat penting. Setiap filsuf dalam bentangan sejarahnya condong untuk mengembangkan pandangan ilmiahnya. Sebaliknya, ilmu melakukan pengecekan terhadap filsafat dengan menghilangkan ide-ide yang tidak sesuai dengan pengetahuan ilmiah. Bedanya, ilmu-ilmu tertentu pada umumnya menyelidiki bidang-bidang yang terbatas, sementara filsafat mencoba melayani seluruh kepentingan manusia. Dengan demikian, filsafat lebih bersifat inklusif ketimbang ilmu karena ia selalu berusaha untuk mendapatkan pandangan yang lebih komprehensif tentang hakikat sesuatu.

Jika ilmu dalam pendekatannya lebih analitis dan deskriptif maka filsafat lebih sintetik dan sinoptik dalam menghadapi hakikat kehidupan. Ilmu berusaha untuk menganalisis seluruh unsur yang menjadi bagian-bagian dan anggotanya, sedangkan filsafat berusaha untuk mengembangkan sintesis hasil interpretasi untuk menemukan makna hakiki. Jika ilmu berusaha untuk menghilangkan faktor-faktor pribadi dan menganggap sepi nilai-nilai demi menghasilkan objektivitas, maka filsafat lebih mementingkan personalitas dan nilai-nilai. Ilmu menggunakan pengamatan, eksperimen, dan pengalaman indrawi, sedangkan filsafat berusaha menghubungkan penemuan-penemuan ilmu dengan maksud menemukan hakikat kebenarannya.¹²⁸

Dengan basis empiris yang dimiliki, ilmu sesungguhnya merupakan abstrak yang disederhanakan dari rangkaian pengalaman manusia. Penyederhanaan seperti ini dianggap perlu karena fakta kejadian alam yang begitu kompleks dengan sampel dari berbagai faktor yang terlibat di dalamnya. Namun demikian, ilmu tidak bermaksud memotret dan memproduksi suatu kejadian tertentu lalu mengabstarakkannya begitu

¹²⁸ Juhaya S. Praja, *Aliran-aliran Filsafat & Etika*, hlm.13-14.

saja dalam bahasa keilmuan. Sebaliknya, ilmu bertujuan mengerti mengapa hal itu terjadi dengan membatasi diri pada hal-hal yang asasi. Dengan ungkapan lain, proses keilmuan bertujuan memeras hakikat objek empiris tertentu untuk mendapatkan sari berupa pengetahuan mengenai objek tertentu. Untuk mendapatkan pengetahuan ini, ilmu membuat beberapa andaian dan asumsi mengenai objek-objek empiris. Asumsi ini perlu karena dapat memberi arah dan landasan bagi kegiatan penelaahan. Sebuah pengetahuan baru dapat dianggap benar manakala kita bisa menerima asumsi yang dikemukakannya. Semua teori keilmuan mempunyai asumsi-asumsi ini, baik yang dinyatakan secara tersurat maupun yang tercakup secara tersirat.¹²⁹

Dalam konteks ushul fiqh, penyederhanaan ilmu berada pada bagaimana merumuskan ketentuan hukum yang kompatibel dengan realitas masyarakat. Asumsi yang bisa dikemukakan adalah bahwa pada setiap peristiwa dan kejadian di tengah masyarakat terdapat ketentuan hukumnya. Adapun yang kemudian memunculkan persoalan, teks agama kebanyakan mengungkapkan ketentuan secara global dan garis besar. Kenyataan inilah yang meniscayakan lahirnya teori hukum dan kaidah *istinbath* yang kemudian secara monografis disebut ilmu ushul fiqh. Pertanyaan ontologis yang bisa dikemukakan, apakah ketentuan hukum sudah ada sebelum para yuris atau mujtahid melakukan kerja *istinbath*-nya? Jika jawabannya iya maka ketika terjadi diferensiasi pendapat hukum di antara para yuris, yang memiliki bobot kebenaran hanyalah satu yang sedia kala ada tersebut. Dalam kondisi seperti ini, teori pluralisme hukum tidak dapat diterapkan lantaran wujud hukum bersifat tunggal. Sebaliknya, jika entitas hukum baru ada di saat terjadi aktivitas ijtihad maka semua perbedaan pendapat hukum yang sering mengemuka di antara para mujtahid mempunyai bobot kebenaran yang merata dan saat inilah teori pluralisme hukum bisa diterapkan.

¹²⁹Jujun S. Suriasumantri, *Ilmu dalam Perspektif...*, hlm. 6.

2. Dasar Epistemologi Ilmu

Epistemologi adalah teori pengetahuan yang membahas secara mendalam segenap proses yang terlihat dalam usaha kita untuk memperoleh pengetahuan. Ilmu merupakan pengetahuan yang didapat melalui proses tertentu yang dinamakan metode keilmuan. Metode inilah yang membedakan ilmu dengan buah pemikiran yang lainnya. Dengan perangkat metode yang dimiliki, ilmu lebih merupakan kegiatan daripada sekadar produk yang siap dikonsumsi. Kata sifat "keilmuan" lebih mencerminkan hakikat ilmu daripada istilah ilmu sebagai kata benda. Kegiatan dalam mencari pengetahuan tentang apa pun selama hal itu terbatas pada objek empiris dan pengetahuan tersebut diperoleh dengan mempergunakan metode adalah sah untuk disebut keilmuan. Karena itu, kegiatan ilmu sesungguhnya bersifat dinamis menembus ruang dan waktu serta mengikuti perkembangan empirik.¹³⁰

Orang bisa membahas suatu kejadian sehari-hari secara keilmuan, asalkan dalam proses pengkajian masalah tersebut dapat dipenuhi persyaratan yang telah digariskan. Sebaliknya, tidak semua yang diasosiasikan dengan eksistensi ilmu adalah keilmuan. Seorang sarjana yang mempunyai profesi bidang ilmu belum tentu mendekati masalah ilmunya dengan menggunakan prosedur keilmuan. Hakikat ilmu tidak berhubungan dengan titel kesarjanaan, profesi, dan kedudukan. Sebaliknya, hakikat keilmuan ditentukan oleh cara berpikir yang dilakukan menurut persyaratan dan prosedur yang ditetapkan. Karena itu, ilmu tidak bisa ditempatkan pada suatu struktur feodalisme yang terselubung. Sebaliknya, ilmu bersifat terbuka, demokratis, dan menjunjung kebenaran di atas segala-galanya.¹³¹

Dari segi perkembangannya, ilmu merupakan gabungan dari cara-cara manusia sebelumnya dalam mencari pengetahuan. Pada dasarnya, ditinjau dari sejarah cara berpikir manusia terdapat dua pola dalam upaya memperoleh pengetahuan. *Pertama*, berpikir secara rasional

¹³⁰ *Ibid.*, hlm. 9

¹³¹ *Ibid.*

dengan menganggap kebenaran sesungguhnya telah ada sejak sedia kala. Pikiran manusia dapat mengetahui ide tersebut namun tidak menciptakannya dan tidak pula mempelajarinya lewat pengalaman. Dengan ungkapan lain, ide tentang kebenaran yang menjadi dasar bagi pengetahuan diperoleh lewat berpikir secara rasional, terlepas dari pengalaman manusia. Sistem pengetahuan dibangun secara koheren di atas landasan-landasan pernyataan yang sudah pasti.¹³²

Yang kemudian mengundang pertanyaan, dari manakah kita mendapatkan kebenaran yang sudah pasti manakala ia tercerai dari pengalaman manusia yang nyata? Di sinilah kaum rasionalis mulai mendapatkan kesulitan untuk mendapatkan konsensus yang dapat dijadikan landasan bagi kegiatan berpikir bersama. Tiap orang cenderung untuk percaya kepada kebenaran yang pasti menurut mereka sendiri. Lalu, bagaimana kita bisa sampai pada suatu konsensus bila hanya berdasarkan pada penilaian benar secara sepihak.¹³³

Dari kesulitan ini, lalu muncul pola berpikir lain yang berlawanan dengan rasionalisme, yaitu empirisme yang melandaskan ilmu pada faktor pengalaman manusia. Pengalaman sehari-hari menunjukkan dengan jelas betapa sulitnya kita sampai pada suatu kesimpulan yang disetujui bersama bila hanya berdasarkan pada rasio dan terlepas dari konteks pengalaman manusia sehari-hari. Untuk menghindari debat tidak berkesudahan, kaum empiris menganjurkan agar kita kembali ke alam nyata untuk mendapatkan pengetahuan. Menurut mereka, pengetahuan tidak ada secara apriori di benak kita, melainkan harus diperoleh dari pengalaman. Kegelisahan akademik seperti inilah yang kemudian melahirkan pola pikir empirisme yang semula berasal dari sarjana-sarjana muslim dan kemudian terkenal di dunia Barat lewat tulisan Francis Bacon (1561–1626 M) dalam bukunya *Novum Organum* yang terbit pada tahun 1620 M. Sebelumnya, pola pikir rasionalisme juga berasal dari sarjana-sarjana muslim sebelum kemudian mewarnai khazanah keilmuan di dunia Barat. Pada mulanya, mazhab ini lahir lewat pembahasan para filsuf muslim terhadap filsafat Yunani yang

¹³² *Ibid.*, hlm. 10

¹³³ *Ibid.*

dilakukan antara lain oleh al-Kindi (809–873 M), al-Farabi (881–961 M), Ibnu Sina (980–1037 M), dan Ibnu Rusyd (1126–1198 M).¹³⁴

Selain ahli filsafat, mereka juga pakar di bidang keilmuan. Bahkan, filsafat Ibnu Rusyd mempunyai pengaruh cukup besar terhadap pengembangan ilmu dan pemikiran di Barat. Pemikiran Ibnu Rusyd kemudian dikenal di dunia Barat dengan sebutan Averoisisme (Rusydiyyah). Sarjana Islam juga menyumbang kemajuan ilmu dengan pengembangan aljabar oleh al-Khawarizmi, goniometri oleh al-Battani, astronomi dan geografi oleh al-Biruni, ilmu optik oleh al-Haitam, serta penggunaan angka desimal sebagaimana kita pakai sampai sekarang. Dunia Timur juga ikut meletakkan sendi-sendi kemajuan ilmu, seperti India di bidang matematika dan penemuan angka nol, Tiongkok dengan penemuan kompas, mesiu, dan mesin cetak.¹³⁵

Secara umum, keilmuan ushul fiqh lahir dan tumbuh berkembang hampir bersamaan dengan proses kemunculan aliran rasionalisme dalam pengembangan ilmu. Walaupun dasar dan fondasinya telah dirumuskan al-Syafi'i pada abad ke-7 Masehi, namun epistemologi ushul fiqh mencapai momentum keilmuannya pada era al-Ghazali yang sezaman dengan Ibnu Rusyd pada abad ke-12 M. Bedanya dengan Ibnu Rusyd yang konsisten dengan pengembangan ilmu dan filsafat, al-Ghazali dapat melampaui filsafat dan teologi dengan menembus dunia sufisme sebagai puncak pengembaraannya dalam pencarian hakikat makna kehidupan manusia sebagai hamba Tuhan. Bagi al-Ghazali, tasawufiah yang mampu menjadi penjelas awal dan akhir kehidupan umat manusia.

Dalam karyanya di bidang ushul fiqh, *al-Mustashfa min 'Ilm al-ushul*, al-Ghazali mampu mengembangkan kaidah *istinbath* hukum yang dasar-dasarnya telah diletakkan sebelumnya oleh al-Syafi'i. Pada era al-Ghazali ini, ushul fiqh menemukan momentumnya menjadi sebuah epistemologi yang memadukan unsur wahyu dan logika dalam bidang penggalian hukum. Jika pada era al-Syafi'i ushul fiqh

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ Juhaya S. Praja, *Aliran-aliran Filsafat & Etika*, hlm. 195; Jujun S. Suriasumantri, *Ilmu dalam Perspektif*, hlm. 11.

mampu menawarkan penyelesaian akademik menyangkut rumitnya perdebatan antara kalangan *ahlur ra'yi* dan *ahlul hadits*, maka pada era al-Ghazali ushul fiqh mulai diartikulasi ke dalam banyak monografi sehingga bisa diakses lebih luas oleh masyarakat. Maraknya penyusunan buku ushul fiqh di kalangan Mazhab Mutakallimin hingga saat ini hampir bisa dipastikan merujuk kepada karya al-Ghazali *al-Mustashfa*, selain dua buku induk lainnya, yaitu *al-Burhan fi Ushul al-Fiqh* karya Imam al-Haramain dan *al-Mu'tamad fi Ushul al-Fiqh* karya Imam Abu al-Husain al-Bashri.

3. Dasar Aksiologi Ilmu

Pada prinsipnya, ilmu bersifat netral, tidak mengenal sifat baik dan buruk. Apakah ilmu bernilai sebuah keberkatan atau sebaliknya, yakni bermuara pada malapetaka, semuanya bergantung pada siapa yang mengendalikan dan menggunakannya. Dalam bentangan sejarah, ilmu telah banyak berperan dan mengubah wajah dunia. Mulai dari memberantas aneka ragam penyakit, kelaparan, kemiskinan, hingga mengantarkan umat manusia menuju kejayaan teknologi dan mempermudah komunikasi sehingga dunia yang luas ini tak ubahnya sebuah desa saja yang mudah dijangkau sarana komunikasi kapan saja. Tetapi, apakah ilmu selalu berimplikasi positif seperti contoh di atas? Jawabannya tentu "tidak" karena berbagai peperangan dan pengeboman yang berpotensi memusnahkan manusia dan cagar alam juga berasal dari ilmu yang dikembangkan manusia. Karena itu, sikap ilmuwan sebagai pemilik ilmu sangat menentukan bagaimana ilmu pengetahuan dapat dimanfaatkan untuk menggapai kebajikan secara maksimal.

Dalam konteks ilmu ushul fiqh, nilai kegunaan yang mesti diapresiasi adalah bagaimana bisa dirumuskan kaidah-kaidah *istinbath* sehingga mampu menelurkan hukum-hukum operasional sebagai panduan setiap manusia mukalaf. Dengan ungkapan lain, tujuan ilmu ushul fiqh dibangun adalah untuk melahirkan preskripsi hukum sebagai *guide-line* bagi kehidupan umat manusia sehari-hari. Ushul

fiqh dan fiqh merupakan dua jenis ilmu yang tidak bisa dipisahkan satu sama lain. Ushul fiqh bertujuan merumuskan kaidah dan metode *istinbath* atau prosedur penggalian hukum. Sedangkan fiqh identik dengan diktum-diktum hukum hasil *istinbath* yang dilakukan para mujtahid. Satu kesatuan dari fiqh dan ushul fiqh dapat disimplifikasi tujuannya, yaitu untuk menebar kemaslahatan dan menolak terjadinya kerusakan.

Secara filosofis, hukum dibangun memang untuk tujuan menata kehidupan individu maupun masyarakat sehingga tercipta pranata sosial yang berperikemanusiaan. Kehadiran hukum bertujuan mengantarkan umat manusia menuju kehidupannya yang bermaslahah dan berkeadilan. Dalam tradisi pemikiran hukum Islam, tujuan semacam ini dikenal dengan sebutan *maqashidus syari'ah*, yakni tujuan akhir disyariatkannya Islam. Dengan tujuan seperti ini, maka dalam pembahasan hukum, unsur "manusia" menjadi sangat strategis sebagai sasaran untuk diperhatikan aspek kebahagiaannya baik di dunia maupun di akhirat. Lantaran manusia hidup dalam sebuah ruang komunitas dan lingkungan yang sangat dinamis, maka proses pembentukan hukum pun mengalami eskalasi perkembangan cukup pesat, bahkan cenderung berskala sangat progresif.

Teks wahyu sendiri sebagai sumber inspirasi hukum turun beriringan dengan konteks realitas yang terus berkembang dan bergerak dinamis. Ungkapan yang sering dikemukakan dalam hal ini, hukum tidak lahir dalam ruang yang vakum, melainkan selalu mempunyai konteks dalam setiap ruang dan waktu. Teks dan konteks, dengan begitu, mempunyai hubungan komplementer dalam proses panjang membangun preskripsi hukum untuk meng-cover dimensi kemaslahatan dan kesejahteraan umat manusia sepanjang sejarahnya. Faktanya, beragam mazhab pemikiran hukum bersepakat bahwa terwujudnya masalah merupakan destinasi akhir dari seluruh rangkaian panjang proses *tasyri'* dalam Islam. Namun di balik kesepakatan ini, perbedaan pendapat sering kali tidak terelakkan lantaran mereka terkadang tidak

sebangun dalam melihat pola hubungan antara hukum itu sendiri dengan manusia sebagai subjeknya.

Sebagian kalangan berpendapat bahwa hukum merupakan institusi final dan absolut sehingga produk apa pun yang dihasilkan bersifat mengikat dan tidak bisa diganggu gugat. Sebagian yang lain mengatakan sebaliknya, hukum bukanlah institusi yang absolut dan final melainkan bergantung pada manusia sebagai *user*. Dalam konteks ini, hukum sangat ditentukan oleh pertanyaan bagaimana manusia melihat dan menggunakannya. Pada kenyataannya, beragam teori hukum yang berkembang selama ini bertumpu kepada kedua faktor ini, hukum dan manusia. Jika bandul sebuah teori hukum lebih banyak bergeser ke arah manusia maka teori tersebut bergerak secara kontekstual dan lebih berorientasi pada dimensi kemaslahatan bagi manusia. Sebaliknya, jika bandul teori tersebut banyak bergeser ke arah hukum maka teori tersebut akan menganggap hukum sebagai sesuatu yang mutlak, otonom, dan final. Penganut teori pertama lalu bisa disebut bermazhab tekstual atau *ahlul hadits*, sedangkan yang kedua bermazhab kontekstual atau *ahlur ra'yi*.

E. Kesimpulan

1. Sebagai sebuah perangkat metodologi *istinbath al-ahkam*, ushul fiqh dapat dikaji dengan menggunakan perspektif ilmu pengetahuan. Sedangkan ilmu sendiri merupakan salah satu dari buah pemikiran manusia dalam menjawab pertanyaan-pertanyaan ini. Untuk dapat menghargai ilmu sebagaimana mestinya, sesungguhnya kita harus mengerti apakah hakikat ilmu itu sendiri. Dimensi keilmuan ushul fiqh dapat ditelusuri menggunakan tahapan ontologi, epistemologi dan aksiologi. Secara ontologi, ushul fiqh sebagai sebuah metodologi sangat berkaitan dengan fiqh sebagai materi atau substansi. Permulaan wujud fiqh masih diperdebatkan di kalangan para yuris, apakah ia sudah ada sebelum para yuris atau mujtahid melakukan kerja *istinbath al-ahkan* (penggalian hukum). Untuk menggali ketentuan hukum

yang dibutuhkan, perlu perangkat metode dan prosedur yang dibenarkan dalam perspektif ilmu pengetahuan. Untuk menjawab pertanyaan inilah, kemudian ilmu ushul fiqh hadir sebagai sebuah metodologi hukum yang diupayakan dapat bekerja meng-*update* setiap ketentuan hukum sesuai konteksnya.

2. Dari aspek epistemologi, ushul fiqh merupakan teori ilmu yang memfokuskan pada kerja penggalan hukum berdasar dalil-dalilnya. Menariknya, sebagai sebuah teori hukum, ushul fiqh memadukan unsur wahyu dan logika secara terintegrasi dalam merumuskan metode dan prosedur *istinbath al-ahkam*. Ilmu ushul fiqh bukan lahir di ruang yang kosong, melainkan hadir sesuai tantangan dan kebutuhan hukum yang mengemuka. Dengan unsur logika yang dominan di dalamnya, ushul fiqh tidak mudah lekang dengan waktu untuk meng-*update* setiap kebutuhan masyarakat di bidang hukum. Dasar dan fondasi ilmu ushul fiqh telah dirumuskan al-Syafi'i pada abad ke-7 Masehi, namun epistemologi ilmu ini mencapai momentum keilmuannya pada era al-Ghazali yang sezaman dengan Ibnu Rusyd pada abad ke-12 M. Jika pada era al-Syafi'i ushul fiqh mampu menawarkan penyelesaian akademik menyangkut rumitnya perdebatan antara kalangan *ahlu ra'yi* dan *ahlu hadits*, maka pada era al-Ghazali ilmu ini mulai diartikulasi ke dalam banyak monografi sehingga bisa diakses lebih luas oleh masyarakat.
3. Dari sudut aksiologi, ilmu ushul fiqh dibangun untuk merumuskan kaidah-kaidah *istinbath* sehingga mampu melahirkan preskripsi hukum sebagai *guide-line* bagi kehidupan umat manusia sehari-hari. Ushul fiqh dan fiqh merupakan dua jenis ilmu yang tidak bisa dipisahkan satu sama lain. Ushul fiqh merupakan metodologi hukum yang bertujuan merumuskan prosedur penggalan hukum dengan mengacu pada sumber-sumbernya baik yang bersifat *naqli* berupa teks wahyu maupun *'aqli* berupa perangkat logika dan penalaran ilmiah. Sedangkan fiqh identik dengan diktum-diktum hukum hasil *istinbath* yang dilakukan para mujtahid. Satu kesatuan dari fiqh dan ushul fiqh ini dapat disimplifikasi

muaranya untuk menebar kemaslahatan dan menekan terjadinya kerusakan. Kehadiran hukum yang digali menggunakan perangkat ilmu ushul fiqh tak lain mempunyai tujuan mengantarkan umat manusia menuju kehidupannya yang bermartabat, bermaslahah dan berkeadilan. Dalam tradisi pemikiran hukum Islam, tujuan semacam ini dikenal dengan sebutan *maqashidus syari'ah*, yakni tujuan akhir disyariatkannya Islam.

Bab 2



Epistemologi Ushul Fiqh dan Peran Logika dalam Menyusun Kriteria Hukum

A. Pendahuluan

Epistemologi dalam terminologi Arab disebut *nazhariyyah al-ma'rifah* atau teori ilmu pengetahuan. Dengan begitu, epistemologi ushul fiqh tak lain merupakan teori ilmu hukum dalam Islam yang dibangun untuk mengkreasi diktum-diktum fiqh guna menata kehidupan umat manusia sehari-hari. Pada masa-masa awal kelahiran Islam, *performance* ushul fiqh belum terbentuk menjadi sebuah epistemologi lantaran semua persoalan hukum langsung di-handle Rasulullah SAW dengan bimbingan wahyu. Demikian pula sepeninggal Rasulullah SAW, para sahabat yang pernah sezaman dengan beliau memahami betul proses *tasyri'* yang mengacu pada prinsip-prinsip luhur tujuan sebuah ketentuan hukum dibangun. Prinsip *asrar al-syari'ah* atau rahasia sebuah ketentuan hukum dibangun dengan mudah dapat ditangkap oleh para sahabat (*fuqaha' al-shahabah*) melalui *instinct* dan naluri yang mereka miliki. Karena itu, pada era ini, proses *istinbath al-ahkam* atau penggalan hukum dilakukan tanpa memerlukan sebuah teori yang rumit dalam bentuk sebuah epistemologi.

Pasca peristiwa *Tahkim* menjelang kekhalifahan Ali bin Abi Thalib RA, muncul aliran-aliran pemikiran yang kemudian membentuk epistemologi kalam atau akidah. Kelahiran epistemologi ushul fiqh

kemudian menemukan momentumnya pada era kemunculan mazhab-mazhab besar di abad ke-2 Hijriah. Pada saat ini, terjadi dinamika pemikiran fiqh yang kemudian melahirkan kubu tradisional (*ahlul hadits*) di satu pihak dan kubu rasionalis (*ahlur ra'yi*) di pihak lain. Kalangan tradisional dipelopori oleh Imam Malik bin Anas (w. 179 H) yang berpusat di Hijaz, sementara kalangan rasionalis diwakili oleh Imam Abu Hanifah (w. 150 H) di Baghdad. Jika Imam Malik sangat terikat dengan fatwa-fatwa sahabat dan tradisi-tradisi penduduk Madinah dalam aktivitas *istinbath* hukumnya, maka Imam Abu Hanifah yang hidup di kota metropolitan saat itu sangat rasional dan berhati-hati dalam memilih dan memilah hadits sebagai sumber inspirasi penetapan hukum. Oleh itu, dalam aktivitas *istinbath* hukumnya beliau lebih sering menggunakan analogi (*qiyas*) dibanding teks hadits yang masih diperdebatkan kesahihannya.

Untuk membingkai konten perdebatan pemikiran kedua kubu tersebut, kemudian dirasa perlu kehadiran epistemologi ushul fiqh sehingga materi *intellectual discourse* yang bergulir saat itu bisa diakses serta dikembangkan oleh generasi berikutnya. Pentingnya epistemologi ushul fiqh kian terasa kala itu seiring perkembangan zaman yang semakin pesat, penyebaran Islam yang semakin meluas ke berbagai daerah, serta penetrasi budaya non-Arab yang sedikit banyak memengaruhi keaslian penafsiran terhadap teks wahyu. Dalam kondisi seperti inilah, umat Islam memerlukan teori ilmu hukum agar para mujtahid dapat melakukan kegiatan *istinbath al-ahkam* secara proporsional serta dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah dan akademik.

Di tengah kegelisahan akademik ini, Imam al-Syafi'i (w. 204 H) kemudian hadir dengan mengusung teori-teori ilmu fiqh yang dibutuhkan. Dengan bekal pengetahuan yang memadai terhadap eksistensi kedua kubu pemikiran yang saling berhadap-hadapan, al-Syafi'i mencermati betul-betul latar perdebatan yang tengah terjadi. Pada satu pihak al-Syafi'i berguru pada tokoh-tokoh aliran tradisional di Makkah sebelum merantau ke Madinah untuk belajar fiqh kepada

Imam Malik bin Anas. Pada pihak lain, pengembaraan ilmiahnya juga dilanjutkan ke Iraq untuk berguru pada tokoh-tokoh rasional semisal Muhammad bin al-Hasan (w. 189 H), generasi penerus Imam Abu Hanifah. Dengan modal *rihlah ilmiah* seperti ini, al-Syafi'i lalu dapat memadukan penggunaan sumber ajaran suci yang berupa teks dengan kemampuan rasio secara bersamaan. Selain *appreciate* terhadap penggunaan sunnah sebagai sumber inspirasi hukum, sebagaimana ditunjukkan kubu tradisional, al-Syafi'i juga tidak dapat menafikan apa yang menjadi komitmen kalangan rasionalis dalam penggunaan analogi.

Suguhan teori-teori ilmu hukum ini tidak pelak lagi dapat menurunkan tensi perdebatan antara kubu tradisional dan rasionalis tersebut. Dengan merujuk pada teori-teori hukum ini maka semua aspek perdebatan dapat dilestarikan secara akademik lantaran satu sama lain saling memahami hakikat perbedaan. Lebih dari itu, generasi penerus dapat melestarikan setiap kali terjadi perdebatan dengan mengacu pada teori-teori hukum tadi. Sejak era inilah, epistemologi ushul fiqh menemukan momentumnya untuk kemudian dikembangkan lebih jauh sesuai tuntutan zaman dan peradaban.

B. Epistemologi Ushul Fiqh dalam Kilasan Sejarah

Pada masa Rasulullah SAW masih hidup, beliau mempunyai multifungsi sebagai pemimpin umat. Di samping memegang kedudukan *tasyri'i* untuk membuat undang-undang syariah, beliau juga mempunyai kedudukan *tanfidzi* untuk melaksanakan syariah itu sendiri. Rasulullah SAW sebagai penyampai risalah (*muballigh*), pada masa yang sama juga berkedudukan sebagai seorang Imam besar, seorang hakim yang bijaksana serta seorang mufti yang mendapatkan limpahan ilmu dari Allah SWT. Dengan demikian, Rasulullah SAW adalah seorang *imam al-'immah, qadhi al-qudhat, serta 'alim al-'ulama'*.¹³⁶ Oleh itu, pada masa Rasulullah SAW masih hidup, pembagian ilmu ke

¹³⁶ Syihab al-Din al-Qarafi, *Al-Furuq* (Beirut: 'Alam al-Kutub, Tanpa Tahun), Juz I, hlm. 205-206.

dalam beberapa bagian dan sub-bagian belum diperlukan, termasuk bagian ilmu ushul fiqh. Semua persoalan agama yang muncul pada masa itu akan mendapatkan tanggapan dan penyelesaian dari Rasulullah SAW secara langsung dengan bimbingan wahyu.

Demikian juga pada masa sahabat, khususnya pada masa ke pimpinan al-Khulafa' al-Rasyidin. Sebagai generasi awal, mereka memahami betul sebab-sebab turunnya ayat (*asbab al-nuzul*), rahasia-rahasia pembentukan undang-undang (*asrar al-tasyri'*) dalam Islam, serta karakter masyarakat dan keadaan lingkungan di mana wahyu diturunkan. Di samping itu, mereka yang terdiri atas suku Arab kesehariannya memang menggunakan bahasa yang merupakan bahasa resmi Alquran dan sunnah yang mereka wariskan langsung dari Rasulullah SAW. Keadaan seperti ini menyebabkan monografi ilmu ushul fiqh dirasa belum diperlukan karena aktivitas *istinbath* hukum dapat diselesaikan oleh para sahabat tanpa perlu menggunakan kaidah-kaidah *ushuliyah* tertentu.¹³⁷

Pada masa *tabi'in* belum juga diperlukan pembukuan ilmu ushul fiqh karena mereka belajar fiqh secara langsung dari para sahabat. Baru pada masa *tabi' al-tabi'in*, perkembangan zaman semakin pesat, penyebaran Islam kian meluas ke berbagai daerah, dan pergaulan orang Arab pun kemudian mengalami persinggungan dengan orang *'ajam* (bukan Arab). Dalam kondisi seperti ini, umat Islam memerlukan rujukan kaidah-kaidah hukum Islam tersendiri agar para mujtahid dapat memberikan pemahaman yang benar dan proporsional terhadap Alquran dan sunnah serta dapat memberikan penyelesaian bagi peristiwa-peristiwa hukum baru yang belum pernah terjadi sebelumnya.¹³⁸

Dalam kondisi seperti inilah, al-Syafi'i (w. 204 H) merumuskan dan membukukan ilmu ushul fiqh menjadi satu monografi ilmu yang sistematis dan rasional. Ini sebagaimana tercermin dalam

¹³⁷ Wahbah al-Zuhayli, *Ushul al-Fiqh al-Islami* (Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'ashir, 1996), Juz I, hlm. 7; Muhammad Adib Shalih, *Tafsir al-Nushush fi al-Fiqh al-Islami* (Beirut: al-Maktab al-Islami, 1993), Juz I, hlm. 90-91.

¹³⁸ Muhammad Adib Shalih, *Tafsir al-Nushush fi al-Fiqh al-Islami*, Juz I, hlm. 92.

karya monumentalnya, *al-Risalah*, yang memuat uraian Alquran, penjelasan sunnah terhadap Alquran, ijtihad yang beliau formulakan dalam bentuk *qiyas* serta uraian-uraian lain berkaitan dengan dasar-dasar *istinbath* hukum.¹³⁹ Pada masa inilah, kaidah ushul fiqh mulai terbangun secara sistematis dan membentuk sebuah epistemologi dengan elemen teori-teori hukum di dalamnya.

Pada mulanya, al-Syafi'i memberi nama buku *al-Risalah* ini dengan nama *al-Kitab*. Namun karena kandungan buku ini merupakan hasil surat-menyurat antara al-Syafi'i yang saat itu bermukim di Mesir dengan Abd al-Rahman bin Mahdi yang tinggal di Khurasan (Iraq), maka buku ini kemudian diberi nama *al-Risalah* yang berarti sepucuk surat.¹⁴⁰ Dalam konteks sejarah pembentukan ilmu ushul fiqh tersebut, hubungan Imam al-Syafi'i dengan ilmu ushul fiqh lalu dapat diumpamakan dengan hubungan Aristoteles dengan ilmu *manthiq* (logika formal) atau hubungan Imam Khalil bin Ahmad dengan ilmu *'arudh* (*prosody*).¹⁴¹

Dari bangunan paradigmanya tersebut, lalu epistemologi ushul fiqh bisa diklasifikasi menjadi dua mazhab pemikiran besar, di samping terdapat mazhab lain yang menggabungkan kedua aliran tersebut. Mazhab-mazhab tersebut mempunyai pengaruh besar terhadap kajian ilmu ushul fiqh serta mempunyai dampak besar terhadap perkembangan kajian hukum-hukum cabang sampai sekarang. Kajian mazhab-mazhab ushul fiqh selanjutnya dapat dipaparkan sebagai berikut:

¹³⁹ 'Ali Hasb Allah, *Ushul al-Tasyri' al-Islami* (Karachi Pakistan: Idarah al-Qur'an wa al-'Ulum al-Islamiyyah, 1987), hlm. 6.

¹⁴⁰ Abd al-Wahhab Ibrahim Abu Sulayman, *Al-Fikr al-Ushuli Dirasah Tahliyyah Naqdiyyah* (Jeddah: Dar al-Syuruq, 1984), hlm. 64 & 68; Manna' Khalil al-Qaththan, *Al-Tasyri' wa al-Fiqh fi al-Islam Tarikhan wa Manhajan* (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1985), hlm. 307; Muhammad Hamidullah, *The Emergence of Islam (Translated and Edited by Afzal Iqbal)* (Islamabad Pakistan: Islamic Research Institute, Tanpa Tahun), hlm. 92.

¹⁴¹ Al-Syafi'i, *Al-Risalah (Tahqiq wa syarh Ahmad Muhammad Syakir)*, hlm. 13; Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence* (Islamabad Pakistan: Islamic Research Institute, 1994), hlm. 178-179.

Sebagai contoh, Imam al-Syafi'i menganggap *mafhum al-muwafaqah* sebagai *qiyas jali*, sedangkan mayoritas ulama lain dalam Mazhab Syafi'iyah sendiri berpendapat lain. Hal ini sebagaimana ditunjukkan oleh al-Ghazali (w. 505 H), al-Amidi (w. 631 H), dan lain-lain di mana mereka membedakan antara *qiyas* dengan *mafhum al-muwafaqah*.¹⁴⁵

2. Mazhab Ahnaf

Mazhab ini mencoba membangun kaidah-kaidah *ushuliyyah* berdasarkan apa yang diperoleh dari imam-imam mereka dalam Mazhab Hanafi berupa hukum-hukum (*fiqh*) hasil *istinbath* mereka. Bahkan, sekiranya ditemui kaidah-kaidah ushul *fiqh* yang dibangun bertentangan dengan *fiqh*, maka mereka meninggalkan kaidah-kaidah tersebut kemudian beralih pada kaidah yang lebih sesuai dengan *fiqh* hasil *ijtihad* Imam mereka.¹⁴⁶

Pada kenyataannya, mazhab ini merujuk pada *fiqh-fiqh* hasil *istinbath* Imam Abu Hanifah (w. 150 H) dan sahabat-sahabatnya seperti Imam Abu Yusuf (w. 182 H), Muhammad bin Hasan (w. 189 H), Zufar (w. 158 H), dan lain-lain untuk dijadikan dasar pembentukan kaidah-kaidah ushul *fiqh*nya.¹⁴⁷ Dalam kaitan ini, pakar ushul *fiqh* dari kalangan Mazhab Hanafi semasa mengemukakan kaidah-kaidah ushul *fiqh*nya sering menyertakan aspek *fiqh*nya sebagai bahan rujukan.¹⁴⁸

Dengan demikian, jika Mazhab Mutakallimin membangun dahulu kaidah-kaidah ushul *fiqh* untuk dibuat dasar *istinbath* hukum, maka sebaliknya dalam Mazhab Ahnaf ini hasil *istinbath* hukumnya dijadikan dasar untuk membangun kaidah-kaidah ushul *fiqh*. Karena melandaskan pada *fiqh* hasil *istinbath* itulah, kemudian Mazhab Ahnaf ini biasa disebut juga dengan mazhab *fuqaha'* yang berarti pakar-pakar *fiqh*. Dengan ungkapan lain, Mazhab Mutakallimin cenderung mendeduksi kaidah-kaidah *ushuliyyah* yang bersifat umum

¹⁴⁵ Muhammad Bukhayt al-Muthi'i, Tanpa Tahun. *Sullam al-Wushul li Syarh Nihayah al-Sul*, dicetak bersama Jamal al-Din 'Abd al-Rahim bin al-Hasan al-Asnawi al-Syafi'i, *Nihayah al-Sul fi Syarh Minhaj al-Ushul* (Tanpa Kota: 'Alam al-Kutub, Tanpa Tahun), Juz II, hlm. 204.

¹⁴⁶ 'Ali Hasb Allah, *Ushul al-Tasyri' al-Islami*, hlm. 6.

¹⁴⁷ Muhammad Adib Shalih, *Tafsir al-Nushush fi al-Fiqh al-Islami*, Juz I, hlm. 99.

¹⁴⁸ *Ibid.*, hlm. 99-100.

menjadi preskripsi hukum atau fiqh yang secara spesifik dikreasi untuk kasus atau peristiwa tertentu. Sedangkan Mazhab Ahnaf sebaliknya, menginduksi fiqh produk ijtihad yang bersifat khusus menjadi kaidah-kaidah *istinbath* yang berlaku secara umum.

3. Mazhab Gabungan

Mazhab ini menggabungkan metode yang digunakan mazhab Mutakallimin dan Ahnaf. Selain membangun kaidah-kaidah *ushuliyah* yang mandiri untuk dijadikan dasar *istinbath* hukum, mazhab ini juga menggunakan fiqh hasil *istinbath* imam-imam mereka untuk dijadikan dasar membangun kaidah-kaidah *ushuliyah*. Mazhab ini diikuti oleh para ulama ushul fiqh dari pelbagai mazhabnya, seperti ulama dalam Mazhab Hanafiyah, Malikiyah, Syafi'iyah, Zhahiriyah, dan lain-lain.

Pembagian mazhab ushul fiqh menjadi tiga bagian sebagaimana uraian sebelumnya (Mazhab Mutakallimin, Ahnaf, dan Gabungan) merupakan pembagian konvensional yang sudah lazim dipakai dalam sejarah ilmu ushul fiqh sejak fase pembukuannya oleh Imam al-Syafi'i pada abad kedua Hijriah. Namun demikian, sebagian pakar ushul fiqh modern kurang setuju dengan formula pembagian seperti itu lantaran kurang menyentuh struktur ushul fiqh terdalamnya. Musa bin Muhammad bin Yahya al-Qarni tidak setuju dengan pembagian di atas. Menurut beliau, pembagian mazhab ushul fiqh tidak hanya terbatas pada tiga bagian, tetapi dapat diperluas lagi menjadi lima mazhab pemikiran. Tambahan dua mazhab lainnya, menurut analisis pakar hukum Islam dari Universitas Ummul Qura Makkah ini, adalah sebagai berikut:

1. Mazhab al-Istiqlal al-Kulli, yaitu mazhab ushul fiqh yang menyoroti hukum-hukum syariah serta tujuan-tujuan disyariatkannya ajaran suci (*maqashidus syariah*) secara *kulli* atau menyeluruh. Dengan kata lain, kajian ushul fiqh dalam mazhab ini terfokus pada hukum-hukum *kulli* yang dilandaskan pada *maqashidus syariah*. Kitab ushul fiqh yang dapat mewakili mazhab ini ialah

al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah.¹⁴⁹ Kitab ushul fiqh Mazhab Malikiyah ini dalam pembagian mazhab ushul fiqh konvensional sebelumnya dimasukkan ke dalam Mazhab Gabungan.

2. Mazhab al-Tafri'i, yaitu mazhab ushul fiqh yang mencoba menghubungkan hukum-hukum tingkat cabang (*al-furu'*) dengan dalil-dalilnya di level induk (*al-ushul*). Mazhab ini mengkaji aspek perbedaan para pakar ushul fiqh mengenai suatu persoalan hukum dengan merujuk pada dalil-dalil yang dikemukakan masing-masing pihak. Dengan demikian, kitab-kitab ushul fiqh dalam mazhab ini tidak mengkaji persoalan di luar yang diperdebatkan di kalangan para pakar ushul fiqh, khususnya masalah-masalah yang diperselisihkan secara substantif dan maknawi di kalangan mereka.¹⁵⁰

Secara umum, pembagian mazhab ushul fiqh yang dilakukan oleh Musa al-Qarni sesungguhnya tidak memiliki aspek perbedaan mendasar dengan apa yang dilakukan pakar-pakar ushul fiqh sebelumnya berkaitan dengan pembagian mazhab ushul fiqh. Dua tambahan mazhab baru yang dilakukan Musa al-Qarni sebenarnya telah terkategori pada mazhab gabungan dalam pembagian mazhab ushul fiqh konvensional.

Pertimbangan Musa al-Qarni memasukkan kedua mazhab tambahan secara tersendiri lebih bersifat teknis ketimbang permasalahan yang sebenarnya. Mazhab al-Istiqra'i al-Kulli, misalnya, dimasukkan ke dalam mazhab tersendiri oleh Musa al-Qarni karena ia memang secara khusus menyoroti hukum-hukum *kulli* dengan pijakan *maqashidus syari'ah*. Begitu juga dengan Mazhab al-Tafri'i, dimasukkan sebagai mazhab tersendiri karena ia secara spesifik menghubungkan hukum-hukum cabang dengan dalil-dalil yang menjadi pijakannya.

¹⁴⁹ Musa bin Muhammad bin Yahya al-Qarni, *Murtaqa al-Wushul ila Tarikh 'Ilm al-Ushul* (Tanpa Kota: Tanpa Nama Penerbit, 1414 H.), hlm. 39; Bandingkan dengan: 'Abd al-Karim bin 'Ali bin Muhammad al-Namlah, 1999. *Al-Muhadhdhab fi 'Ilm Ushul al-Fiqh al-Muqarin*. Riyadh: Maktabah al-Rasyid, 1999), Jilid 1, hlm. 65.

¹⁵⁰ *Ibid.*

C. Memadukan Teks dan Konteks dalam Mekanisme Istinbath

Fakta sejarah telah menunjukkan bahwa para yuris Islam selalu memperhatikan realitas masyarakat dalam mengembangkan pola *istinbath* hukumnya. Hal demikian ini dapat dimaklumi karena penempatan temuan hukum sesuai konteks realitas adalah bentuk lain dari penerapan nilai-nilai etis yang amat dianjurkan dalam ajaran Islam. Sejatinya, hukum hasil *istinbath* dapat terintegrasi ke dalam nilai-nilai etika sehingga dapat memantulkan keharmonisan di tengah-tengah masyarakat. Karena itu, pengamatan terhadap realitas merupakan sesuatu yang tidak bisa ditawar-tawar lagi dalam rangka pemberdayaan mekanisme *istinbath* untuk menelurkan preskripsi hukum sesuai konteksnya.

Artikulasi wahyu dan akal dalam proses pembentukan hukum tidak dapat mengabaikan faktor realitas di tengah masyarakat. Dengan demikian, terdapat tiga komponen penting yang saling bertalian dalam mekanisme *istinbath al-ahkam*, yaitu teks yang kemudian disebut *fiqh al-nushush*, konteks realitas atau bisa disebut juga *fiqh al-waqi'*, dan upaya nalar dalam menghubungkan teks dengan konteks realitas, yang kemudian bisa disebut *fiqh al-tanzil*. Berikut adalah penjelasan singkat dari ketiga komponen penting ini.

1. Fiqh al-Nushush

Fiqh al-Nushush adalah teks wahyu baik berupa ayat-ayat Alquran maupun hadits. Keberadaan teks selain ada yang memberi petunjuk hukum secara umum yang kemudian disebut dalil *kulli*, ada pula yang berupa dalil *juz'i*, yakni teks yang secara partikular memberikan penjelasan hukum tertentu.

2. Fiqh al-Waqi'

Fiqh al-Waqi' adalah konteks realitas yang mesti diperhatikan dalam setiap proses pengambilan kesimpulan hukum. Keberadaan konteks realitas ini sangat penting lantaran teks wahyu tidak hadir dalam ruang kosong, melainkan punya pretensi untuk menebar keadilan dan kemaslahatan di tengah realitas masyarakat.

3. **Fiqh al-Tanzil**

Fiqh al-Tanzil adalah proses penempatan kandungan hukum teks wahyu pada konteks realitas di tengah masyarakat. Dalam proses ini, peran nalar ijtihad sangat penting untuk menakar hubungan sismbiosis antara substansi teks di satu pihak dan realitas masyarakat yang cenderung berkembang di pihak lain.

Perpaduan ketiga komponen tersebut perlu diterapkan secara berimbang dalam setiap proses *istinbath* agar produk hukum yang dihasilkan selain mempunyai dasar pijakan wahyu, juga kompatibel dengan perkembangan masyarakat dan kemajuan ilmu pengetahuan. Dengan pola perimbangan seperti ini, hukum-hukum muamalah dalam Islam selalu beranjak dinamis sesuai irama perubahan dan tidak akan mudah lekang dengan waktu. Ia diharapkan selalu beriringan dengan langgam kemajuan untuk menebar kemaslahatan dan keadilan pada setiap generasi umat sesuai prinsip *maqashidus syari'ah* dalam yurisprudensi Islam.

Ibnu Qayyim al-Jauziyah (w. 1349 M), salah seorang ulama terkemuka dalam Mazhab Hanbali, menandakan bahwa penerapan hukum yang tidak dilandaskan pada prinsip keadilan, kemaslahatan, rahmat, dan hikmah maka sesungguhnya telah terjadi pemerkosaan *takwil*. Apa yang diterapkannya bukanlah substansi syariat tetapi dipaksakan diterapkan karena kedangkalan ilmu yang mereka miliki. Mereka dengan demikian terjerembab ke dalam lembah kesempitan karena kekeliruan yang dialami.¹⁵¹

Teks wahyu yang sangat transendental bila dihubungkan dan disnergikan dengan realitas perubahan masyarakat maka akan memunculkan peradaban baru dan dasar-dasar ilmu pengetahuan. Dalam konteks inilah, kemukjizatan Alquran sesungguhnya perlu terus digali dengan perangkat teori dan analisis sesuai kebutuhan masyarakat. Hanya dalam konteks ini pula, adagium Islam *rahmatan lil 'alamin* dapat pembuktian konkret. Pada prinsipnya, bukan independensi

¹⁵¹ Ibnu Qayyim al-Jawziyyah, *A'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1991), Juz III, hlm. 11.

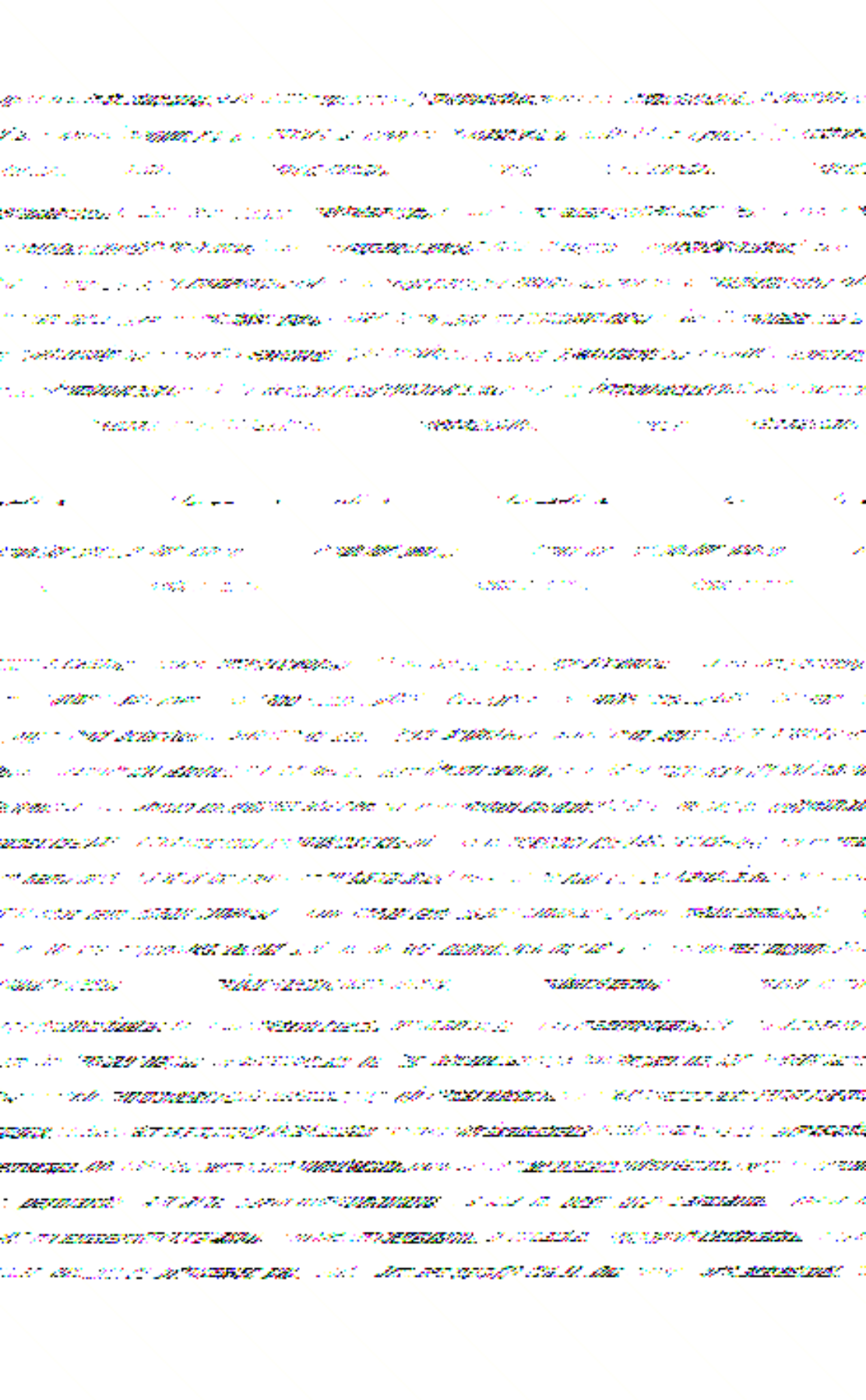
Untuk menelusuri konteks realitas yang melatari proses pe-wahyuan, dalam studi ilmu Alquran dan hadits, lalu muncul semisal teori *asbab al-nuzul* (sebab musabab turunnya Alquran), *asbab al-wurud* (sebab musabab lahirnya hadits), prinsip *al-tadarruj fi al-tasyri'* (penahapan datangnya syariat), *nasikh mansukh* (teks ayat yang satu dapat mengganti kedudukan hukum ayat lain), *al-ta'arudh wa al-tarjih* (mekanisme seleksi jika terjadi polarisasi teks), dan lain semacamnya. Teori-teori ilmu seperti ini mungkin tidak serta-merta dapat menyelesaikan persoalan artikulasi teks dengan konteks realitas. Tapi sekurang-kurangnya, ilmu seperti itu dapat mengantarkan kesadaran kita akan pentingnya menyingkap kaitan inheren antara teks wahyu dengan konteks sosiologis umat manusia.

Dikatakan tidak dapat serta-merta menyelesaikan persoalan, karena menyikapi persoalan teks itu sendiri masih sangat bias, bahkan rentan perdebatan serta dapat memunculkan beragam teori hukum. Dalam tradisi ilmu usul fiqh, misalnya, muncul *maxim*:

العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

"Yang menjadi pegangan adalah keumuman redaksi teks, bukan kekhususan sebab turunnya teks."

Kaidah yang menjadi pegangan *jumhur* (mayoritas) yuris Islam ini jelas menempatkan universalitas teks dalam posisi superior meng-ungguli realitas perubahan. Sementara, konteks sejarah pengalaman manusia ditempatkan dalam posisi partikular yang sangat inferior. Kenyataan seperti ini, pada gilirannya, dapat merobohkan bangunan konsep *asbab al-nuzul* dan lain-lainnya yang dengan susah payah dibangunnya menjadi epistemologi ilmu tersendiri. Kaidah di atas sebenarnya tidak dapat dipraktikkan secara general pada semua teks mengingat tidak semua teks memiliki pola hubungan umum redaksinya di satu pihak dan khusus sebab musabab turunnya di pihak lain. Sebaliknya, tidak sedikit teks ajaran yang memiliki pola sama-sama umum baik redaksi maupun sejarah diturunkannya, atau sebaliknya,



diktum-diktum hukum yang berbasis masalah dan keadilan sesuai semangat ajaran suci untuk menebar *rahmat* bagi alam semesta.

Konteks realitas semakin penting diperhatikan dalam aktivitas *istinbath* hukum manakala angka perubahan di abad teknologi informasi ini tidak lagi dapat terkirakan jumlahnya. Dalam kondisi seperti ini, keberadaan hukum diharapkan tampil dengan *performance*-nya yang responsif dan kompatibel dengan angka-angka perubahan yang terjadi di masyarakat. Dalam kaitan ini, Nabi pernah mengantisipasi melalui sabdanya, bahwa pada setiap kurun memerlukan pembaru untuk meng-*update* seluk-beluk urusan agama.

D. Peran Logika dalam Menyusun Kriteria Hukum

Logika adalah studi yang mengarahkan perhatian utamanya untuk menyusun kriteria bagaimana mengevaluasi suatu argumen yang benar. Karena itu, logika mempelajari metode-metode dan prinsip-prinsip yang dipergunakan untuk membedakan penalaran yang lurus dan penalaran yang tidak lurus. Logika semata-mata hanya berkaitan dengan kepentingan logis atau hubungan konsekuensial yang ada di antara kesimpulan dan premis-premisnya. Jadi, logika berhubungan dengan kegiatan berpikir, namun bukan sekadar berpikir sebagaimana kodrat rasional manusia, melainkan berpikir yang lurus, yakni membahas jalan pikiran atas dasar patokan ataupun hukum-hukum pemikiran sehingga dapat menghindarkan orang dari kesalahan dan kesesatan pikir. Karena itu, logika disebut juga sebagai ilmu pengetahuan. Mengapa? Sebab, logika merupakan kumpulan pengetahuan yang tersusun secara sistematis dan berdasarkan hukum serta asas-asas yang harus ditaati supaya orang dapat berpikir dengan tepat, teratur, dan lurus. Cara berpikir seperti ini harus dilatih setiap saat sehingga dapat menjadi terampil.¹⁵³

Penalaran berdasarkan logika hukum yang disandarkan pada prinsip-prinsip hukum juga sangat berguna untuk memberikan

¹⁵³ Johnny Ibrahim, *Teori & Metodologi Penelitian Hukum Normatif* (Malang: Bayumedia Publishing, 2006), hlm. 242.

refleksi kritis terhadap wacana-wacana ilmiah yang ditampilkan untuk memperkaya bidang teori hukum. Interpretasi aturan perundang-undangan juga sangat dipengaruhi oleh pertimbangan berdasarkan penalaran terhadap prinsip-prinsip hukum. Bentuk klasik penalaran hukum sebenarnya mengikuti prinsip-prinsip logika yang disebut silogisme, yakni penalaran yang dilakukan secara langsung dan sempurna. Penalaran hukum dalam bentuk silogisme mengandung tiga unsur, yaitu premis mayor (pernyataan hukum), premis minor (fakta hukum), dan kesimpulan sebagai penerapan premis mayor kepada premis minor.¹⁵⁴

Dalam praktiknya, meski aturan hukum telah cukup jelas, namun dalam menghadapi kasus-kasus hukum konkret, seorang yuris akan melakukan suatu upaya *inarticulate*, yakni menggunakan keyakinan sesuai prosedur ilmiah yang bermuara pada perumusan sesuatu yang menjadi premis mayor terhadap suatu fakta hukum. Sungguhpun logika mengajarkan segala sesuatu yang diperlukan untuk menghindari kesalahan dalam rangka mencapai kebenaran, namun ia belum mengajarkan kebenaran materi pemikiran. Karenanya, dalam ilmu hukum, premis-premisnya belum ada sehingga harus diciptakan. Aturan-aturan hukum yang dipandang sebagai premis mayor selalu memerlukan kualifikasi atau interpretasi dalam konteks kenyataan faktual yang konkret. Selain itu, dinamika kehidupan juga selalu memunculkan situasi baru yang belum memiliki aturan yang dapat diterapkan. Karena itu, aturan hukum selalu mengalami pembentukan dan pembentukan ulang.¹⁵⁵

Untuk merumuskan peran logika secara lebih besar dan terarah, dalam kriteria hukum Islam—selain terdapat pijakan wahyu berupa Alquran dan hadits—juga terdapat dalil logika yang kemudian lazim disebut *istidlal*. Dalil logika ini menempati posisi sangat strategis lantaran teks wahyu sendiri banyak mengungkapkan persoalan secara garis besar dan memunculkan multitafsir, khususnya dalam persoalan hukum yang berdimensikan sosial kemasyarakatan. Beragam dalil

¹⁵⁴ *Ibid.*, hlm. 247–248.

¹⁵⁵ *Ibid.*, hlm. 249.

Main body of handwritten text, consisting of several lines of cursive script.

3. Mashlahah Mursalah

Mashlahah mursalah adalah kemaslahatan yang tidak terdapat rujukannya dalam teks *syar'i*, baik teks berupa anjuran mengapresiasi penggunaannya maupun anjuran untuk mengabaikannya. Sebagai contoh adalah kemaslahatan yang terdapat dalam hukuman penjara, pengadaan mata uang, dan lain-lain.¹⁵⁸ Kemaslahatan semisal ini belum pernah disebutkan dalam teks Alquran maupun hadits, baik berupa anjuran maupun larangan penggunaannya. Namun karena keberadaannya sangat diperlukan untuk kepentingan penegakan kemaslahatan, lalu dalil ini dimunculkan oleh para yuris Islam sebagai alternatif pijakan dalam sistem pengambilan keputusan hukum.

Para yuris Islam bisa dikatakan berkesepahaman bahwa ranah penggunaan dalil *mashlahah mursalah* ini adalah persoalan-persoalan sosial kemasyarakatan, bukan masalah ritual keagamaan. Sebab, dalam persoalan yang kedua ini, motif hamba dalam mengamalkannya adalah semata ketundukan dan penyerahan diri kepada Sang Pencipta. Karenanya, nalar seseorang untuk mencari benang merah kemaslahatan dalam setiap amalan ibadahnya menjadi tidak relevan. Sebaliknya, dalam ranah muamalah penelusuran aspek kemaslahatan menjadi sangat bermakna lantaran hukum Tuhan sesungguhnya tidak turun, kecuali untuk kepentingan kemaslahatan tersebut.

Dalam konteks inilah, dalil *mashlahah mursalah* menemukan momentumnya untuk didiskusikan. Namun demikian, tidak semua yuris Islam sepakat tentang validitas dalil *mashlahah mursalah* secara mandiri. Mereka masih bersilang pendapat menyangkut keabsahan dalil ini digunakan secara independen dalam pelaksanaan *istinbath* (penggalian) hukum. Sebaliknya, jika dalil ini disandingkan atau bahkan disubordinasikan pada dalil lain semisal *istihsan* atau *qiyas* maka hampir tidak ditemukan

¹⁵⁸ *Ibid.*, hlm. 84.

umat manusia. Hal demikian ini tidak mungkin terjadi dalam syariat Islam.¹⁶¹

5. Istishhab

Istishhab adalah memberlakukan ketentuan hukum lama selagi tidak ada dalil baru yang dapat mengubahnya.¹⁶² Definisi ini menyiratkan bahwa jika sebuah peristiwa hukum tidak ditemukan dalilnya maka dikembalikan kepada hukum asal. Dari sini, lalu muncul beberapa kaidah hukum, seperti hukum perkawinan antara suami dan istri dinyatakan terus berlanjut selagi belum ada ketentuan hukum lain yang dapat mengubahnya, yaitu talak. Contoh lain adalah hukum utang piutang. Si A, misalnya, tetap dinyatakan mempunyai tanggungan utang kepada si B selama ia belum berhasil melunasinya. Karena itu, jika terjadi pertentangan pembayaran utang di antara keduanya maka hukum asalnya adalah belum dibayarnya utang kecuali si A mampu mendatangkan bukti-bukti pembayaran.¹⁶³

Menurut kaidah ini, asal muasal pada diri manusia itu adalah terbebaskan dari beban apa pun, terkecuali setelah ada *taklif* dari *Syari'* bahwa ia harus berbuat atau meninggalkan sesuatu. Selagi belum ada *taklif* dari *Syari'* maka semua amal perbuatan mempunyai hukum *mubah* (boleh dilakukan) pada diri manusia. Karena itu, kaidah ini populer juga dengan sebutan *al-bara'ah al-ashliyyah* atau "terbebaskan sesuai hukum asal".

Ketiadaan dalil dalam upaya merumuskan ketentuan hukum hanya bisa diselesaikan dengan pendekatan *istishhab*. Sebab, dengan merujuk pada dalil *istishhab* ini, maka seorang mujtahid bisa kembali pada rumusan hukum asal untuk menemukan ketentuan hukum bagi aneka peristiwa yang tengah terjadi. Dengan begitu, dalil *istishhab* sesungguhnya tidak mempunyai

¹⁶¹ *Ibid.*, hlm. 288.

¹⁶² 'Abd al-Wahhab Khallaf, *Mashadir al-Tasyri' al-Islami* (Kuwait: Dar al-Qalam, 1978), hlm. 151; Mushthafa Dib al-Bugha, *Athar al-Adillah al-Mukhtalaf...*, hlm. 187.

¹⁶³ Ibrahim Muhammad Mahmud al-Hariri, *Al-Madkhal ila al-Qawa'id al-Fiqhiyyah al-Kulliyah* (Amman: Dar 'Amar, 1998), hlm. 78-79.

menjadi dua mazhab pemikiran besar, yaitu Mutakallimin dan Ahnaf, yang mempunyai pengaruh besar terhadap perkembangan kajian yurisprudensi Islam sampai sekarang.

2. Perpaduan teks wahyu dengan konteks realitas tidak dapat dielakkan karena selain mempunyai dasar pijakan wahyu secara normatif, hukum yang dihasilkan melalui mekanisme *istinbath* juga diharapkan kompatibel dengan perkembangan masyarakat dan kemajuan ilmu pengetahuan. Pola perpaduan seperti ini bisa dimaklumi lantaran hukum yang dikreasi melalui proses dan prosedur ilmiah tidaklah lahir dalam ruang yang vakum. Dengan perimbangan antara teks dan konteks, hukum-hukum muamalah diharapkan selalu beranjak dinamis sesuai irama perubahan dan tidak akan mudah lekang dengan waktu. Ia diharapkan selalu beriringan dengan langgam kemajuan untuk menebar kemaslahatan dan keadilan pada setiap generasi umat sesuai prinsip *maqashidus syari'ah* dalam yurisprudensi Islam. Faktanya, para yuris Islam dalam bentangan sejarah selalu memperhatikan realitas masyarakat dalam mengembangkan pola *istinbath* hukum.
3. Tugas seorang yuris atau mujtahid adalah melakukan suatu upaya menggunakan prosedur ilmiah setiap menghadapi peristiwa hukum. Peran logika dalam penggunaan prosedur ilmiah tersebut menempati posisi penting karena sejatinya ia mempelajari metode dan prinsip yang dipergunakan sehingga bisa menyusun kriteria hukum yang diyakini benar secara akademik. Untuk merumuskan peran logika secara lebih besar dan terarah, selain pijakan wahyu berupa Alquran dan hadits, epistemologi ushul fiqh juga menyuguhkan dalil logika yang kemudian lazim disebut dengan sistem *istidlal*. Dalil logika ini menempati posisi sangat strategis lantaran teks wahyu sendiri sering memunculkan multitafsir khususnya dalam persoalan hukum yang berdimensikan sosial kemasyarakatan. Faktor logika inilah yang menyebabkan epistemologi ushul fiqh tidak mudah *out of date* menyikapi aneka persoalan hukum yang terus berkembang.

Bab 3



Logika Induktif dan Deduktif dalam Tradisi Pemikiran Ushul Fiqh

A. Pendahuluan

Dalam ilmu logika (ilmu *manthiq*) disebutkan, *al-insanu hayawanun nathiq* (manusia adalah hewan yang bisa berkata-kata, sekaligus berpikir). Nalar berpikir, dengan demikian, merupakan *instinct* dan ciri khas manusia yang dapat membedakan dirinya dari makhluk lain. Dalam teks wahyu sendiri, tidak terkirakan jumlahnya ayat-ayat yang menganjurkan penggunaan logika secara maksimal, termasuk dalam kajian hukum. Bahkan, sebagian hasil penelitian di Damaskus University beberapa waktu lalu menyebutkan bahwa tidak kurang dari 750 ayat Alquran menganjurkan umat manusia menggunakan akal budinya.

Logika mengarahkan perhatian utamanya pada aktivitas penyusunan argumen yang benar. Karena itu, logika mempelajari beragam metode dan prinsip yang dipergunakan untuk membedakan penalaran yang lurus dan tidak lurus. Para yuris mempunyai anggapan bahwa logika hanya berkaitan dengan kepentingan logis atau hubungan konsekuensial yang ada di antara kesimpulan dan premis-premisnya. Dengan begitu, logika bukan sekadar berpikir sebagaimana kodrat rasional manusia, melainkan berpikir yang lurus atau membahas jalan pikiran atas dasar postulat-postulat hukum pemikiran sehingga dapat menghindarkan orang dari kesalahan dan kesesatan. Karena itu, logika disebut juga sebagai ilmu pengetahuan. Sebab, logika merupakan kumpulan pengetahuan yang tersusun secara

sistematik dan berdasarkan hukum serta asas-asas yang harus ditaati agar seseorang dapat berpikir dengan tepat, teratur, dan lurus. Cara berpikir seperti ini harus dilatih setiap saat sehingga dapat menjadi terampil.¹⁶⁴

Penalaran berdasarkan logika yang disandarkan pada prinsip-prinsip hukum sangat berguna untuk memberikan refleksi kritis terhadap wacana-wacana ilmiah yang ditampilkan untuk memperkaya bidang teori hukum. Interpretasi aturan perundang-undangan juga sangat dipengaruhi oleh pertimbangan berdasarkan penalaran terhadap prinsip-prinsip hukum. Bentuk klasik penalaran hukum sebenarnya mengikuti prinsip-prinsip logika yang disebut silogisme, yakni penalaran yang dilakukan secara langsung dan sempurna. Penalaran hukum dalam bentuk silogisme mengandung tiga unsur, yaitu premis mayor (pernyataan hukum), premis minor (fakta hukum) dan kesimpulan sebagai penerapan premis mayor kepada premis minor.¹⁶⁵

Dalam praktiknya, meski aturan hukum telah cukup jelas namun dalam menghadapi kasus-kasus hukum konkret seorang yuris akan melakukan suatu upaya *inarticulate*, yakni menggunakan keyakinan sesuai prosedur ilmiah yang bermuara pada perumusan apa yang menjadi premis mayor terhadap suatu fakta hukum. Sungguhpun logika mengajarkan segala sesuatu yang diperlukan untuk menghindarkan kesalahan dalam rangka mencapai kebenaran, namun ia belum mengajarkan kebenaran materi pemikiran. Karenanya, dalam ilmu hukum premis-premisnya belum ada sehingga harus diciptakan. Aturan-aturan hukum yang dipandang sebagai premis mayor selalu memerlukan kualifikasi atau interpretasi dalam konteks kenyataan faktual yang konkret. Selain itu, dinamika kehidupan juga selalu memunculkan situasi baru yang belum memiliki aturan yang dapat diterapkan. Karena itu, aturan hukum selalu mengalami pembentukan dan pembentukan ulang.¹⁶⁶

¹⁶⁴ Johnny Ibrahim, *Teori & Metodologi Penelitian Hukum Normatif*, hlm. 242.

¹⁶⁵ *Ibid.*, hlm. 247-248.

¹⁶⁶ *Ibid.*, hlm. 249.

B. Logika Induktif dan Deduktif Ushul Fiqh

Logika induktif digunakan untuk menarik kesimpulan dari kasus-kasus individual yang mempunyai jangkauan sangat spesifik menjadi kesimpulan yang bersifat umum. Sedangkan logika deduktif adalah sebaliknya, yakni digunakan untuk menarik kesimpulan dari hal yang bersifat umum menjadi kasus yang bersifat individual. Dalam tradisi pemikiran ilmu ushul fiqh, penggunaan logika induktif sering direpresentasikan oleh mazhab yurisprudensi Ahnaf, sedangkan logika deduktif banyak digunakan oleh mazhab yurisprudensi Mutakallimin yang dilokomotifi oleh Imam al-Syafi'i.

Jika mazhab tersebut pertama sering menginduksi kasus-kasus hukum secara spesifik menjadi teori dan kaidah-kaidah penalaran secara umum maka mazhab tersebut kedua sebaliknya. Mereka sering mendeduksi kaidah-kaidah umum tentang penggalian hukum terhadap kasus-kasus hukum yang bersifat khusus. Dengan perkataan lain, Mazhab Ahnaf dalam paradigma fiqhnya berangkat dari kasus-kasus hukum yang dihadapi masyarakat secara khusus, kemudian ditarik kesimpulan menjadi postulat-postulat berupa kaidah penggalian hukum (*istinbath al-ahkam*). Sebaliknya, kalangan Mutakallimin sengaja membangun kaidah-kaidah *ushuliyah* secara mandiri, kemudian diterapkan dalam penyimpulan hukum-hukum secara khusus yang terjadi di tengah masyarakat. Preseden yang ditampilkan kedua mazhab besar ini menunjukkan bahwa logika induktif dan deduktif merupakan cara kerja yang khas dalam dunia pemikiran ushul fiqh. Pada tahapan perkembangan selanjutnya, pemaduan dua jenis berpikir logis ini tidak dapat dihindarkan sesuai tingkat perkembangan pranata sosial. Pada akhirnya, cara kerja para yuris memiliki asal usul yang sama dengan menyetengahkan dan mengembangkan logika induktif dan deduktif secara terintegrasi.

Selain kedua cara berpikir logis ini, sesungguhnya terdapat jenis lain dalam tradisi pemikiran ushul fiqh, yaitu logika dialektif. Logika ini digunakan untuk mengompromi aneka perbedaan pendapat antara yuris yang satu dengan yang lain. Seperti kita tahu bahwa

khazanah fiqh sarat dengan diferensiasi perbedaan (*ikhtilaf*), bukan pertentangan (*khilaf*). Dalam kondisi seperti ini, antara tesis yang satu dengan yang lain lalu bisa ditarik sintesis sebagai upaya dialektika dalam perumusan hukum Islam. Karena itu, dalam terminologi ilmu ushul fiqh lalu populer apa yang disebut *al-tarjih*, yakni upaya seleksi dan memilih pendapat-pendapat yang proses *istidlal*-nya dinilai lebih mendekati kebenaran. Logika lain yang justru lebih mengkristal dalam tradisi pemikiran ushul fiqh adalah logika analogi atau dalam bahasa Arabnya disebut *qiyas*. Dikatakan lebih mengkristal, lantaran logika ini dalam ilmu ushul fiqh diposisikan sebagai sumber hukum 'aqli (nalar) yang sangat strategis melengkapi sumber hukum *naqli* (teks) berupa Alquran dan hadits.

Selain *qiyas*, sesungguhnya terdapat sumber logika lain dalam deretan *mashadir al-ahkam* (sumber-sumber hukum) dalam Islam. Sumber logika lain ini kemudian lazim disebut *istidlal*, yaitu *istihsan* (penganggapan baik), *mashlahah mursalah* (kemaslahatan yang tidak disebutkan secara tersurat pengakuan maupun penolakannya oleh teks wahyu), 'urf (adat kebiasaan), *istishhab* (pemberlakuan hukum terdahulu), dan lain-lain. Bedanya, jika *qiyas* masih mempunyai padanan dalam teks wahyu berupa hukum asal sebagai pijakan analogi maka logika hukum *istidlal* ini lebih mandiri menelusuri aspek masalah sebagai destinasi akhir proses *tasyri'*. Perbedaan lain, jika *qiyas* cenderung mendeduksi keumuman teks wahyu menjadi preskripsi hukum baru lantaran ada persamaan *reasoning* atau *illat* hukum, maka kerja logika *istidlal* lebih bersifat dialektif dalam menyusun kriteria hukum mengacu pada konteks realitas sesuai prinsip *maqashidus syari'ah* dalam ilmu ushul fiqh. Karenanya, tidak berlebihan jika logika hukum *istidlal* ini kemudian disebut dalil atau sumber hukum *mashlahi* atau *maqashidi*, yakni dalil yang pijakannya adalah masalah atau *maqashidus syari'ah*.

Penggunaan logika dalam pengembangan hukum mutlak diperlukan lantaran teks wahyu hadir dalam performannya yang kebanyakan bersifat *zhanni* dan mengatur persoalan secara garis

besar. Teks wahyu sendiri sebagai acuan formal pembentukan hukum mempunyai nilai kebenaran absolut. Tetapi, preskripsi hukum sebagai hasil pemahaman nalar terhadap wahyu mempunyai kebenaran nisbi atau relatif. Seperti kita tahu bahwa sumber penggalan hukum Islam merupakan perpaduan antara teks wahyu dan nalar ijtihad. Sebagai hasil penalaran ijtihad, preskripsi hukum mempunyai nilai akademis sangat tinggi sehingga bisa digunakan sebagai panduan hukum dan aturan operasional sehari-hari.

Ilmu hukum selain bersifat preskriptif sekaligus juga merupakan ilmu terapan. Sebagai suatu ilmu terapan, ilmu hukum dipelajari untuk praktik hukum. Akan tetapi, apa yang dimaksud dengan praktik dalam hal ini tidak harus bersifat litigasi. Praktik hukum tidak selalu berkonotasi dengan adanya sengketa. Sebaliknya, praktik hukum dapat saja berupa telaah atas suatu kontrak tertentu, pembuatan kontrak, audit hukum, atau penyiapan naskah akademis suatu rancangan undang-undang. Dari hasil telaah tersebut dapat dibuat opini atau pendapat hukum. Opini atau pendapat hukum yang dikemukakan oleh ahli hukum merupakan suatu preskripsi. Untuk dapat memberikan preskripsi untuk keperluan praktik hukum dibutuhkan penelitian hukum.¹⁶⁷

Praktik atau penerapan hukum harus dilandaskan pada teori-teori maupun prinsip-prinsip hukum secara umum. Anggapan yang mengatakan bahwa praktik tidaklah harus sama dengan teori merupakan suatu anggapan yang sangat naif. Dalam setiap ilmu terapan, termasuk ilmu hukum, penerapan ilmu harus didasarkan pada teori yang telah dibangun sebelumnya. Jika tidak, maka bukan saja dapat memutus mata rantai ilmu pengetahuan secara akademis, tetapi sekaligus menyebabkan gagalnya penerapan ilmu itu sendiri. Kesalahan menafsirkan teori ke dalam praktik demikian juga, dapat berujung pada gagalnya penerapan sebuah ilmu.

Teori hukum sendiri merupakan refleksi terhadap teknik hukum, tentang cara seorang ahli hukum berbicara hukum dan melihatnya

¹⁶⁷ Peter Mahmud Marzuki, *Penelitian Hukum* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2007), hlm. 37.

dari perspektif yuridis ke dalam bahasa nonyuridis, sekaligus tentang alasan pembenaran terhadap hukum yang ada. Pada masa lalu, teori hukum sering juga dinamakan “ajaran hukum” yang tugasnya antara lain menerangkan berbagai pengertian dan istilah-istilah dalam hukum, menyibukkan diri dengan hubungan antara hukum dan logika, dan menyibukkan diri dengan metodologi. Pada satu sisi, teori hukum mengandung filsafat ilmu dari ilmu hukum, sedangkan pada sisi lain teori hukum merupakan ajaran metode untuk praktik hukum.¹⁶⁸

Dalam melakukan penerapan suatu ilmu, terdapat cara dan strategi tertentu pula agar penerapan tersebut membuahkan hasil maksimal. Di sinilah letak suatu *art* atau seni dalam penerapan suatu keilmuan. Hal ini bukanlah suatu penyimpangan dengan menambahkan unsur lain di luar teori. Teori dan prinsip keilmuan tetap dipegang, hanya dalam menerapkannya diperlukan keluwesan dan teknik tertentu. Dengan demikian, tetap tidak diterima pandangan yang menyatakan bahwa praktik tidak harus mengikuti teori. Praktik yang tidak didasarkan pada teori adalah kegiatan coba-coba tanpa dasar dan pijakan. Ada kalanya dalam praktik ditemukan suatu hal baru yang mungkin tidak didapatkan dalam teori, tetapi hal ini sangat langka. Jika hal ini terjadi, perlu dikembalikan pada teori dasarnya. Apabila teori dasarnya pun tidak dapat menjawab, dapatlah dikatakan bahwa hal ini merupakan sesuatu yang baru yang perlu ditelaah lebih jauh dan kemudian dapat dibuat teorinya.¹⁶⁹

Output dari suatu kajian hukum adalah preskripsi yang berupa rekomendasi atau saran. Saran dalam konteks ini bukan sekadar berupa anjuran belaka. Sebab, bagaimanapun, ilmu hukum adalah ilmu terapan sehingga saran yang mesti dihasilkan dari penelitian harus dapat diterapkan. Dengan perkataan lain, saran yang merupakan preskripsi tersebut bukan berupa sesuatu yang bersifat khayalan atau angan-angan yang jauh tinggi di awan. Sebaliknya, ia harus aplikabel sesuai karakter ilmu hukum yang bersifat terapan.¹⁷⁰

¹⁶⁸ Johnny Ibrahim, *Teori & Metodologi Penelitian Hukum Normatif*, hlm. 181–182.

¹⁶⁹ Peter Mahmud Marzuki, *Penelitian Hukum*, hlm. 39–40.

¹⁷⁰ *Ibid.*, hlm. 41.

Output berupa preskripsi tersebut dalam hukum Islam dikenal dengan *fiqh produk*. Sementara, alat analisisnya berupa kerangka berpikir rasional disebut *fiqh proses*. *Fiqh proses*, dalam konteks ini, identik dengan perangkat penalaran ilmiah yang mempunyai pretensi bagaimana teks wahyu bisa membumi sehingga dapat berwujud aturan hukum operasional yang kemudian menjadi pijakan umat manusia dalam kehidupan mereka sehari-hari. Hukum Islam, dengan demikian, sungguhpun melibatkan nalar manusia dalam proses pembentukannya, namun ia tetap mempunyai rujukan teks wahyu baik secara terperinci dan mendetail (*juz'i/tafshili*) maupun secara global dan garis besar (*kulli/ijmali*).

C. Implikasi Logika Ushul Fiqh pada Kasus Fiqh

1. Logika Ushul Fiqh dalam Kasus Mafhum al-Mukhalafah

Dalam memahami sebagian teks Alquran dan hadits, terkadang tidak cukup menggunakan pendekatan tersurat saja, tetapi memerlukan logika terbalik atau dalam terminologi ushul fiqh disebut *mafhum al-mukhalafah*. Sebagai contoh adalah pemahaman terhadap hadits Nabi:

في الغنم السائمة زكاة.

"Dalam ternak kambing yang dilepas (tidak diberi makan oleh pemiliknya) terdapat kewajiban zakat." (HR. Nasa'i).¹⁷¹

Makna tersurat hadits tersebut adalah bahwa pemilik kambing yang dilepas dan tidak diberi makan sendiri wajib mengeluarkan zakatnya sekiranya sampai satu nisab. Namun demikian, dengan menggunakan logika terbalik, teks hadits tersebut mengandung pengertian tersirat bahwa kambing yang diberi makan sendiri oleh pemiliknya tidak dikenakan kewajiban zakat walaupun sampai satu nisab. Dalam

¹⁷¹ Al-Nasa'i, *Mukhtashar Sunan al-Nasa'i; Ikhtishar wa Syarh wa Ta'liq al-Duktur Mushthafa Dib al-Bugha* (Damaskus: Dar al-'Ulum al-Insaniyyah, Tanpa Tahun), hlm. 327.

tradisi pemikiran ushul fiqh, tingkat validasi *mafhum al-mukhalafah* sebagaimana dalam contoh tersebut masih diperdebatkan di kalangan para yuris, khususnya antara kalangan Mazhab Mutakallimin dan Mazhab Ahnaf.

Mafhum al-mukhalafah sendiri merupakan kebalikan dari *mafhum al-muwafaqah*. Dalam pengertian terminologi, *mafhum al-mukhalafah* ialah penunjukan lafal untuk menetapkan hukum yang tidak disebutkan secara tersurat dan hukum tersebut berlawanan dengan hukum yang telah disebutkan secara tersurat dalam lafal.¹⁷² Diberi nama *mafhum al-mukhalafah* karena pemahaman tersirat yang diperoleh berlawanan dengan pemahaman tersuratnya. *Mafhum al-mukhalafah* ini juga bisa diberi nama *dalil al-khithab*, mengingat sesuatu yang menunjukkan pada *mafhum al-mukhalafah* adalah salah satu jenis *khithab* (perkataan), atau karena *khithab* itu sendiri memberi pemahaman seperti dalam makna *mafhum al-mukhalafah*.¹⁷³

Terdapat perbedaan pendapat cukup menyolok antara mazhab ushul fiqh Mutakallimin dan Ahnaf dalam menyikapi kehujjahan *mafhum al-mukhalafah*. Mazhab Mutakallimin menganggap *mafhum al-mukhalafah* sebagai dalil dalam penetapan hukum Islam sekaligus sebagai salah satu kaidah penunjukan lafal terhadap hukum-hukum yang dikandunginya. Mengingat *mafhum al-mukhalafah* dapat dijadikan *hujjah syar'iyah* maka mazhab ini memandang wajib hukumnya mengamalkan kandungan teks dengan pendekatan logika terbalik ini.

Bagi Mazhab Mutakallimin, jika sebuah teks dibatasi kandungan hukumnya dengan batasan tertentu, sekiranya batasan tersebut tidak ada lagi, maka dengan menggunakan pendekatan *mafhum al-mukhalafah* indikasi hukum yang dikandunginya berubah menjadi sebaliknya. Dengan ungkapan lain, adanya batasan tertentu dalam

¹⁷² Al-Amidi, *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1980), Juz III, hlm. 99; Al-Mahalli, *Syarh al-Mahalli 'ala Matn Jam' al-Jawami'*, dicetak bersama al-'Allamah Al-Bannani, *Hasyiyah al-Bannani* (Mesir: Musthafa al-Babi al-Halabi wa Awladuh, 1937), Juz I, hlm. 245.

¹⁷³ Al-Syawkani, *Irsyad al-Fuhul ila Tahqiq al-Haqq min 'Ilm al-Ushul* (Beirut: Dar al-Fikr, Tanpa Tahun), Juz II, hlm. 56.

sebuah teks Alquran atau hadits mempunyai maksud dan tujuan tersendiri dari *Syari'* (Allah). Oleh itu, sekiranya hukum haram dibatasi dengan batasan tertentu maka hukum haram tersebut berubah menjadi hukum halal apabila batasan di atas sudah tidak ada lagi. Begitu juga sebaliknya, jika hukum halal diberi batasan tertentu maka ia beralih menjadi hukum haram sekiranya batasan tersebut tidak ada lagi. Kalau saja logika demikian ini tidak digunakan maka adanya batasan dalam teks Alquran dan hadits menjadi sia-sia belaka tanpa memiliki maksud dan tujuan. Kesia-siaan seperti ini tidaklah mungkin terjadi dalam syariat yang bijaksana. Dengan demikian, teks yang mempunyai batasan tertentu tersebut mempunyai dua indikasi hukum. *Pertama*, indikasi hukum dengan cara *manthuq* (tersurat) dan yang *kedua*, indikasi hukum dengan cara *mafhum* (tersirat).¹⁷⁴

Sebagai contoh adalah firman Allah SWT berikut:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُّ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أَهْلَ لِغَيْرِ
 اللَّهِ بِهِ

“Diharamkan bagimu (memakan) bangkai, darah, daging babi, dan (daging hewan) yang disembelih atas nama selain Allah....”
 (QS. al-Maa'idah [5]: 3).

Indikasi hukum *manthuq* dari ayat tersebut adalah bahwa hewan yang disembelih dengan menyebut nama selain nama Allah adalah haram hukumnya. Sedangkan indikasi hukum *mafhum al-mukhalafah* (logika terbalik)nya, bahwa hewan yang disembelih dengan tidak menyebut nama selain Allah adalah halal hukumnya. Dengan menggunakan logika terbalik ini, maka hewan hasil sembelihan seorang muslim halal hukumnya dimakan walaupun ketika disembelih tidak menyebut asma Allah.

¹⁷⁴ Lihat Al-Amidi, *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, Juz III, hlm. 101–102.

Jika Mazhab Mutakallimin dapat mengakui validasi *mafhum al-mukhalafah*, maka sebaliknya Mazhab Ahnaf tidak dapat menerimanya sebagai *hujjah syar'iyah*. Bagi ulama Mazhab Ahnaf, *mafhum al-mukhalafah* bukanlah dalil yang dapat digunakan untuk menentukan indikasi hukum dari teks Alquran dan hadits. Kata *mafhum al-mukhalafah* sendiri, dalam Mazhab Ahnaf, lebih dikenal dengan nama *al-makhshush bi al-zhikr*. Dalam kaitan ini, Imam Abu Bakr al-Jashshash (w. 370 H) berkata bahwa menurut Mazhab Ahnaf, *al-makhshush bi al-zhikr* mempunyai indikasi hukum terbatas serta tidak mempunyai logika terbalik atau indikasi hukum berlawanan.¹⁷⁵

Bagi mazhab ini, timbulnya hukum berlawanan dari bunyi teks tersurat bukanlah dengan cara *mafhum al-mukhalafah*, tetapi karena terdapat dalil lain seperti *al-bara'ah al-ashliyyah*, yaitu dalil yang mengatakan bahwa hukum asal dari setiap sesuatu itu adalah “tidak ada” hingga ada dalil khusus yang menentukan hukum wajib, hukum haram, atau lain-lainnya.

Dalam memaknai dan menyikapi hadits tentang ternak kambing tersebut, Mazhab Ahnaf memang mempunyai pendapat yang sama dengan Mazhab Mutakallimin, bahwa ternak kambing yang diberi makan sendiri oleh pemiliknya tidaklah dikenakan kewajiban zakat. Akan tetapi, pendekatan yang digunakan kedua mazhab tidaklah sama. Jika Mazhab Mutakallimin menggunakan pendekatan *mafhum al-mukhalafah* dalam menanggapi hadits di atas, maka Mazhab Ahnaf menggunakan dalil *al-bara'ah al-ashliyyah* untuk mengungkap indikasi hukum sebaliknya, yaitu tidak adanya kewajiban zakat bagi kambing yang tidak dilepas.¹⁷⁶

Namun demikian, Mazhab Ahnaf tidak dapat menerima *mafhum al-mukhalafah* sebagai hujjah terbatas pada ungkapan-ungkapan *syar'i* baik berupa teks Alquran maupun hadits. Sebaliknya, di luar teks *syar'i*, seperti dalam perkataan manusia serta adat istiadat mereka,

¹⁷⁵ Abu Bakr Ahmad bin 'Ali al-Jashshash al-Razi, *Ushul al-Jashshash (Al-Fushul fi al-Ushul)* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000), Juz I, hlm. 154.

¹⁷⁶ Lihat al-Bazdawi, *Ushul al-Bazdawi*, dicetak di pinggir 'Ala' al-Din 'Abd al-'Aziz bin Ahmad al-Bukhari, *Kasyf al-Asrar* (Kairo: al-Faruq al-Hadithah li al-Thiba'ah wa al-Nasyr, 1995), Juz III, hlm. 573.

mazhab ini masih menganggap keberadaan *mafhum al-mukhalafah* sebagai hujjah.¹⁷⁷

Penolakan Mazhab Ahnaf terhadap validasi *mafhum al-mukhalafah* didasarkan pada asumsi dasar bahwa penggunaan logika terbalik ini dalam kebanyakan teks Alquran atau hadits akan menyebabkan rusaknya makna. Selain itu, hukum-hukum yang diperoleh dari kedua teks tersebut akan bertentangan dengan syariah yang telah ditetapkan secara baku dan permanen. Mazhab ini mengemukakan contoh QS. at-Taubah [9]: 36 yang menyatakan haram melakukan kezhaliman pada bulan-bulan haram yang empat. Jika diterapkan pemahaman terbalik (*mafhum al-mukhalafah*) dari teks ini maka boleh hukumnya berbuat kezhaliman di luar bulan-bulan tersebut. Ini jelas bertentangan dengan ketentuan syariah yang sudah baku. Contoh lain adalah hadits yang menyatakan larangan mandi besar (bagi orang yang sedang junub) dalam air yang tidak mengalir. Pemahaman terbalik dari teks hadits ini menyatakan bahwa mandi biasa (bukan karena junub) dalam air yang tidak mengalir boleh-boleh saja dilakukan. Padahal, dalam syariat suci, larangan mandi dalam air yang tidak mengalir itu berlaku secara umum baik bagi orang yang sedang junub maupun tidak.¹⁷⁸

Argumen lain yang dikemukakan Mazhab Ahnaf, bahwa pembatasan dalam teks wahyu kadang kala disebutkan bukan untuk menjelaskan kaitan hukum, tetapi sekadar untuk menyambut baik tradisi maupun realitas yang sedang terjadi. Sebagai contoh, dalam QS. an-Nisaa' [4]: 23 disebutkan bahwa seseorang dihukumi haram mengawini anak tiri yang sedang dalam asuhannya. Batasan "sedang dalam asuhannya" disebutkan bukan untuk menjelaskan kaitan hukumnya melainkan sebatas melihat aspek tradisi dan realitas yang sedang terjadi di masyarakat. Lantaran itu, ayat ini tidak dapat diambil pe-

¹⁷⁷ Al-Syawkani, *Irsyad al-Fuhul ila Tahqiq al-Haqq min 'Ilm al-Ushul*, Juz II, hlm. 57.

¹⁷⁸ Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh* (Tanpa Kota: Dar al-Fikr al-'Arabi, Tanpa Tahun), hlm. 148–149; Muhammad Adib Shalih, *Tafsir al-Nushush fi al-Fiqh al-Islami*, Juz I, hlm. 680–682; Wahbah al-Zuhayli, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Juz I, hlm. 368.

mahaman terbalik, misalnya, dengan mengatakan seseorang diperbolehkan mengawini anak tiri yang bukan dalam asuhannya.¹⁷⁹

Kalangan Mazhab Mutakallimin sendiri sesungguhnya tidak mengapresiasi penggunaan *mafhum al-mukhalafah* tanpa syarat dan batasan. Argumen penolakan Mazhab Ahnaf terhadap *mafhum al-mukhalafah* tidak bertentangan secara diametral dengan sesuatu yang menjadi pendirian Mazhab Mutakallimin. Contoh-contoh absurditas penggunaan *mafhum al-mukhalafah* yang dikemukakan Mazhab Ahnaf termasuk sesuatu yang dikecualikan dan dianggap tidak memenuhi persyaratan oleh Mazhab Mutakallimin untuk diambil pemahaman terbalik. Dalam kaitan ini, mazhab ini mengajukan persyaratan bahwa batasan yang ada dalam sebuah teks wahyu tidaklah mempunyai maksud lain, selain kandungan *mafhum al-mukhalafah*. Secara lebih terperinci, beberapa persyaratan yang harus dipenuhi dalam penggunaan pemahaman terbalik adalah sebagai berikut:

1. Kandungan *mafhum al-mukhalafah* tidak bertentangan dengan dalil lain yang lebih kuat, seperti teks wahyu dan lain-lain. Dengan kata lain, untuk menerapkan pemahaman terbalik (*mafhum al-mukhalafah*) dari sebuah teks, disyaratkan tidak adanya teks lain yang menafikan kandungan hukum *mafhum al-mukhalafah*.¹⁸⁰

Sebagai contoh, dalam QS. al-Baqarah [2]: 178 disebutkan bahwa hukum *qishash* harus ditegakkan dalam kasus laki-laki merdeka membunuh laki-laki merdeka yang lain, hamba sahaya membunuh hamba sahaya yang lain, dan perempuan membunuh perempuan lain. Pemahaman terbalik dari ayat tersebut bahwa seorang laki-laki tidak dikenakan hukuman *qishash* lantaran membunuh perempuan. Ini mengingat yang disebutkan secara tegas dalam ayat adalah perempuan membunuh perempuan, bukan laki-laki membunuh perempuan. Kandungan hukum dengan pendekatan logika terbalik seperti ini tidak dapat dibenarkan lantaran telah dinafikan oleh ayat lain dalam QS. al-

¹⁷⁹ Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, hlm. 149–150; Abu Muhammad 'Ali bin Ahmad bin Sa'id Ibn Hazim, *Al-Muhalla (Tahqiq Lajnah Ihya' al-Turath al-'Arabi)* (Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, Tanpa Tahun), Juz IX, hlm. 527.

¹⁸⁰ Al-Syawkani, *Irsyad al-Fuhul ila Tahqiq al-Haqq...*, Juz II, hlm. 59.

Maa'idah [5]: 45. Dalam ayat ini, Allah SWT menyatakan bahwa hukum *qishash* mesti ditegakkan dalam kasus pertumpahan darah secara keseluruhan tanpa diskriminasi. Dalam ayat ini, hukum *qishash* berlaku secara umum, termasuk di dalamnya jika orang laki-laki membunuh perempuan. Ayat inilah yang membatalkan penggunaan *mafhum al-mukhalafah* pada ayat sebelumnya.¹⁸¹

Contoh lain, dalam QS. an-Nisaa' [4]: 101, Allah SWT menyatakan bahwa orang yang sedang bepergian diperbolehkan mengqashar (memendekkan) shalat jika khawatir diserang orang-orang kafir. Pemahaman terbalik (*mafhum al-mukhalafah*) dari ayat di atas adalah tidak boleh memendekkan shalat dalam keadaan aman (tidak ada serangan musuh). Akan tetapi, *mafhum al-mukhalafah* seperti ini tidak dapat diterapkan lantaran bertentangan dengan teks wahyu yang lain. Dalam sebuah teks hadits (HR. Muslim dan Abu Dawud) dikatakan bahwa boleh hukumnya memendekkan shalat dalam keadaan aman lantaran shalat qashar itu merupakan sedekah dari Allah SWT yang harus diterima oleh kita semua.¹⁸²

2. Batasan dalam sebuah teks *wahyu* disyaratkan tidak mempunyai fungsi dan kegunaan lain selain untuk menetapkan hukum kebalikan (*mafhum al-mukhalafah*). Fungsi-fungsi lain dimaksud seperti untuk menyenangkan, untuk menakut-nakuti, untuk memberi semangat, untuk membuat orang lari, untuk menyebut nikmat Allah SWT, dan lain-lain.¹⁸³

Sebagai contoh, dalam QS. Ali 'Imran [3]: 130, Allah SWT melarang manusia makan harta riba secara berlipat ganda. Jika diambil pengertian terbalik (*mafhum al-mukhalafah*) dari ayat ini, maka boleh hukumnya makan harta riba yang tidak berlipat ganda. Akan tetapi, kandungan *mafhum al-mukhalafah* seperti ini tidaklah dapat diterapkan mengingat batasan "secara berlipat

¹⁸¹ Wahbah al-Zuhayli, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Juz I, hlm. 372.

¹⁸² Muslim, 1984. *Shahih Muslim*, dicetak bersama al-Nawawi, *Syath al-Nawawi* (Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1984), Juz V, hlm. 196; Al-Mundhiri al-Hafidh, *Mukhtashar Sunan Abi Dawud* (Pakistan: Al-Maktabah al-Athariyyah, 1979), Juz II, hlm. 48.

¹⁸³ Al-Syawkani, *Irsyad al-Fuhul ila Tahqiq al-Haqq...*, Juz II, hlm. 59.

ganda” dalam ayat mempunyai fungsi lain, yaitu untuk membuat orang-orang lari dari amalan riba yang pernah dipraktikkan masyarakat Jahiliah secara berlipat ganda pada waktu itu. Dengan kata lain, adanya batasan dalam ayat tersebut bukan untuk diambil pengertian terbalik, tetapi untuk kegunaan lain. Adapun dalil yang menunjukkan bahwa kandungan ayat di atas untuk membuat orang-orang lari dan menjauhi amalan riba ialah firman Allah: “*Jika kamu bertaubat (dari amalan riba) maka bagimu modal hartamu, kamu tidak menzhalimi dan tidak dizhalimi.*” (QS. al-Baqarah [2]: 279).

Contoh lain, dalam QS. an-Nahl [16]: 14, Allah SWT menyatakan bahwa Dia telah menundukkan lautan agar manusia dapat makan daging (ikan) yang masih segar dari lautan tersebut. Adanya batasan kata “yang masih segar” mempunyai kegunaan khusus, yaitu untuk menyebut nikmat Allah SWT yang diberikan kepada hambanya berupa ikan yang masih segar. Dengan demikian, ayat tersebut tidak dapat diambil pengertian terbalik (*mafhum al-mukhalafah*) bahwa tidak boleh makan ikan yang sudah tidak segar lagi.¹⁸⁴

3. Batasan dalam teks wahyu bukan untuk menjelaskan hal yang sudah menjadi adat-kebiasaan di kalangan masyarakat,¹⁸⁵ seperti dalam firman Allah: “*Dan ibu-ibu mertua kamu sekalian serta anak-anak tiri yang ada dalam bilik (asuhan) kamu sekalian.*” (QS. an-Nisaa’ [4]: 23). Pengertian ayat ini, bahwa anak tiri yang ada dalam asuhan ayah tirinya hukumnya haram dikawini. Jika diambil pemahaman terbalik (*mafhum al-mukhalafah*) dari pengertian ini, maka seorang ayah boleh hukumnya mengawini anak tirinya yang ada di luar asuhannya. *Mafhum al-mukhalafah* seperti ini tidak dapat dibenarkan karena penyebutan batasan berupa perkataan “yang ada dalam asuhan” dalam ayat dimaksudkan untuk menyebut kebiasaan yang terjadi di masyarakat di mana anak tiri itu lumrahnya ada dalam asuhan ayah tiri.¹⁸⁶

¹⁸⁴ *Ibid.*

¹⁸⁵ *Ibid.*, hlm. 61.

¹⁸⁶ *Ibid.*

4. Batasan dalam sebuah teks wahyu harus bebas-mandiri dan tidak mengekor pada kasus atau perbuatan lain untuk bisa diambil pemahaman terbalik. Sebagai contoh adalah QS. al-Baqarah [2]: 187 yang melarang menggauli istri saat beriktikaf dalam masjid. Batasan dalam bentuk kata “dalam masjid” tidak memenuhi syarat untuk diambil pengertian terbalik karena kata tersebut terikat dan mengekor pada kata lain yaitu “iktikaf”. Lantaran itu, ungkapan dalam ayat tersebut tidaklah dapat diambil pengertian terbalik dengan mengatakan bahwa bagi orang yang beriktikaf dalam selain masjid hukumnya boleh menggauli istrinya. Sebab, kata “iktikaf” dan kata “dalam masjid” merupakan frasa yang tidak dapat dipisah-pisahkan satu sama lain.¹⁸⁷

Dengan sejumlah persyaratan yang diajukan Mazhab Mutakallimin ini maka kekhawatiran Mazhab Ahnaf bahwa menggunakan *mafhum al-mukhalafah* akan menyebabkan rusaknya makna dan produk hukum yang diperoleh dari teks wahyu menjadi tidak relevan lagi. Sebab, pada intinya, penggunaan logika terbalik oleh Mazhab Mutakallimin dibatasi pada persoalan-persoalan hukum yang tidak bertentangan dengan ajaran syariat. Dengan begitu, pada tataran substansi, sesungguhnya tidak terjadi pertentangan yang dianggap signifikan antara Mazhab Mutakallimin dan Ahnaf menyangkut penggunaan logika terbalik ini.

Kesan terjadinya perdebatan pada tataran teknis justru menyiratkan kekayaan rumus-rumus logika dalam tradisi pemikiran ushul fiqh. Nyatanya, ilmu ushul fiqh dibangun di atas dua fondasi secara bersamaan, yaitu teks wahyu dan logika formal. Komposisi seperti inilah yang kemudian membuat ilmu yurisprudensi Islam ini tidak mudah lekang dengan waktu. Sebab, aneka persoalan hukum yang terus mengemuka di masyarakat dapat disikapi secara akademis dan rasional guna memunculkan diktum-diktum hukum baru sebagai alternatif penyelesaian. Sebaliknya, jika penyelesaian kasus hukum

¹⁸⁷ *Ibid.*

minim penggunaan logika ushul fiqh maka dikhawatirkan muncul kesan bahwa hukum Islam mengalami stagnasi dan tidak mampu berpacu dengan perkembangan dan perubahan yang terjadi.

2. Logika Ushul Fiqh dalam Kasus Indikasi Hukum Lafal Umum

Lafal umum atau dalam bahasa Arab dikenal dengan sebutan lafal 'am adalah lafal yang bersifat komprehensif (menyeluruh) serta meliputi beberapa jumlah hitungan. Dalam makna terminologi, yang dimaksud dengan lafal 'am ialah lafal yang dengan cara sekaligus mengandung semua komponen-komponen makna yang sesuai bagi lafal itu tanpa ada batas pengecualian.¹⁸⁸ Sebagai contoh, lafal *al-rijal* (beberapa orang laki-laki) dapat lafal 'am karena pengertiannya mengandung semua komponen dan satuan-satuan yang layak disebut sebagai laki-laki. Pengertian seperti ini terjadi secara sekaligus tanpa batas pengecualian.¹⁸⁹ Dengan demikian, lafal 'am ini berbeda dengan lafal *muthlaq*, yaitu lafal yang tidak mengandung semua komponen makna tetapi meliputi sebagian atau beberapa saja dari komponen-komponen makna secara komprehensif.¹⁹⁰

Perbedaan pandangan Mazhab Mutakallimin dan Ahnaf tentang indikasi hukum lafal 'am sesungguhnya dipicu oleh logika ushul fiqh yang menyatakan bahwa identitas lafal 'am tidak lepas dari salah satu tipologi berikut:

a. عام أريد به العموم قطعا

Yaitu lafal 'am yang memang dimaksudkan keumumannya secara nyata. Hal demikian ini disebabkan oleh tidak adanya

¹⁸⁸ Al-Sarakhsi, *Ushul al-Sarakhsi* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1993), Juz I, hlm. 125; al-Razi, *Al-Mahsul fi 'Ilm Ushul al-Fiqh; Dirasah wa Tahqiq al-Duktur Thaha Jabir Fayyadl al-'Alwani* (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1992), Juz II, hlm. 309.

¹⁸⁹ Al-Mahalli, *Syarh al-Mahalli 'ala Matn Jam' al-Jawami'*, dicetak bersama al-'Allamah Al-Bannani, *Hasyiyah al-Bannani* (Mesir: Musthafa al-Babi al-Halabi wa Awladuh, 1937), Juz I, hlm. 399; Muhibb Allah bin 'Abd al-Syakur, *Musallam al-Thubut ma'a Syarhihi Fawatih al-Rahamut*, dicetak bersama al-Ghazali, *al-Mustashifa min 'Ilm al-Ushul* (Qum, Iran: Mansyurat al-Ridla, 1342 H.), Juz I, hlm. 255.

¹⁹⁰ Abu Yasid, *Metodologi Penafsiran Teks: Memahami Ilmu Ushul Fiqh sebagai Epistemologi Hukum* (Jakarta: Erlangga, 2012), hlm. 112.

indikator (*qarinah*) yang menghendaki bahwa yang dimaksud dengan lafal tersebut adalah kekhususannya.

Seperti firman Allah SWT:

وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا

"Dan tidak ada suatu binatang melata pun di bumi, melainkan Allah-lah yang memberi rezekinya...." (QS. Hud [11]: 6).

Contoh lain ialah firman Allah SWT:

وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ

"...Dan dari air, Kami jadikan segala sesuatu yang hidup...." (QS. al-Anbiyaa' [21]: 30).

Kandungan kedua ayat tersebut merupakan kenyataan *sunnah Ilahiyah* secara konstan dan tetap sehingga tidak mungkin bahwa yang dimaksudkan adalah pengertian khusus.¹⁹¹

b. عام أريد به الخصوص قطعا

Yaitu lafal 'am, tetapi yang dimaksudkan adalah kekhususan, bukan keumuman, dari lafal tersebut secara nyata. Hal seperti ini terjadi karena ada indikator yang menghendaki bahwa yang dimaksudkan dengan lafal tersebut adalah sebagian dari komponen-komponen atau satuan-satuannya.

Sebagai contoh adalah firman Allah SWT:

وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا

"...Mengerjakan haji adalah kewajiban manusia terhadap Allah, yaitu (bagi) orang yang sanggup mengadakan perjalanan ke Baitullah...." (QS. Ali 'Imran [3]: 97).

¹⁹¹ Al-Syafi'i, *al-Risalah*, hlm. 53-54; 'Abd al-Wahhab Khallaf, *'Ilm Ushul al-Fiqh*, hlm. 185.

Pada mulanya, lafal *al-nas* (manusia) dalam ayat tersebut mempunyai makna umum meliputi manusia mukalaf ataupun selain mukalaf seperti anak-anak kecil dan orang gila. Akan tetapi, terdapat indikasi kuat bahwa lafal 'am ini tidaklah dimaksudkan keumumannya lantaran dalam syariah Islam yang diwajibkan melakukan ibadah haji ialah orang-orang mukalaf saja. Dengan demikian, yang dimaksudkan dengan lafal *al-nas* (manusia) dalam ayat adalah kekhususannya, yakni orang-orang mukalaf.¹⁹²

c. عام مطلق

Yaitu lafal 'am yang tidak ditemukan adanya indikator keumumannya ataupun kekhususannya. Lafal seperti ini terjadi pada kebanyakan teks ajaran yang bersifat umum serta jauh dari adanya indikator, baik yang berupa lafal, akal pikiran, ataupun adat kebiasaan.

Lafal 'am seperti ini akan tetap sebagai salah satu lafal umum hingga ada dalil yang menunjukkan pengkhususannya (*takhshish*).¹⁹³ Seperti firman Allah SWT:

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ

"Wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali quru'...." (QS. al-Baqarah [2]: 228).

Terhadap bentuk lafal 'am pertama dan kedua, para ulama ushul tidak berbeda pendapat berkaitan dengan indikasi hukum yang terkandung di dalamnya. Sebaliknya, menyangkut indikasi hukum lafal 'am bentuk ketiga (*'am muthlaq*), terdapat perbedaan cukup mendasar antara ulama ushul Mazhab Mutakallimin dan Mazhab Ahnaf. Perbedaan pendapat tersebut dapat dirumuskan dalam bentuk pertanyaan, apakah indikasi hukum lafal 'am

¹⁹² Abd al-Wahhab Khallaf, *Ilm Ushul al-Fiqh*, hlm. 185.

¹⁹³ *Ibid.*, hlm. 186.

tersebut bersifat *qath'i* (tegas dan tetap) atau *zhanni* (kenyal dan elastis)?

Menurut mazhab ushul fiqh Mutakallimin, indikasi hukum lafal '*am* terhadap komponen-komponen maknanya adalah *zhanni*.¹⁹⁴ Ini berbeda dengan indikasi hukum lafal *khash* yang bersifat *qath'i*.

Dalil yang dikemukakan mazhab ini adalah sebuah realitas bahwa setiap lafal '*am* dimungkinkan adanya pengkhususan (*takhshish*). Dengan demikian, lafal '*am* itu tidak dapat hindarkan dari keterbatasan jangkauannya terhadap satuan-satuan atau komponen-komponen yang dimiliki.

Dalam kaitan ini, ungkapan yang populer di kalangan ulama ushul fiqh Mazhab Mutakallimin adalah:

ما من عام إلا وقد خص منه البعض.

"Tidak ada lafal '*am* itu kecuali dikhususkan sebagian kandungan keumumannya."

Ungkapan ini tidak lain merupakan hasil penelitian terhadap teks-teks ajaran suci yang kebanyakan terjadi pengkhususan atau *takhshish* terhadap lafal-lafal umum.

Terjadinya pengkhususan tersebut mengindikasikan adanya kemungkinan pengambilan makna terhadap salah satu komponen saja dari sekian banyak komponen makna yang dimiliki. Kemungkinan inilah yang sesungguhnya menafikan ketegasan (*qath'i-an*) lafal '*am* itu sendiri. Sebab, kata "kemungkinan" tidak dapat berkumpul dengan kata "ketegasan" dalam waktu bersamaan. Dengan demikian, tidaklah dapat dikatakan, misalnya: "indikasi hukum lafal '*am* itu tegas (*qath'i*) dan ada kemungkinan

¹⁹⁴ Akan tetapi, menurut sebagian sumber, Imam al-Syafi'i sendiri tidaklah mempunyai pandangan seperti ini. Sebaliknya, beliau menyatakan bahwa indikasi hukum lafal '*am* adalah *qath'i* (Lihat: al-Asnawi, *Nihayah al-Sul fi Syarh Minhaj al-Ushul* [Tanpa Kota: 'Alam al-Kutub, Tanpa Tahun], Juz II, hlm. 342.).

terjadi pengkhususan". Dari paparan tersebut, menjadi jelas bahwa indikasi hukum lafal 'am adalah *zhanni* (tidak tegas).¹⁹⁵

Berbeda halnya dengan Mazhab Mutakallimin, Mazhab Ahnaf berpandangan bahwa indikasi hukum lafal 'am terhadap komponen-komponen maknanya adalah *qath'i* (tegas) selagi tidak ada pengkhususan terhadap sebagian komponen-komponen tersebut. Sebaliknya, jika terjadi pengkhususan terhadap sebagiannya maka indikasi hukum lafal 'am bersifat *zhanni* terhadap sebagian yang lain.¹⁹⁶

Dalil yang dikemukakan mazhab ini, bahwa lafal 'am sengaja diletakkan untuk hal-hal yang bersifat umum hingga ada dalil yang menunjukkan sebaliknya. Sementara itu, kekhawatiran terjadinya kemungkinan *takhshish* atau pengkhususan, sebagaimana dikemukakan Mazhab Mutakallimin, bagi Mazhab Ahnaf bukanlah dalil yang valid untuk mengatakan indikasi hukum lafal 'am adalah *zhanni*. Karena berpijak pada faktor kemungkinan semata-mata tidaklah berpengaruh terhadap eksistensi lafal itu sendiri.¹⁹⁷

Sebagai contoh adalah firman Allah SWT berikut:

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ
أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا

"Orang-orang yang meninggal dunia di antaramu dengan meninggalkan istri-istri (hendaklah para istri itu) menanggungkan

¹⁹⁵ Lihat al-Taftazani, *Syarah al-Talwih 'ala al-Tawdlīh* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Tanpa Tahun), Juz I, hlm.40; Ibn Qudamah al-Maqdisi, *Rawdlah al-Nadhir wa Jannah al-Manadhir (Taqdim wa Tawdlīh wa Takhrij al-Duktur Sya'ban Muhammad Isma'il)* (Beirut: Mu'assasah al-Rayyan; Riyadh: al-Maktabah al-Tadammuriyyah; Makkah: al-Maktabah al-Makkiyyah, 1998), Juz II, hlm. 48–49.

¹⁹⁶ Imam al-Syathibi dari kalangan Mazhab Maliki juga sependapat dengan pendapat mazhab ini. (Lihat Al-Sarakhsi, *Ushul al-Sarakhsi* [Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993], Juz I, hlm. 132; 'Abd al-'Aziz al-Bukhari, *Kasyf al-Asrar* [Kairo: al-Faruq al-Hadithah li al-Thiba'ah wa al-Nasyr, 1995], Juz I, hlm. 304–306; Abu Ishaq Al-Syathibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, Jilid IV, hlm. 8).

¹⁹⁷ Al-Sarakhsi, *Ushul al-Sarakhsi*, Juz I, hlm. 137; 'Abd al-'Aziz al-Bukhari, *Kasyf al-Asrar*, Juz I, hlm. 304–305; Shadr al-Syari'ah al-Bukhari, *Al-Tawdlīh fi Hall Ghawamid al-Tanqih*, dicetak di pinggir Sa'd al-Din Mas'ud ibn 'Umar al-Taftazani al-Syafi'i, *Syarah al-Talwih 'ala al-Tawdlīh* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Tanpa Tahun), Juz I, hlm. 40.

dirinya (ber'iddah) empat bulan sepuluh hari...." (QS. al-Baqarah [2]: 234).

Pengertian ayat ini meliputi semua perempuan yang ditinggal mati oleh suaminya, baik mereka itu sudah dijimak maupun belum. Terkecuali setelah ada ayat lain yang mempunyai fungsi mengkhususkan keumuman ayat di atas maka pengertian ayat tidak lagi mencakup semua komponen-komponen maknanya.

Contoh lain ialah firman Allah SWT:

وَالَّتِي يَيْسَنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ أَرْتَبْتُمْ
فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ وَالَّتِي لَمْ تَحِضْنَ

"Dan perempuan-perempuan yang tidak haid lagi (menopause) di antara perempuan-perempuanmu jika kamu ragu-ragu (tentang masa 'iddahnya), maka masa 'iddah mereka adalah tiga bulan; dan begitu (pula) perempuan-perempuan yang tidak haid...." (QS. ath-Thalaaq [65]: 4).

Ayat ini berlaku secara umum, yakni meliputi semua perempuan yang belum pernah haid dan perempuan yang sudah tidak lagi haid. Baik perempuan itu belum digauli ataupun sudah digauli. Kecuali jika ada ayat lain yang mengkhususkan keumuman ayat di atas maka ayat tersebut tidak lagi bersifat umum seperti sebelumnya.¹⁹⁸

Menyikapi persoalan ini, logika ushul fiqh kemudian muncul dalam bentuk pertanyaan, bolehkah lafal 'am yang *qath'i* berupa teks Alquran atau hadits *mutawatir* dikhususkan (*takhshish*) oleh dalil yang *zhanni* seperti hadits *ahad* dan *qiyas* (analogi)?

Menurut Mazhab Mutakallimin, lafal 'am yang *qath'i* boleh dikhususkan oleh dalil lain yang *zhanni*. Ini disebabkan indikasi

¹⁹⁸ Muhammad Adib Shalih, *Tafsir al-Nushush fi al-Fiqh al-Islami* (Beirut: al-Maktab al-Islami, 1993), Juz II, hlm. 110–111.

hukum lafal 'am, menurut mazhab ini, bersifat *zhanni* sehingga boleh dikhususkan oleh dalil *zhanni* juga.

Mazhab ini juga melandaskan pendapatnya ini pada amalan para sahabat yang pernah mengkhususkan keumuman teks Alquran dengan hadits *ahad*. Sesuatu yang pernah dilakukan para sahabat tersebut sebagaimana dalam contoh-contoh berikut:

a. Firman Allah:

وَأُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ

"...Dan dihalalkan bagi kamu selain yang demikian..." (QS. an-Nisaa' [4]: 24).

Kandungan ayat tersebut berlaku secara umum berkaitan dengan perempuan yang boleh dikawini. Akan tetapi, sahabat Nabi mengkhususkan keumuman pengertian ayat tersebut dengan hadits yang mengharamkan kawin dengan dua orang perempuan yang satu mahram. Bunyi hadits tersebut adalah sebagai berikut:

نهى النبي صلى الله عليه وسلم أن تنكح المرأة على
عمتها أو خالتها.

"Rasulullah SAW melarang mengawini seorang perempuan jika dikawini juga saudara ayahnya yang perempuan atau saudara ibunya yang perempuan."¹⁹⁹ (HR. Bukhari dan Muslim).

b. Firman Allah:

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّيْنَ

¹⁹⁹ *Ibid.*, hlm. 119; Wahbah al-Zuhayli, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Juz 1, hlm. 253.

"Allah mensyariatkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu. Yaitu bagian seorang anak lelaki sama dengan bagian dua orang anak perempuan...." (QS. an-Nisaa' [4]: 11).

Kandungan ayat di atas bersifat umum, bahwa semua anak yang ditinggal mati orang tuanya mempunyai hak menerima harta warisan. Namun demikian, keumuman ayat tersebut dikhususkan oleh hadits yang mengatakan bahwa seorang anak yang membunuh orang tuanya tidak berhak menerima harta warisan. Hadits lain juga mengatakan bahwa seorang anak yang kafir tidak dapat menerima harta warisan dari ayahnya yang muslim, atau sebaliknya. Bunyi lengkap kedua hadits ini adalah sebagai berikut:

ولا يرث القاتل شيئا.

"Seorang pembunuh itu tidaklah dapat menerima harta warisan sama sekali." (HR. Baihaqi).

لا يرث الكافر من المسلم ولا المسلم من الكافر.

"Seorang kafir tidak dapat menerima harta warisan dari ayahnya yang muslim. Begitu juga seorang anak yang muslim tidak berhak menerima harta warisan dari ayahnya yang kafir."²⁰⁰ (HR. Bukhari, Muslim, dan Abu Dawud).²⁰¹

c. Firman Allah:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا

²⁰⁰ Muhammad Adib Shalih, *Tafsir al-Nushush fi al-Fiqh al-Islami*, Juz II, hlm.119; Wahbah al-Zuhayli, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Juz I, hlm. 253.

²⁰¹ Al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, dicetak bersama Ahmad bin 'Ali bin Muhammad bin Hajar al-'Asqalani, *Fath al-Bari*, Juz XXV, hlm. 181; Muslim, *Shahih Muslim*, dicetak bersama al-Nawawi, *Syarh al-Nawawi*, Juz XI, hlm. 52; Al-Mundziri al-Hafidh, *Mukhtashar Sunan Abi Dawud* (Pakistan: Al-Maktabah al-Athariyyah, 1979), Juz IV, hlm. 180.

"Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya...." (QS. al-Maa'idah [5]: 38).

Keumuman ayat tersebut di-*takhshish* (diambil khususnya) oleh hadits yang mengatakan bahwa mencuri yang menyebabkan hukuman potong tangan adalah terbatas pada nilai pencurian di atas 25% dinar. Bunyi hadits tersebut adalah sebagai berikut:

تقطع يد السارق في ربع دينار فصاعدا.

"Dipotonglah tangan pencuri itu dalam kadar pencurian $\frac{1}{4}$ dinar atau lebih."²⁰² (HR. Bukhari dan Darimi).

Sebaliknya, Mazhab Ahnaf mempunyai pandangan lain dalam masalah ini. Menurut mereka, tidaklah boleh men-*takhshish* (mengkhususkan) lafal 'am dalam Alquran ataupun hadits *mutawatir* dengan dalil lain yang *zhanni*. Ini mengingat indikasi lafal 'am, menurut mazhab ini, bersifat *qath'i* sehingga tidak boleh di-*takhshish* dengan dalil yang *zhanni* seperti hadits *ahad* dan *qiyas*. Bagi mazhab ini, adanya *takhshish* mesti dilatari oleh terjadinya pertentangan satu sama lain. Sedangkan dalil *qath'i* dan *zhanni* tidaklah terjadi pertentangan antar keduanya karena masing-masing memiliki kekuatan yang tidak sama.²⁰³

Adapun kenyataan bahwa para sahabat Nabi pernah men-*takhshish* lafal 'am dalam Alquran dengan hadits Nabi—sebagaimana dikemukakan Mazhab Mutakallimin—bagi Mazhab Ahnaf, hadits Nabi tersebut adalah hadits *ahad* pada masa awal dan telah menjadi hadits *masyhur* pada masa-masa sesudahnya. Sedangkan hadits *masyhur* menurut mazhab ini memang boleh men-*takhshish* lafal 'am dalam Alquran.²⁰⁴

²⁰² Wahbah Al-Zuhayli, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Juz I, hlm. 253.

²⁰³ 'Abd al-'Aziz al-Bukhari, *Kasyf al-Asrar*, Juz I, hlm. 294; Al-Sarakhsi, *Ushul al-Sarakhsi*, Juz I, hlm. 142.

²⁰⁴ Muhammad Adib Shalih, *Tafsir al-Nushush fi al-Fiqh al-Islami*, Juz II, hlm. 119.

Lebih lanjut lagi, dalil yang dikemukakan Mazhab Ahnaf adalah perkataan sahabat Umar RA:

لَا نَتْرِكُ كِتَابَ رَبِّنَا لِقَوْلِ امْرَأَةٍ.

"Kita tidak akan meninggalkan kitab Tuhan kita (Alquran) karena perkataan orang perempuan." (HR. Muslim).

Perkataan beliau ini bermula dari cerita Fatimah binti Qays yang mengaku bahwa Nabi tidak membenarkannya mendapatkan nafkah dan tempat tinggal, padahal ia seorang mabtutah (perempuan yang ditalak ba'in). Sedangkan yang dimaksud dengan "Kitab Tuhan" tersebut ialah firman Allah:

أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ

"Tempatkanlah mereka (para istri) di mana kamu bertempat tinggal menurut kemampuanmu...."²⁰⁵ (QS. ath-Thalaaq [65]: 6).

Mazhab Mutakallimin menolak dalil ini dengan mengatakan bahwa perkataan Umar di atas disebabkan keragu-raguan Umar terhadap keshahihan hadits, bukan karena Umar menolak men-takhshish keumuman ayat Alquran dengan hadits *ahad*. Sebab, perkataan Umar ialah: "kita tidak akan meninggalkan kitab Tuhan karena perkataan seorang perempuan", bukan "kita tidak akan men-takhshish kitab Tuhan dengan hadits *ahad*"²⁰⁶. Hal ini diperkuat oleh redaksi hadits bahwa Umar berkata, "Kami tidak akan meninggalkan kitab Allah dan Sunnah Nabi karena perkataan seorang perempuan yang mungkin ia hafal atau lupa."

²⁰⁵ Muhammad Adib Shalih, *Tafsir al-Nushush fi al-Fiqh al-Islami*, Juz II, hlm. 118; Wahbah al-Zuhayli, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Juz I, hlm. 252-253.

²⁰⁶ Al-Amidi, *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, Juz II, hlm. 474-477.

Dalam kaitan ini jelas bahwa Umar memang ragu-ragu apakah perempuan itu hafal atau lupa.²⁰⁷

Perbedaan pendapat Mazhab Mutakallimin dan Ahnaf berkaitan dengan pengkhususan (*takhshish*) lafal 'am yang *qath'i* dengan dalil lain yang *zhanni* ini mempunyai implikasi yang cukup besar terhadap corak hukum-hukum cabang (*fiqh*) bagi kedua mazhab. Hal ini dapat dilihat, misalnya, dalam proses penentuan hukum hewan sembelihan tanpa menyebut nama Allah (*basmalah*).

Dalam surat al-An'aam, Allah berfirman:

وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ

"Dan janganlah kamu memakan binatang-binatang yang tidak disebut nama Allah ketika menyembelinya. Sesungguhnya perbuatan yang semacam itu adalah suatu kefasikan...." (QS. al-An'aam [6]: 121).

Menurut pengertian ayat ini, hewan yang disembelih tanpa menyebut nama Allah (*basmalah*) tidaklah boleh dimakan karena daging hewan itu jadi bangkai. Pengertian ini bersifat umum, baik yang menyembelih itu orang muslim ataupun orang kafir.

Akan tetapi, dalam hadits *ahad*, Rasulullah SAW bersabda:

إذا ذبح المسلم فلم يذكر اسم الله فليأكل فإن المسلم فيه
إسم من أسماء الله.

"Jika seorang muslim menyembelih hewan dan tidak menyebut nama Allah maka makanlah hewan itu, sebab di dalam diri orang muslim itu terdapat nama dari nama-nama Allah." (HR. Daru Quthni).

²⁰⁷ Muhammad Adib Shalih, *Tafsir al-Nushush fi al-Fiqh al-Islami*, Juz II, hlm. 118-119.

Menurut ulama ushul fiqh Mazhab Mutakallimin, hadits ini dapat mengkhususkan ataupun membatasi keumuman ayat Alquran sebelumnya. Dengan demikian, yang tidak sah adalah sembelihan orang kafir. Sedangkan sembelihan orang muslim adalah sah baik menyebut nama Allah ataupun tidak, berdasarkan kekhususan pengertian hadits Nabi.²⁰⁸

Lebih lanjut, mazhab ini mentakwil ayat di atas bahwa yang dimaksudkan dengan kata *وانه لفسق* (*Sesungguhnya perbuatan yang semacam itu adalah suatu kefasikan*) adalah hewan yang disembelih untuk berhala. Pengertian seperti ini sebagaimana tercermin dalam ayat lain sebagai berikut:

أَوْ فِسْقًا أَهْلًا لغيرِ اللَّهِ بِهِ

“...Atau binatang yang disembelih atas nama selain Allah...” (QS. al-An’aam [6]: 145).

Ibnu Mas’ud dan Ibnu ‘Abbas juga menafsirkan bahwa yang dimaksudkan dengan sesuatu yang tidak disebutkan nama Allah adalah bangkai hewan.²⁰⁹

Sebaliknya, menurut Mazhab Ahnaf, hadits di atas tidaklah dapat mengkhususkan keumuman ayat Alquran karena indikasi hukum lafal *‘am* yang ada dalam ayat tersebut adalah *qath’i*. Sedangkan dalil yang *zhanni* (hadits *ahad*) tidaklah dapat *takhshish* dalil yang *qath’i*.

Dengan demikian, menurut mazhab ini, keumuman ayat di atas tetap berlaku seperti semula. Oleh itu, tidak boleh hukumnya memakan hewan yang ketika disembelih tidak disebutkan nama

²⁰⁸ Abu al-Manaqib Syihab al-Din Mahmud bin Ahmad al-Zanjani, *Takhrij al-Furu’ ‘ala al-Ushul (Tahqiq wa Ta’liq al-Duktur Muhammad Adib Shalih)* (Beirut: Mu’assasah al-Risalah, 1984): hlm. 359–361.

²⁰⁹ Lihat Syams al-Din Muhammad bin Muhammad al-Khathib al-Syarbini, *Mughni al-Muhtaj ila Ma’rifah Ma’ani Alfadh al-Minhaj (Dirasah wa Tahqiq wa Ta’liq al-Syaykh ‘Ali Muhammad Mu’awwad wa al-Syaykh ‘Adil Ahmad ‘Abd al-Mawjud)* (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1994), Juz VI, hlm. 106.

Allah secara sengaja.²¹⁰ Namun demikian, mereka mengecualikan jika tidak disebutkan nama Allah karena lupa. Mereka menganggap orang yang lupa sama dengan orang yang ingat secara hukum sehingga ia tidak dianggap meninggalkan penyebutan nama Allah dalam pengertian yang sebenarnya. Hal yang demikian ini dapat disamakan dengan orang yang sedang berpuasa lalu terlupa makan pada siang hari. Dalam kaitan penyebutan nama Allah ini, pendapat Mazhab Ahnaf serupa dengan pendapat 'Ali RA dan Ibnu 'Abbas RA.²¹¹

Tajamnya perbedaan antar kedua mazhab dalam masalah ini memantik klaim dari masing-masing kubu bahwa pendapat mereka didukung oleh *ijma'* (konsensus) para ulama. Kalangan Syafi'iyah dari Mazhab Mutakallimin mengaku para ulama telah mencapai kata sepakat (*ijma'*) bahwa daging hewan sembelihan tanpa menyebut Nama Allah adalah halal dan mereka yang memakannya tidaklah termasuk orang fasik.²¹² Sebaliknya, kalangan Mazhab Ahnaf menuduh Mazhab Syafi'i menyalahi *ijma'*. Menurut Mazhab Ahnaf, haramnya meninggalkan penyebutan nama Allah secara sengaja ketika menyembelih hewan merupakan hal yang telah disepakati para ulama. Ini berbeda dengan adanya faktor lupa ketika tidak menyebutkan nama Allah. Imam Abu Yusuf dan lain-lain dari kalangan Mazhab Ahnaf juga mengatakan bahwa masalah tidak menyebutkan nama Allah dalam kasus penyembelihan hewan ini tidak dapat diakses lagi oleh wilayah ijtihad lantaran sudah terjadi *ijma'* di kalangan para ulama tentang keharamannya.²¹³

²¹⁰ 'Abd al-'Aziz al-Bukhari, *Kasyf al-Asrar*, Juz I, hlm. 295–296.

²¹¹ Al-Marghinani, *Al-Hidayah Syarh Bidayah al-Mubtadi*, dicetak bersama Kamal al-Din Muhammad bin 'Abd al-Wahid al-Saywasi al-Sakandari Ibn al-Humam al-Hanafi, *Syarh Fath al-Qadir* (Beirut: Dar al-Fikr, Tanpa Tahun), Juz IX, hlm. 489.

²¹² Al-Syayrazi, *Al-Muhadzdzab* (Tanpa Kota: Dar al-Fikr, Tanpa Tahun), Juz I, hlm. 251; Ibn Hajar al-Haytami, *Tuhfah al-Muhtaj bi Syarh al-Minhaj*, dicetak bersama Hawasyi al-Syarwani wa Ibn Qasim al-'Ibadi (Tanpa Kota: Dar Shadir, Tanpa Tahun), Juz IX, hlm. 325.

²¹³ Al-Marghinani, *Al-Hidayah Syarh Bidayah al-Mubtadi*, dicetak bersama Kamal al-Din Muhammad bin 'Abd al-Wahid al-Saywasi al-Sakandari Ibn al-Humam al-Hanafi, *Syarh Fath al-Qadir* (Beirut: Dar al-Fikr, Tanpa Tahun), Juz IX, hlm. hlm. 489–490.

D. Kesimpulan

1. Logika menempati posisi sangat sentral dalam tradisi pemikiran ushul fiqh. Selain mengacu pada teks wahyu, rumusan kaidah ushul fiqh juga didasarkan pada pijakan logika formal sehingga ia terus *survive* seiring perputaran waktu. Logika induktif dan deduktif merupakan cara kerja yang khas dalam dunia pemikiran ushul fiqh. Logika induktif digunakan untuk menarik kesimpulan dari kasus-kasus individual yang mempunyai jangkauan sangat spesifik menjadi kesimpulan yang bersifat umum. Sedangkan logika deduktif adalah sebaliknya, yakni digunakan untuk menarik kesimpulan dari hal yang bersifat umum menjadi kasus yang bersifat individual. Dalam konteks ilmu ushul fiqh, logika induktif sering digunakan Mazhab Ahnaf dengan menginduksi kasus-kasus hukum di tataran cabang (*furu'*) menjadi teori dan kaidah-kaidah *ushuliyah* yang kemudian bisa digunakan secara umum. Sedangkan logika deduktif banyak diperagakan oleh kalangan yurisprudensi Mutakallimin. Mereka mendeduksi kaidah-kaidah umum tentang penggalan hukum terhadap kasus-kasus hukum bersifat khusus yang terjadi di masyarakat.
2. Logika ushul fiqh mempunyai implikasi konkret dalam setiap penelusuran kasus hukum dengan menggunakan dalil teks yang banyak ragamnya. Hal ini seperti tercermin dalam kasus *mafhum al-mukhalafah* dan indikasi hukum lafal umum. Dalam kasus *mafhum al-mukhalafah*, ternyata makna teks tersurat saja tidak cukup memadai dalam upaya penelusuran kandungan hukum yang terdapat dalam setiap teks wahyu. Sebaliknya, kita memerlukan perangkat penalaran berupa logika terbalik agar setiap preskripsi hukum yang diperoleh sebangun dan beriringan dengan semangat *maqashidus syari'ah* dalam ilmu ushul fiqh. Dalam kasus kedua, yakni indikasi hukum lafal umum, logika ushul fiqh juga mempunyai peran strategis lantaran identitas lafal tersebut tidak lepas dari banyak kemungkinan sesuai indikator yang menyertai. Kemungkinan *pertama*, lafal umum tersebut berlaku

keumumannya. *Kedua*, tidak berlaku keumumannya karena yang dimaksudkan sesungguhnya adalah kekhususannya. *Ketiga*, tidak berlaku keumumannya karena ada pembatasan cakupan makna oleh teks wahyu yang lain.

Bab 4



Karakteristik Hukum Islam dan Nomenklatur Kaidah Fiqh

A. Pendahuluan

Syariah dapat dipahami sebagai “organisme hidup” ajaran agama. Ini berarti bahwa ajaran agama secara keseluruhan mempunyai banyak organ atau komponen, di antaranya syariah sebagai ruh dan substansinya. Sebagai sebuah organisme, syariah merupakan pergerakan melampaui setiap teks dan ungkapan serta selalu kompatibel dengan perubahan apa pun yang terjadi. Lantaran itu, syariah tidak akan mudah lekang dengan waktu karena ia selalu berproses secara dinamis untuk mengantarkan umat manusia menuju konteks kehidupannya yang bermartabat dan bermaslahah sesuai prinsip *maqashidus syari'ah* dalam ajaran agama.

Syariah dengan pengertian di atas dapat menjangkau elemen-elemen penting di dalamnya, seperti masalah ketuhanan dengan berbagai implikasinya (*al-i'tiqadiyyat*), persoalan moralitas (*al-khuluqiyyat*), dan hukum-hukum praktis keseharian (*al-'amaliyyat*). Elemen terakhir (*al-'amaliyyat*) ini dalam terminologi Islam lazim disebut fiqh. Dalam komposisi syariah, fiqh pilar paling konkret dalam upaya merespons masalah-masalah praktis keseharian dalam kehidupan beragama. Fiqh bukan saja mengandung implikasi konkret dari perilaku individu maupun masyarakat, tetapi lebih dari itu ia menempati garda depan dari sejumlah epistemologi Islam. Fiqh menjadi perwajahan syariah paling konkret lantaran bersentuhan langsung dengan persoalan riil kehidupan umat beragama serta amat

kaya dengan diktum-diktum hukum sebagai tawaran penyelesaian aneka persoalan dalam masyarakat.

Nomenklatur fiqh sendiri mempunyai hubungan erat dengan sejumlah peristilahan lain, seperti ushul fiqh, kaidah fiqh, dan teori fiqh. Fiqh dan ushul fiqh merupakan dua terminologi berbeda, tetapi memiliki keterkaitan dalam rangkaian proses *istinbath al-ahkam*. Jika fiqh merupakan preskripsi hukum produk ijtihad, maka ushul fiqh adalah perangkat metodologinya. Kaidah fiqh merupakan terminologi lain lagi dalam struktur keilmuan dalam Islam. Sebagian kalangan mempunyai anggapan bahwa kaidah fiqh identik dengan ushul fiqh. Anggapan seperti ini didasarkan pada sebuah asumsi bahwa keduanya merupakan kumpulan kaidah *kulliyah*, yaitu rumusan-rumusan dasar yang mengandung banyak komponen (*juz'iyat*) di dalamnya. Padahal, keduanya dalam tata nama epistemologi Islam merupakan disiplin ilmu berbeda, baik dari segi proses maupun tujuan pembentukannya.

Ushul fiqh mengandung kaidah-kaidah *ushuliyyah* yang dapat digunakan untuk menggali hukum-hukum (fiqh). Dengan demikian, ushul fiqh merupakan alat dan petunjuk bagi seorang mujtahid untuk dapat sampai pada aktivitas penggalian hukum berlandaskan pada sumber-sumbernya. Sedangkan, kaidah fiqh adalah sebuah *maxim* atau ungkapan umum yang dapat menghimpun diversifikasi cabang fiqh yang telah diproses melalui mekanisme *istinbath* sebelumnya.

Tidak sedikit juga kalangan yang mempunyai persepsi bahwa kaidah fiqh identik dengan teori fiqh. Padahal, keduanya merupakan terminologi berbeda, walaupun dilihat sepintas memiliki aspek persamaan, paling tidak dari segi proses pembentukannya. Jika kaidah fiqh dapat menjangkau beberapa topik pembahasan fiqh yang mempunyai korelasi signifikan antara yang satu dengan yang lain, maka teori fiqh sengaja didesain untuk mengelaborasi satu topik tertentu secara utuh dan konsisten serta menganalisis persoalan fiqh yang dikemukakan di dalamnya secara mendalam dari berbagai segi dan sudut pandangnya. Seperti teori fiqh tentang transaksi (*nazhariyyah al-'uqud*), teori fiqh

tentang kepemilikan (*nazhariyyah al-milkiyyah*), teori fiqh tentang kapabilitas (*nazhariyyah al-ahliyyah*), dan lain-lain.

Nomenklatur fiqh (hukum Islam) mulai menemukan momentumnya pada abad kedua Hijriah seiring kemunculan mazhab-mazhab besar dalam Islam. Momentum ini juga diikuti oleh munculnya epistemologi ushul fiqh dan kaidah fiqh yang tak lain merupakan *lawazim* (sesuatu yang tak bisa dipisahkan) dari fiqh. Karena itu, dalam yurisprudensi Islam, nomenklatur fiqh, ushul fiqh, dan kaidah fiqh terintegrasi menjadi satu kesatuan yang sangat erat hubungannya. Begitu eratnya hubungan tersebut, sampai-sampai sebagian kalangan menganggapnya sebagai tiga peristilahan yang sebangun dan ber-sinonim. Padahal, masing-masing ketiganya mempunyai porsi kajian berbeda, walaupun mengerucut pada satu muara, yaitu hukum-hukum praktis (*al-ahkam al-'amalyyah*) sebagai panduan manusia mukalaf dalam kehidupan mereka sehari-hari.

B. Karakteristik Hukum Islam

Dalam struktur ajaran agama, hukum Islam (fiqh) merupakan unsur aplikasi atau aspek operasionalnya. Kelahiran fiqh menjadi sebuah epistemologi atau teori ilmu pengetahuan dalam Islam sangat diperlukan untuk mengaplikasikan ajaran agama dalam kehidupan sehari-hari. Ilmu fiqh lahir bersamaan dengan lahirnya Islam itu sendiri, yakni sejak masa pewahyuan yang langsung dibimbing oleh Rasulullah SAW. Pada masa-masa awal, *performance* fiqh belum dilengkapi teori-teori *istinbath* secara melembaga lantaran semua persoalan hukum langsung di-*handle* Rasulullah dengan bimbingan wahyu. Baru pada era imam mazhab, tepatnya pada abad ke-2 Hijriah, ilmu fiqh hadir dengan *performance* yang metodologis dan epistemologis. Hingga saat ini, epistemologi fiqh mempunyai beberapa karakter dan ciri khas yang dapat membedakannya dari ilmu-ilmu keislaman lainnya. Beberapa karakter fiqh tersebut dapat dipaparkan sebagai berikut.

1. Mempunyai Sandaran Wahyu

Dengan memiliki acuan wahyu baik berupa teks Alquran maupun hadits, maka fiqh tidak bisa disamakan dengan hukum-hukum positif yang berlaku di negara-negara tertentu. Proses kelahiran fiqh melalui mekanisme *istinbath* tidak bisa lepas dari sumber inspirasi wahyu. Pengertian wahyu di sini tidak semata mengarah pada teks secara verbal dan leksikal, melainkan juga garis-garis besar, prinsip-prinsip dasar, serta kaidah-kaidah umum tentang spirit ajaran dan tujuan syariah (*maqashidus syari'ah*).²¹⁴ Dengan demikian, sandaran wahyu di sini bisa dalam wujudnya yang eksplisit berupa teks yang bersifat *tafshili/juz'i*, yakni mengatur secara mendetail dan terperinci, bisa pula dalam wujud teks *ijmali/kulli* berupa ruh ajaran atau kaidah-kaidah umum tentang tujuan akhir ajaran ini disyariatkan.

2. Mempunyai Watak Komprehensif

Fiqh memiliki watak komprehensif mencakup hubungan manusia dengan Tuhannya, manusia dengan dirinya, maupun hubungan manusia dengan sesamanya, masyarakatnya, serta lingkungannya. Selain itu, fiqh juga mencakup perspektif dunia dan akhirat, agama dan negara, merata terhadap semua jenis dan etnis manusia, serta kekal dan eternal hingga hari akhir tiba. Diktum-diktum hukum dalam ilmu fiqh mencerminkan satu kesatuan antara unsur akidah, ibadah, akhlak, dan muamalah. Unsur akidah terwakili dalam kepercayaan diri manusia terhadap segala aturan yang diyakini datang dari Allah SWT. Aspek ibadah dalam fiqh adalah sebagaimana tercermin dalam ketentuan amalan ritual keagamaan sebagai wujud persembahan terhadap Tuhan Penciptanya. Aspek akhlak dan budi pekerti dalam fiqh dapat terlihat dalam pemenuhan hak-hak dan kewajiban dalam diri setiap manusia dengan saling pengertian serta saling menghormati dan menghargai satu sama lain. Sedangkan, segi

²¹⁴ Wahbah al-Zuhayli, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1996), Juz I, hlm. 18.

muamalahnya adalah bagaimana wujud transaksi dalam fiqh dapat memenuhi hajat dan kebutuhan hidup orang banyak dalam pergaulan sosial sehari-hari.²¹⁵ Dengan watak komprehensifnya ini, maka fiqh dapat dibagi menjadi dua bagian besar, yaitu fiqh *ibadah* dan *muamalah*.

3. Mempunyai Sifat-sifat Keagamaan

Fiqh mempunyai perspektif keagamaan seperti tercermin dalam penentuan halal dan haram. Setiap perbuatan mukalaf diyakini mempunyai implikasi hukum halal maupun haram, baik secara profan-keduniaan maupun sakral-keakhiratan. Artinya, penentuan hukum-hukum muamalah dalam fiqh mempunyai dua kategori. *Pertama*, duniawi, yakni proses ketentuan hukum yang mengacu pada lahirnya, bukan batinnya, seperti ketentuan-ketentuan fiqh dalam wilayah pengadilan. Dalam kaitan ini, seorang hakim pengadilan menghukumi sesuatu sesuai apa yang dilihat secara kasat mata. *Kedua*, ukhrawi, yakni proses ketentuan hukum yang mengacu pada hakikatnya, bukan sekadar kulit luarnya, seperti diktum-diktum fiqh menyangkut hubungan seseorang dengan Tuhannya.²¹⁶

4. Mempunyai Keterkaitan dengan Moralitas

Segala ketentuan fiqh mempunyai pretensi menegakkan sendi-sendi perangai yang terpuji serta budi pekerti yang luhur di tengah kehidupan bermasyarakat. Amalan ibadah (ritual), misalnya, dianjurkan dalam rangka menyucikan diri dari berbagai dosa dan noda serta menjauhkan diri dari aneka perbuatan keji. Bermuamalah secara riba dilarang menurut ketentuan fiqh lantaran mencekik pihak-pihak debitor serta kering dari prinsip tolong-menolong yang sebenarnya. Beragam prinsip muamalah yang harus ditegakkan pada dasarnya dalam rangka menerapkan aspek moralitas di tengah kehidupan bermasyarakat sehari-hari.

²¹⁵ *Ibid.*, hlm. 19.

²¹⁶ *Ibid.*, hlm. 21.

Hal ini seperti tercermin dalam prinsip *al-taradhi* (saling rela), *al-tabadul* (tukar menukar), '*adam al-gharar* (tidak terselubung), '*adam al-qimar* (tidak spekulasi), serta prinsip-prinsip lain yang diproyeksikan dalam fiqh muamalah untuk pemenuhan kebutuhan sehari-hari secara bermoral dan berakhlak mulia. Pada intinya, ketentuan dalam fiqh muamalah bertujuan menegakkan hak-hak dan kewajiban setiap manusia secara proporsional dan bertanggung jawab.²¹⁷

5. Mempunyai Dampak Hukuman Duniawi dan Ukhrawi

Jika dalam hukum positif ketentuan hukum yang dilanggar menyebabkan adanya hukuman (*punishment*) secara duniawi, maka dalam fiqh selain dikenal hukuman duniawi juga terdapat hukuman ukhrawi. Imbalan sepadan berupa hukuman duniawi dapat tercermin dalam perbuatan fisik secara kasat mata (*al-a'mal al-zhahirah*), seperti pembunuhan, pencurian, dan lain-lain. Sedangkan hukuman ukhrawi terdapat dalam perbuatan-perbuatan sanubari (*a'mal al-qulub*), seperti dengki, iri hati, dan lain-lain. Dalam fiqh, selain ada imbalan hukuman bagi yang melanggar ketentuan hukum, juga terdapat imbalan pahala (*reward*) bagi mereka yang melaksanakan perintah agama dan menjauhi larangan-larangannya. Ini juga berbeda halnya dengan hukum positif yang hanya memberikan sanksi dan hukuman bagi mereka yang melanggar aturan hukum, tetapi tidak memberikan imbalan pahala bagi mereka yang taat hukum.²¹⁸

6. Mengayomi Kemaslahatan Individu dan Kolektif

Kecenderungan fiqh adalah mengayomi kemaslahatan individu dan kolektif secara bersama-sama dan berimbang. Ketika keduanya terjadi kontradiksi maka kemaslahatan kolektif di-dahulukan atas kemaslahatan individu. Atas dasar ini, maka jika seseorang dihadapkan pada dua pilihan yang sama-sama

²¹⁷ *Ibid.*, hlm. 22–23.

²¹⁸ *Ibid.*, hlm. 23–24.

mengandung kemudharatan maka ia dianjurkan memilih yang paling minimal kemudharatannya. Semua ketentuan dalam fiqh bisa dikatakan berbasis kemaslahatan. Sekadar contoh bisa disebutkan beberapa saja, misalnya, anjuran melaksanakan shalat, puasa, praktik jual beli, diharamkannya riba, menimbun bahan-bahan pokok, ditegakkannya hukuman bagi pelanggar tindakan pidana, pembangunan masjid, madrasah, jalan, serta sarana dan prasarana lain yang bertujuan demi tegaknya sendi-sendi kemaslahatan.²¹⁹

7. Eternal dan Aplikatif

Fiqh mempunyai perpaduan antara yang *langgeng* dan yang berubah sesuai konteks perkembangan. Yang *langgeng* adalah menyangkut prinsip-prinsip umum seperti saling legawa dalam melakukan transaksi, pengayoman hak-hak orang lain dalam berinteraksi dan lain-lain. Sedangkan yang dapat berubah adalah hukum-hukum praktis dan operasional yang dilandaskan pada analogi, kemaslahatan, adat kebiasaan, dan lain-lain. Ketentuan fiqh dalam segmen kedua ini dapat berubah mengikuti irama perkembangan zaman selagi tidak bergeser dari prinsip-prinsip dasar ajaran agama.²²⁰ Dengan perpaduan seperti ini, maka fiqh selalu kekal dan eternal menjaga prinsip-prinsip dasarnya sesuai maksud dan tujuan syariat (*maqashidus syari'ah*) pada level idealisme ajarannya. Sebaliknya, pada tataran implementasinya, ketentuan fiqh dapat beradaptasi dengan konteks perubahan, seperti tercermin dalam fiqh muamalah yang selalu aplikatif untuk memenuhi kebutuhan bermasyarakat sesuai konteks perkembangan.

8. Kompatibel dengan Hukum Positif

Tidak menutup kemungkinan bahwa sejumlah pasal dan ketentuan dalam hukum positif diadopsi dari postulasi fiqh dalam rangka

²¹⁹ *Ibid.*, hlm. 24.

²²⁰ *Ibid.*, hlm. 25.

memelihara kepentingan setiap individu maupun negara secara keseluruhan. Hal demikian ini sangat mungkin terjadi karena fiqh dikreasi selain mengacu pada dalil-dalil *juz'i* juga bisa berdasarkan ketentuan-ketentuan umum yang berlaku (hukum *kulli*). Sebagai produk ijtihad, pola *istinbath* yang dilakukan para mujtahid untuk melahirkan postulasi fiqh sering dilakukan berdasarkan dalil *qiyas*, *istihsan*, *mashlahah mursalah*, *'urf*, dan lain-lain. Dalam konteks inilah, fiqh sering kali beriringan dengan sejumlah ketentuan dalam hukum positif di beberapa negara tertentu. Hal demikian ini sangat mungkin terjadi dalam konteks dinamika persoalan sosial kemasyarakatan dengan berbagai implikasinya. Munculnya beragam fenomena baru dalam mekanisme transaksi seperti dalam praktik jual beli saham dapat ditangkap sebagai salah satu contohnya. Contoh lain adalah beragam persoalan masyarakat dalam konteks bernegara secara lebih luas, seperti aturan sarana transportasi udara, darat, laut, serta persoalan-persoalan lain yang memerlukan perangkat aturan tertentu dalam hukum positif. Lantaran pijakan ketentuan-ketentuan seperti ini kebanyakan adalah kemaslahatan dan pengayoman hak-hak orang banyak, maka sangat mungkin produk ketentuannya bersinergi dengan ketentuan hukum dalam fiqh.²²¹

C. Nomenklatur Kaidah Fiqh

Kaidah fiqh adalah prinsip-prinsip umum yang mewadahi hukum-hukum cabang di dalamnya.²²² Dengan definisi seperti ini, maka kaidah fiqh bisa disebut dengan hukum *kulli* yang mengandung beberapa cabang fiqh di dalamnya. Kaidah fiqh membingkai diktum-diktum hukum menjadi sebuah *maxim* atau jargon umum yang memuat contoh-contoh pelaksanaan hukum. Dalam praktiknya, terkadang terdapat sejumlah contoh pengecualian yang tidak bisa ditarik garis lurus pada kaidah fiqh. Karena itu, Mushtafa Ahmad al-Zarqa',

²²¹ *Ibid.*, hlm. 25–26.

²²² Ibrahim Muhammad Mahmud al-Hariri, *Al-Madkhal ila al-Qawa'id al-Fiqhiyyah al-Kulliyah* (Amman: Dar 'Amar, 1998), hlm. 9.

guru besar syariah dan perundang-undangan Universitas Damaskus, menyebut kaidah-kaidah fiqh dengan *ahkam aghlabiyyah* (hukum-hukum yang berlaku pada biasanya).²²³ Artinya, kaidah fiqh pada umumnya mencakup contoh-contoh fiqh pada tataran cabang sesuai tema, dengan tidak menutup kemungkinan terdapat hukum-hukum tertentu tidak masuk di dalamnya sebagai pengecualian.

Sungguhpun kaidah fiqh merupakan hukum-hukum kebanyakan atau kebiasaan, namun hal ini tidak dapat menyurutkan epistemologi ini dari belantika kajian ilmiah di bidang fiqh. Nilai keilmiahan kaidah fiqh dapat tercermin dalam upaya pemberian prinsip-prinsip dasar terhadap cabang-cabang fiqh yang terfragmentasi pada banyak tema dan sub tema fiqh. Bisa dibayangkan bagaimana sulitnya cabang-cabang fiqh ini diakses oleh setiap orang tanpa merujuk pada prinsip-prinsip umum fiqh yang dapat menaungi semua komponen di level *juz'iyat*-nya. Kaidah fiqh dengan demikian sangat bermakna dalam upaya mensistematisasi fiqh yang tak terkira jumlahnya menjadi jargon-jargon umum yang sangat mudah diingat dan dipelajari.

Begitu pentingnya peran kaidah fiqh, sampai-sampai Imam al-Qarafi, seorang yuris berpengaruh dalam Mazhab Malikiyah, menyejajarkan ilmu kaidah fiqh dengan ilmu ushul fiqh. Menurutnya, syariah terdiri atas dua komponen besar, yaitu *ushul* (pokok) dan *furu'* (cabang). Jika yang *furu'* terdiri atas hukum-hukum praktis atau diktum-diktum fiqh yang sangat *juz'i*, maka yang *ushul* terdiri atas dua sub-komponen, yaitu ushul fiqh dan kaidah fiqh. Bedanya, jika yang pertama (ushul fiqh) berupa kaidah-kaidah *istinbath* hukum semisal *dalalah al-amr* (indikasi lafal perintah) mengarah pada hukum wajib, *dalalah al-nahy* (indikasi lafal larangan) mengarah pada hukum haram, dan lain-lain, maka yang kedua (kaidah fiqh) merupakan prinsip-prinsip umum yang memuat cabang-cabang fiqh yang jumlahnya tidak terbatas. Dengan demikian, ushul fiqh dan kaidah fiqh merupakan dua

²²³ Mushthafa Ahmad al-Zarqa', *Al-Madkhal al-Fiqhi al-'Am: al-Fiqh al-Islami fi Thawbihi al-Jadid* (Beirut: Dar al-Fikr, Tanpa Tahun), Juz II, hlm. 948.

disiplin ilmu berbeda, tetapi oleh al-Qarafi sama-sama dimasukkan ke dalam kategori *ushul* atau pokok dalam struktur ajaran syariat.²²⁴

Epistemologi kaidah fiqh mulai terbangun secara bertahap sejak satu abad pasca kelahiran imam mazhab empat dalam fiqh (Abu Hanifah, al-Syafi'i, Malik bin Anas, dan Ahmad bin Hanbal). Seperti dikisahkan Ibnu Nujaym (w. 970 H), pakar kaidah fiqh dari kalangan Mazhab Hanafiyah, dalam karyanya, *al-Asybah wa al-Nazha'ir*, bahwa embrio kaidah fiqh ini mulai lahir sejak abad ke-3 hingga abad ke-4 Hijriah. Hal ini ditandai oleh peran Imam Abu Thahir al-Dabas yang hidup pada dua kurun tersebut dalam menghimpun dan merangkai kaidah-kaidah fiqh terpenting dalam Mazhab Hanafiyah menjadi tujuh belas kaidah umum. Imam Abu Said al-Harawi dari kalangan Mazhab Syafi'iyah juga berperan mengumpulkan kaidah fiqh dari Imam Abu Thahir saat itu, termasuk *al-qawa'id al-khams* (kaidah yang lima) yang hingga sekarang dianggap induk kaidah fiqh.²²⁵

Penyempurnaan karya tentang kaidah fiqh terus dilakukan secara gradual hingga sekarang. Karya paling populer yang sampai kepada kita saat ini adalah tiga monografi dengan judul yang sama, yaitu *al-Asybah wa al-Nazha'ir*. Ketiga karya ini masing-masing ditulis oleh Imam Ibnu Nujaym (w. 970 H) dari Mazhab Hanafiyah, Tajuddin al-Subki (w. 771 H), dan Jalaluddin al-Suyuthi (w. 911 H), keduanya dari Mazhab Syafi'iyah. Karya lain yang oleh banyak kalangan dinilai sangat representatif dalam monografi kaidah fiqh adalah *Majallah al-Ahkam al-'Adliyyah* yang tak lain merupakan undang-undang hukum perdata Islam pada pemerintahan Kerajaan Turki Utsmani dan diterbitkan pada abad ke-13 Hijriah. Karya yang memuat 99 kaidah ini kemudian banyak disyarahi, dikomentari, dan dianalisis dalam berbagai karya lanjutan hingga sekarang, termasuk oleh Mushthafa Ahmad al-Zarqa' dalam bukunya, *al-Madkhal al-Fiqhi al-'Am: al-Fiqh al-Islami fi Thawbihi al-Jadid*.²²⁶

²²⁴ Al-Qarafi, *al-Furuq*, Juz I, hlm. 2.

²²⁵ Ibnu Nujaym, *Al-Asybah wa al-Nadha'ir* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1986), hlm. 15-16.

²²⁶ Mushthafa Ahmad al-Zarqa', *Al-Madkhal al-Fiqhi al-'Am: al-Fiqh al-Islami fi Thawbihi al-Jadid* (Beirut: Dar al-Fikr, Tanpa Tahun), Juz II, hlm. 965-1089.

Secara garis besar, bangunan kaidah fiqh dalam kitab *Majallah al-Ahkam al-'Adliyyah* terdiri atas dua kelompok, yaitu: 1) Kaidah pokok yang berjumlah 40 kaidah, dan 2) Kaidah cabang yang ditarik dari kaidah pokok dan berjumlah 59 kaidah.²²⁷ Namun dengan klasifikasi lain, jumlah kaidah fiqh yang ada dapat pula dibelah menjadi tiga kelompok, yaitu: 1) *al-qawa'id al-kulliyah al-kubra*, yakni kaidah umum mayor atau lebih lazim disebut *al-qawa'id al-khams al-asasiyyah* atau kaidah pokok yang lima, 2) *al-qawa'id al-kulliyah ghair al-kubra*, yaitu kaidah umum minor, dan 3) kaidah ushul fiqh yang menempati peran kaidah fiqh.

Sudah barang tentu masing-masing kelompok kaidah di atas mempunyai kadar intensitas serta cakupan contoh berbeda satu sama lain. Kaidah pokok yang lima, misalnya, mempunyai cakupan paling luas ketimbang kelompok kaidah yang lain. Sebab, kaidah ini tak lain merupakan reformulasi dari ungkapan teks *syar'i* baik berupa Alquran maupun hadits. Sementara, kaidah umum menor berada pada level di bawahnya. Kelompok kaidah ini meskipun bukan reformulasi dari teks suci, tetapi sesungguhnya ia memiliki sandaran dalil juga walaupun tidak secara langsung mengacu pada teks Alquran dan hadits.

Dalam pembahasan kaidah fiqh ini, ada baiknya dipaparkan satu per satu dari kaidah pokok yang lima sebagai *prototype* bagi kaidah-kaidah lain, baik dari segi proses pembuatan maupun proses metamorfosisnya membentuk beberapa kaidah cabang di dalamnya. Sebab pada kenyataannya, kaidah-kaidah yang lain pun sesungguhnya memiliki aspek kesamaan proses dengan kaidah pokok yang lima, baik dari segi kelahirannya maupun embrio pembentukan anak-anak kaidah di dalamnya. Berikut ini adalah paparan dari kelima kaidah pokok tersebut.

1. Kaidah *الأمور بمقاصدها*

Artinya: *sesuatu perkara itu bergantung pada maksud dan tujuannya.*²²⁸

²²⁷ *Ibid.*, hlm. 963.

²²⁸ *Ibid.*, hlm. 965.

Kaidah ini tergolong mempunyai cakupan paling luas dan umum meliputi persoalan ritual keagamaan (ibadah), muamalah, hukum pidana, hukum halal-haram, dan lain-lain. Disebut kaidah pokok atau kaidah umum mayor karena selain cakupannya yang luas, kaidah ini juga secara langsung dilandaskan pada sejumlah hadits, seperti:

إنما الأعمال بالنيات.

"*Sesungguhnya, amal perbuatan itu bergantung pada niatnya.*"
(HR. Bukhari dan Muslim).

لا عمل لمن لا نية له.

"*Tidak ada amal perbuatan yang sah bagi orang yang tidak punya niat.*" (HR. Baihaqi).

نية المؤمن خير من عمله.

"*Niat orang beriman itu lebih baik ketimbang amal perbuatannya.*"
(HR. Darimi).

Begitu pentingnya hadits *إنما الأعمال بالنيات* yang menjadi sandaran kaidah ini, sampai-sampai para ulama menyebut hadits ini mengandung sepertiga dari seluruh ilmu pengetahuan. Bahkan ada yang mengatakan bahwa tidak ditemukan adanya hadits yang lebih lengkap, lebih kaya, dan lebih banyak faedahnya ketimbang hadits ini.²²⁹ Beberapa contoh penerapan kaidah ini adalah sebagai berikut:

- a. Seseorang yang mengambil hak milik orang lain berupa benda-benda terlarang dengan maksud menghancurkannya maka ia dianggap tidak mencuri dan tidak berdosa. Bahkan sebaliknya, ia mendapatkan imbalan pahala atas perbuatannya tersebut. Sebaliknya, jika ia mengambil barang tersebut dengan niat

²²⁹ Muhammad al-Zuhayli, *Al-Nadhariyyat al-Fiqhiyyah* (Damaskus: Dar al-Qalam, 1993), hlm. 218.

mencuri maka ia dihukumi berdosa karena telah melakukan perbuatan melawan hukum.²³⁰

- b. Seseorang yang mengambil barang temuan dengan maksud ingin memeliharanya hingga ditemukan pemiliknya maka sekiranya barang tersebut rusak, ia tidak dibebankan ganti rugi. Sebaliknya, jika ia mengambilnya dengan tekad dan niat ingin memilikinya maka ia sepenuhnya harus bertanggung jawab atas segala risiko kerusakan yang mungkin terjadi.²³¹ Bahkan menurut al-Zarqa', ia dianggap telah meng-*ghasab* atau menggunakan hak milik orang lain secara paksa dan tidak sah.²³²
- c. Jika seseorang menyuruh orang lain untuk mengambil sejumlah uang miliknya, lalu jika ia berniat memberikannya secara cuma-cuma, maka terjadilah hibah atau pemberian. Sebaliknya, jika ia bermaksud mengutangkannya maka terjadilah utang piutang antar keduanya.²³³

Kaidah *الأمر بمقاصدها* ini mempunyai anak kaidah atau kaidah cabang, yaitu:

العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني.

*"Sesuatu yang diperhitungkan dalam transaksi adalah maksud dan makna terdalemnya, bukan lafal dan format luarnya."*²³⁴

Jika kaidah induk sebelumnya berlaku umum—baik dalam ranah ibadah, muamalah, dan lain-lain—maka kaidah cabang ini hanya bisa diterapkan dalam praktik transaksi sehari-hari serta sejumlah bentuk pendayagunaan harta benda. Pengertian kaidah ini bahwa sesuatu yang menjadi pijakan dalam sebuah transaksi

²³⁰ *Ibid.*

²³¹ *Ibid.*

²³² Mushthafa Ahmad al-Zarqa', *Al-Madkhal al-Fiqhi al-'Am*, Juz II, hlm. 966.

²³³ *Ibid.*

²³⁴ *Ibid.*

adalah substansi persoalan, bukan sekadar formalitas ungkapan kata-kata dari masing-masing pelaku transaksi.

Karena itu, jika seseorang dalam ungkapannya menyatakan menghibahkan sesuatu kepada orang lain, tetapi ia meminta imbalan tertentu sebagai alat tukar, maka yang terjadi sesungguhnya adalah transaksi jual beli, bukan hibah-menghibah. Sebab, yang diperhitungkan dalam kejadian tersebut adalah hakikat dan substansinya yang mengarah pada transaksi jual beli, bukan sekadar ungkapan formalnya yang disebutkan secara eksplisit sebagai hibah.²³⁵

2. Kaidah اليقين لا يزال بالشك

Artinya: *keyakinan itu tidak bisa hilang lantaran adanya keraguan.*²³⁶

Pengertian kaidah ini bahwa jika sesuatu telah dinyatakan berdasarkan kepastian atau keyakinan, kemudian muncul keraguan atas keberadaan sesuatu tersebut, maka keraguan ini tidak dapat mengubah kepastian hukum yang telah diyakini sebelumnya. Sebab, sesuatu yang sudah diyakini tidak dapat dihilangkan oleh sesuatu lain yang derajatnya berada di bawahnya. Sebaliknya, sesuatu tersebut hanya bisa dihilangkan oleh sesuatu lain yang sederajat atau bahkan lebih kuat.²³⁷

Sebagaimana kaidah pertama, kaidah kedua ini juga disebut kaidah pokok lantaran mempunyai beberapa landasan dalil wahyu, di antaranya:

وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا ۚ إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا

²³⁵ Muhammad al-Zuhayli, *al-Nadhariyyat al-Fiqhiyyah*, hlm. 219.

²³⁶ Mushthafa Ahmad al-Zarqa', *al-Madkhal al-Fiqhi al-'Am*, Juz II, hlm. 967.

²³⁷ Ibrahim Muhammad Mahmud al-Hariri, *Al-Madkhal ila al-Qawa'id al-Fiqhiyyah al-Kulliyah* (Amman: Dar 'Amar, 1998), hlm. 78.

"Dan, kebanyakan mereka tidak mengikuti kecuali persangkaan saja. Sesungguhnya persangkaan itu tidak sedikit pun berguna untuk mencapai kebenaran...." (QS. Yunus [10]: 36).

إذا وجد أحدكم في بطنه شيئاً فأشكل عليه أخرج منه
شيئاً أم لا فلا يخرجه من المسجد حتى يسمع صوتاً أو يجد
ريحاً.

"Jika salah satu dari kamu menemukan sesuatu dalam perutnya, kemudian ragu-ragu apakah keluar sesuatu dari perut itu atau tidak, maka janganlah keluar dari masjid sampai mendengar suara atau bau (kentut)." (HR. Bukhari dan Muslim).

Kaidah ini dapat menjangkau semua bab pembahasan dalam fiqh dengan beragam contoh persoalan di dalamnya. Bahkan Imam al-Suyuthi menandakan bahwa tidak kurang dari tiga perempat persoalan fiqh masuk dalam bingkai kategori kaidah pokok kedua ini.²³⁸ Intinya dalam kaidah ini, bahwa segala ketentuan hukum yang didasarkan pada mekanisme *istidlal* yang standar dapat diberlakukan sebagaimana mestinya selama tidak ada ketentuan baru yang menganulirnya. Ketentuan baru ini harus sepadan atau lebih kuat ketimbang ketentuan lama yang dianulirnya. Sebaliknya, jika ketentuan baru lebih lemah, misalnya sebatas dugaan-dugaan, maka tidak bisa menggeser ketentuan lama yang didasarkan pada dalil yang pasti. Dengan pemaknaan seperti ini, maka tidak dapat dipungkiri lagi bahwa kaidah ini mempunyai cakupan sangat luas. Karena itu, kaidah ini memiliki beberapa kaidah cabang dengan beragam contoh fiqh di dalamnya. Paling tidak, ada sebelas kaidah cabang yang menginduk pada kaidah umum mayor kedua ini. Namun, dari sebelas kaidah cabang tersebut, terdapat tiga kaidah yang paling sering dipergunakan lantaran dianggap sangat representatif dari

²³⁸ Al-Suyuthi, *Al-Asybah wa al-Nadha'ir* (Kairo: Mushthafa al-Babi al-Halabi, 1959), hlm. 51.

segi contoh-contohnya. Berikut ini paparan dari ketiga kaidah tersebut.

a. *الأصل بقاء ما كان على ما كان*

Artinya: *hukum asal dari sesuatu itu adalah memberlakukan yang sudah ada sebelumnya.*²³⁹

Kaidah ini disebut juga ungkapan *al-istishhab*, yakni tetap memberlakukan ketentuan hukum yang sudah wujud di masa lampau sebelum ada dalil lain yang menganulirnya. Seperti hukum perkawinan antara suami dan istri dinyatakan terus berlanjut selagi belum ada ketentuan hukum lain yang dapat mengubahnya, yaitu talak.²⁴⁰ Contoh lain adalah jika seseorang mempunyai tanggungan utang kepada orang lain, lalu terjadi pertentangan pembayaran utang di antara keduanya maka hukum asalnya adalah belum dibayarnya utang kecuali pihak *muqtaridh* (debitur) mampu mendatangkan bukti-bukti pembayaran.²⁴¹

b. *الأصل في الأمور العارضة العدم*

Artinya: *hukum asal dari sebuah sifat yang melekat pada sesuatu adalah tidak ada.*²⁴²

Menurut kaidah ini, hukum asal dari sebuah sifat yang melekat pada sesuatu adalah tidak ada, kecuali ada dalil atau indikasi kuat bahwa sifat tersebut memang datang kemudian sehingga dihukumi ada. Seperti sifat suci dari hadas yang dapat membolehkan seseorang melakukan shalat. Sifat ini dihukumi ada lantaran seseorang telah melakukan wudhu. Kemudian, sifat ini dinyatakan tidak ada manakala ada ketentuan lain yang dapat mengubahnya, yaitu hadats. Berdasarkan kaidah ini, jika seseorang yang telah berwudhu ragu-ragu tentang batal atau tidaknya wudhu yang dimiliki maka

²³⁹ Mushthafa Ahmad al-Zarqa', *al-Madkhal al-Fiqhi al-'Am*, Juz II, hlm. 968.

²⁴⁰ Muhammad al-Zuhayli, *al-Nadhariyyat al-Fiqhiyyah*, hlm. 220.

²⁴¹ Ibrahim Muhammad Mahmud al-Hariri, *al-Madkhal ila al-Qawa'id al-Fiqhiyyah al-Kulliyah*, hlm. 79-78.

²⁴² Mushthafa Ahmad al-Zarqa', *al-Madkhal al-Fiqhi al-'Am*, Juz II, hlm. 969.

ia dihukumi suci karena hukum asalnya adalah tidak adanya batal dan berlanjutnya suci. Sebaliknya, jika seseorang ragu apakah ia telah melakukan wudhu atau tidak maka ia dihukumi hadas (tidak suci) karena hukum asalnya adalah tidak berwudhu dan berlanjutnya keadaan hadas.²⁴³

c. الأصل براءة الذمة

Artinya: *hukum asal (pada diri setiap manusia) adalah bebas dari beban apa pun.*²⁴⁴

Menurut kaidah ini, manusia terlahir ke dunia tanpa beban apa pun. Karenanya, jika ada yang menuntut seseorang untuk membayar utang atau tanggungan lainnya maka tidaklah dapat dikabulkan tuntutan itu, kecuali memang ada bukti konkret menyangkut adanya tanggungan tersebut.²⁴⁵ Dalam konteks lebih luas, masih menurut kaidah ini, asal-muasal pada diri manusia adalah terbebaskan dari beban apa pun, terkecuali setelah ada *taklif* dari *Syari'* (Pembuat syariat) bahwa ia harus berbuat atau meninggalkan sesuatu. Selagi belum ada *taklif* dari *Syari'* maka semua amal perbuatan mempunyai hukum *mubah* pada diri manusia. Karena itu, kaidah ini populer juga dengan sebutan *al-bara'ah al-ashliyyah* (terbebaskan sesuai hukum asal).

3. Kaidah الضرر يزال

Artinya: *kemudharatan itu harus dihilangkan.*²⁴⁶

Kaidah pokok ketiga ini sejalan dengan prinsip umum ajaran Islam yang bertujuan menebar kemaslahatan dan mencegah kerusakan (*jalb al-mashalih wa dar'i al-mafasid*). Kemudharatan dalam bentuk apa pun, menurut kaidah ini, harus dihilangkan demi tegaknya kemaslahatan, baik di dunia maupun akhirat. Selain itu, pelaku kemudharatan harus ditindak secara tegas demi

²⁴³ Mushthafa Dib al-Bugha, *Athar al-Adillah al-Mukhtalaf Fiha fi al-Fiqh al-Islami*, hlm. 187.

²⁴⁴ Mushthafa Ahmad al-Zarqa', *al-Madkhal al-Fiqhi al-'Am*, Juz II, hlm. 970.

²⁴⁵ *Ibid.*

²⁴⁶ *Ibid.*, hlm. 982; Muhammad al-Zuhayli, *al-Nadhariyyat al-Fiqhiyyah*, hlm. 223.

tegaknya hukum. Sebagai kaidah umum mayor, kaidah ini secara langsung berlandaskan pada hadits berikut:

لا ضرر ولا ضرار.

"Tidak boleh melakukan kemudharatan dan membalas kemudharatan dengan kemudharatan lain." (HR. Malik dan Ibnu Majah).

Sebagaimana kaidah pokok sebelumnya, kaidah ini dapat menjangkau berbagai contoh fiqh dalam level cabang. Hal ini seperti tercermin dalam hukum muamalah harta benda yang menekankan asas mutualisme, dalam hukum pidana dengan beragam ancaman sanksi dan hukuman di dalamnya, dan lain-lain. Untuk membingkai contoh-contoh operasional dari kaidah pokok yang sangat luas cakupannya ini, kemudian lahirlah kaidah-kaidah cabang di dalamnya. Dalam kaitan ini, paling tidak ada sekitar sebelas kaidah cabang di bawah naungan kaidah pokok ini. Namun demikian, lantaran sebagian kaidah cabang mempunyai makna berdekatan dengan kaidah cabang lain, maka dalam pembahasan ini cukup menyebut sebagian saja yang dianggap representatif. Berikut adalah paparannya.

a. الضرر يدفع بقدر الإمكان

Artinya: kemudharatan itu dihalau sebisa mungkin.²⁴⁷

Dengan kaidah ini, jika kemudharatan tidak dapat diatasi keseluruhannya, maka harus diatasi sesuai kemampuan. Contohnya, jika seseorang yang meng-*ghashab* hak milik orang lain tidak mampu mengembalikannya lantaran sudah rusak maka ia cukup mengembalikan seharga barang tersebut, karena itulah kemampuannya. Contoh lain, jika seseorang mampu menghalau penyerang dengan cara menggertak maka ia tidak perlu menghalaunya dengan tangan. Sebaliknya, jika

²⁴⁷ Mushthafa Ahmad al-Zarqa', *al-Madkhal al-Fiqhi al-'Am*, Juz II, hlm. 981.

ia mampu menghalau penyerang dengan tangan maka tidak perlu menghalaunya dengan pentungan.²⁴⁸

Mushthafa al-Zarqa' memaknai kaidah ini dengan *al-wiqayah khairun min al-'ilaj*, yakni pencegahan lebih baik ketimbang pengobatan. Contohnya, anak yang masih kecil dilarang mendayagunakan harta bendanya untuk menghalau terjadinya kemudharatan menyangkut harta keluarganya. Contoh lain, orang yang pailit karena dililit utang dilarang mendayagunakan harta bendanya untuk menghalau terjadinya kemudharatan menyangkut harta benda kreditur yang ada padanya.²⁴⁹

b. الضر لا يزال بمثله

Artinya: *kemudharatan tidak dapat dihilangkan dengan kemudharatan yang serupa.*²⁵⁰

Dengan mengacu pada kaidah ini, maka tidak boleh mengatasi kemudharatan dengan memunculkan kemudharatan baru. Karena itu, orang yang sedang kelaparan tidak boleh mengambil makanan temannya yang sedang dalam kondisi yang sama. Contoh lain, orang fakir tidak dikenakan beban menafkahi kerabatnya yang kondisi keuangannya sama. Sebab, jika ini dilakukan maka kemudharatan yang satu dapat diatasi, tetapi menyebabkan munculnya kemudharatan di pihak lain.²⁵¹

c. الضر الأشد يزال بالضرر الأخف

Artinya: *kemudharatan yang lebih berat dapat diatasi oleh kemudharatan yang lebih ringan.*²⁵²

Kaidah ini semakna dengan kaidah lain yang tak kalah populernya dalam nomenklatur fiqh, yaitu:

²⁴⁸ Ibrahim Muhammad Mahmud al-Hariri, *al-Madkhal ila al-Qawa'id al-Fiqhiyyah al-Kulliyah*, hlm. 93.

²⁴⁹ Mushthafa Ahmad al-Zarqa', *al-Madkhal al-Fiqhi al-'Am*, Juz II, hlm. 981.

²⁵⁰ *Ibid.*, hlm. 983.

²⁵¹ *Ibid.*

²⁵² *Ibid.*

إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما بارتكاب
أخفهما.

"Jika terjadi kontradiksi antara dua kerusakan maka yang perlu diperhatikan adalah yang lebih berat dengan mengerjakan yang lebih ringan."²⁵³

Sesuatu yang bisa dibuat perbandingan dengan kaidah ini adalah penerapan Perjanjian Hudaibiyah atau lebih dikenal dengan sebutan Shulhu al-Hudaybiyyah dalam sejarah awal Islam. Sesuatu yang dilakukan Rasulullah SAW dalam perjanjian ini sesungguhnya memuat kemudharatan dengan menerima sejumlah persyaratan yang merugikan umat Islam. Namun, kemudharatan semacam ini bobotnya jauh lebih ringan ketimbang terjadinya pembunuhan massal terhadap umat Islam. Atas dasar inilah, Rasulullah SAW melakukan Perjanjian Hudaibiyah.²⁵⁴

Contoh lain adalah diperbolehkannya umat Islam diam terhadap terjadinya kemungkarannya jika sekiranya terlibat mencegahnya akan menyebabkan kemudharatan lebih besar. Hal serupa, boleh hukumnya taat kepada penguasa lalim jika sekiranya membangkang akan menyebabkan kerusakan lebih dahsyat. Contoh lagi, jika ulama terdahulu melarang menggaji muadzin (pengumandang azan), imam masjid, guru agama, dan lain-lain maka tidak demikian halnya dengan ulama di era modern ini. Mereka memperbolehkan pemberian gaji tersebut karena jika tidak, maka akan memunculkan kemudharatan lebih besar, yakni kosongnya job-job tersebut karena mereka mencari profesi lain untuk menyangga hidupnya.²⁵⁵

²⁵³ *Ibid.*, hlm. 984.

²⁵⁴ Ibrahim Muhammad Mahmud al-Hariri, *al-Madkhal ila al-Qawa'id al-Fiqhiyyah al-Kulliyah*, hlm. 94.

²⁵⁵ *Ibid.*, hlm. 95.

d. يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام

Artinya: kemudharatan khusus mesti ditanggulangi untuk mencegah kemudharatan umum.²⁵⁶

Dengan mengacu pada kaidah ini, jika terjadi kontradiksi antara kemaslahatan umum dengan kemaslahatan khusus maka yang harus diprioritaskan adalah kemaslahatan umum. Dengan ungkapan lain, sesuatu yang harus dikorbankan adalah kemudharatan individu lantaran dampaknya lebih ringan ketimbang kemudharatan atau kerusakan menyangkut publik atau orang banyak. Atas dasar ini, seorang dokter yang tidak profesional dilarang membuka praktik lantaran akan menyebabkan kemudharatan orang banyak. Begitu pula, penimbun barang kebutuhan pokok bisa didera atau dipaksa menjual hak miliknya lantaran akan menyebabkan kemudharatan secara umum berupa langkanya barang kebutuhan pokok.²⁵⁷

e. درء المفسد أولى من جلب المصالح

Artinya: mencegah kerusakan lebih utama ketimbang mengambil kemanfaatan.²⁵⁸

Pengertian kaidah ini, jika terjadi kontradiksi antara terjadinya kerusakan dan diterapkannya kemaslahatan maka yang harus didahulukan adalah mencegah kerusakan walaupun menimbulkan ekses kemaslahatan tidak bisa ditegakkan. Sesuatu yang menjadi pertimbangan dalam kaidah ini bahwa dampak terjadinya kerusakan adalah sangat besar dan bahkan bisa meluas ke mana-mana ibarat api dalam bencana kebakaran yang siap melalap apa saja. Dampak kerusakan yang terjadi dalam setiap kasus jauh lebih serius

²⁵⁶ Mushthafa Ahmad al-Zarqa', *al-Madkhal al-Fiqhi al-'Am*, Juz II, hlm. 984.

²⁵⁷ Ibrahim Muhammad Mahmud al-Hariri, *al-Madkhal ila al-Qawa'id al-Fiqhiyyah al-Kulliyah*, hlm. 96.

²⁵⁸ Mushthafa Ahmad al-Zarqa', *al-Madkhal al-Fiqhi al-'Am*, Juz II, hlm. 985.

ketimbang eksekusi dari tidak bisa diterapkannya kemaslahatan dalam kasus yang sama.²⁵⁹

Sebagai contoh, perdagangan narkoba serta jenis-jenis komoditas haram lainnya dilarang dalam rangka mencegah terjadinya kerusakan dan kemudharatan. Pelarangan seperti ini mutlak dilakukan walaupun di dalamnya terdapat unsur kemaslahatan, yaitu bergeraknya perdagangan sektor riil dengan berbagai implikasinya dalam dunia usaha.²⁶⁰ Contoh lain bisa dikembangkan dalam penggunaan beragam hak milik seseorang tetapi dapat mengganggu ketenteraman orang lain, khususnya dalam kehidupan bertetangga dan bermasyarakat. Dalam konteks ini, mencegah kemudharatan pada diri orang lain harus diutamakan atas penerapan kemaslahatan pada diri sendiri.

4. Kaidah المشقة تجلب التيسير

Artinya: *adanya kesukaran itu dapat mendatangkan hukum keringanan.*²⁶¹

Yang dimaksud dengan *al-masyaqqah* (kesukaran) dalam kaidah ini adalah kesukaran yang pada umumnya tidak dimampui manusia untuk selalu dipikulnya. Begitu beratnya kesukaran ini ditanggung manusia, sehingga kalau terpaksa dipikulnya maka akan menyebabkan kemudharatan, baik terhadap jiwa raga maupun harta benda. Jenis kesukaran seperti ini tentunya berbeda dengan kesukaran-kesukaran biasa yang lumrah dihadapi manusia sehari. Sebut saja misalnya, kesukaran berupa rasa lelah melakukan shalat, berjuang melawan lapar dan dahaga dalam puasa, keletihan dalam melaksanakan ibadah haji, dan lain-lain. Kesukaran macam ini jelas tidak dimaksudkan dalam kaidah ini sehingga tidak memerlukan hukum keringanan. Sebaliknya, sesuatu yang akan mendatangkan hukum keringanan adalah

²⁵⁹ Ibrahim Muhammad Mahmud al-Hariri, *al-Madkhal ila al-Qawa'id al-Fiqhiyyah al-Kulliyah*, hlm. 97.

²⁶⁰ Mushthafa Ahmad al-Zarqa', *al-Madkhal al-Fiqhi al-'Am*, Juz II, hlm. 985.

²⁶¹ *Ibid.*, hlm. 991.

jenis kesukaran yang sangat membebani manusia sehingga di-
khawatirkan menimbulkan ekses negatif.

Sebagaimana kaidah-kaidah pokok sebelumnya, kaidah ini
secara langsung disandarkan pada sejumlah teks Alquran maupun
hadas, di antaranya sebagai berikut:

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ

"...Dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam
agama suatu kesempitan...." (QS. al-Hajj [22]: 78).

مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ

"...Allah tidak hendak menyulitkan kamu...." (QS. al-Maa'idah
[5]: 6).

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ

"...Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak meng-
hendaki kesukaran bagimu...." (QS. al-Baqarah [2]: 185).

يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ تَخْفَفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا

"Allah hendak memberikan keringanan kepadamu, dan manusia
dijadikan bersifat lemah." (QS. an-Nisaa' [4]: 28).

بعثت بالحنيفية السمحة.

"Saya diutus untuk kebenaran dan kemudahan." (HR. Ahmad).

يسرا ولا تعسرا وبشرا ولا تنفرا.

“Permudahlah olehmu dan jangan mempersulit, berilah mereka kabar gembira dan jangan ditakut-takuti.” (HR. Bukhari).

Sesuatu yang termasuk dalam contoh kaidah المشقة تجلب التيسير ini adalah beragam hukum keringanan (*rukhsah*) yang diberikan oleh syara' kepada umat manusia sebagai khalifah Tuhan. Dalam soal hukum keringanan ini, terdapat tiga aspek pembahasan yang bisa diketengahkan, yaitu: 1) sebab-sebabnya, 2) jenis atau ragamnya, dan 3) pembagiannya.

Sebab-sebab terjadinya hukum keringanan ada enam macam, yaitu:

- a. *Safar*, yaitu bepergian yang diperbolehkan oleh syara'. Bepergian semacam ini menjadi sebab diperbolehkannya mengqashar shalat serta berbuka puasa bagi mereka yang sedang menjalani ibadah puasa wajib.
- b. *Maradh*, yakni sakit yang menjadi sebab diperbolehkannya bertayamum lantaran tidak bisa menggunakan air wudhu.
- c. *Ikrah*, yaitu kondisi terpaksa yang menyebabkan seseorang boleh melakukan perbuatan terlarang karena tidak mungkin dapat menghindarkannya.
- d. *Nisyan*, yakni kelupaan. Contohnya, lupa makan atau minum ketika sedang berpuasa menjadi sebab terjadinya hukum keringanan berupa tetap sahnya puasa dimaksud.
- e. *Jahl*, yakni ketidaktahuan. Sebagai contoh, orang yang berbuat sesuatu yang terlarang karena unsur ketidaktahuan mendapatkan hukum keringanan sehingga ia tidak dianggap berdosa.
- f. *Umum al-balwa*, yaitu kesulitan menghindar. Sebagai contoh, shalat di tempat yang tidak terjamin kesuciannya

diperbolehkan lantaran dalam kondisi terpaksa dan sulit menghindarkannya.²⁶²

Adapun pembagian hukum keringanan (*rukhsah*) dari segi ada atau tidak adanya aksi (perbuatan) dapat dipilah menjadi lima macam, yaitu:

- a. Hukum keringanan yang wajib dikerjakan, seperti makan bangkai ketika dalam kondisi terpaksa, berbuka atau membatalkan puasa bagi orang yang dikhawatirkan keselamatan jiwanya, dan lain-lain.
- b. Hukum keringanan yang sunnah dikerjakan, seperti mengqashar shalat dalam perjalanan, memandangi seperlunya calon pasangan atau tunangan, dan lain-lain.
- c. Hukum keringanan yang *mubah* (boleh) dikerjakan, seperti melakukan akad salam atau transaksi pesanan dalam muamalah harta kekayaan.
- d. Hukum keringanan yang makruh dikerjakan, seperti mengqashar shalat dalam perjalanan yang jarak tempuhnya kurang dari tiga *marhalah* (sekitar 90 km).
- e. Hukum keringanan yang lebih utama ditinggalkan, seperti berbuka puasa dalam perjalanan tetapi tidak dikhawatirkan mengganggu kesehatan.²⁶³

Kaidah pokok *المشقة تجلب التيسير* ini mempunyai beberapa kaidah cabang di dalamnya, seperti:

a. **إذا ضاق الأمر اتسع وإذا اتسع ضاق**

Artinya: *sesuatu itu ketika sempit menjadi luas, dan ketika luas menjadi sempit.*²⁶⁴

Kaidah ini pada prinsipnya semakna dengan kaidah induknya, namun lebih mengarah pada contoh persoalan fiqh secara lebih mendetail. Maksud dari kaidah ini, jika terjadi

²⁶² Ibrahim Muhammad Mahmud al-Hariri, *al-Madkhal ila al-Qawa'id al-Fiqhiyyah al-Kulliyah*, hlm. 100–101.

²⁶³ *Ibid.*, hlm. 101–102.

²⁶⁴ Mushthafa Ahmad al-Zarqa', *al-Madkhal al-Fiqhi al-'Am*, Juz II, hlm. 994.

kesempitan atau keterdesakan pada diri manusia untuk melaksanakan ketentuan hukum tertentu maka terjadilah kelonggaran sebagai wujud dispensasi atau keringanan dari syara'. Sebaliknya, ketika terjadi kelonggaran karena sesuatu yang membuat manusia sempit tersebut sudah tidak ada lagi maka kembalilah hukum semula atau hukum aslinya.

Sebagai contoh, perempuan yang sedang dalam 'iddah-wafat tidak boleh keluar rumah sebagaimana ketentuan hukum asal. Namun jika terjadi keterdesakan harus bekerja untuk menghidupi keluarganya maka menjadi boleh hukumnya ia keluar rumah. Sebaliknya, jika keterdesakan seperti ini sudah tidak ada lagi maka kembali pada hukum asal tadi. Contoh lain, orang yang terdesak dililit utang dan benar-benar tidak mampu membayarnya maka ia diberi kelonggaran untuk tidak membayar utangnya tersebut. Sebaliknya, jika ia telah longgar dan mampu untuk membayarnya maka kembali pada hukum asalnya bahwa ia wajib segera membayarnya.²⁶⁵

b. *الضرورة تبیح المحظورات*

Artinya: *keterdesakan itu dapat membolehkan sesuatu yang sebenarnya terlarang.*²⁶⁶

Kaidah ini selaras dengan hukum pengecualian dalam keadaan darurat seperti dituturkan Alquran sebagai berikut:

وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ^{٢٦٥}

"...Padahal sesungguhnya Allah telah menjelaskan kepada kamu apa yang diharamkan-Nya atasmu, kecuali apa yang terpaksa kamu memakannya...." (QS. al-An'aam [6]: 119.

²⁶⁵ Ibrahim Muhammad Mahmud al-Hariri, *al-Madkhal ila al-Qawa'id al-Fiqhiyyah al-Kulliyah*, hlm. 103.

²⁶⁶ Mushthafa Ahmad al-Zarqa', *al-Madkhal al-Fiqhi al-'Am*, Juz II, hlm. 995.

Kaidah ini dapat diterapkan dalam banyak bab pembahasan dalam fiqh, seperti tercermin dalam beberapa contoh berikut:

- 1) Seorang dokter boleh membuka aurat pasien untuk keperluan pemeriksaan dan pengobatan karena hal semacam ini dianggap darurat.
- 2) Seseorang dalam kondisi kritis karena kelaparan diperbolehkan mengonsumsi makanan yang sesungguhnya terlarang dalam kondisi normal.
- 3) Seseorang yang sedang ihram haji dilarang memburu atau membunuh hewan. Akan tetapi jika ada hewan menyerang atau mengganggu keselamatan orang sedang ihram maka dia boleh membunuhnya karena pertimbangan darurat.²⁶⁷

c. *الضرورة تقدر بقدرها*

Artinya: *keterdesakan itu diukur menurut kadarnya.*²⁶⁸

Kaidah ini memberikan batasan terhadap dua kaidah sebelumnya. Dengan adanya batasan seperti ini, maka tidak berarti keterdesakan dapat membolehkan sesuatu yang terlarang tanpa batas. Sebaliknya, kondisi darurat memperbolehkan sesuatu yang diharamkan menurut kadar keterdesakannya. Dalam kasus membuka aurat lain jenis, misalnya, seorang dokter laki-laki diperbolehkan membuka aurat pasien perempuan sebatas kebutuhan pengobatan dan tidak boleh melebihi kadar itu. Bahkan, jika masih mungkin ditangani dokter perempuan maka belum diperbolehkan dokter laki-laki menanganinya. Contoh lain dalam kasus makan jenis makanan terlarang karena alasan darurat, misalnya kelaparan, diperbolehkan dalam batas yang tidak melampaui kebutuhan untuk bertahan hidup. Begitu pula dalam soal mengonsumsi bangkai sebagai satu-satunya obat yang bisa digunakan, diperbolehkan dalam kadar kebutuhan sesuai

²⁶⁷ Ibrahim Muhammad Mahmud al-Hariri, *al-Madkhal ila al-Qawa'id al-Fiqhiyyah al-Kulliyah*, hlm. 103 - 104.

²⁶⁸ Mushthafa Ahmad al-Zarqa', *al-Madkhal al-Fiqhi al-'Am*, Juz II, hlm. 996.

kondisi darurat yang menyimpannya. Karena itu, tidak boleh mengonsumsi barang terlarang tersebut secara berlebihan. Bahkan jika telah ditemukan jenis makanan atau obat-obatan lain yang memang diharamkan, maka tidak ada lagi akses untuk mengonsumsi sesuatu yang haram tersebut.

5. Kaidah العادة محكمة

Artinya: *adat kebiasaan dapat dijadikan pijakan hukum.*²⁶⁹

Adat kebiasaan dapat dijadikan dalil hukum, sebagaimana disebutkan dalam kaidah, jika ketentuan hukumnya tidak disebutkan dalam teks wahyu. Prinsipnya, sesuatu yang diapresiasi dalam fiqh adalah adat kebiasaan yang tidak bertentangan dengan ketentuan teks wahyu, baik Alquran maupun hadits. Seperti kaidah-kaidah pokok sebelumnya, kaidah pokok ini melahirkan beberapa kaidah cabang, di antaranya sebagai berikut.

a. المعروف عرفا كالمشروط شرطا

Artinya: *apa yang sudah menjadi tradisi sama halnya dengan sesuatu yang sudah dipersyaratkan di kalangan mereka.*²⁷⁰

Jika masyarakat sudah mengamalkan tradisi tertentu secara melembaga tanpa perlu persyaratan tertentu di antara mereka, maka tradisi semacam ini harus dijaga dan dipelihara seakan-akan mereka telah melakukan persyaratan sebagaimana yang telah diamalkan. Karenanya, jika seseorang menyerahkan putranya kepada seorang guru untuk menimba ilmu atau keterampilan tertentu maka sang ayah harus memberikan imbalan kepada sang guru sekiranya hal demikian ini sudah menjadi tradisi di kalangan masyarakat.²⁷¹

²⁶⁹ *Ibid.*, hlm. 999.

²⁷⁰ *Ibid.*, hlm. 1001

²⁷¹ Ibrahim Muhammad Mahmud al-Hariri, *al-Madkhal ila al-Qawa'id al-Fiqhiyyah al-Kulliyah*, hlm. 114.

b. التعيين بالعرف كالتعيين بالنص

Artinya: *sesuatu yang ditentukan dengan adat kebiasaan sama halnya dengan sesuatu yang ditentukan oleh teks wahyu.*²⁷²

Kaidah ini banyak digunakan dalam praktik transaksi bermuamalah sehari-hari. Hal ini seperti tercermin dalam transaksi sewa menyewa yang banyak dilandaskan pada hukum kebiasaan yang berlaku di suatu tempat. Orang yang hendak menyewa rumah, misalnya, tidak perlu menyebutkan penggunaannya secara mendetail. Sebab, penggunaan rumah tersebut cukup didasarkan pada tradisi, yaitu untuk ditempati tidur, menerima tamu dan lain sebagainya. Begitu juga dalam hal menyewa kompleks pertokoan emas, misalnya, tidak mungkin digunakan untuk tempat pengelasan. Hal demikian ini didasarkan pada tradisi yang sudah melembaga di masyarakat sehingga pelaku transaksi tidak perlu menyebutkan dan menentukannya secara terperinci.²⁷³

c. لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان

Artinya: *tidak dapat dipungkiri terjadinya perubahan hukum karena perubahan zaman.*²⁷⁴

Jika sebuah ketentuan hukum dibuat berdasar adat kebiasaan, kemudian adat tersebut berubah karena perubahan zaman maka ketentuan hukum tersebut harus ditinjau kembali sesuai dinamika adat istiadat sebagai pijakannya. Dengan demikian, terjadinya perubahan hukum tidak dapat terbantahkan sekiranya hukum tersebut didasarkan pada tradisi. Kondisinya menjadi berbeda jika pembentukan sebuah hukum didasarkan pada teks wahyu sehingga tidak bisa mengalami perubahan disebabkan oleh perubahan waktu.

²⁷² Mushthafa Ahmad al-Zarqa', *al-Madkhal al-Fiqhi al-'Am*, Juz II, hlm. 1001.

²⁷³ Ibrahim Muhammad Mahmud al-Hariri, *al-Madkhal ila al-Qawa'id al-Fiqhiyyah al-Kulliyah*, hlm. 113–114.

²⁷⁴ Mushthafa Ahmad al-Zarqa', *al-Madkhal al-Fiqhi al-'Am*, Juz II, hlm. 1001.

Sebagai contoh, pencatatan perkawinan di lembaga hukum secara formal semula tidak wajib dilakukan. Akan tetapi, seiring tuntutan zaman dalam rangka tertib administrasi hukum keluarga, pencatatan perkawinan tersebut kemudian menjadi wajib dilakukan oleh setiap pasangan suami-istri. Terkadang pula, perubahan zaman yang menuntut peninjauan kembali hukum muncul dari kebejatan moral atau biasa disebut rusaknya zaman itu sendiri. Hal ini seperti hukum larangan perempuan keluar rumah untuk melakukan shalat jamaah berbaur dengan kaum laki-laki. Larangan semacam ini muncul lantaran terjadinya dinamika pergaulan yang semakin bebas tanpa batas sehingga perlu langkah preventif berupa pelarangan tersebut.²⁷⁵

Beragam contoh, baik dalam kaidah ini maupun dua kaidah cabang sebelumnya, mengacu pada landasan adat istiadat sebagai bahan pijakan. Dalam kehidupan sehari-hari, banyak sekali ketentuan hukum diambil dengan mengacu pada tradisi yang tidak bersinggungan dengan ketentuan teks agama secara tegas. Hal demikian ini dapat dimengerti lantaran jumlah teks wahyu sangat terbatas jika dibandingkan jumlah peristiwa hukum yang muncul setiap periode waktu. Keberadaan adat istiadat dalam setiap komunitas perlu dipertimbangkan demi mengapresiasi dinamika hukum dalam menyikapi setiap persoalan yang terus mengemuka setiap saat. Dalam yurisprudensi Islam, keberadaan *'urf* (adat kebiasaan) dianggap sangat sentral menempati salah satu sumber hukum *'aqli* selain kedua sumber hukum *naqli* yang primer yaitu Alquran dan hadits.

D. Kesimpulan

1. Fiqh dalam Islam dapat diposisikan sebagai komponen syariah yang cukup strategis berupa *al-ahkam al-'amaliyyah* (hukum-

²⁷⁵ Ibrahim Muhammad Mahmud al-Hariri, *al-Madkhal ila al-Qawa'id al-Fiqhiyyah al-Kulliyah*, hlm. 115.

hukum praktis keseharian). Epistemologi fiqh sangat diperlukan untuk menjembatani norma wahyu di satu pihak dan realitas kehidupan sehari-hari di pihak lain. Kelahiran Ilmu fiqh bersamaan dengan lahirnya Islam itu sendiri. Perbedaannya, jika pada masa-masa awal, yakni masa pewahyuan, *performance* fiqh belum dilengkapi teori-teori *istinbath* secara lembaga lantaran semua persoalan hukum langsung di-*handle* Rasulullah SAW dengan bimbingan wahyu, maka tidak demikian halnya pada masa kita sekarang. Sejak era imam mazhab pada abad ke-2 Hijriah hingga sekarang, ilmu fiqh hadir dengan *performance* yang metodologis dan epistemologis. Epistemologi fiqh mempunyai beberapa karakteristik dan ciri khas yang dapat membedakannya dari ilmu-ilmu keislaman lainnya. Beberapa karakteristik tersebut adalah mempunyai sandaran wahyu, mempunyai watak komprehensif, mempunyai sifat-sifat keagamaan, mempunyai keterkaitan dengan moralitas, mempunyai dampak hukuman duniawi dan ukhrawi, mengayomi kemaslahatan individu dan kolektif, eternal dan aplikatif, serta kompatibel dengan hukum positif.

2. Kaidah fiqh lahir secara bertahap pada abad ketiga dan keempat Hijriah, yakni satu abad pasca berkembang pesatnya imam-imam mazhab fiqh pada abad kedua Hijriah. Ini bisa dimengerti lantaran kaidah fiqh hadir untuk meringkaskan dan mewedahi diversifikasi fiqh yang telah berkembang sebelumnya menjadi *maxim* atau prinsip-prinsip umum. Kaidah fiqh bisa disebut hukum *kulli* yang mengandung beberapa cabang fiqh di dalamnya. Dalam praktiknya, kadang terdapat sejumlah contoh pengecualian fiqh cabang yang tidak bisa dimasukkan ke dalam kaidah fiqh. Karenanya, kaidah fiqh bisa disebut pula sebagai hukum-hukum kebanyakan atau kebiasaan. Nilai keilmiah kaidah fiqh dapat tercermin dalam upaya pemberian prinsip-prinsip dasar terhadap cabang-cabang fiqh yang terfragmentasi pada banyak tema dan sub tema fiqh. Bisa dibayangkan bagaimana sulitnya cabang-cabang fiqh ini diakses oleh setiap orang tanpa merujuk pada prinsip-prinsip umum fiqh yang dapat menaungi semua komponen di level *juz'iyat*-

nya. Kaidah fiqh dengan demikian sangat bermakna dalam upaya mensistematisasi fiqh yang tak terkira jumlahnya menjadi jargon-jargon umum yang sangat mudah diingat dan dipelajari.



Bagian Ketiga
Fiqh
sebagai Preskripsi Hukum

Bab 1



Perspektif Fiqh tentang Sistem Ketatanegaraan

A. Pendahuluan

Diskursus menyangkut relasi atau hubungan antara agama dan negara, sungguhpun sudah kerap kita dengar, tetapi tetap saja sering menjadi topik utama dalam beberapa *event* ilmiah baik di tingkat lokal, nasional, atau bahkan internasional. Hal ini dapat dimaklumi lantaran Alquran dan hadits sebagai sumber utama ajaran Islam tidak pernah berbicara secara mendetail dan terperinci menyangkut relasi agama dan negara. Sebaliknya, teks wahyu banyak mengungkapkan soal hubungan negara dan agama secara global dan garis besarnya saja. Dalil-dalil *ijmali* yang hanya memberikan aturan secara global ini dapat tercermin, misalnya, dalam pesan-pesan moral tentang pentingnya penegakan keadilan (*al-'adalah*), asas persamaan di muka hukum (*al-musawat*), demokratisasi (*al-syura*), penegakan HAM dan kebebasan (*al-hurriyyah*), dan lain-lain. Dalam kondisi seperti ini, pemaknaan teks sesuai konteks perubahan yang terus terjadi mempunyai arti sangat strategis yang *ending*-nya adalah untuk mengimplementasikan kemaslahatan di tengah kehidupan masyarakat melalui instrumen politik yang berkeadaban.

Dominannya dalil-dalil global tentang hubungan negara dan agama menyiratkan kelenturan Islam dalam mengapresiasi perkembangan masyarakat yang terus terjadi sepanjang sejarah. Peran nalar manusia lalu menjadi sangat sentral dalam menghubungkan teks-teks agama dengan konteks realitas masyarakat yang cenderung mengalami

perubahan (*changeable*). Kenyataan seperti ini menunjukkan adanya suatu kewajaran jika persoalan relasi agama dan negara selalu *up-to-date* diperbincangkan oleh banyak kalangan, utamanya di abad kita sekarang yang ditandai dengan perkembangan ilmu ketatanegaraan cukup pesat dan dinamis. Kata kuncinya adalah bagaimana hubungan agama dan negara dapat memunculkan nilai-nilai keadilan, kemakmuran, kesejahteraan, dan ketenteraman, sesuai tujuan akhir ajaran agama diturunkan (*maqashidus syari'ah*), yakni untuk menebar kemaslahatan dan mencegah terjadinya kerusakan.

Dalam Islam, seluk-beluk persoalan politik masuk dalam kategori *fiqh muamalah* (hukum sosial). Dalam nomenklatur *fiqh* terdapat *maxim* (kaidah) yang menyatakan bahwa pada prinsipnya hukum muamalah adalah *ibahah* (netral). Bunyi selengkapnya kaidah tersebut adalah sebagai berikut:

الأصل في المعاملة الإباحة.

"Hukum asal dari *fiqh muamalah* adalah boleh dilakukan (kecuali terdapat dalil yang melarangnya)."

Kaidah lain yang semakna juga menyebutkan:

المعاملة تطلق حتى يعلم المنع.

"*Fiqh muamalah* pada dasarnya adalah bebas dilakukan hingga diketahui adanya larangan."

Dengan mengacu pada kedua kaidah *fiqh* di atas, maka ketentuan mengenai seluk-beluk politik dan sistem pemerintahan tidak memerlukan dalil teks agama secara terperinci dan mendetail. Dasar pembentukan sebuah pemerintahan dalam Islam adalah kemaslahatan yang dituangkan secara verbal dalam bentuk dalil *kulli* berupa prinsip-prinsip umum dalam berbagai seruan moral. Sementara menyangkut detail-operasionalnya, Islam sangat akomodatif dan kompatibel dengan perkembangan ilmu pengetahuan, termasuk ilmu

ketatanegaraan. Pada intinya, hukum politik perlu dikembalikan pada konteks relevansinya dengan semangat perubahan dan perkembangan hukum ketatanegaraan. Sementara, dalil agama yang mesti menjadi rujukan adalah prinsip-prinsip umum dalam ajaran agama yang muarannya adalah bagaimana segala ketentuan hukum politik bisa memantulkan nilai-nilai etika dan moral di tengah kehidupan umat manusia.

B. Sejarah Politik Umat Islam

Dari sudut kesejarahan, pengalaman politik umat Islam dilalui dengan penuh keragaman pola dan bentuk pemerintahan sesuai tingkat perkembangan masyarakat dan ilmu ketatanegaraan. Pada masa Rasulullah masih hidup, wacana relasi negara dan agama belum mengemuka lantaran beliau sendiri yang meng-*handle* persoalan seluk-beluk negara dengan bimbingan wahyu. Fase Makkah yang dijalani Rasulullah SAW selama 13 tahun belum banyak mengupas persoalan relasi agama dan negara karena pada masa ini fokus ajaran agama diarahkan pada konsolidasi bidang akidah dan dasar-dasar ajaran agama lainnya. Baru pada fase Madinah, wacana hubungan agama dan negara mulai muncul ke permukaan, khususnya ketika selama sepuluh tahun di kota ini komunitas Islam sering bersinggungan dengan komunitas lain, seperti Yahudi dan Nasrani. Wacana ini pun mampu diselesaikan oleh Rasulullah SAW sehingga tidak banyak menimbulkan perdebatan di kalangan umat Islam. Otoritas Rasulullah SAW dapat mengikat seluruh umat Islam saat itu karena mereka mempercayai bahwa beliau selain menjadi pemimpin mereka sekaligus juga sebagai seorang Rasul yang diberi wahyu untuk memimpin dan membimbing mereka. Posisinya sebagai seorang Nabi dan Rasul memberikan otoritas kepadanya untuk memerintah serta mewajibkan setiap pengikutnya untuk mengikuti setiap ajarannya.

Sepeninggal Rasulullah SAW, wacana kepemimpinan negara mulai muncul, dan dinamika ilmu ketatanegaraan terus bergulir untuk merespons hubungan simbiotik antara negara dan agama

dengan tetap mengacu pada teks wahyu yang sebagian memang masih bersifat multitafsir. Sebelum jenazah Rasulullah SAW dikebumikan, terjadi perdebatan politik di balai *Thaqifah Bani Sa'idah* menyangkut siapa yang berhak menjadi khalifah pengganti beliau. Perselisihan ini lalu menorehkan keputusan monumental menyangkut prinsip *syura* (permusyawaratan) dalam sejarah ketatanegaraan Islam. Hal ini ditandai dengan terpilihnya Abu Bakar as-Shiddiq RA sebagai Khalifah pertama. Abu Bakar yang diusung kubu Sahabat Muhajirin mengalahkan kandidat lain dari kubu Sahabat Anshar setelah melalui perdebatan cukup alot.²⁷⁶

Pada era pembesar Sahabat, ini sistem pemerintahan yang disepakati adalah *Khilafah* (kekhalifahan) dengan mengangkat seorang pemimpin yang kemudian lazim disebut Khalifah yang bertugas melanjutkan perjuangan Nabi. Sepeninggal Abu Bakar RA, jabatan khalifah diganti secara berturut-turut oleh Sahabat Umar bin al-Khathab RA, Utsman bin Affan RA, dan Ali bin Abi Thalib RA. Pada periode *khilafah* ini, persoalan pemerintahan, termasuk suksesi kepemimpinan, diputuskan secara demokratis melalui mekanisme musyawarah. Namun demikian, suasana demokrasi pada era ini mulai banyak dipertanyakan sejak awal pemerintahan Utsman bin Affan RA dan kemudian berlanjut pada masa kekhalifahan Ali bin Abi Thalib RA. Pada masa ini, persaingan kekuasaan mulai berjalan sengit dan bahkan mengarah pada konflik kepentingan dan perang saudara.

Terpilihnya Utsman sebenarnya juga melalui mekanisme demokrasi. Bedanya dengan pemilihan sebelumnya, Umar bin Khathab RA sebelum meninggal menunjuk enam orang untuk bermusyawarah menetapkan penggantinya. Ini dilakukan untuk menghindari terjadinya kericuhan dan kealotan dalam peralihan kekuasaan. Lalu terpilihlah Utsman bin Affan RA, meski ada rasa ketidakpuasan di antara keenam orang yang ditunjuk hingga menimbulkan friksi-friksi tajam di kalangan pembesar Sahabat. Setelah Utsman terbunuh akibat ketidakpuasan daerah-daerah, peralihan kekuasaan menjadi semakin

²⁷⁶ Abu Yasid (Penyunting), *Fiqh Today, Edisi Fikih Kontroversial* (Jakarta: Erlangga, 2007), hlm. viii.

berdarah. Pemilihan penggantinya, yaitu Ali bin Abi Thalib RA dinilai semakin menjauh dari tata cara demokrasi yang pernah diterapkan sebelumnya.

Suasana demokrasi semakin meredup, atau bahkan sirna sama sekali, pada era pasca kekhalfahan yang menganut sistem kerajaan (*mamlakah*). Kerajaan Bani Umayyah yang memerintah selama hampir satu abad (kurang lebih 90 tahun) mulai menerapkan sistem pemerintahan *monarchy* atau kerajaan turun-temurun. Demikian pula pada dinasti berikutnya, Bani Abbasiyah, rotasi kepemimpinan dilakukan secara turun-temurun. Kekuasaan Dinasti Abbasiyah ini berlangsung cukup lama dalam rentang waktu sekitar lima abad (750 M–1258 M). Pada masa-masa berikutnya, sistem kerajaan masih tetap mewarnai pemerintahan Islam hingga abad ke-19 M yang ditandai dengan jatuhnya kerajaan Islam Turki Utsmani.²⁷⁷

Sejak abad inilah, imperialisme dan kolonialisme Barat mulai memasuki wilayah dan pundi-pundi kekuasaan Islam. Isu *nation state* (negara bangsa) mulai digelindingkan oleh sejumlah pemikir dan pemuka agama. Realitas perubahan seperti ini menuntut para pemikir Islam merumuskan kembali sistem ketatanegaraan sesuai tantangan yang dihadapi. Lalu, sistem demokrasi yang pernah bersemi pada periode *khilafah rasyidah* kembali diwacanakan dalam lembaran buku-buku fiqh.

Diskursus negara dan agama kian semakin subur dan memiliki momentumnya pada era ini. Wacana negara dengan segmen penduduk yang multi-etnik, multi-ras, multikultural, dan bahkan multi-agama memacu beberapa kalangan untuk merumuskan konsep ketatanegaraan baru sesuai semangat perubahan. Tak pelak lagi, banyak teori yang dimunculkan para pakar menyangkut hubungan negara dan agama. Beberapa teori tersebut di antaranya adalah teori negara agama, teori negara sekuler, dan teori simbiotik yang merupakan gabungan keduanya. Teori terakhir ini dinilai cukup relevan diterapkan dalam konteks negara bangsa yang penuh keragaman.

²⁷⁷ *Ibid.*, hlm. ix.

Terjadinya dinamika sistem pemerintahan seperti digambarkan di atas sesungguhnya merupakan sesuatu yang niscaya dan dapat dimaklumi. Sebab, sistem pemerintahan dalam Islam masuk dalam kategori *wasilah* (media atau perantara), bukan *ghayah* (tujuan). Sedangkan sesuatu yang masuk dalam kategori *ghayah* adalah ditegakkannya keadilan di tengah-tengah rakyat secara merata sehingga mereka bisa hidup makmur, tenteram, dan *kartaraharja*. Karenanya, menjadi masuk akal jika dalam teks wahyu, sistem pemerintahan itu tidak disebutkan secara tersurat dan terperinci. Sebaliknya, teks wahyu banyak berbicara dalam soal negara dan pemerintahan ini secara makro dan universal.

Lantaran konsep yang eksplisit tentang seluk-beluk politik dan pemerintahan tidak ditemukan dalam lembaran teks wahyu, maka teknis pengaturannya diserahkan kepada umat Islam dengan tetap mengacu pada dalil-dalil universal atau berbagai teks dalam Alquran dan hadas yang bersifat *kulli* atau *ijmali* (global). Dengan ungkapan lain, seperangkat prinsip etika dan moral yang relevan tentang cara mengatur negara dan mekanisme pemerintahan cukuplah dijadikan landasan teologis-filosofis dalam kehidupan berpolitik umat Islam. Pada intinya, landasan teologis-filosofis itu adalah keyakinan kita terhadap watak holistik Islam yang menyajikan ajaran secara lengkap dan paripurna menyangkut segala aspek kehidupan. Islam secara konseptual sesungguhnya tidak mengakui pemisahan antara agama dan negara. Dengan watak holistik yang melekat padanya, Islam menganggap bahwa negara pada hakikatnya merupakan bagian integral atau perluasan dari Islam itu sendiri. Dari pandangan seperti ini, lalu muncul adagium, *al-islamu din wa dawlah* (Islam adalah agama sekaligus negara).

C. Negara Agama vs Negara Sekuler

Teori negara agama menyatakan bahwa negara dalam kondisi apa pun tidak dapat dipisahkan dari agama. Ini sebagaimana secara konseptual, agama juga tidak dapat dipisahkan begitu saja dari seluk-

beluk politik. Sebab, menurut teori ini, semua upaya pemikiran seorang Muslim tentang moral dan politik bisa dipastikan mempunyai dasar-dasar keagamaannya. Dengan ungkapan lain, menurut paradigma pemikiran ini, negara merupakan lembaga politik dan keagamaan sekaligus.²⁷⁸ Jargon yang sering dikemukakan teori ini bahwa Islam adalah agama sekaligus negara.

Teori negara Islam yang secara lebih dominan berkembang di masyarakat bukan sekadar menggabungkan unsur ketuhanan dengan demokratisasi. Sebaliknya, negara Islam lebih dipahami sebagai formalisasi Islam dalam wujud dasar negara dan pemberlakuan syariat Islam secara legal dan formal. Kelahiran teori negara Islam dengan pengertian ini beriringan dengan munculnya gerakan fundamentalisme Islam yang dimotori oleh beberapa tokoh semisal Abul A'la al-Maududi (Pakistan), Hasan al-Banna (Mesir), dan Sayyid Kutub (Mesir). Gerakan ini mulanya diproyeksikan untuk merespons modernisasi Barat yang eksekunya dinilai telah merambah dunia Islam.

Gerakan ini berusaha menegakkan dan merealisasikan syariat Islam serta membangun sistem yang Islami dengan menolak sistem-sistem non-Islam yang berlaku selama ini. Lebih jauh, gerakan ini berusaha mendasarkan realitas kehidupan pada dasar Islam mengingat dasar-dasar yang lain dianggap tidak sah. Karena itu, jika ia dipergunakan sebagai dasar maka realitas menjadi rusak seperti yang terjadi selama ini. Gerakan ini meyakini bahwa berbagai masalah yang timbul dewasa ini disebabkan manusia tidak menerapkan ajaran Tuhan dengan sebenar-benarnya. Jika ingin masalah-masalah tersebut bisa diatasi maka satu-satunya cara adalah menerapkan syariat Tuhan meskipun realitas menolaknya. Gerakan ini mempunyai kecenderungan membuat analisis persoalan berdasarkan ajaran syariat yang bersifat ideal, bukan pada realitas. Mereka menghendaki realitas mengikuti idealisme ajaran syariat, bukan sebaliknya, yakni syariat mengikuti realitas. Dengan ungkapan lain, dalam kondisi

²⁷⁸ Abd. Salam, dalam Kata Pengantar buku *Aspects of The Islamic State: Religious Norms and Political Realities* karya Monouchehr Paydar, Ph.D., dalam edisi Indonesia, *Legitimasi Negara Islam: Problem Otoritas Syari'ah dan Politik Penguasa* (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003), hlm. x.

apa pun, perkembangan realitas harus mengacu secara formal pada ajaran agama. Dari perspektif inilah, gerakan ini lalu disebut fundamentalisme atau dalam bahasa Arabnya, *al-ashalah*.²⁷⁹

Pada intinya, negara Islam adalah sebetuk pemerintahan yang diselenggarakan atas dasar kedaulatan Tuhan. Otoritas tertinggi hanyalah milik Allah Yang Maha Kuasa dan Maha Mengetahui. Namun demikian, wujud otoritas Tuhan sebagaimana dituangkan dalam kitab suci banyak dijabarkan secara makro dan global. Dalam tataran implementasi, Tuhan banyak mendelegasikan pada umat manusia untuk merumuskan sistem ketatanegaraan yang sesuai dengan panduan kitab suci. Karena itu, negara Islam sesungguhnya tidak identik dengan konsep teokrasi yang selalu mengatasnamakan Tuhan tanpa penjabaran lebih konkret dalam pelaksanaannya. Lebih tepatnya, negara Islam disebut teo-demokrasi yang memadukan unsur ketuhanan (teosentris) dan kemanusiaan sebagai khalifah Tuhan (antroposentris) secara berimbang. Penyimpulan seperti ini dapat dimengerti lantaran kitab suci sendiri tidak menjabarkan pesan-pesannya secara mikro dan mendetail sehingga memerlukan pendelegasian kepada khalifah (umat manusia) dengan perangkat nalarnya untuk menjalankan misi pemerintahan dengan cara yang seadil-adilnya.

Teori negara sekuler sering dianggap sebagai lawan dari teori negara agama. Jika teori negara agama berupaya menyatukan agama dan negara maka sesuatu yang dianggap penting dalam teori negara sekuler adalah memisahkan negara dari segala otoritas agama. Paradigma teori ini menyatakan bahwa agama tidak menekankan adanya kewajiban mendirikan negara. Di lihat dari akar sejarahnya, gagasan teori ini berasal dari warisan perkembangan peradaban Barat sejak abad Pertengahan. Saat itu, ajaran Bible dianggap mengandung hal-hal yang kontradiktif dengan akal-budi manusia. Revolusi ilmu

²⁷⁹ Moh. Nurhakim, *Islam, Tradisi, dan Reformasi: Pragmatisme Agama dalam Pemikiran Hasan Hanafi* (Malang: Bayumedia Publishing, 2003), hlm. 149.

pengetahuan yang sedang dirintis barat dianggap bertentangan dengan ajaran Bible.²⁸⁰

Penganut teori negara agama akan menolak konsep sekularisasi karena akan menghalangi pelaksanaan syariat Islam. Sangat disayangkan, gagasan sekularisasi yang bersumber dari pengalaman pandangan hidup Barat kemudian diimpor dan disebarluaskan oleh pemikir muslim modern tanpa melakukan penyeleksian yang ketat terhadap sejarah dan landasan filosofis, teologis, serta sosiologis dari ide tersebut. Sejarah Islam tidak pernah mengalami pengalaman pahit dalam hal hubungan antara agama dan negara atau pertentangan antara agama dan sains, seperti yang terjadi dalam sejarah Kristen. Karena itu, tidak bijak jika konsep dan gagasan sekularisasi kemudian diadopsi dan diterapkan dalam masyarakat muslim yang mempunyai pandangan hidup sendiri.

Gagasan sekularisasi mulai dikonversi oleh para pemikir muslim pasca kejatuhan kerajaan Islam Turki Utsmani pada abad ke-19. Lalu menemukan momentumnya pada abad ke-20 dengan munculnya ketokohan Ali Abdur Raziq dari Mesir dan Mushthafa Kemal Attaturk dari Turki. Gagasan Ali Abdur Raziq tentang sekularisasi banyak dituangkan dalam bukunya, *al-Islam wa Ushul al-Hukm*. Ali Abdur Raziq menolak *khilafah islamiyyah* atau *dawlah islamiyyah* (negara Islam) bagi kaum muslimin. Bahkan, ia tak segan-segan meng-*qiyas*-kan hadits-hadits Nabi tentang *imamah*, *khilafah*, *bay'ah*, dan yang sejenisnya dengan pernyataan Yesus Kristus tentang masalah hak Kaisar dan hak Tuhan.²⁸¹

Sejalan dengan Raziq, Attaturk juga melancarkan konsep yang sama dalam bidang kenegaraan, yaitu pemisahan agama dari negara. Menurut Attaturk, apabila agama dipergunakan untuk memerintah masyarakat maka ia akan senantiasa dipergunakan sebagai alat dalam tangan raja diktator untuk menghukum. Pemisahan agama dengan negara akan menyelamatkan bangsa dari malapetaka. Attaturk

²⁸⁰ Adnin Armas, *Pengaruh Kristen-Orientalis terhadap Islam Liberal* (Jakarta: Gema Insani, 2003), hlm. 3.

²⁸¹ Ali Abd al-Raziq, *al-Islam wa Ushul al-Hukm*, edisi bahasa Indonesia, *Khilafah dan Pemerintahan dalam Islam* (Bandung: Pustaka, 1985), hlm. 38-29.

mulai menerapkan gagasan sekularisasi pada tahun 1928 dengan menghapus pasal 2 Konstitusi Turki yang menyebutkan bahwa agama negara adalah Islam. Sebelumnya, tahun 1924, Biro *Syaykh al-Islam* dan Kementerian Syariah serta Mahkamah Syariah dihapuskan. Proses ini dimaksudkan untuk menggusur otoritas syariat dan meletakkan kedaulatan rakyat secara mutlak. Negara tidak ada lagi hubungannya dengan agama. Sembilan tahun kemudian, 1937, prinsip sekularisme dimasukkan ke dalam konstitusi Turki, sehingga resmilah Turki menjadi negara republik sekuler.²⁸²

Belakangan ini, gagasan sekularisasi sering digulirkan untuk merespons tuntutan-tuntutan paham fundamentalisme. Dalam upaya meng-*counter* paham fundamentalisme yang mengedepankan pendirian negara Islam, kalangan intelektual muslim cenderung menggunakan konsep-konsep Eropa mengenai pemisahan yang tegas antara agama dan otoritas politik. Paham sekularisasi seperti ini mengalami resistansi cukup tinggi lantaran mengabaikan isu legitimasi kultural bagi negara Islam. Mereka bukan saja mengabaikan klaim kalangan fundamentalis yang teguh dengan pendirian untuk membangun sebuah negara Islam, tetapi juga menyerukan kepada masyarakat untuk meninggalkan fondasi-fondasi agama dan budaya Islam.

Mereka meninggalkan tradisi agama yang sudah melembaga dan beralih mengadopsi dasar-dasar filosofi yang muncul dari pengalaman negara-negara Eropa dengan coraknya yang sekuler. Selain itu, dalam wilayah politik praktis, sekularisasi sulit dipertahankan oleh umat Islam bukan saja karena mempresentasikan pengalaman dan ikatan emosional dengan nilai agama dan budaya mereka, tetapi juga akan mengantarkan masyarakat pada kerja sama yang rawan terjadi pengkhianatan dengan kolonialisme dan hegemoni poskolonialisme.

Gagasan menerapkan sekularisme untuk masyarakat Islam didorong oleh sikap penolakan mereka terhadap agenda fundamentalisme Islam. Mereka khawatir akan adanya dampak akibat penerapan Islam politik bagi politik nasional dan relasi internasional.

²⁸² Adian Husaini dan Nuim Hidayat, *Islam Liberal* (Jakarta: Gema Insani, 2004), hlm. 36.

Namun ironisnya, gagasan tersebut justru menjadikan kelompok yang mereka serang bertambah kuat. Dibanding dengan sekularisme Eropa sebagai satu-satunya alternatif bagi negara Islam dan aplikasi syariat, masyarakat muslim tentu akan memilih yang kedua ini meskipun sebenarnya secara konseptual sulit diterima dan praktiknya lebih sulit diwujudkan.²⁸³

Perdebatan antara teori negara agama dan negara sekuler banyak bersumber pada soal penerapan syariat di setiap negara. Pada prinsipnya, syariat adalah sebuah metode untuk menggerakkan “organisme” Islam yang hidup dalam belantika kehidupan bermasyarakat, termasuk dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Syariat, dengan pengertian ini, tidak akan lekang dengan waktu dalam upaya menebarkan rahmat, termasuk dalam lingkup implementasi sistem politik dan ketatanegaraan tertentu. Karena itu, baik dalam lingkup negara agama maupun negara sekuler, esensi syariat sesungguhnya tetap tunggal, yakni untuk menebar kemaslahatan rakyat sebagai komponen terpenting dalam struktur negara. Kita menyadari bahwa teks agama tidak berbicara secara mendetail tentang seluk-beluk negara dengan berbagai komponen di dalamnya. Sebaliknya, teks agama berbicara secara sangat strategis dalam bentuk pesan-pesan moral menuju *baladun thayyibatun wa rabbun ghafur*, yakni negara penuh kemakmuran dengan ampunan Tuhan di dalamnya.

Dengan jabaran seperti ini, maka wacana negara agama *vis a vis* negara sekuler lebih banyak berputar di ranah formal ketimbang aspek substansialnya. Lain halnya jika syariat dimaknai dengan diktum-diktum hukum operasional yang sangat partikular (*juz’i*), maka perdebatan antara negara agama dan sekuler tak dapat dihindari lagi lantaran penafsiran agama sendiri dalam konteks seperti ini memang belum final. Pengikut teori negara agama menganggap bahwa syariat yang mesti diterapkan adalah berupa diktum-diktum hukum Tuhan yang mereka yakini benar dan diterima apa adanya. Sementara,

²⁸³ Abdullahi Ahmed An-Na’im, *Islam Politik dalam Kancan Politik Nasional dan Relasi Internasional*, dalam Peter L. Berger (ed.), *Kebangkitan Agama Menantang Politik Dunia* (Yogyakarta: Arruz Book Gallery, 2003), hlm. 206–207.

kalangan pengikut teori negara sekuler menganggap syariat bukan dalam bentuk “pakaian jadi”, melainkan harus ditafsir ulang sesuai tingkat perkembangan masyarakat dan ilmu pengetahuan.

D. Syariat Membebaskan Belenggu Negara

Terlepas dari perdebatan seperti itu, spirit syariat dalam meland-ingkan hukum-hukum Tuhan dengan pretensi kemaslahatan umat manusia sesungguhnya melampaui dinding-dinding penyekat wacana negara agama *vis a vis* negara sekuler. Yang terpenting adalah bagaimana nilai-nilai luhur ajaran agama dapat diapresiasi secara maksimal dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Pada kenyataannya, instrumen negara juga sangat dibutuhkan untuk kepentingan tersebut, melengkapi kesadaran masyarakat beragama itu sendiri. Dalam kaitan ini, Khalifah Utsman bin Affan suatu ketika berucap:

يزع الله بالسلطان ما لا يزع بالقرآن.

“Allah menggunakan kekuasaan pemerintahan terhadap persoalan yang tidak bisa ditangani langsung oleh Alquran.”²⁸⁴

Dari ungkapan ini, dapat terekam bahwa formalisasi dan liberalisasi agama sesungguhnya bisa hidup beriringan sejauh bertujuan menegakkan *maqashidus syari’ah*, yakni untuk menerapkan tujuan luhur syariat dalam rangka menebar kemaslahatan dan mengikis kerusakan (*jalb al-mashalih wadar’u al-mafasid*).

Wujud syariat seperti digambarkan di atas mempunyai makna membebaskan dari keterjeratan. Syariat Islam, dengan pengertian demikian, merupakan sebetuk mekanisme aturan yang berfungsi mewedahi sistem keimanan seseorang yang amat transenden. Pada tataran praksisnya, Tuhan telah mewahyukan teks-teks ajaran suci sebagai perangkat aturan tersebut. Teks wahyu diyakini mampu meng-

²⁸⁴ Jamal al-Din ‘Athiyah, *Nahwa Taf’il Maqashid al-Syari’ah* (Damaskus: Dar al-Fikr, 2001), hlm. 50.

cover semua persoalan hidup manusia sepanjang sejarahnya. Namun, persoalan yang muncul bahwa wujud paripurna ajaran syariat bukan dalam bentuknya yang detail serta merinci semua persoalan dalam setiap kasus. Sebaliknya, teks wahyu hadir dalam bentuknya yang amat simpel dan terbatas kuantitasnya dibanding persoalan hidup yang terus bergulir tanpa henti.

Inti syariat yang tertuang dalam lembaran teks wahyu tak lain bertujuan membebaskan dari keterjeratan budaya Jahiliah yang cenderung menafikan unsur-unsur kesetaraan dalam misi kemanusiaan. Karenanya, ketentuan syariat dalam Islam sangat menjunjung moralitas dan nilai-nilai kemanusiaan, khususnya dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Ini berbeda dengan aliran positivisme dalam filsafat hukum Barat yang memosisikan ketentuan hukum dan moralitas sebagai dua hal yang berbeda dan tidak memiliki keterkaitan satu sama lainnya. Dalam syariat, ketentuan hukum dan moralitas berjalan beriringan dan tidak dapat dipisahkan satu sama lain. Dalam kaitan ini, adagium yang sering dikemukakan adalah "hukum tanpa moralitas adalah durjana, sementara moralitas tanpa hukum adalah utopia". Dalam ungkapan bahasa Arab, adagium seperti ini pernah dikemukakan Imam Malik sebagai berikut:

من تفقه ولم يتصوف فقد تفسق ومن تصوف ولم يتفقه
فقد تزندق ومن جمع بينهما فقد تحقق.

*"Siapa yang mendalami hukum tapi tidak menekuni tasawuf (moralitas) maka telah menjadi fasik. Sebaliknya, siapa yang mempelajari tasawuf tapi tidak mendalami hukum maka telah menjadi zindik, dan siapa yang mengintegrasikan keduanya maka dialah orang yang cermat dan saksama."*²⁸⁵

²⁸⁵ Lihat Abu Nashr al-Maziri, "Al-Kasyf 'an Maqulah Man Tafaqqah Wa Lam Yatashawwaf Fa Qad Tafassaq, al-Multaqa al-Fiqhi Ahad Aifra' al-Syabakah al-Fiqhiyyah", dalam feqhweb.com.

Sebagai sebetuk metode dan mekanisme aturan, syariat merupakan pergerakan melampaui setiap teks dan ungkapan, selalu kompatibel dengan perubahan apa pun yang terjadi. Syariat merupakan motor penggerak bagi langgam dinamisme masyarakat yang terus melaju cepat. Syariat adalah mekanisme dialog antara teks ajaran suci dengan pergumulan sosial setiap saat. Sebab itu, inti syariat selalu *up-to-date* setiap saat karena ia sendiri sesungguhnya mempunyai fungsi mekanis guna meng-*update* setiap perubahan dan perkembangan yang terjadi di masyarakat, sekaligus membebaskan mereka dari ketertinggalan.

Beberapa watak dasar syariat di antaranya sebagai berikut:

1. Syariat adalah metode yang mengarahkan pada kemajuan, berproses dengan selalu menciptakan hukum-hukum tanpa membekukan hukum itu sendiri. Syariat adalah sebuah spirit yang berkelanjutan dalam menciptakan aturan-aturan baru, melakukan pembaruan-pembaruan dan interpretasi-interpretasi modern, tetapi ia tidak akan membeku selamanya ke dalam aturan, penerapan dan interpretasi.²⁸⁶
2. Syariat adalah sebuah gerak langkah yang selalu dinamis yang membawa manusia pada tujuan-tujuan yang benar dan orientasi-orientasi yang mulia, supaya mereka tidak terjebak ke dalam teks, terkoyak ke dalam lafal, dan tercerai-beraikan dalam ungkapan.²⁸⁷
3. Pandangan yang sah dalam penerapan syariat adalah pemahaman yang tepat atas pengertian syariat itu sendiri, yaitu bahwa syariat merupakan metode, spirit dan motor penggerak. Dengan demikian, fungsi syariat adalah bagaimana memproyeksikan metode, melindungi spirit, serta memfungsikan motor penggerak tersebut demi kemaslahatan manusia dan tujuan-tujuan yang dibangun oleh agama. Dalam memutuskan persoalan hukum, perangkat metodologi mesti digunakan; dalam mengapresiasi ketentuan teks, spirit ajaran tidak boleh diabaikan;

²⁸⁶ Muhammad Sa'id al-Asymawi, *Ushul al-Syari'ah*, dalam Edisi Indonesia *Nalar Kritis Syari'ah* (Yogyakarta: LKiS, 2004), hlm. 212.

²⁸⁷ *Ibid.*

dan dalam menerapkan ajaran, aspek penggerak tidak boleh di-kesampingkan.²⁸⁸

Penerapan syariat dalam maknanya yang substantif tak lain adalah penebaran rahmat Tuhan kepada seluruh umat manusia. Rahmat sendiri mengandung makna segala upaya untuk memudahkan manusia, melindungi kepentingan umum, memberikan keseimbangan antara berbagai hak dan kewajiban, melakukan refleksi untuk mengamati kondisi suatu masa, serta tidak memberatkan kepada manusia.

Rahmat adalah upaya membentuk setiap individu agar mampu membimbing dirinya sendiri, menguatkan jalan hidupnya dan merealisasikan wujud kepribadian tanpa mempersulit jalannya kehidupan. Rahmat adalah wujud kehidupan harmoni di mana mayoritas tidak bersikap tirani pada minoritas. Sebaliknya, keduanya dapat membangun iklim kehidupan penuh pengertian serta mengembangkan kerja sama yang kondusif sehingga kemaslahatan individu maupun kolektif dapat diterapkan secara bersama-sama.²⁸⁹

Dalam konteks politik, syariat mempunyai pretensi membebaskan belunggu negara. Maksudnya, kedurjanaan, kesewenang-wenangan, serta angkara murka mesti dibasmi dalam konteks kehidupan bernegara. Sebagai metode dan mekanisme aturan, syariat selalu memberi ruang untuk dilakukan dialog antara teks ajaran dengan konteks realitas masyarakat berbangsa dan bernegara. Tujuan asasinya adalah bagaimana sebuah penyelenggaraan negara dan pemerintahan dapat menebar keadilan dan kemaslahatan masyarakat. Dalam praktiknya, ikatan negara akan memudahkan proses dialogis tersebut karena adanya keterwakilan pemimpin dan penguasa sebagai representasi rakyat. Tentunya, prinsip keterwakilan ini dilakukan sesuai rambu-rambu hukum yang telah ditetapkan dan menjadi anjuran agama, seperti penerapan musyawarah, penegakan prinsip persamaan, keadilan, HAM, dan lain-lain.

²⁸⁸ *Ibid.*

²⁸⁹ *Ibid.*, hlm. 214.

E. Realitas Demokrasi dalam Islam

Konsep keterwakilan rakyat oleh pemimpin dinamakan atau populer dengan istilah demokrasi. Dalam sejarah Islam, istilah demokrasi kurang dikenal secara luas dan mereka lebih mengenal istilah lain, seperti kebebasan (*al-hurriyyah*) yang sesungguhnya merupakan pilar utama demokrasi yang diwarisi semenjak zaman Nabi Muhammad SAW. Termasuk dalam kategori *al-hurriyyah* adalah kebebasan memilih pemimpin, mengelola negara secara bersama-sama, kebebasan berpendapat, serta kebebasan mengkritik penguasa. Selain *al-hurriyyah*, dalam Islam juga dikenal istilah *al-syura* (musyawarah). Pengertian *al-syura* bukan sekadar bermusyawarah, tetapi memunculkan pendapat-pendapat dari berbagai kalangan yang berkompeten untuk sampai pada kesimpulan yang paling tepat. Meminta pendapat dan mencari kebenaran secara bersama-sama adalah salah satu prinsip dalam demokrasi yang dianut sebagian besar bangsa di dunia belakangan ini. Dalam Islam, bermusyawarah untuk mencapai kebenaran dan mencapai mufakat adalah sangat dianjurkan.

Dengan demikian, seluk-beluk demokrasi sesungguhnya telah banyak dipraktikkan Islam sejak periode awal, walaupun peristilahan yang digunakan saat itu bukan demokrasi, melainkan padanannya. Di luar otoritas keagamaan yang menjadi tugas utamanya, Rasulullah SAW merupakan tokoh yang demokratis dalam berbagai hal. Bahkan, ketika terjadi kasus-kasus yang tidak mempunyai sandaran wahyu, beliau bersikap demokratis dengan mengadopsi pendapat para sahabatnya, hingga memperoleh arahan ketetapan dari Allah SWT. Sikap demokratis Rasulullah SAW ini barangkali merupakan sikap demokratis pertama di Semenanjung Arabia, di tengah-tengah masyarakat padang pasir yang paternalistik, masih menjunjung tinggi status-status sosial, dan nonegaliter.

Beberapa contoh yang menunjukkan bahwa Rasulullah SAW merupakan seorang demokrat adalah ketika beliau diminta suku-suku Arab menjadi penguasa sipil (nonagama) di luar status beliau sebagai pemegang otoritas agama. Beliau mengambil pernyataan setia

terhadap orang-orang yang ingin tunduk dalam kekuasaan beliau sebagai teknik memperoleh legitimasi kekuasaan. Pernyataan setia ini dikenal dalam sejarah Islam sebagai *Bay'ah al-A'qabah*. Dari titik ini, para ulama Islam sejak dulu menegaskan bahwa kekuasaan pada asalnya adalah di tangan rakyat. Karena itu, kekuasaan tidak boleh dipaksakan tanpa ada kerelaan dari hati rakyat. Pernyataan kerelaan itu dinyatakan dalam bentuk "pernyataan setia" atau baiat.²⁹⁰

Berdasarkan prinsip ini, maka ajaran Islam menolak kudeta atau merebut kekuasaan secara inkonstitusional. Sebab, kudeta merupakan bentuk pernyataan sepihak. Sedangkan, legitimasi kekuasaan harus diperoleh dari rakyat secara sukarela tanpa paksaan apa pun. Setelah Rasulullah SAW bermigrasi ke Madinah, beliau mengangkat budak kulit hitam Ethiopia yang bernama Bilal menjadi pengumandang panggilan shalat (adzan). Posisi ini merupakan sebuah kedudukan prestisius bagi seorang budak kulit hitam dalam belantara kabilah-kabilah Arab yang terhormat.

Ketika beliau membentuk negara pertama kali dalam Islam, yaitu negara Madinah yang multiagama, beliau tidak menggunakan Alquran sebagai konstitusi negara Madinah, karena Alquran hanya berlaku bagi orang-orang yang mempercayainya, yaitu umat Islam. Beliau menyusun Piagam Madinah berdasarkan kesepakatan dengan orang-orang Yahudi sebagai konstitusi negara Madinah. Pada masa negara Madinah ini pula, beliau mengenalkan konsep bangsa (*al-ummah*) sebagai satu kesatuan warga negara Madinah tanpa membedakan asal-usul suku. Rasulullah SAW mendirikan negara Madinah ini berdasarkan kontrak sosial (*al 'aqd al ijtima'i*) antara umat Islam dengan kaum Yahudi, Kristen, dan kaum Arab Pagan yang berdiam di Madinah. Piagam Madinah berisi prinsip-prinsip interaksi yang baik antarpemeluk agama, saling membantu menghadapi musuh yang menyerang negara Madinah, menegakkan keadilan dan membela orang yang teraniaya, serta saling menasihati dan menghormati kebebasan beragama. Sewaktu Perang Badar, perang pertama kali

²⁹⁰ Munawir Syadzali, *Islam dan Tata Negara* (Jakarta: UI Press, 1990), hlm. 9.

dalam sejarah Islam antara kaum muslimin dengan orang-orang Arab Pagan, Rasulullah SAW menanggalkan pendapatnya dan mengambil pendapat sahabatnya dalam menyusun strategi perang yang jitu.²⁹¹ Ini semua merupakan bukti konkret bahwa Rasulullah SAW menerapkan demokrasi dalam pendirian negara dan pengelolaan pemerintahan.

Perjalanan panjang demokrasi sejak periode Islam awal hingga sekarang telah banyak menorehkan dinamika internal maupun eksternal sesuai tingkat perkembangan masyarakat dan ilmu ketatanegaraan. Dinamika tersebut kian menemukan momentumnya di era merebaknya negara-negara bangsa dengan ragam penduduk yang majemuk dan multikultural. Menyikapi gelombang wacana demokrasi yang terus menggelinding ini, pandangan umat Islam secara umum terbelah menjadi tiga mazhab pemikiran, yaitu:

1. Mazhab Konservatif

Mazhab ini pada umumnya menolak sistem demokrasi karena dinilai mengandung pengertian kedaulatan rakyat (*siyadah al-ummah*) dan meniadakan kedaulatan Tuhan. Mazhab ini diprakarsai oleh Sayyid Quthb, pemikir dari Mesir, dengan mengembangkan konsep Tauhid “Hakimiyyah” yang berarti penerimaan hanya hukum-hukum Allah saja yang harus diterapkan dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara.²⁹²

Sementara, al-Maududi dari Pakistan mencoba menawarkan istilah “theo-demokrasi”, karena menurutnya, dalam negara yang mempraktikkan syariat Islam terdapat kedaulatan Tuhan maupun kedaulatan rakyat, meskipun kedaulatan rakyat ini terbatas hanya dalam konteks penyelenggaraan negara serta urusan-urusan administratif dan hal-hal lain yang tidak terdapat dalam syariat.²⁹³ Sejalan dengan al-Mududi, Dhiyauddin Rais berpendapat bahwa dalam Islam terdapat kedaulatan rakyat dan kedaulatan hukum

²⁹¹ *Ibid.*, hlm. 17.

²⁹² Ahmad Mousalli, *Al-Ushuliyyah Al-Islamiyyah: Dirasah fi al-Khithab al-Aydulijiy wa al-Siyasy 'Ind sayyid Quthb* (Beirut: Dar al-Fikr, 1993), hlm. 146–148.

²⁹³ Abu al-A'la al-Maududi, *Islamic Law and Constitution* (Lahore: Islamic Publication Ltd., 1960), hlm. 147–148.

syariat sekaligus. Oleh karenanya, sekiranya hendak dimunculkan peristilahan baru, sistem pemerintahan Islam dapat dikatakan sebagai sistem demokrasi humanis, universal, religius, moralis, material, dan spiritual.²⁹⁴

Ulama dan intelektual muslim yang menolak demokrasi mempunyai anggapan bahwa demokrasi tidak sama dengan *al-syura* dalam Islam. Mereka membedakan antara musyawarah dengan demokrasi. Meski makna denotatif antara *al-syura* dan demokrasi adalah sama, tetapi makna konotasi keduanya adalah berbeda. Keduanya mempunyai makna denotasi partisipasi publik dalam menyelesaikan persoalan-persoalan politik. Sementara dalam makna konotasinya, demokrasi mempunyai makna bahwa kedaulatan terakhir berada di tangan rakyat, sedangkan *al-syura* bermakna kedaulatan terakhir berada di tangan Tuhan yang disatukan dalam otoritas teks suci yang diwahyukan.

Mazhab konservatif ini mempunyai anggapan bahwa demokrasi menderita karena keterbatasan pikiran manusia, sementara *al-syura* tidaklah demikian karena selalu berusaha menyikapi masalah-masalah konstitusional, hukum, sosial, dan ekonomi, seperti yang ditegaskan dalam syariat.²⁹⁵ Dalam kaitan ini, Adnan Ali Ridha al-Nahwi menulis sebuah buku berjudul *al-Syura la al-Dhimuqrathiyah* (Musyawarah Bukanlah Demokrasi).

2. Mazhab Modernis/Neo-Modernis

Mazhab ini pada umumnya menerima sistem demokrasi, tetapi dengan beberapa penyesuaian. Menurut kelompok ini, secara organisatoris, demokrasi memang tidak memiliki persoalan. Tetapi secara filosofis, ia masih menyisakan sejumlah masalah yang menggajal. Dikatakan menyisakan masalah, karena sistem demokrasi didasarkan pada sekularisme, sedangkan Islam adalah sebuah agama yang berlandaskan pada nilai-nilai ketuhanan.

²⁹⁴ Muhammad Dhiyauddin Rais, *Al-Nazhariyyat al-Siyasiyyah al-Islamiyyah*, edisi Indonesia, *Teori Politik Islam* (Jakarta: Gema Insani Press, 2001), hlm. 312.

²⁹⁵ Al-Thabari, *Jami' al-Bayan Ta'wil Ayi Al-Qur'an* (Kairo: Musthafa al-Bab al-Halabi wa Auladuh, 1968), Jilid IV, hlm. 47.

Mazhab ini menyatakan persetujuannya terhadap sistem demokrasi sebagai respons terhadap kesan Barat, bahwa gerakan Islam seolah-olah anti demokrasi dan perdamaian.

Ulama dan intelektual muslim yang mendukung ide demokrasi beranggapan bahwa sistem demokrasi ini merupakan sistem pemerintahan mayoritas yang menerapkan metode permusyawaratan dalam pengambilan keputusan. Mereka menyamakan konsep demokrasi dengan konsep *al-syura*, yang terdapat dalam QS. *asy-Syuura* [42]: 38 dan QS. *Ali 'Imran* [3]: 159 serta praktik Rasulullah SAW sendiri dalam mengelola negara dan pemerintahan. Fazlur Rahman menambahkan argumentasi ini dengan proses permusyawaratan yang terjadi pada pertemuan di balai *Thaqifah Bani Sa'idah* segera setelah Nabi wafat. Pada waktu itu, Abu Bakar yang terpilih sebagai khalifah pertama menyampaikan pidato pelantikan yang isinya menerima mandat dari rakyat untuk melaksanakan Alquran dan Sunnah. Selama melaksanakan mandat ini sesuai harapan rakyat, ia harus dipertahankan. Sebaliknya, jika berbuat kesalahan yang fatal maka ia harus diturunkan.²⁹⁶

Yusuf al-Qardhawi termasuk pemikir yang dapat menerima sistem demokrasi. Sebab, substansi demokrasi menurutnya sejalan dengan prinsip-prinsip Islam. Pendapat al-Qardhawi ini didasarkan pada pemahaman tentang demokrasi secara umum, yakni proses pemilihan umum yang melibatkan banyak orang untuk mengangkat seseorang yang berhak memimpin dan menangani urusan-urusan mereka. Sistem ini mencakup pemilihan umum, meminta pendapat rakyat, menegaskan keputusan mayoritas, hak-hak minoritas, kebebasan pers, mengeluarkan pendapat, dan lain sebagainya.²⁹⁷ Menurut mazhab ini, terdapat perbedaan sekaligus persamaan antara demokrasi sekuler dengan konsep

²⁹⁶ Fazlur Rahman, *Islam and the State*, dalam edisi *Indonesia Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi tentang Percaturan dalam Konstituante*, karya Ahmad Syafi'i Ma'arif (Jakarta: LP3S, 1987), hlm. 50.

²⁹⁷ Yusuf al-Qardhawi, *Min Fiqh al-Dawlah fi al-Islam*, edisi Indonesia, *Fiqh Daulah dalam Perspektif al-Qur'an dan al-Sunnah* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1999), hlm. 183-184.

politik Islam dalam masalah kedaulatan. Mazhab ini kemudian menyetujui pandangan Hasan al-Banna bahwa meski demokrasi bukan dari Islam, namun ia adalah sistem politik yang paling dekat dengan Islam.

Meski mazhab ini secara umum menerima sistem demokrasi, tetapi banyak di antara mereka kurang melihat secara kritis persoalan esensi kedaulatan rakyat serta keterkaitan demokrasi dengan nilai-nilai yang mendasarinya, yakni persamaan, kebebasan, dan pluralisme. Memang, secara umum, ajaran Islam sangat kompatibel dengan nilai-nilai universal ini.²⁹⁸ Namun, pada tataran implementasinya, hal ini mengandung problematika yang tidak lepas dari keberadaan Islam sebagai agama yang memiliki ajaran-ajaran yang bersifat partikular di samping yang bersifat universal. Sebagai sebuah agama, Islam tentu memiliki batasan-batasan sendiri yang berbeda dengan nilai-nilai Barat yang berdasarkan sekularisme dan liberalisme.

3. Mazhab Sekuler/Liberal

Mazhab ini dapat menerima kehadiran demokrasi tanpa catatan apa pun. Baik secara filosofi maupun institusi, mereka mendukung ditegakkannya demokrasi dalam praktik penyelenggaraan negara dan pemerintahan. Menurut mazhab ini, kehadiran demokrasi merupakan sebuah keniscayaan dan harus diterima penuh. Adapun beberapa aspek keagamaan yang dianggap tidak sesuai dengan demokrasi harus diinterpretasi ulang serta disesuaikan dengan prinsip-prinsip demokrasi.²⁹⁹

Pada kesimpulannya, demokrasi dalam Islam telah dipraktikkan sejak masa-masa awal. Hal ini dapat dibuktikan bahwa Rasulullah SAW telah menerapkan prinsip-prinsip musyawarah dalam penyelenggaraan negara dan pemerintahan di kota Yatsrib. Praktik demokrasi seperti ini dilanjutkan oleh para Khalifah

²⁹⁸ Masykuri Abdillah, *Responses of Indonesians Muslim Intellectuals to the Concept of Democracy 1966-1993* (Hamburg: Abera-verlag, 1997), hlm. 79.

²⁹⁹ Abu Yasid et.al., *Fiqh Politik: Relasi Agama & Negara Perspektif Islam* (Situbondo: Ibrahimy Press, 2009), hlm. 124.

penerus beliau, termasuk dalam proses pergantian kepemimpinan dari satu khalifah ke khalifah yang lain. Namun, tidak dapat dipungkiri bahwa penerapan sistem demokrasi dalam Islam mengalami kadar intensitas berbeda dari satu *khilafah* ke *khilafah* yang lain, dan bahkan mengalami pasang-surut dari waktu ke waktu. Wacana demokrasi bahkan sempat tenggelam selama pemerintahan Islam dijalankan secara turun-temurun dengan sistem kerajaan dalam kurun waktu berabad-abad lamanya.

Momentum demokrasi kembali muncul pasca runtuhnya kerajaan Islam terakhir, yaitu kerajaan Turki Utsmani pada abad ke-19 M. Sejak masa inilah, wacana demokrasi kembali dikumandangkan oleh umat Islam beriringan dengan tumbuh suburnya negara-negara bangsa dengan segmen penduduk yang majemuk dan multikultural. Lamanya kevakuman Islam menerapkan sistem demokrasi membuat pandangan umat Islam sendiri berbeda-beda menyikapinya. Kondisi ini ditambah keragaman bentuk negara akibat kemajuan ilmu ketatanegaraan dalam fiqh itu sendiri. Karenanya, tidak mengherankan jika sebagian kalangan umat Islam menganggap bahwa demokrasi adalah produk impor Barat yang kehadirannya mesti dimodifikasi sesuai prinsip-prinsip Islam. Kalangan lain menganggap sebaliknya, demokrasi adalah identik dengan prinsip *al-syura* dalam Alquran sehingga harus kita jalankan apa adanya.

F. Demokrasi Indonesia Era Reformasi

Pasca tumbangny rezim Orde Baru pada tahun 1998, politik Indonesia tampil dengan *performance* yang sangat demokratis dan penuh keterbukaan. Bahkan tidak sedikit para pemerhati dan pengamat politik mengidentifikasi Indonesia sebagai negara terdemokrasi ketiga setelah Amerika Serikat dan India. Penilaian seperti ini tidak berlebihan lantaran keran demokrasi dibuka lebar-lebar dan keterbukaan tidak lagi dikebiri seperti pada masa rezim Orde Baru. Seperti kita tahu bahwa media massa pada rezim Orde

Baru hidup penuh tekanan penguasa tanpa sedikit pun memiliki kebebasan berkreasi dan menyatakan pendapat. Media massa saat itu selalu ditekan dan didikte sesuai kehendak penguasa. Kondisi seperti itu berbanding terbalik dengan keadaan era Reformasi saat ini yang mengedepankan transparansi dan akuntabilitas. Sistem demokrasi Indonesia era Reformasi ini dibingkai dengan memperbaiki instrumen politik baik yang berkaitan dengan sistem pemilihan umum langsung dengan multipartai, pembentukan lembaga *ad hoc* Komisi Pemberantasan korupsi (KPK) dan lembaga pengawal undang-undang, yaitu Mahkamah Konstitusi (MK).

Dalam hal sistem demokrasi, Indonesia saat ini tidak lagi menganut sistem kepartaian era Orde Baru yang membatasi partai politik hanya tiga, yaitu Golongan Karya (Golkar), Partai Persatuan Pembangunan (PPP), dan Partai Demokrasi Indonesia (PDI). Pembatasan itu dimaksudkan agar penguasa dapat melakukan kontrol sehingga bisa mengendalikan eksistensi partai yang ada. Sebaliknya, pada era ini, diterapkan sistem multipartai dengan memberi kesempatan luas pada masyarakat untuk mendirikan lembaga partai politik sebagai wadah penampungan aspirasi. Tak pelak lagi, Pemilu pertama era Reformasi yang digelar pada tahun 1999 diikuti oleh 44 partai politik. Tidak dapat dipungkiri, pada pemilu ini, suasana dipengaruhi oleh euforia masyarakat yang sebelumnya kebebasan mereka dibungkam dan hasil pemilu selalu direduksi oleh pihak penguasa. Pasca euforia, pada pemilu-pemilu berikutnya aturan pendirian partai diperketat dengan tujuan agar keberadaan partai-partai yang ada dapat lebih berwibawa sesuai ketentuan batas ambang perolehan suara yang standar.

Tidak dapat terbantahkan bahwa demokrasi di era Reformasi ini mesti dibangun atas fondasi hukum sebagai landasan konstitusional. Karena itu, perlu lembaga pengawal konstitusi untuk menerapkan tujuan dimaksud. Dalam konteks inilah, kemudian lahir lembaga bernama MK. Secara konstitusional, MK dibentuk berdasarkan amanat Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 yang

telah diamandemen pada era Reformasi.³⁰⁰ Untuk merealisasikan Undang-Undang Dasar Republik Indonesia Tahun 1945 tersebut, kemudian dibuatlah Undang-Undang (UU) Nomor 24 Tahun 2003 tentang Mahkamah Konstitusi.³⁰¹

Keberadaan MK merupakan salah satu substansi penting dalam perubahan Undang-Undang Dasar yang sebelumnya dinilai sakral oleh pemerintahan rezim Orde Baru. MK dibentuk sebagai lembaga negara yang berfungsi menangani perkara tertentu di bidang ketatanegaraan. Tujuan utama pembentukan MK tak lain adalah untuk menjaga konstitusi agar dilaksanakan secara bertanggung jawab sesuai dengan kehendak rakyat dan cita-cita demokrasi. Dalam kaitan inilah, MK mempunyai tugas pokok mengawal Undang-Undang produk legislatif dan eksekutif agar tidak bertentangan dengan semangat Undang-Undang Dasar yang telah disepakati. Karena itu, sejak berdiri pada 13 Agustus 2003 yang lalu hingga sekarang, MK sering kali membatalkan Undang-Undang yang dinilai mempunyai kepentingan subjektif dan tidak selaras dengan semangat Undang-Undang Dasar 1945.

Selain persoalan konstitusi, penyelenggara negara era Reformasi juga menganggap penting adanya penegakan hukum dan *law enforcement* dalam arti yang sesungguhnya. Megaskandal korupsi yang selama pemerintahan Orde Baru sering kali ditutup-tutupi, pada era ini perlu diselesaikan secara hukum sesuai semangat demokrasi yang menuntut adanya transparansi di bidang penegakan hukum. Karena itu, lalu dibentuklah lembaga *extra ordinary* di bidang penegakan hukum bernama Komisi Pemberantasan Korupsi (KPK) pada tanggal 29 Desember 2003. Kehadiran KPK dimaksudkan untuk menangani kasus-kasus besar yang sebelumnya sulit dijamah oleh lembaga penegakan hukum kepolisian dan kejaksaan.

Seperti halnya MK, keberadaan KPK cukup independen dibanding lembaga penegakan hukum yang sudah ada sebelumnya. Dalam Pasal

³⁰⁰ Lihat Undang-undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 pasal 7A, 7B, 20, 21, 24, 24C, dan 25.

³⁰¹ Lihat Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 24 Tahun 2003 tentang Mahkamah Konstitusi (Surabaya: KARINA, 2003).

3 UU Nomor 30 Tahun 2002, disebutkan bahwa KPK adalah lembaga negara yang dalam melaksanakan tugas dan wewenangnya bersifat independen dan bebas dari pengaruh kekuasaan mana pun.³⁰² Namun, bedanya dengan MK, KPK tidak diharapkan wujud secara permanen sebagai lembaga penegakan hukum. Sebaliknya, KPK dibentuk dalam kondisi tertentu di mana lembaga penegakan hukum yang ada selama ini belum mampu mengatasi kasus-kasus hukum besar yang sangat rumit dan kompleks. Suatu saat jika kepolisian dan kejaksaan sudah bisa mandiri, dan penegakan hukum tidak lagi carut-marut seperti selama ini, maka keberadaan lembaga KPK tidak perlu diperpanjang lagi.

Dengan *setting* kelahirannya yang sangat spesifik itu, maka KPK mempunyai tugas dan wewenang cukup luas. Selain mempunyai kewenangan penindakan dan pencegahan tindak pidana korupsi, KPK juga berkewajiban melakukan supervisi dan koordinasi dengan lembaga penegakan hukum lain serta melakukan *monitoring* terhadap penyelenggaraan pemerintahan negara.³⁰³ Tujuan supervisi dan monitoring tak lain adalah untuk mendorong lembaga penegakan hukum yang sudah permanen seperti kejaksaan dan kepolisian agar bisa mandiri sesuai cita-cita demokrasi republik ini.

Beragam ikhtiar yang dilakukan penyelenggara negara bersama-sama rakyat pada era Reformasi saat ini telah mengubah wajah sistem ketatanegaraan di republik ini. Sistem demokrasi yang sebelumnya menjadi alat penguasa untuk melegalkan kehendak politiknya, sekarang benar-benar menjadi representasi rakyat sesuai substansi demokrasi itu sendiri. Penyelenggaraan Pemilu yang sebelumnya di-handle oleh lingkaran kekuasaan, yakni Kementerian Dalam Negeri, pada era ini dibentuklah lembaga independen bernama Komisi Pemilihan Umum (KPU) untuk menyelenggarakan hajatan rakyat, pesta demokrasi. Tugas KPU adalah menyelenggarakan Pemilihan Presiden dan Wakil Presiden, Pemilihan Kepala Daerah Tingkat I (Provinsi) dan

³⁰² Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 30 Tahun 2002 tentang Komisi Pemberantasan Tindak Pidana Korupsi, Bab I, Pasal 3.

³⁰³ *Ibid.*, Bab II, Pasal 6.

Tingkat II (Kabupaten/Kota), serta pemilihan anggota legislatif baik di tingkat pusat (DPR RI) maupun tingkat daerah (DPRD Tingkat I dan II).

Namun demikian, tidak dapat dipungkiri bahwa dalam praktiknya dilapangan, masih banyak penyimpangan demokrasi, seperti terjadinya politik uang dalam berbagai *event* Pemilu yang dilaksanakan KPU. Ini membuktikan bahwa perbaikan instrumen saja tidaklah cukup, melainkan juga harus diimbangi kualitas moral bagi pelaku demokrasi itu sendiri. Kontestasi politik yang semestinya menyuguhkan program secara mandiri untuk memengaruhi hati rakyat malah sering dikotori oleh iming-iming materi sebagai imbalan politiknya. Tantangan ini tentunya menjadi tanggung jawab kita semua agar cita-cita bersama membangun sistem ketatanegaraan yang lebih baik bisa diwujudkan.

Dapat dipahami bahwa terjadinya banyak penyimpangan tersebut disebabkan masa transisi yang harus dilewati dengan susah payah. Pertanyaannya, seberapa lama kita akan menjalani masa peralihan ini? Jawabannya adalah juga bergantung pada tingkat kemandirian ekonomi dan politik setiap warga. Semakin cepat kita melakukan perbaikan ekonomi dan pendidikan berkarakter, semakin cepat pula mampu meninggalkan masa transisi ini. Dengan begitu, maka sesungguhnya terdapat tiga unsur pilar yang membentuk tali kelindan, satu sama lain saling menunggu dan memengaruhi, yaitu: 1) perbaikan sistem politik dan ketatanegaraan, 2) perbaikan pendidikan termasuk pendidikan moral dan etika, dan 3) perbaikan perekonomian sehingga semua elemen masyarakat punya kemandirian politik, selain juga mampu menyerap pendidikan yang *standard* sehingga pada akhirnya mampu bersaing di tingkat global.

Ke depan, dengan tatanan demokrasi yang semakin baik, diharapkan Indonesia menjadi negara hukum terkemuka dengan instrumen demokrasi yang kokoh sehingga mampu menyejahterakan rakyat. Karena itu, landasan hukum yang dapat memayungi pelaksanaan demokrasi yang sehat mutlak diperlukan sehingga wajah sistem ketatanegaraan republik ini betul-betul dapat mengapresiasi

nilai-nilai universal ajaran agama sesuai prinsip *maqashidus syari'ah*, yakni menebar kemaslahatan di tengah kehidupan berbangsa dan bernegara.

G. Kesimpulan

1. Menurut pandangan fiqh, instrumen negara sangat dibutuhkan untuk kepentingan *me-landing*-kan ajaran syariat ke dalam kehidupan umat sehari-hari. Spirit syariat tak lain adalah penerapan hukum-hukum Tuhan demi terwujudnya kemaslahatan umat manusia dalam kehidupannya sehari-hari. Tujuan seperti ini sesungguhnya dapat melampaui wacana penyekatan negara agama *vis a vis* negara sekuler yang sering kali kita dengar. Yang terpenting dalam Islam, sesuai prinsip *maqashidus syari'ah*, adalah bagaimana nilai-nilai luhur ajaran agama dapat diapresiasi secara maksimal dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Dalam konteks ini, Islam sengaja mengatur persoalan negara tidak secara mendetail dalam bentuk hukum *juz'i*. Sebaliknya, Alquran cukup memunculkan prinsip-prinsip umum dalam wujud dalil *kulli* sehingga nilai-nilai luhurnya bisa diserap umat manusia dalam setiap kurun dan waktu sesuai tingkat perkembangan masyarakat dan hukum ketatanegaraan.
2. Konsep keterwakilan rakyat dalam pengambilan keputusan negara sangat diperlukan menurut kacamata fiqh. Karena itu, seluk-beluk demokrasi telah banyak dipraktikkan Islam sejak periode awal, walaupun peristilahan yang digunakan saat itu bukan demokrasi, melainkan padanannya, *al-syura* (permusyawaratan) dan *al-hurriyyah* (kebebasan). Rasulullah SAW merupakan tokoh yang demokratis dalam berbagai hal. Ketika terjadi kasus-kasus yang tidak mempunyai sandaran wahyu, beliau bersikap demokratis dengan mengapresiasi pendapat para sahabatnya sampai memperoleh arahan ketetapan dari Allah SWT. Perjalanan panjang demokrasi sejak periode Islam awal hingga sekarang telah banyak menorehkan dinamika internal maupun eksternal sesuai tingkat

perkembangan masyarakat dan ilmu ketatanegaraan. Dinamika tersebut kian menemukan momentumnya di era merebaknya negara-negara bangsa dengan segmen penduduk yang majemuk dan multikultural.

3. Dalam konteks negara Indonesia, pada era Reformasi ini sistem demokrasi berkembang pesat ke arah yang positif setelah sebelumnya sering disalahgunakan oleh rezim yang berkuasa. Demokrasi Indonesia era Reformasi ini dibingkai dengan memperbaiki instrumen politik berkaitan dengan sistem pemilihan umum langsung dengan multipartai. Demokrasi dibangun atas fondasi hukum yang kuat sebagai landasan konstitusional. Karena itu, perlu lembaga pengawal konstitusi untuk menerapkan tujuan dimaksud sehingga dibentuklah Mahkamah Konstitusi (MK) pada tahun 2003. Secara konstitusional, MK dibentuk berdasarkan amanat Undang-Undang Dasar yang telah diamandemen pada era Reformasi ini. Selain itu, proses demokrasi mesti beriringan dengan transparansi di bidang penegakan hukum. Karenanya dibentuklah Komisi Pemberantasan Korupsi (KPK) pada tahun yang sama untuk menangani kasus-kasus besar yang sebelumnya terkontaminasi oleh praktik mafia hukum berkepanjangan.

Bab 2

Logika Hukum Berorientasi Masalah

A. Pendahuluan

Hukum dibangun pada dasarnya untuk menebar *mashlahah* (kemaslahatan) hamba baik di dunia maupun di akhirat. *Mashlahah*, dengan demikian, merupakan muara akhir dari deretan panjang proses pewahyuan dan pembentukan hukum (*tasyri'*) dalam Islam. Setiap teks wahyu mempunyai keterkaitan dengan kemaslahatan umat manusia. Dalam terminologi ilmu ushul fiqh (*Islamic Jurisprudence*), *ending* dari seluruh rangkaian pembuatan hukum disebut *maqashidus syari'ah*, yakni tujuan disyariatkannya ajaran agama. Tujuan syariat tersebut tak lain adalah *lijalbi al-mashalih wa dar'i al-mafasid* (menarik kemaslahatan dan mencegah terjadinya kerusakan).

Dalam tradisi kajian yurisprudensi Islam, para yuris tidak mencapai kata sepakat dalam memberikan batasan dan definisi tentang apa sebenarnya itu *mashlahah*. Namun pada tataran substansinya, mereka boleh dibilang sampai pada satu titik penyimpulan bahwa *mashlahah* adalah sebetuk upaya hukum untuk mendatangkan sesuatu yang berdampak positif (*manfa'ah*) serta menghindarkan diri dari hal-hal yang bermuatan negatif (*madharrah*).³⁰⁴

Dalam pembahasan *legal philosophy* (filsafat hukum), term *mashlahah* merupakan kata kunci dalam upaya merumuskan bangunan hukum Islam. Sebab pada dasarnya, teks ajaran suci dibangun atas fondasi kemanusiaan, keharmonisan, perdamaian, serta terhindarkan

³⁰⁴ Lihat Ahmad al-Raisuni, *Nadhariyyah al-Maqashid 'inda al-Syathibi* (Riyadh: Dar al-Alamiyyah, 1992), hlm. 234.

dari segala bentuk-rupa kemungkaran dan kesempitan hidup. Sebagai kata kunci, kajian tentang *mashlahah* dapat memberikan kepastian akademik bagi penyelesaian alotnya perdebatan para yuris Islam di seputar *ta'lil al-ahkam*, yakni apakah hukum-hukum mempunyai hubungan kausalitas dengan kepentingan hamba?; apakah hukum-hukum yang tidak disebutkan secara tersurat oleh teks ajaran dapat dianalogikan pada teks lain yang mempunyai *illat* (*reason*) hukum sama?; apakah seorang mujtahid boleh memberikan kesimpulan hukum atas pertimbangan *mashlahah* tanpa pijakan teks wahyu?

Perdebatan seputar *ta'lil al-ahkam* atau keterkaitan teks dengan *mashlahah* kian memiliki momentum penting ketika dalam mengapresiasi kandungan *mashlahah* itu sendiri yang melekat dalam setiap peristiwa hukum terjadi perbedaan persepsi antara satu yuris dengan yuris yang lain. Persoalan lain yang tak kalah menariknya adalah menyangkut independensi nalar dalam mengapresiasi kandungan *mashlahah*. Pertanyaan kunci yang kemudian mengemuka, mampukah nalar secara independen mengkriterai takaran *mashlahah* yang terfragmentasi pada setiap peristiwa hukum? Atau sebaliknya, nalar manusia secara mandiri tidak akan mampu mengapresiasi kandungan *mashlahah* pada setiap peristiwa hukum. Karena itu, nalar manusia mesti mempunyai pijakan teks wahyu dalam upaya merumuskan setiap ketentuan hukum yang mengacu pada nilai-nilai *mashlahah*.

Perdebatan soal independensi nalar ini kian memiliki maknanya ketika *mashlahah* dalam tataran praksisnya sulit dipisah-pisahkan dengan kadar *mafsadah* yang melekat pada setiap peristiwa hukum. Dalam wacana yang berkembang dalam *Islamic Legal Philosophy*, tidaklah ditemukan di dunia ini suatu *mashlahah* tanpa dibarengi *mafsadah*, sebagaimana juga tidak tergambarkan adanya *mafsadah* tanpa mengandung unsur-unsur *mashlahah* di dalamnya. Karena itu, untuk menentukan kapan sebuah peristiwa hukum dianggap sebagai *mashlahah* atau *mafsadah*, dikembalikan pada unsur mana yang menunjukkan angka dominan di antara keduanya.

B. Beberapa Elemen Bangunan Hukum

Hukum dengan pengertian *al-ahkam al-syar'iyah* (hukum *syar'i*) mempunyai beberapa elemen dasar yang kemudian membentuk anatomi sebuah aturan atau ketentuan yang mengikat secara legal-formal. Beberapa elemen tersebut meliputi *Al-Hakim*, *Al-Hukm*, *Al-Mahkum Fih*, dan *Al-Mahkum 'Alaih*.

1. Al-Hakim

Yang dimaksud *al-Hakim* adalah Tuhan sendiri yang sangat otoritatif dalam menentukan segala bentuk rupa aturan buat manusia. Sebagai *al-Hakim*, tentunya Tuhan menjadi sumber dari segala bentuk hukum yang mempunyai pretensi mengatur kehidupan manusia demi terwujudnya *mashlahah*, baik di dunia maupun akhirat. Pengertian Tuhan sebagai sumber hukum di sini bisa secara tersurat bahwa hukum-hukum dimaksud mengacu pada teks firman Tuhan secara harfiah. Bisa juga secara tersirat bahwa hukum-hukum tersebut dilandaskan pada teks-teks wahyu secara garis besar dan pada tataran praksisnya memerlukan penalaran ijtihad untuk kemudian dimunculkan beberapa preskripsi hukum.³⁰⁵

Persoalan yang kemudian menjadi perdebatan, apakah untuk mengakses hukum tersebut mesti menggunakan perangkat mediator resmi semisal utusan-utusan Tuhan (Rasul) atau kitab-kitab suci-Nya? Atau sebaliknya, independensi nalar manusia dibenarkan mengakses seluruh ketentuan-ketentuan hukum? Dalam tradisi kajian yurisprudensi Islam, terdapat tiga mazhab pemikiran dalam mengapresiasi pola hubungan hukum dengan mediasi yang diperlukan untuk kemudian dapat memunculkan preskripsi hukum untuk menata-kelola kehidupan yang harmoni dan ber-*mashlahah*.

³⁰⁵ *Ibid.*

a. Pandangan Mu'tazilah dan Sebagian Ja'fariyah

Menurut pandangan mazhab ini, akal manusia dapat mengakses hukum-hukum tanpa mediasi Rasul maupun kitab-kitab suci Tuhan. Sebab, setiap perbuatan mukalaf memiliki sifat-sifat tertentu yang dapat mendorong pada aspek-aspek positif maupun negatif. Berdasar sifat-sifat ini, maka akal manusia dapat mengidentifikasi mana perbuatan baik dan mana pula perbuatan jahat. Dengan demikian, independensi akal pikiran sesungguhnya dapat mengakses keterkaitan hukum Tuhan dengan perbuatan-perbuatan mukalaf. Kandungan *mashlahah* yang sesungguhnya diproyeksikan Tuhan untuk hamba-hamba-Nya dapat ditelusuri oleh peran akal manusia. Dengan asumsi seperti ini, maka segala bentuk rupa perbuatan yang dinilai baik oleh akal maka itulah hukum Tuhan yang mesti dilestarikan. Sebaliknya, sesuatu yang oleh akal dipandang jelek maka perbuatan itu mesti dihindarkan atas nama hukum Tuhan.³⁰⁶

Dasar pemikiran mazhab ini, bahwa baik buruknya setiap perbuatan hanya dapat ditelusuri oleh kemampuan nalar manusia, bukan pretensi syara' untuk menilainya. Syara', dengan demikian, hanya mempunyai fungsi justifikasi terhadap apa yang sudah diakses oleh nalar manusia. Oleh sebab itu, yang dimaksud dengan hukum Tuhan tak lain adalah segala bentuk ketentuan yang selaras dengan hasil penelusuran nalar dalam mengklasifikasi mana yang baik dan mana yang jelek. Dengan kata lain, segala ketentuan yang oleh nalar manusia dianggap baik maka hal itu baik pula menurut Tuhan. Sebaliknya, berbagai ketentuan yang dinilai jelek oleh akal maka jelek pula menurut Tuhan. Atas dasar ini, maka hamba tidak dapat mengelak tidak bisa mengamalkan hukum-hukum Tuhan dengan alasan belum datang Rasul atau kitab-kitab suci. Sebaliknya, ia tetap dikenakan beban

³⁰⁶ Abd al-Karim Zaidan, *Al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh* (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1987), hlm. 70; 'Abd al-Wahhab Khallaf, *'Ilm Ushul al-Fiqh* (Kuwait: Dar al-Qalam, 1987). hlm. 98.

melaksanakan hukum Tuhan berdasar kemampuan nalarnya bergumul dengan konteks kemaslahatan sehari-hari.³⁰⁷

b. Pandangan Asy'ariyah dan Kebanyakan Ulama Ushul Fiqh

Mazhab ini berpendirian bahwa akal tidak bisa berdiri independen untuk mengakses hukum-hukum Tuhan yang termanifestasikan dalam perbuatan-perbuatan mukalaf. Sebaliknya, hukum Tuhan hanya bisa ditelusuri melalui mediasi formal berupa para Rasul dan kitab-kitab suci sebagai wahyu Tuhan. Bagi mazhab ini, kemampuan akal manusia memiliki jangkauan amat terbatas dalam upaya menelusuri kaitan hukum Tuhan dengan perbuatan manusia yang diproyeksikan dapat memunculkan *mashlahah*. Sangat tidak mustahil nalar sebagian manusia menganggap sebuah perbuatan seseorang mengandung *mashlahah* atau kebaikan, tetapi nalar manusia yang lain memberikan penilaian tidak sama. Bahkan, nalar seseorang bisa jadi memberikan penilaian positif terhadap sebetulnya perbuatan mukalaf, tetapi dalam kesempatan lain memberikan penilaian berbeda karena ada kepentingan personal dan subjektif. Keberadaan akal, menurut pandangan mazhab ini, sangat rentan dan bias kepentingan dalam upaya menempatkan hukum Tuhan ke dalam konteks perbuatan manusia. Oleh karena itu, tidak dapat dikatakan bahwa setiap sesuatu yang dianggap baik oleh penilaian akal maka baik pula secara otomatis menurut Tuhan, dan begitu pula sebaliknya. Sebuah perbuatan dinilai baik karena telah dianjurkan Tuhan sebagai *Syari'* untuk dikerjakan. Sebaliknya, sebuah perbuatan mempunyai nilai buruk karena telah dilarang *Syari'*. Atas dasar ini, maka seseorang tidaklah terbebani oleh ketentuan-ketentuan hukum Tuhan, kecuali setelah ia

³⁰⁷ Abd al-Karim Zaidan, *al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh*, hlm. 70; 'Abd al-Wahhab Khallaf, *'Ilm Ushul al-Fiqh*, hlm. 98.

menerima pedoman kitab suci melalui para Rasul.³⁰⁸ Prinsip seperti ini sesuai dengan sebuah ayat:

وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا

"...Dan Kami tidak akan mengazab sebelum Kami mengutus seorang rasul...." (QS. al-Isra' [17]: 15).

c. Pandangan Maturidiyah dan sebagian Ja'fariyah

Menurut pendapat mazhab ini, akal manusia bisa saja mengakses hukum-hukum Tuhan yang termanifestasi dalam perbuatan-perbuatan manusia. Dalam hal ini, akal dapat menelusuri setiap perbuatan hamba berdasarkan sifat-sifat perbuatan itu sendiri, baik yang memiliki dampak ke-maslahatan maupun kerusakan terhadap umat manusia. Namun demikian, menurut pendapat ini, hukum-hukum Tuhan yang melekat pada perbuatan manusia tidak mesti selalu sesuai dengan hasil temuan akal manusia. Sebab, betapapun akal dapat diberi peran menelusuri hukum-hukum Tuhan, namun ia tetap memiliki jangkauan dan kemampuan terbatas. Karena keterbatasan akal inilah, maka untuk mengetahui hukum-hukum Tuhan tetap memerlukan mediasi Rasul.³⁰⁹

Pendapat Mazhab Maturidiyah ini tergolong moderat dan memiliki segi-segi persamaan sekaligus perbedaan dengan pendapat kedua mazhab sebelumnya, yakni Mu'tazilah dan Asy'ariyah. Maturidiyah sependapat dengan Mu'tazilah dalam hal otoritas akal untuk mengakses hukum-hukum Tuhan yang melekat pada setiap perbuatan manusia. Akan tetapi, keduanya berbeda pendapat dalam soal perlunya mediasi Rasul untuk mengetahui hukum-hukum Tuhan. Jika Mu'tazilah menganggap tidak perlu mediasi lain kecuali akal, maka Maturidiyah masih menganggap perlu mediasi Rasul

³⁰⁸ *Ibid.*, 'Abd al-Karim Zaidan, hlm. 71; 'Abd al-Wahhab Khallaf, hlm. 97.

³⁰⁹ *Ibid.*, 'Abd. al-Karim Zaidan, hlm. 71-72; 'Abd al-Wahhab Khallaf, hlm. 99.

mengingat keterbatasan akal itu sendiri. Dalam soal mediasi ini, Maturidiyah sependapat dengan Asy'ariyah. Namun, mereka berbeda pendapat dalam hal otoritas akal. Jika Asy'ariyah terkesan menutup pintu bagi akal untuk mengakses hukum-hukum Tuhan, maka Maturidiyah masih memberi peluang walaupun tidak semutlak yang diberikan oleh Mu'tazilah.

2. Al-Hukm

Seperti dalam pendefinisian hukum Tuhan di atas, bahwa hukum syara' adalah setiap *khitab* Allah (teks wahyu) yang berkaitan dengan perbuatan manusia mukalaf baik berupa perintah, larangan, pilihan, maupun berupa ketetapan-ketetapan hukum kausalitas.³¹⁰ Definisi yang diberikan ulama ushul fiqh ini berbeda dengan pendefinisian kalangan fuqaha' yang mengatakan bahwa hukum merupakan implikasi dari *khitab* Allah yang berkaitan dengan perbuatan manusia, seperti *wujub* (hukum wajib), *nadzib* (hukum sunnah), *hurmah* (hukum haram), *karahah* (hukum makruh), dan *ibahah* (hukum mubah).³¹¹ Dengan demikian, hukum-hukum wajib, haram, dan seterusnya, sebagaimana kita kenal sampai sekarang, tak lain adalah hasil kreasi pemaknaan dan pengejawantahan para yuris Islam terhadap lembaran dokumen teks wahyu yang identik dengan hukum-hukum Tuhan.

Fiqh sebagai preskripsi hukum produk ijtihad mempunyai makna lain lagi, yaitu memahami atau dalam bahasa Arab, *al-fahm*. Maksudnya, memahami hukum-hukum 'amaliyyah (praktis) yang prosesnya melalui mekanisme *istinbath* berdasarkan dalil-dalil terperinci (*al-adillah al-tafshiliyyah*).³¹² Sedangkan, ushul fiqh yang sering diidentikkan dengan metodologi hukum merupakan rangkaian kaidah-kaidah yang dapat digunakan sebagai sarana

³¹⁰ 'Abd al-Wahhab Khallaf, *'Ilm Ushul al-Fiqh*, hlm. 100.

³¹¹ 'Abd al-Karim Zaidan, *al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh*, hlm. 25.

³¹² Al-Asnawi, *Nihayah al-Sul fi Syarh Minhaj al-Ushul* (Tanpa Kota: 'Alam al-Kutub, Tanpa Tahun), hlm. 22.

untuk menggali atau *istinbath* hukum-hukum praktis.³¹³ Dengan demikian, fiqh merupakan diktum-diktum hukum yang dieksplorasi melalui mekanisme *istinbath*. Tujuan eksplorasi fiqh tidak lain untuk membuat panduan hukum sehingga dapat memantulkan nilai-nilai kemaslahatan bagi kehidupan umat manusia di dunia maupun akhirat. Karenanya, jika hukum Tuhan bersifat teosentris dan transendental berupa dokumen teks, maka fiqh berwatak antroposentris dan dinamis mengikuti pesan-pesan moral yang tertuang dalam wadah hukum Tuhan itu sendiri, yakni untuk diterapkannya rahmat Tuhan demi kemaslahatan hamba. Dengan kata lain, fiqh sebagai preskripsi hukum sesungguhnya merepresentasikan hukum Tuhan pada tataran yang sangat substantif dan operasional demi merespons segala bentuk rupa perubahan yang terus terjadi di tengah masyarakat.

Bahkan lebih dari itu, hukum Tuhan yang terwakili oleh dokumen teks wahyu sesungguhnya memiliki hubungan interelasi dengan komponen-komponen hukum lain, seperti hukum-hukum operasional (fiqh), sarana metode *istinbath al-ahkam* (ushul fiqh), dan realitas masyarakat sebagai objek hukum. Kenyataannya, satu sama lain tidak dapat dipisah-pisahkan secara diametral guna membangun sistem nilai yang berkesinambungan dalam mengantisipasi perubahan yang terus terjadi tanpa mengenal limitasi waktu. Tujuan akhir (*ending*) dari proses interelasi tersebut dalam yurisprudensi Islam disebut *maqashidus syari'ah* (tujuan syariat), yakni untuk menebar kemaslahatan dan menangkal terjadinya kerusakan.

Hukum Tuhan setelah dikreasi dan di-*setting* sedemikian rupa oleh para yuris Islam lalu terfragmentasi menjadi beberapa ragam dan jenis. Secara garis besar, hukum dapat dipilah menjadi dua kategori, yaitu hukum *taklifi* dan hukum *wadh'i*.

³¹³ Al-Syawkani, *Irsyad al-Fuhul ila Tahqiq al-Haqq min 'Ilm al-Ushul* (Beirut: Dar al-Fikr, Tanpa Tahun), hlm. 3; Imran Ahsan Khan Nyazee, *Theories of Islamic Law: The Methodology of Ijtihad* (Islamabad: Islamic Research Institut, Tanpa Tahun), hlm. 29.

a. Hukum Taklifi

Yang dimaksud hukum *taklifi* ialah ketentuan atau diktum yang menuntut seseorang untuk berbuat sesuatu atau tidak berbuat sesuatu, atau memilih antara berbuat dan tidak berbuat sesuatu. Contoh tuntutan berbuat sesuatu terdapat dalam firman Allah SWT:

يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ

"Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu berpuasa...." (QS. al-Baqarah [2]: 183).

يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ

"Hai orang-orang yang beriman, penuhilah aqad-aqad (janji-janji) itu...." (QS. al-Maa'idah [5]: 1).

Melaksanakan puasa Ramadan pada ayat pertama dan memenuhi janji pada ayat kedua adalah hukum *taklifi* yang mempunyai dimensi tuntutan berbuat sesuatu (hukum wajib). Adapun contoh tuntutan untuk tidak berbuat sesuatu adalah firman Allah SWT:

وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً

"Dan janganlah kamu mendekati zina; sesungguhnya zina itu adalah suatu perbuatan yang keji...." (QS. al-Isra' [17]: 32).

يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَسْحَرُ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَىٰ أَن
يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ

"Hai orang-orang yang beriman, janganlah sekumpulan orang laki-laki merendahkan kumpulan yang lain, boleh jadi yang ditertawakan itu lebih baik dari mereka...." (QS. al-Hujuraat [49]: 11).

Larangan berbuat zina dan menghina sesama dalam kedua ayat di atas merupakan hukum *taklifi* berupa tuntutan Tuhan agar tidak berbuat sesuatu (hukum haram). Sedangkan, contoh tuntutan untuk memilih antara berbuat dan tidak berbuat sesuatu adalah firman Allah SWT:

فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ

"Apabila telah ditunaikan shalat, maka bertebaranlah kamu di muka bumi...." (QS. al-Jumu'ah [62]: 10).

وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا

"...Dan apabila kamu telah menyelesaikan ibadah haji, maka bolehlah berburu...." (QS. al-Maa'idah [5]: 2).

Menyebar ke arah mana saja setelah selesai melakukan shalat Jum'at dan berburu binatang setelah selesai melakukan rangkaian ibadah haji mempunyai implikasi hukum *mubah*, yakni boleh dilakukan atau ditinggalkan.

Beberapa uraian contoh di atas menyiratkan bahwa term "hukum" yang kita kenal sampai sekarang merupakan kreasi para yuris Islam dalam upaya mengaktualisasikan hukum-hukum Tuhan yang tertuang dalam lembaran teks wahyu ke dalam praktik kehidupan nyata sehari-hari. Terminologi "hukum" tersebut seperti wajib dan *mandub* yang dikreasi dari teks wahyu berdimensi perintah (*amr*); *muharram* dan makruh yang dikreasi dari

teks wahyu berdimensi larangan (*nahy*); dan mubah yang dikreasi dari teks wahyu berdimensi pilihan (*takhyir*) antara mengerjakan dan meninggalkan sebetuk perbuatan. Di antara teks berdimensi pilihan ini adalah kalimat perintah yang jatuh setelah larangan. Seperti perintah menyebar dalam ayat di atas yang jatuh setelah larangan menyebar karena waktu shalat Jum'at telah tiba, atau perintah berburu dalam ayat di atas yang jatuh setelah larangan berburu ketika sedang ihram untuk melakukan ibadah haji.

b. Hukum Wadh'i

Yang dimaksud hukum *wadh'i* adalah segala ketentuan penempatan sebab, syarat, dan penghalang (*mani'*) pada setiap peristiwa hukum yang mesti terjadi.³¹⁴ Tidak seperti hukum *taklifi* yang mempunyai pretensi mengerjakan sesuatu atau meninggalkannya, hukum *wadh'i* sebatas memberikan penjelasan bahwa sebuah ketentuan hukum merupakan sebab bagi ketentuan hukum yang lain, atau merupakan syarat bagi ketentuan hukum lain, atau bahkan menjadi penghalang bagi diterapkannya hukum yang lain.

Sebagai contoh hukum *wadh'i* berupa "sebab" adalah ayat berikut:

يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا
وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ

"Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan shalat, maka basuhlah mukamu dan tanganmu sampai dengan siku...." (QS. al-Maa'idah [5]: 6).

Pengertian ayat di atas menyiratkan bahwa ketentuan melakukan shalat merupakan sebab wajibnya melakukan wudhu terlebih dahulu. Dengan demikian, shalat seseorang

³¹⁴ 'Abd al-Wahhab Khallaf, 'Ilm Ushul al-Fiqh, hlm. 102.

tidaklah sah jika tidak didahului wudhu. Penempatan wudhu sebagai sebab sahnya melakukan shalat merupakan ketentuan hukum *wadh'i* dalam Islam. Contoh kedua, yakni hukum *wadh'i* berupa "syarat" adalah sebagai berikut:

وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا

"...Mengerjakan haji adalah kewajiban manusia terhadap Allah, yaitu (bagi) orang yang sanggup mengadakan perjalanan ke Baitullah..." (QS. Ali 'Imran [3]: 97).

Dalam ayat tersebut, tersirat pengertian bahwa mampu melakukan perjalanan ke Baitullah merupakan persyaratan bagi wajibnya melakukan ibadah haji. Dengan begitu, bagi yang tidak mampu melakukan perjalanan haji maka tidaklah diwajibkan melakukan ibadah tersebut. Penempatan syarat mampu bagi wajibnya melakukan ibadah haji disebut ketentuan hukum *wadh'i* dalam Islam. Contoh ketiga, yakni hukum *wadh'i* berupa "penghalang" adalah:

القاتل لا يرث.

"Orang yang membunuh (pewarisnya) itu tidak berhak mendapatkan harta warisan." (HR. Tirmidzi).

Maksud hadas tersebut, jika seseorang, misalnya, membunuh orang tuanya dengan maksud segera mendapatkan harta warisannya maka pembunuh tersebut tidak berhak terhadap harta warisan orang tuanya. Dengan demikian, membunuh orang tua menjadi penghalang bagi pelaksanaan hukum waris dalam Islam.³¹⁵ Ketentuan seperti ini disebut hukum *wadh'i* dalam Islam.

³¹⁵ *Ibid.*

3. Al-Mahkum Fih

Al-Mahkum fih adalah perbuatan manusia mukalaf yang mempunyai kaitan langsung dengan hukum syara'. Hukum wajib yang terkandung dalam teks wahyu yang berupa perintah shalat dan memenuhi janji, sebagaimana dalam contoh pembahasan di atas, mempunyai kaitan langsung dengan wujud perbuatan mukalaf berupa shalat dan memenuhi janji itu sendiri.³¹⁶ Wujud perbuatan mukalaf yang kemudian disebut *al-mahkum fih* ini jelas merupakan komponen penting dalam anatomi hukum syara'. Sebab, tanpa komponen ini, sebuah bangunan hukum tidak akan bisa berdiri kokoh karena kehilangan salah satu elemen terpentingnya. Perbuatan di sini bisa bersifat aktif seperti dalam contoh di atas, bisa pula bersifat pasif seperti perbuatan meninggalkan sesuatu. Jadi, jika dalam hukum wajib dan sunnah jenis perbuatannya bersifat aktif, maka dalam hukum haram dan makruh jenis perbuatannya adalah pasif, seperti meninggalkan perbuatan zina, mencuri, minum minuman memabukkan, dan lain-lain.

Pada kenyataannya, tidak semua jenis perbuatan merupakan komponen dasar hukum syara'. Sebaliknya, terdapat beberapa kriteria dan persyaratan kapan sebuah perbuatan memiliki kaitan dengan hukum syara'. Setidaknya, ada tiga persyaratan yang mesti dipenuhi agar sebuah perbuatan bisa disebut *al-mahkum fih*, yaitu:

- a. Jenis perbuatan mesti dapat diketahui dengan jelas oleh manusia mukalaf sehingga ia bisa melakukannya dengan sempurna sesuai dengan perintah teks wahyu. Atas dasar ini, semua jenis amalan yang tertuang dalam teks Alquran yang masih bersifat umum dan *mujmal* belum bisa mengikat mukalaf untuk dilaksanakannya, kecuali setelah terdapat penjelasan teknis dari teks hadits. Ayat-ayat tentang anjuran shalat, haji, puasa, dan lain-lain, misalnya, belumlah cukup mengikat manusia, kecuali setelah ada penjelasan Nabi tentang teknis pelaksanaan amalan ibadah tersebut, baik

³¹⁶ *Ibid.*, hlm. 127.

dalam bentuk *sunnah-sunnah qawliyyah* maupun *sunnah-sunnah fi'liyyah*-nya. Dalam kaitan ini, Allah SWT berfirman:

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ

"...Dan Kami turunkan kepadamu Alquran agar kamu menerangkan pada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka...." (QS. an-Nahl [16]: 44).³¹⁷

- b. Mesti diketahui bahwa pembebanan berupa perbuatan itu timbul dari pihak yang sangat otoritatif, yakni Tuhan, sehingga manusia mukalaf mesti mengikuti dan mematuhi hukum-hukum yang diundangkannya. Maksud dari *mukalaf mesti mengetahui* di sini, ada ruang yang memungkinkan seorang mukalaf untuk bisa mengetahui bahwa perbuatan hukum itu memang dibebankan oleh pihak yang mempunyai otoritas kepada dirinya. Oleh sebab itu, jika seseorang sudah mencapai usia akil-baligh dan ada ruang berekspresi untuk mempelajari dan mengetahui ketentuan-ketentuan hukum syara', maka ia tidak dapat mengelak lagi adanya pembebanan hukum, misalnya, dengan alasan tidak tahu-menahu lantaran tidak mempunyai waktu yang cukup untuk mempelajarinya.³¹⁸
- c. Perbuatan yang dibebankan hukum mesti berupa jenis perbuatan yang dimampui manusia mukalaf untuk dilakukan. Sebaliknya, tidak boleh ada pembebanan di luar sesuatu yang mungkin dan mampu dilakukan mukalaf. Klausul seperti ini memunculkan beberapa implikasi, seperti:
 - 1) Tidak boleh ada pembebanan terhadap ketentuan-ketentuan yang mustahil bisa dilaksanakan. Baik mustahil dalam intern perbuatan itu sendiri, seperti mengumpulkan dua perbuatan saling berlawanan dalam waktu yang sama, maupun mustahil di luar wujud perbuatan, seperti

³¹⁷ *Ibid.*, hlm. 128-129.

³¹⁸ *Ibid.*, hlm. 129.

perbuatan-perbuatan yang tidak mungkin dilaksanakan menurut kebiasaan. Hal ini seperti manusia terbang tanpa perangkat alat apa pun atau menanam tanaman tanpa bibit apa pun. *Taklif* atau pembebanan dengan hal-hal yang mustahil secara akal maupun kebiasaan seperti ini tidak mungkin dilakukan karena di luar batas kemampuan mukalaf.³¹⁹

- 2) Tidak boleh ada pembebanan kepada mukalaf di luar kehendaknya. Hal ini seperti pembebanan kepada seseorang agar orang lain melakukan atau meninggalkan sesuatu. *Taklif* sedemikian ini tidak mungkin bisa dilaksanakan karena hakikat perbuatan orang lain sama sekali di luar kehendak seorang mukalaf. Termasuk dalam kategori ini pula adalah pembebanan hal-hal yang bersifat naluri dan tidak mungkin dielakkan oleh setiap manusia. Seperti perasaan emosi, senang, benci, susah, gembira, takut, dan lain-lain. Perasaan-perasaan seperti ini merupakan ungkapan hati yang tidak mungkin terhindarkan dalam berbagai situasi dan kejadian tertentu. Maka ketika Nabi melarang seseorang marah, sebagaimana dalam sebuah haditsnya: لا تغضب (janganlah engkau marah), yang dilarang pada tataran yang sesungguhnya bukanlah perasaan marah itu sendiri, karena hal itu tidak mungkin dapat terhindarkan lagi. Sebaliknya, sesuatu yang dilarang Nabi dalam pengertian yang hakiki adalah perbuatan angkara murka yang disebabkan oleh luapan sikap marah. Dengan melarang seseorang marah, seolah Nabi berseru, kendalikan sikap marahmu sehingga tidak menyebabkan suatu perbuatan yang tidak diinginkan.³²⁰

³¹⁹ *Ibid.*, hlm. 120.

³²⁰ *Ibid.*, hlm. 120–121.

Dalam persoalan ungkapan hati seperti ini, Rasulullah SAW sendiri pernah menyerah kepada Allah karena terbukti tidak mampu membagi perasaan cinta kasihnya secara adil di antara istri-istrinya. Dalam kaitan ini, beliau bersabda:

اللَّهُمَّ هَذَا قَسْمِي فِيمَا أَمْلِكُ فَلَا تَلْمَنِي فِيمَا تَمْلِكُ وَلَا أَمْلِكُ.

“Wahai Allah, inilah bagianku yang mampu aku miliki (membagi cinta kasih), maka janganlah siksa aku berkaitan sesuatu yang engkau miliki dan tidak bisa aku miliki.” (HR. Abu Dawud dan Darimi).

Dari cerita hadits ini, ternyata membagi perasaan cinta secara adil dan merata di antara istri-istri bagi seorang suami atau di antara anak-anaknya bagi seorang ayah sama sekali di luar kemampuan manusia. Oleh karena itu, ketika teks wahyu menyerukan bersikap adil, maka yang dimaksud sesungguhnya adalah bagaimana seseorang bisa memberikan hak istri-istrinya atau anak-anaknya secara adil dan merata. Dengan demikian, diharapkan pembedaan rasa kasih sayang yang bersifat naluri itu tidak kemudian ditindaklanjuti dengan pemberian hak-hak mereka secara sangat diskriminatif dan tidak berkeadilan.³²¹

4. Al-Mahkum 'Alaih

Al-Mahkum 'alaih adalah pihak yang dikenakan beban mengerjakan hukum syara', yakni manusia mukalaf. Proses pembebanan hukum terhadap mukalaf dikatakan sah dan sempurna jika memenuhi sekurang-kurangnya dua syarat, yaitu asas kapabilitas dan akuntabilitas.

a. Kapabilitas Mukalaf

Sebagai pihak yang dikenakan pembebanan untuk melaksanakan hukum-hukum syara', manusia mukalaf

³²¹ 'Abd al-Karim Zaidan, *al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh*, hlm. 78.

mesti mempunyai kemampuan dan kapabilitas memahami berbagai dalil agama. Maksud dari kapabilitas di sini adalah kemampuan memahami teks-teks hukum yang tertuang dalam Alquran dan hadits, baik secara langsung maupun melalui mediasi pihak lain. Tanpa pemahaman terhadap makna teks secara mencukupi, mukalaf tidak akan mampu melaksanakan perintah agama berupa hukum-hukum Tuhan secara sempurna.³²²

Pada kenyataannya, kemampuan memahami dalil-dalil agama memerlukan perangkat nalar di samping wujud teks-teks agama itu sendiri. Persoalan yang kemudian muncul, kemampuan nalar seseorang mengapresiasi kandungan teks wahyu tidaklah mudah dideteksi karena sifatnya yang abstrak. Karena itu, agama membuat padanan lain sebagai kriteria, yaitu *baligh* (pubertas). Artinya, jika seseorang sudah mencapai usia pubertas maka ia layak disebut akil-baligh yang sudah memenuhi syarat melaksanakan hukum-hukum Tuhan yang dibebankan kepadanya. Atas dasar ini, maka seseorang yang tidak memiliki perangkat mediasi nalar untuk mengakses dalil-dalil agama tidaklah dibebani melaksanakan hukum-hukum Tuhan, seperti anak kecil, orang gila, orang sedang tidur, lupa, dan lain-lain. Dalam kaitan ini, Nabi pernah bersabda:

رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ وعن
الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يعقل.

"Diangkatlah pena dari tiga orang, yaitu orang tidur hingga bangun, anak kecil hingga puber, dan orang gila hingga sadar." (HR. Bukhari dan Tirmidzi).

³²² *Ibid.*, bandingkan juga dengan 'Abd al-Wahhab Khallaf, *'Ilm Ushul al-Fiqh*, hlm. 134.

Dalam hadits lain, beliau bersabda:

من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها.

"Barang siapa tidur meninggalkan shalat atau lupa meninggalkan shalat maka ia hendaknya melakukan shalat ketika ingat, karena saat itulah waktu shalat." (HR. Bukhari dan Nasa'i).³²³

b. Akuntabilitas Mukalaf

Mukalaf juga disyaratkan mempunyai sifat akuntabilitas, yakni bisa mempertanggungjawabkan segala sesuatu yang diperbuat. Dalam terminologi ushul fiqh, persyaratan seperti ini disebut *ahliyyah*, baik *ahliyyah al-wajib* maupun *ahliyyah al-ada'*. *Ahliyyah al-wajib* adalah kecakapan seseorang untuk mendapatkan hak dan kewajiban. Kecakapan seperti ini dimiliki oleh segenap lapisan manusia, baik laki-laki, perempuan, anak kecil, orang tua, orang normal, orang gila, dan seterusnya. Mereka semua dianggap memiliki kecakapan berupa *ahliyyah al-wajib* dalam kapasitasnya sebagai manusia. Manusia dalam wujudnya yang bagaimanapun pasti mempunyai kecakapan jenis ini karena watak fitrah yang melekat pada sifat kemanusiaannya. Secara fitrah, manusia memang diciptakan sebagai makhluk yang bertanggung jawab memikul amanat, baik berupa hak-hak maupun kewajiban-kewajiban dalam berinteraksi sosial sehari-hari. Terkadang, manusia hanya mempunyai hak-haknya saja tanpa kewajiban apa pun yang dipikulnya. Seperti janin yang masih ada dalam perut ibunya, ia mempunyai hak warisan, wasiat, dan lain-lain tanpa memiliki kewajiban apa pun.³²⁴

Sedangkan yang dimaksud *ahliyyah al-ada'* adalah kecakapan manusia berupa pengakuan syara' terhadap

³²³ *Ibid.*

³²⁴ 'Abd al-Wahhab Khallaf, *Ilm Ushul al-Fiqh*, hlm. 136.

segala tindakan dan tingkah lakunya. Artinya, ketika seseorang melakukan transaksi atau tindakan lainnya maka berimplikasi pada hukum-hukum tertentu sebagai wujud pertanggungjawabannya. Sebagai contoh, jika seseorang melakukan shalat atau puasa maka ia terbebaskan dari beban kewajiban shalat dan puasa. Atau, jika seseorang melakukan tindak kejahatan maka ia mesti berhadapan dengan aparat penegak hukum sebagai bentuk pertanggungjawabannya. Dengan demikian, kecakapan jenis kedua ini merupakan pertanggungjawaban manusia berakal terhadap segala tindakannya. Hal ini tidak seperti kecakapan jenis sebelumnya yang berorientasi pada fitrah kemanusiaan setiap orang untuk mendapatkan hak dan kewajiban.³²⁵

C. Kaitan Hukum dengan Masalah

Al-Syathibi (w. 790 H), seorang ulama terkemuka dalam Mazhab Malikiyah, pernah menandaskan dalam *master piece*-nya, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, bahwa Tuhan mendesain hukum-hukumnya tak lain demi terciptanya *mashlahah* (kemaslahatan manusia), baik di dunia maupun akhirat.³²⁶ Sementara wujud masalah itu sendiri dapat terfragmentasi dalam beragam konteks perubahan yang terus bergerak dinamis. Pertanyaan yang lalu sering mengemuka, adakah format hukum Tuhan dalam pengertiannya yang sudah baku? Jika ada, lalu bagaimana menyikapi arus perubahan yang di dalamnya terkandung masalah yang niscaya? Akankah setiap irama perubahan mengikuti ketentuan hukum Tuhan? Atau sebaliknya, ketentuan hukum Tuhan mesti beradaptasi dengan setiap langgam perubahan yang di dalamnya terkandung masalah?

Tak dapat terbantahkan bahwa masalah merupakan kata kunci dalam upaya merumuskan secara filosofis kaitan teks wahyu dengan konteks realitas kehidupan umat beragama sehari-hari. Secara

³²⁵ *Ibid.*

³²⁶ Lihat Abu Ishaq al-Syathibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, Juz II, hlm. 6.

etimologis, *mashlahah* mempunyai makna identik dengan *manfa'ah*, yaitu keuntungan, kenikmatan, kegembiraan, atau segala upaya yang dapat mendatangkan hal itu.³²⁷ Tapi, dalam terminologi yurisprudensi Islam, para pakar hukum Islam tidak mencapai kata sepakat dalam memberikan batasan dan definisi tentang apa sebenarnya *mashlahah* itu. Pada tataran substansinya, mereka sebenarnya sampai pada satu titik penyimpulan bahwa *mashlahah* adalah suatu kondisi dari upaya mendatangkan sesuatu yang berdampak positif (*manfa'ah*) serta menghindarkan diri dari hal-hal yang berdimensi negatif (*madharrah*).³²⁸

Kaitan hukum dengan konteks masalah kian memiliki momentumnya ketika berhadapan dengan gagasan institusionalisasi hukum Islam dan formalisasi agama. Kalangan formalis selalu berupaya menaklukkan setiap perubahan yang terjadi di bawah otoritas hukum Tuhan. Sementara, kalangan substansialis menawarkan alternatif dengan memaknai hukum Tuhan secara lebih luas menyangkut perwajahan Islam secara *kaffah* dan *rahmatan lil 'alamin*. Dalam kaitan ini, hukum Tuhan dimaknai sebagai wujud bukan dalam bentuk "pakaian jadi". Sebaliknya, hukum Tuhan bergerak dinamis melampaui sekat-sekat waktu dan keadaan sesuai tingkat perkembangan masyarakat yang di dalamnya terfragmentasi kadar *mashlahah* maupun *mafsadah*.

Atas dasar inilah, lalu menjadi suatu hal yang niscaya terjadinya perubahan hukum karena tidak sebangunnya pengamatan mujtahid dalam mengapresiasi kandungan masalah dalam setiap peristiwa yang terjadi. Perbedaan seperti ini bukan saja disebabkan oleh tingkat kemampuan mujtahid yang tidak sama antara yang satu dengan yang lain dalam bergumul dengan proses pencarian makna teks, tetapi juga amat dipengaruhi konteks perbedaan ruang dan waktu. Dalam kaitan inilah, Ibnu Qayyim al-Jauziyah (w. 751 H), seorang ulama Mazhab Hanbali, pernah membuat statemen amat populer: "Perubahan fatwa

³²⁷ Said Ramadhan al-Buthi, *Dhawabith al-Mashlahah fi al-Syari'ah al-Islamiyyah* (Beirut: Muassasah Al-Risalah, Tanpa Tahun), hlm. 27.

³²⁸ Lihat Ahmad al-Raisuni, *Nadhariyyah al-Maqashid 'Inda al-Syathibi*, hlm. 234.

dapat terjadi disebabkan oleh adanya perubahan waktu, tempat, dan keadaan". Lebih jauh lagi, ulama ternama ini berkata:

"Tidak sedikit orang yang karena minusnya keilmuan yang dimiliki terjerembab ke dalam lembah kekeliruan mendasar mengenai ajaran syariat. Mereka menjerumuskan diri ke dalam kesempitan dan kesukaran serta bersikeras memaksakan untuk menerapkan hukum yang semestinya tidak ada akses untuk diterapkan. Syariat Islam berdiri di atas fondasi kebijaksanaan dan kepentingan hidup umat manusia di dunia dan akhirat. Secara keseluruhan, syariat Islam bercirikan keadilan, *rahmah*, *mashlahah*, dan *hikmah*. Karena itu, setiap masalah yang menyimpang dari sifat keadilan menuju kezhaliman, dari *rahmah* menuju azab, dari *mashlahah* menuju *mafsadah*, dari *hikmah* menuju kesia-siaan, maka masalah tersebut tidaklah termasuk dalam lingkaran syariat Islam walaupun dipaksa-paksakan untuk dimasukkannya dengan jalan takwil"³²⁹.

Sebagai destinasi akhir dari rangkaian proses disyariatkannya Islam, masalah dengan kadar intensitas cukup tinggi selalu menjadi perdebatan di kalangan yuris Islam. Diskursus masalah, pada intinya, melahirkan paradigma tekstual atau *harfiyyah* di satu pihak dan paradigma kontekstual atau *ma'nawiyah* di pihak lain. Paradigma pertama dicirikan oleh cita rasa keberagamaan ortodoks yang dengan segala upaya berusaha menaklukkan realitas di bawah otoritas teks wahyu. Berseberangan dengan ini, paradigma kedua menganggap realitas sebagai acuan yang mesti dicermati dalam menyikapi setiap peristiwa hukum. Bahkan kelompok ini tidak segan-segan menggugat otoritas teks dalam batas-batas yang menyimpan kandungan polarisasi dengan realitas. Kelompok pertama dapat mengakui eksistensi masalah sejauh masih dalam batas lingkaran teks. Sebaliknya,

³²⁹ Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *A'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1991), Juz III, hlm. 11.

kelompok kedua sampai pada kesimpulan bernada menggugat bahwa keberadaan teks mesti ditaklukkan di bawah otoritas masalah. Akar perdebatan tersebut sebenarnya berhulu pada sebuah formula dalam bentuk pertanyaan yang menimbulkan jawaban tidak tunggal, yakni apakah hukum-hukum dapat berubah dan beradaptasi mengikuti irama perubahan masalah?

Sejarah proses turunnya teks wahyu sebenarnya menunjukkan jawaban "iya" atas pertanyaan di atas. Hal ini paling tidak bisa ditelusuri dalam beberapa postulasi dan prinsip-prinsip hukum semisal *nasikh-mansukh* (teks yang satu dapat mengganti kedudukan hukum teks lain), *al-tadarruj fi al-tasyri'* (penahapan syariat), *asbab al-nuzul* (sebab-musabab turunnya teks), dan lain-lain. Prinsip-prinsip tersebut tak lain menyiratkan perhatian teks wahyu terhadap kaitan sebuah peristiwa hukum dengan kandungan *mashlahah* maupun *mafsadah*. Akan tetapi, setelah wahyu berhenti turun dan Rasulullah SAW telah wafat, timbul suatu kekhawatiran menambah syariat sendiri atau mengganti syariat lama bilamana teks wahyu harus mengikuti irama masalah yang berwatak temporal dan kondisional.

Kekhawatiran seperti ini sesungguhnya dapat dijawab bahwa dengan keberadaan masalah yang kondisional, bukan berarti otoritas hukum ditaklukkan di bawah bayang-bayang masalah. Sebaliknya, entitas hukum sebenarnya tetap tunggal dan tidak berubah sampai kapan pun. Adapun yang mengalami perubahan tidak lain adalah *tathbiq al-ahkam* (penerapan hukum) sesuai kandungan *mashlahah* yang bisa ditelusuri pada setiap peristiwa hukum yang mengemuka di tengah masyarakat.

Atau dengan menggunakan ungkapan lain, pada setiap peristiwa dan kejadian di masyarakat, sebenarnya terkandung beberapa bias hukum yang mengacu pada garis besar tujuan-tujuan disyariatkannya Islam yang mempunyai watak eternal. Yang mengesankan timbulnya pergeseran masalah yang kemudian diikuti oleh penaklukan teks wahyu di bawah otoritas masalah sebenarnya tak lain adalah diferensiasi kemampuan para mujtahid menyerap kandungan teks

yang kebanyakan memang multi-interpretasi, khususnya yang bertalian dengan hukum-hukum muamalah dalam merekam persoalan interaksi sosial sehari-hari. Karena itu, fiqh sebagai preskripsi hukum produk ijtihad merupakan disiplin ilmu dalam Islam yang paling kaya akan perdebatan pendapat serta pemunculan mazhab-mazhab pemikiran (*school of thought*).

Dalam kaitan tersebut, al-Syathibi menandakan bahwa perubahan hukum yang terjadi karena perubahan situasi bukanlah perubahan dalam maknanya yang substantif. Karena pada hakikatnya, perubahan tersebut dilandaskan pada pokok-pokok ajaran syariat yang abadi.³³⁰ Sebagai contoh adalah talak tiga yang diucapkan sekaligus oleh seorang suami dihukumi jatuh talak satu sebagaimana diisyaratkan dalam sebuah hadits Nabi. Hukum tersebut terus diberlakukan sejak Rasulullah SAW masih hidup, pada masa Khalifah Abu Bakar RA, sampai pada permulaan Khalifah Umar bin Khathab RA. Akan tetapi, ketika kandungan masalah pada hukum tersebut berubah, manusia saat itu dengan menganggap gampang menghambur-hamburkan kata talak, Khalifah Umar dengan penuh tanggap dan cekatan menangkap sinyal tersebut. Lalu digulirkanlah sebuah fatwa bahwa talak tiga meskipun diucapkan sekaligus mempunyai hukum jatuh talak tiga.³³¹

Kalangan mazhab tekstual-harfiah tentu saja tidak dengan serta-merta menerima contoh ini. Bagi mereka, sesuatu yang diperagakan Umar bin Khathab RA masih dalam bingkai teks wahyu. Alasan mereka sederhana, Umar telah mendapatkan legitimasi langsung dari Nabi, seperti diisyaratkan dalam sebuah sabdanya:

اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر.

"Ikutilah dua orang setelah aku, yaitu Abu Bakar dan Umar." (HR. Tirmidzi, Ibnu Majah, dan Ahmad).

³³⁰ Al-Syathibi, *al-Muwafaqat Fi Ushul al-Syari'ah*, juz II, hlm. 285.

³³¹ Muhammad Mushthafa Syalabi, *Ta'ail al-Ahkam* (Beirut: Dar al-Nahdah al-Arabiyyah, Tanpa Tahun), hlm. 316.

عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين.

"Berpegang teguhlah pada sunnahku dan sunnah al-Khulafa' al-Rasyidin." (HR. Abu Daud, Ibnu Majah, dan Darimi).

Sesuatu yang kemudian sering dilewatkan yuris Islam di kemudian hari adalah bahwa mengacu pada teks hadits Nabi secara literal dan tekstual saja tidaklah cukup dalam upaya menegakkan sendi-sendi ajaran suci. Sebaliknya, semangat sunnah yang tersirat pada sebuah hadits pun sangat perlu ditelusuri secara kontekstual. Dalam kaitan inilah, kajian masalah sebagai ujung dan tumpuan akhir disyariatkannya Islam menjadi sangat signifikan dalam rangka pemaknaan teks wahyu secara kontekstual dan komprehensif. Keberadaan masalah yang melekat pada setiap peristiwa hukum perlu didiskusikan secara lebih elaboratif agar kajian hukum Islam tidak mengidap kebekuan dan stagnasi.

Bagaimanapun juga, wacana masalah sebagai *ending* atau tumpuan akhir dari rangkaian panjang proses *tasyri'* terus diliputi percikan api perdebatan di kalangan yuris Islam. Namun pada intinya, siapa pun sepakat bahwa kehadiran ajaran suci tak lain bertujuan menenar kemaslahatan umat. Persoalan yang muncul kemudian, apakah semua jenis masalah bisa ter-cover oleh petunjuk teks yang amat terbatas jumlahnya bila dibandingkan peristiwa-peristiwa hukum yang terus akan bergulir sepanjang masa. Secara total, teks ajaran yang kebanyakan bersifat *mujmal* (mengatur persoalan secara garis besar) sesungguhnya dapat meng-cover semua jenis masalah. Namun demikian, pada tataran implementasinya, kemampuan seorang mujtahid tidak sama dengan mujtahid lainnya dalam menakar kaitan signifikan antara teks wahyu di satu pihak dan masalah di pihak lain. Faktor inilah yang kemudian menyebabkan terjadinya perbedaan pendapat hukum di kalangan para ulama.

Kajian masalah yang mengedepankan pemaknaan secara kontekstual dalam wacana yurisprudensi di tanah air disebut hukum

progresif. Adalah Satjipto Rahardjo, guru besar Universitas Diponegoro Semarang, yang mula-mula mencetuskan paradigma hukum progresif di tanah air. Menurutnya, hukum adalah untuk manusia, bukan sebaliknya. Hukum bukan merupakan suatu institusi yang absolut dan final, melainkan sangat ditentukan oleh kemampuannya mengabdikan pada manusia. Hukum adalah sebuah institusi yang secara terus-menerus membangun dan mengubah dirinya menuju tingkat kesempurnaan yang lebih baik. Kualitas kesempurnaannya dapat diverifikasi ke dalam faktor-faktor keadilan, kesejahteraan, kepedulian kepada, manusia dan lain-lain.³³²

Hukum progresif meninggalkan tradisi yang hanya melihat ke dalam dan menyibukkan diri dengan membicarakan dan melakukan analisis ke dalam khususnya hukum sebagai suatu bangunan peraturan yang dinilainya sebagai sistematis dan logis. Sementara dunia luar seperti manusia, masyarakat dan kesejahteraan dianggap terpisah dari hukum itu sendiri. Hukum progresif ingin secara sadar menempatkan kehadirannya dalam hubungan erat dengan manusia dan masyarakat. Hukum progresif memiliki tipe responsif yang akan selalu dikaitkan pada tujuan-tujuan di luar narasi tekstual hukum itu sendiri.³³³

Dengan demikian, hukum progresif berbagi paham dengan *legal realism* (aliran hukum realisme) oleh karena hukum tidak dilihat dari kacamata hukum itu sendiri, melainkan dilihat dan dinilai dari tujuan sosial yang ingin dicapainya serta akibat-akibat yang timbul dari bekerjanya hukum. Dalam aliran realisme, pemahaman orang mengenai hukum melampaui peraturan atau teks-teks dokumen. Di sisi lain, hukum progresif juga dekat dan berbagi paham dengan *sociological jurisprudence* (aliran ilmu hukum sosiologi) lantaran kehadiran hukum dikaitkan dengan tujuan sosialnya. Aliran ini menolak kajian hukum sebagai studi tentang peraturan-peraturan, melainkan keluar dari situ dan melihat efek dan bekerjanya hukum.³³⁴

³³² Satjipto Rahardjo, *Hukum Progresif: Sebuah Sintesa Hukum Indonesia* (Yogyakarta: Genta Publishing, 2009), hlm. 5–6.

³³³ *Ibid.*, hlm. 6.

³³⁴ *Ibid.*, hlm. 7–8.

D. Kesimpulan

1. Salah satu komponen penting dalam anatomi hukum adalah *al-Hakim*, yakni Tuhan sendiri, yang sangat otoritatif dalam menentukan segala bentuk rupa aturan buat manusia. Sepeninggal Rasul sebagai utusan dan mediator antara Tuhan dengan umat manusia, keberadaan nalar sering kali diperdebatkan independensinya untuk mengakses seluruh ketentuan hukum Tuhan. Nalar seseorang bisa jadi memberikan penilaian positif terhadap sebarang perbuatan mukalaf, tetapi dalam kesempatan lain memberikan penilaian berbeda karena ada variabel lain secara personal dan subjektif. Pendapat yang moderat mengatakan akal dapat menelusuri setiap perbuatan hamba berdasarkan sifat-sifat perbuatan itu sendiri baik yang memiliki dampak kemaslahatan maupun kerusakan terhadap umat manusia. Akan tetapi, hukum-hukum Tuhan yang melekat pada perbuatan manusia tidak mesti selalu sesuai dengan hasil temuan akal manusia. Sebab, betapa pun akal dapat diberi peran menelusuri hukum-hukum Tuhan, namun ia tetap memiliki jangkauan dan kemampuan terbatas. Karena keterbatasan akal inilah, maka untuk mengetahui hukum-hukum Tuhan tetap memerlukan mediasi teks wahyu yang telah difirmankan Tuhan melalui Rasul-Nya.
2. Adanya kaitan hukum dengan konteks *mashlahah* tidak dapat terbantahkan karena institusi hukum tidak terbentuk untuk dirinya, melainkan demi terciptanya kemaslahatan baik di dunia maupun akhirat. Dalam konteks ini, hukum Tuhan dapat dimaknai secara lebih luas menyangkut perwajahan Islam secara *kaffah* dan *rahmatan lil 'alamin*. Hukum bukanlah ketentuan dalam bentuk “pakaian jadi” yang sudah konstan dan *immutable*. Sebaliknya, hukum bergerak dinamis melampaui sekat-sekat waktu dan keadaan sehingga ia selalu *up-to-date* menyikapi aneka perkembangan yang terus terjadi di tengah masyarakat. Mengingat teks wahyu tidak lahir dalam ruang yang kosong, maka setiap perubahan yang terjadi mesti disikapi dan diapresiasi dalam

wujud pengembangan mekanisme *istinbath* atau penggalian hukum secara terarah. Terobosan seperti ini perlu dilakukan sejauh persoalan yang hendak dimaknai masih dalam bingkai *maqashidus syari'ah*, yakni untuk menubar kemaslahatan dan menangkal terjadinya kerusakan dalam merespons beragam kejadian hukum di masyarakat. Pandangan hukum seperti ini dalam wacana yurisprudensi di tanah air disebut hukum progresif, yang mengatakan bahwa hukum sangat ditentukan oleh kemampuannya mengabdikan pada manusia.

Bab 3

Pluralisme dan Evolusi Hukum Tuhan dalam Wacana Yurisprudensi Islam

A. Pendahuluan

Sebagai sebuah produk ijtihad, fiqh atau hukum Islam bisa disebut preskripsi yang berupa petunjuk, rekomendasi, atau saran. Sebagai ilmu terapan, petunjuk yang mesti dihasilkan dari kajian hukum harus dapat diterapkan di tengah kehidupan bermasyarakat. Dengan perkataan lain, petunjuk dan saran yang merupakan preskripsi tersebut bukan berupa sesuatu yang bersifat utopis atau khayalan dan angan-angan yang jauh tinggi di awan. Sebaliknya, ia harus aplikabel sesuai karakter ilmu hukum yang bersifat empiris. Preskripsi ini dalam yurisprudensi Islam dikenal dengan fiqh produk, sementara alat analisisnya berupa kerangka berpikir rasional disebut fiqh proses. Fiqh proses dalam konteks ini identik dengan perangkat penalaran ilmiah yang mempunyai pretensi bagaimana teks wahyu bisa membumi sehingga dapat berwujud aturan hukum praktis (*al-ahkam al-'amaliyyah*) yang kemudian menjadi pijakan umat manusia dalam kehidupan sosialnya. Hukum Islam, dengan demikian, sungguhpun melibatkan nalar ijtihad dalam proses pembentukannya, namun ia tetap mempunyai rujukan teks wahyu baik secara mendetail (dalil *juz'i*) maupun secara abstrak dan global (dalil *kulli*).

Dengan ungkapan lain, preskripsi hukum dalam Islam tak lain merupakan hasil *istinbath* yang dilakukan oleh para mujtahid yang didasarkan pada wahyu sekaligus juga mengacu pada realitas perubahan yang terjadi di masyarakat. Sebagai sebuah preskripsi, bobot

kebenaran yang dihasilkan masih bersifat relatif. Namun demikian, secara akademik, kebenaran seperti ini dapat dipertanggungjawabkan lantaran prosedurnya dianggap memenuhi kriteria ilmiah. Menyikapi bobot kebenaran ini, dalam Islam terdapat dua aliran pemikiran, yaitu:

1. Aliran *Mushawwibah*, yang cenderung menganggap benar seluruh hasil ijtihad para yuris.
2. Aliran *Mukhatthi'ah*, yang hanya menganggap benar satu dari sekian ragam pendapat yang dihasilkan dari proses perdebatan di kalangan mereka.

Menurut aliran pertama, perbedaan preskripsi hasil ijtihad lebih disebabkan oleh tidak sebangunnya sudut pandang mereka dalam memadukan ketentuan teks wahyu dengan realitas masyarakat yang kemudian diharapkan dapat menebar *mashlahah* (kemaslahatan). Ini dapat dimaklumi lantaran masalah sebagai tujuan akhir dari seluruh rangkaian proses pembentukan hukum mengalami pergeseran sesuai konteks lingkungan dan perubahan sosial. Lantaran itu, semua preskripsi hasil ijtihad mereka semuanya dinilai benar karena hukum Tuhan turun bersamaan dengan preskripsi hukum yang dihasilkan oleh para mujtahid.

Sebaliknya, menurut aliran kedua, hukum Tuhan bersifat tunggal dan sudah turun sebelum preskripsi hukum dihasilkan oleh para mujtahid. Karena itu, yang dinilai benar dari seluruh hasil preskripsi hukum hanyalah satu, yaitu preskripsi yang sesuai dengan hukum Tuhan yang tunggal tadi. Yang memicu perbedaan hasil preskripsi hukum, menurut aliran ini, tak lain adalah implementasinya (*tathbiq al-ahkam*) sesuai kemampuan para mujtahid yang tidak sama dalam mengaitkan unsur teks wahyu dengan unsur realitas yang terjadi di tengah masyarakat.

Perubahan sosial yang terus terjadi di tengah masyarakat dapat memantik adanya variasi dalam melakukan pendekatan terhadap subjek penelitian. Dalam penelitian hukum Islam, variasi pendekatan ini juga dilatari oleh bentangan sejarah yang cukup panjang antara

masa pewahyuan dengan kondisi riil masyarakat hukum sekarang. Kenyataan seperti ini, mau tidak mau, menuntut seorang yuris atau mujtahid untuk memilih dan mengembangkan pendekatan yang sesuai dengan objek kajian, seperti pendekatan kesejarahan, pendekatan kasus, pendekatan analisis, pendekatan filosofis, pendekatan perbandingan, dan pendekatan perundang-undangan.

Dalam Islam, ilmu hukum diposisikan sebagai sebuah disiplin ilmu yang memiliki dua dimensi sekaligus. Dimensi pertama bersifat normatif dan *ta'abbudi* (*unreasonable*), sedang yang kedua mempunyai dimensi sosial-empirik dengan watak *ta'aqquli* (*reasonable*). Lalu dua sekop besar dalam pembahasan hukum Islam tersebut lebih lanjut populer dengan sebutan *fiqh ubudiyah* di satu pihak dan *fiqh mu'amalah* di pihak lain. Pembagian seperti ini identik dengan pandangan filsafat ilmu yang membedakan pengetahuan berdasarkan dua sudut pandang, yaitu pandangan positivistik yang melahirkan ilmu empiris dan pandangan normatif yang melahirkan ilmu normatif.

Lantaran kajian hukum memberikan porsi nalar cukup besar dalam konteks dimensi sosio-empiriknya, maka tidak dapat dielakkan terjadinya pluralisme hukum dalam implementasinya. Setiap peristiwa dan gejala yang muncul di tengah-tengah masyarakat tidak meniscayakan adanya hukum yang tunggal. Sebaliknya, kemungkinan terjadinya beberapa anasir kandungan hukum yang majemuk tidak bisa dihindari. Kondisi seperti ini dapat dimaklumi karena desain hukum Tuhan sendiri tidak dalam bentuk jadi, melainkan membutuhkan perangkat analisis sehingga penerapannya betul-betul sesuai konteks *maqashidus syari'ah*, yakni maksud sebenarnya syariat ini diturunkan dan diundangkan. Dengan begitu, hukum Tuhan sesungguhnya mengalami tahapan evolusi dari yang transenden dan berwujud tunggal menjadi plural dalam wujud diversifikasi hasil kajian para mujtahid sesuai konteks kemaslahatan di setiap komunitas tempat terjadinya sebuah peristiwa hukum.

B. Hakikat Hukum Tuhan

Dalam wacana yurisprudensi Islam, hukum Tuhan dikenal dengan sebutan hukum syara' (*al-hukm al-syar'i*), yaitu setiap *khithab* (ungkapan) Allah SWT yang berkaitan dengan perbuatan manusia mukalaf, baik berupa perintah, larangan, pilihan, maupun ketetapan-ketetapan hukum kausalitas.³³⁵ Apa yang dianggap ungkapan Allah di sini bisa berupa *kalam*-Nya secara langsung, seperti Alquran, bisa pula berupa ungkapan melalui mediasi Rasul-Nya maupun mediasi-mediasi lain seperti mekanisme *istidlal*.³³⁶ Wujud mediasi terakhir ini seperti penggunaan *qiyas*, *istihsan*, *istishhab*, *mashlahah mursalah*, *'urf*, dan lain-lain.

Dalam lembaran teks wahyu sendiri, term hukum Tuhan memang pernah disebutkan beberapa kali secara tersurat. Hal ini seperti tercermin dalam ayat-ayat berikut:

إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَقْضُ الْحَقُّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ ﴿٥٧﴾

"...Menetapkan hukum itu hanyalah hak Allah. Dia menerangkan yang sebenarnya dan Dia Pemberi keputusan yang paling baik." (QS. al-An'aam [6]: 57).

أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ ﴿٦٢﴾

"...Ketahuilah bahwa segala hukum (pada hari itu) kepunyaan-Nya. Dan Dia-lah Pembuat perhitungan yang paling cepat." (QS. al-An'aam [6]: 62).

³³⁵ 'Abd al-Wahhab Khallaf, *'Ilm Ushul al-Fiqh*, hlm. 100.

³³⁶ 'Abd al-Karim Zaidan, *al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh*, hlm. 23.

وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴿٥٤﴾

“...Barang siapa tidak memutuskan menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang yang kafir.” (QS. al-Maa'idah [5]: 44).

Dalam ayat-ayat ini, terkesan bahwa hukum Tuhan bersifat memaksa serta membatasi seseorang untuk melakukan atau tidak melakukan sesuatu. Secara nalar, Tuhan sebagai Pencipta memang sangat otoritatif membuat apa saja yang dikehendaki. Karena itu, secara *'aqli* (hukum akal), Tuhan tidak wajib memasukkan orang beriman dan orang shalih ke surga-Nya kelak, sebagaimana Dia juga tidak berkewajiban memasukkan hamba-Nya yang durhaka ke neraka. Tetapi secara *naqli* (hukum teks), Tuhan mesti memasukkan hamba-hamba-Nya yang tunduk dan beriman ke dalam surga dan memasukkan mereka yang membangkang dan durhaka ke dalam neraka. Ini disebabkan Tuhan telah berjanji dalam beberapa teks kitab suci-Nya untuk berbuat demikian. Sementara, Tuhan tidak mungkin mengingkari janji-Nya, sebagaimana diisyaratkan QS. ar-Ra'd [13]: 31 berikut:

إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ ﴿٢٠﴾

“...Sesungguhnya, Allah tidak menyalahi janji.”

Secara total, hukum Tuhan dalam pengertian aturan-aturan global memang terbukti ada, sebagaimana diisyaratkan QS. al-An'aam [6]: 57; QS al-An'aam [6]: 62, dan QS. al-Maa'idah [5]: 44 di atas. Dalam ayat lain, Allah SWT juga berfirman, misalnya, sebagai berikut:

مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ﴿٣٨﴾

“...Tiadalah Kami alpakkan sesuatu pun dalam Al-Kitab....” (QS. al-An'aam [6]: 38);

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي
وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا

"...Pada hari ini, telah Kusempurnakan untuk kamu agamamu, dan telah Kucukupkan kepadamu nikmat-Ku, dan telah Kuridhai Islam itu jadi agama bagimu...." (QS. al-Maa'idah [5]: 3).

Sesuatu yang perlu kita cermati sekarang, ayat-ayat yang mengindikasikan adanya hukum Tuhan dan kesempurnaan ajaran Islam di atas mesti kita letakkan dalam perspektif Islam universal secara total dan transendental. Sebaliknya, dalam tataran partikularnya, sesuatu yang disebut hukum Tuhan masih sangat *debatable*. Maksudnya, dalam pergumulan sosial sehari-hari, payung hukum yang mesti menjadi pijakan bukanlah hukum Tuhan dalam pengertian "pakaian jadi". Sebaliknya, Tuhan telah mendelegasikan nalar manusia melalui mekanisme ijtihad untuk merumuskan hukum-hukum praktis (*al-ahkam al-'amaliyyah*) sesuai konteks masalah yang bergerak dinamis dari waktu ke waktu. Prinsip seperti ini telah pernah dipraktikkan Rasulullah SAW ketika mengutus sahabat Mu'adz bin Jabal ke Yaman.³³⁷ Dalam peristiwa tersebut, Rasulullah SAW telah melegalkan wujud ijtihad untuk mengimbangi keterbatasan teks wahyu. Persoalan yang kemudian muncul, jika pada masa Rasul masih hidup saja perlu merumuskan mekanisme ijtihad untuk mengantisipasi persoalan baru di daerah yang tidak ditemukan rujukan teksnya, maka bisa dibayangkan betapa persoalan-persoalan kemanusiaan yang muncul sepeninggal Rasul hingga saat ini lebih memerlukan kreativitas nalar berupa ijtihad.

Karena itu, hukum sebagai sebuah preskripsi produk ijtihad dikreasi dan diproses melalui interelasi antara tiga komponen dasar, yaitu: 1) *fiqh al-nushush* (teks wahyu yang mempunyai dimensi hukum), 2) *fiqh al-waqi'* (realitas kehidupan masyarakat yang memerlukan

³³⁷ Hadis ini diriwayatkan oleh Abu Dawud. Lihat Abu Dawud al-Sajastani, *Sunan Abi Dawud* (Beirut: Dar al-Fikr, Tanpa Tahun), Juz III, him. 303.

tuntunan hukum), dan 3) *fiqh al-tanzil* (mekanisme penentuan hukum-hukum operasional sesuai semangat *maqashidus syari'ah*, yakni untuk menebar kemaslahatan umat manusia). Apa yang dimaksud hukum Tuhan dalam pengertian yang sesungguhnya adalah *ending* dari seluruh proses pergumulan ketiga komponen tersebut dalam rangka merumuskan hukum yang sesuai dengan tujuan dasar syariat, yakni untuk menerapkan kemaslahatan umat manusia dalam kehidupannya di dunia maupun akhirat.

Atas dasar rentetan pembentukan hukum seperti tersebut, maka tidak terbantahkan lagi bahwa hukum Tuhan dalam pengertiannya yang substantif mengalami proses evolusi dari yang transenden dan berwujud tunggal menjadi diktum-diktum hukum praktis (*al-ahkam al-'amaliyyah*) yang sangat plural. Pluralisme hukum, dengan begitu, juga sulit dihindari lantaran tidak sebangunnya para mujtahid dalam mengamati kaitan setiap teks wahyu dengan muatan *mashlahah* yang melekat pada setiap peristiwa hukum dalam realitas masyarakat yang terus tumbuh-berkembang sepanjang sejarah.

C. Pluralisme Hukum Tuhan

Pluralisme hukum mengindikasikan terjadinya kemajemukan hukum dalam setiap persoalan dan peristiwa kemasyarakatan yang mengemuka. Maksudnya, pada setiap peristiwa hukum yang muncul di tengah-tengah masyarakat, tidak tertutup kemungkinan terdapat beberapa anasir kandungan hukum yang tidak tunggal. Ini lantaran acuan hukum itu sendiri tak lain adalah konteks *mashlahah* yang dapat berkembang dari sebuah komunitas ke komunitas lain dan dari waktu ke waktu lain. Secara ilmiah-akademik, keberadaan pluralisme dapat diakui lantaran, sekurang-kurangnya, ada dua pertimbangan:

1. Kenyataan terbatasnya jumlah teks wahyu jika dibandingkan dengan jumlah peristiwa hukum yang terus berkembang seiring perkembangan waktu. Persoalan ini bisa diatasi hanya dengan mengembangkan pola *istinbath* hukum secara kreatif dan dinamis. Semua mujtahid kiranya sepaham bahkan sepakat bahwa lahirnya

teks wahyu tak lain untuk terimplementasikannya *mashlahah* (kemaslahatan umat manusia) di muka bumi ini. Persoalannya menyusul muncul kemudian ketika para mujtahid tidak sama persepsinya dalam menarik benang keterkaitan masalah dengan teks wahyu yang mengatur aneka persoalan hanya secara garis besarnya saja. Diferensiasi pengamatan mujtahid inilah yang kemudian melahirkan konfigurasi pluralisme hukum menyikapi ragam persoalan di masyarakat.

2. Kenyataan berkembangnya konteks sosiologis masyarakat yang tak mungkin dapat terbandung. Mengingat teks wahyu tidak lahir dalam ruang yang kosong, maka sepatutnya setiap perubahan yang terjadi disikapi dan diapresiasi dalam wujud pengembangan mekanisme *istinbath* hukum secara terarah, sejauh persoalan yang hendak dimaknai masih dalam bingkai *maqashidus syari'ah*, yakni untuk diterapkannya prinsip-prinsip *mashlahah* dalam merespons beragam kejadian hukum di masyarakat.

Menyikapi dua fakta yang dijadikan pertimbangan tersebut, maka kajian hukum Islam mempunyai tujuan untuk menemukan preskripsi melalui mekanisme *istinbath al-ahkam* sekaligus bagaimana menerapkannya di tengah masyarakat (*tathbiq al-ahkam*). Tujuan menerapkan hukum di tengah masyarakat sangat memerlukan perangkat legislasi (*taqnin*) sehingga produk hukum yang ditemukan tidak sekadar berupa angan-angan kosong. Dengan tujuan seperti ini, maka pendekatan perundang-undangan mutlak diperlukan dalam kajian hukum. Dengan pendekatan ini, diharapkan produk hukum tidak sekadar dibangun untuk ruang yang kosong, tetapi ikut tampil menyelesaikan persoalan melalui jelmaan menjadi produk legislasi dalam sebuah perundang-undangan di negara mana pun. Dengan menjelma menjadi hukum positif, maka tujuan *tathbiq* atau penerapan tadi bisa diwujudkan secara maksimal. Tujuan legislasi tentunya bukanlah satu-satunya yang diidealkan dalam hukum Islam. Dalam tatanan masyarakat secara umum, hukum Islam juga diharapkan dapat diterapkan melalui kesadaran hukum yang tinggi. Dalam kaitan

ini, Khalifah Utsman bin Affan RA pernah menandakan bahwa penerapan hukum, selain memerlukan kesadaran melalui pemahaman terhadap Alquran, juga perlu menggunakan perangkat kekuasaan.³³⁸

Terjadinya pluralisme hukum sesungguhnya eksis dari tidak tunggalnya pendekatan yang digunakan para yuris dalam upaya pencarian kebenaran. Faktanya, tujuan ilmu yang paling mendasar adalah mencari kebenaran. Sebagaimana idealisme ilmu-ilmu lain, ilmu hukum juga berusaha mencari dan menegakkan kebenaran. Karena itu, seluruh pengerahan upaya harus diarahkan untuk mencapai kebenaran tersebut. Namun demikian, kebenaran yang dicapai manusia, termasuk para yuris sebagai pakar hukum, mempunyai bobot yang *nisbi* dan bersifat relatif. Sebaliknya, kebenaran yang hakiki dan absolut hanyalah milik Tuhan Pencipta dan Penguasa jagat. Tetapi, Tuhan telah memberikan ruang ekspresi kepada para yuris untuk meneliti dan menggapai kebenaran akademik yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah. Dalam konteks ini, Nabi dalam sebuah haditsnya menggaransi bahwa jika hasil upaya para yuris benar menurut Tuhan, maka ia berhak mendapatkan dua pahala. Sebaliknya, jika hasil jerih-payahnya ternyata salah menurut penilaian Tuhan, maka ia tetap berhak mendapatkan satu pahala.

Ada yang menyebutkan bahwa kebenaran merupakan fakta-fakta dari berbagai hubungan yang berdiri satu sama lain secara harmoni sebagai subjek dan predikat yang serasi dan logis. Semua cabang pengetahuan pada dasarnya memiliki hubungan satu sama lain secara intim. Ilmu hukum mendasarkan dirinya pada beberapa kriteria baku untuk memperjuangkan dan menegakkan kebenaran sesuai metodologi keilmuan di bidang hukum. Mengingat luasnya medan penjelajahan ilmiah di bidang hukum terhadap kebenaran yang diperjuangkan, dan mengingat bahwa kebenaran dalam ilmu hukum relatif terhadap kebenaran yang lain, maka dalam proses pencarian kebenaran itu berlaku apa yang pernah ditulis Cicero, "*hic ab arte*

³³⁸ Dalam kaitan ini, Utsman bin Affan RA berkata, "Allah menggunakan perangkat kekuasaan terhadap perkara hukum yang tidak bisa ditangani langsung oleh Alquran." Lihat Jamal al-Din 'Athiyah, *Nahwa Taf'il Maqashid al-Syari'ah*, hlm. 50.

sua non recessit" (seseorang itu benar sejauh apa yang disampaikan berdasar pada bidang keahliannya).³³⁹ Beberapa kriteria kebenaran yang dapat diketengahkan di sini adalah kriteria kebenaran koherensi, korespondensi, dan pragmatisme. Berikut adalah penjabarannya.

1. Teori Kebenaran Koherensi

Teori kebenaran koherensi adalah teori kebenaran tradisional yang dibangun oleh para pemikir rasionalis, seperti Leibniz, Spinoza, Hegel, dan Bradley. Teori ini mendasarkan diri pada kriteria tentang konsistensi suatu argumentasi. Jika dalam alur berpikir secara jelas terlihat konsistensi sebuah argumentasi, maka kesimpulan yang ditarik adalah benar. Sebaliknya, jika ternyata argumentasinya tidak konsisten, maka kesimpulan yang ditarik adalah salah. Suatu kebenaran koherensi yang ingin ditegakkan dalam ilmu hukum adalah memiliki argumentasi yang bersifat konsisten atau bersifat koheren untuk disebut benar. Karena itu, alur pemikiran masing-masing bersifat konsisten, seluruhnya harus terpadu secara utuh (koheren), baik ditinjau dari lingkup argumentasi maupun dikaitkan dengan pengetahuan-pengetahuan hukum yang sudah ada sebelumnya yang telah dianggap benar. Landasan koherensi inilah yang dipakai sebagai dasar kegiatan keilmuan hukum untuk menyusun pengetahuan yang bersifat sistematis dan konsisten. Singkatnya, dalam teori kebenaran koherensi, putusan dikatakan benar jika diturunkan dengan cara yang tepat dari titik tolak sistem putusan atau sistem preposisi. Maka kebenaran dalam teori ini adalah sama dengan kepastian (*zekerheid*).³⁴⁰

Suatu proposisi cenderung benar jika proposisi tersebut dalam keadaan saling berhubungan dengan proposisi-proposisi lain yang benar, atau jika makna yang dikandungnya dalam keadaan saling berhubungan dengan pengalaman.³⁴¹ Suatu proposisi dalam

³³⁹ Johnny Ibrahim, *Teori & Metodologi Penelitian Hukum Normatif*, hlm. 115.

³⁴⁰ *Ibid.*, hlm. 116.

³⁴¹ Louis C. Kattsoff, *The Element of Philosophy. The Element of Philosophy*, edisi Indonesia, *Pengantar Filsafat* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1995), hlm. 181.

hukum adalah benar jika proposisi itu memiliki hubungan dengan ide-ide proposisi yang terdahulu, dan ini memerlukan pembuktian melalui sejarah. Karena itu, kebenaran koherensi dalam hukum sering ditegakkan dalam ilmu hukum empiris.³⁴²

2. Teori Kebenaran Korespondensi

Teori kebenaran Korespondensi merupakan teori kebenaran paling tua. Pada awalnya, teori ini didasarkan pada teori pengetahuan yang dikembangkan Aristoteles yang menyatakan bahwa sesuatu yang kita ketahui adalah segala hal yang dapat dikembalikan pada kenyataan yang dikenal subjek. Dalam perjalanan waktu, teori kebenaran korespondensi dikenal sebagai teori kebenaran yang mendasarkan diri pada kriteria tentang kesesuaian antara materi yang dikandung oleh suatu pernyataan tersebut. Kebenaran atau keadaan benar berupa kesesuaian antara makna yang dimaksudkan oleh suatu pernyataan dengan apa yang sungguh-sungguh merupakan fakta-faktanya.³⁴³

Sebagai contoh, bila ada pernyataan bahwa 'garam itu asin', maka pernyataan itu benar jika dalam kenyataannya garam itu memang asin. Sebaliknya, jika dalam kenyataannya bahwa garam itu ternyata manis, maka pernyataan itu salah, karena mungkin yang dianggap garam tadi sebenarnya adalah gula. Dalam hal ini, untuk menemukan sifat benar atau salah dalam teori kebenaran korespondensi, diperlukan proses verifikasi atau pengujian yang mengarah pada apakah suatu pernyataan itu benar atau salah. Kebenaran dalam teori korespondensi merupakan kesesuaian (kesamaan) antara putusan atau preposisi dengan dunia kenyataan, atau kesamaan antara teori dan dunia kenyataan, atau kesesuaian antara pikiran dan objek.³⁴⁴

³⁴² Johnny Ibrahim, *Teori & Metodologi Penelitian Hukum Normatif*, hlm. 116–117.

³⁴³ Louis O. Kattsoff, *The Element of Philosophy*, hlm. 184.

³⁴⁴ Johnny Ibrahim, *Teori & Metodologi Penelitian Hukum Normatif*, hlm. 118.

3. Teori Kebenaran Pragmatis

Istilah pragmatisme sebenarnya berasal dari bahasa Yunani, *pragma*, yang berarti tindakan. Karena itu, pragmatisme secara harfiah berarti filsafat atau aliran pemikiran tentang tindakan.³⁴⁵ Pada awal perkembangannya, pragmatisme lebih merupakan suatu usaha untuk menyatukan ilmu pengetahuan dan filsafat agar dapat menjadi ilmiah dan berguna bagi kehidupan praktis manusia. Menurut prinsip dan metode pragmatisme, untuk mengetahui kebenaran suatu ide atau keyakinan, harus diteliti konsekuensi praktis atau buah hasil tindakan yang merupakan wujud ide atau keyakinan tersebut, apakah berfungsi dan memberikan manfaat atau tidak. Tolok ukurnya adalah didasarkan pada kegunaan, efisiensi, dan kepuasan yang dialami.³⁴⁶

Dalam perjalanan selanjutnya, pragmatisme menampilkan diri sebagai sebuah pandangan filsafat kontemporer karena paham ini baru dikembangkan pada akhir abad XIX dan awal abad XX oleh tiga filsuf Amerika, yakni C.S. Pierce, William James, dan John Dewey. Pada dasarnya, teori kebenaran pragmatis yang disandarkan pada pemikiran filsuf-filsuf Amerika tersebut merupakan teori kebenaran yang didasarkan pada kriteria berfungsi atau tidaknya suatu pernyataan dalam lingkup dan ruang waktu tertentu. Bila suatu pengetahuan ilmiah bersifat fungsional dalam kurun waktu tertentu dan mencerminkan peradaban manusia waktu itu, maka secara relatif pengetahuan itu adalah benar. Sekiranya dalam waktu yang berlainan muncul teori lain yang lebih fungsional, maka pernyataan kebenaran itu dialihkan kepada teori yang lebih fungsional tadi. Mengingat, dalam ilmu pengetahuan, nilai kegunaan pengetahuan didasarkan pada preferensi teori yang satu dibandingkan dengan teori lain. Secara pragmatis, dunia keilmuan memberikan preferensi kepada teori yang bersifat umum (universal) dibandingkan dengan teori-teori

³⁴⁵ A. Sonny Keraf, *Pragmatisme Menurut William James, Pragmatisme Menurut William James* (Yogyakarta: Kanisius, 1987), hlm. 15.

³⁴⁶ *Ibid.*, hlm. 10-11.

sebelumnya. Dalam teori kebenaran pragmatik, putusan atau preposisi dianggap benar jika ia memenuhi fungsinya. Singkatnya, benar adalah apa yang berfungsi atau bekerja. Atau meminjam ungkapan William James, *What is good in the way of life* (apa yang baik dijalankan dalam hidup).³⁴⁷

Seperti teori kebenaran pada umumnya, dalam hukum Islam kebenaran yang dicapai mujtahid atau yuris dalam upayanya merumuskan preskripsi hukum juga mempunyai nilai *nisbi* atau relatif. Dalam kaitan inilah, diferensiasi pendapat yang kemudian meniscayakan terjadinya pluralisme hukum tidak dapat dihindari. Menyikapi kualitas kebenaran hukum yang digali melalui kerja ijtihad, dalam yurisprudensi Islam terdapat dua teori kebenaran hukum yang bisa dikemukakan, yaitu teori *mushawwibah* dan *mukhatthi'ah*.

1. Teori Mushawwibah

Teori ini cenderung menganggap benar semua produk hukum yang dikreasi oleh para mujtahid melalui kerja-kerja *istinbath* atau penggalian hukum-hukum. Menurut teori ini, hukum Tuhan turun dan terbentuk pada setiap terjadi aktivitas *istinbath* hukum oleh mujtahid. Karena itu, seluruh hasil jerih payah ijtihad mereka, sungguhpun terjadi kontradiksi satu sama lain, dapat mencapai tingkat kebenaran hakiki karena hasil itulah yang kemudian bisa disebut hukum Tuhan. Munculnya perdebatan dan perbedaan tajam di kalangan para mujtahid, masih menurut teori ini, tidak dapat dimaknai dengan rendahnya derajat hasil ijtihad yang satu dibanding yang lain. Sebaliknya, perbedaan tersebut lebih disebabkan oleh tidak sebangunnya sudut pandang mereka dalam mengapresiasi kandungan *mashlahah* (kemaslahatan) pada setiap peristiwa hukum yang terjadi. Ini dapat dimaklumi lantaran *mashlahah* sebagai tujuan akhir dari seluruh rangkaian proses pembentukan hukum mengalami pergeseran sesuai konteks lingkungan dan perubahan sosial.

³⁴⁷ *Ibid.*; Johnny Ibrahim, *Teori & Metodologi Penelitian Hukum Normatif*, hlm. 119–120.

Dengan argumen yang dikemukakan tersebut, berarti Mazhab Mushawwibah ini mengabsahkan pluralisme hukum yang terjadi pada setiap gejala dan peristiwa. Pluralisme hukum, menurut teori ini, tidak dapat terelakkan lagi lantaran terjadinya perbedaan pengamatan seorang yuris dengan yuris yang lain menyangkut substansi hukum yang melekat pada setiap gejala dan peristiwa. Perbedaan sudut pandang inilah yang kemudian melahirkan diktum-diktum hukum yang plural dan mempunyai bobot kebenaran yang sama, yaitu kebenaran ilmiah yang dapat dicapai sesuai kompetensi dan keahlian mereka dalam bidang hukum.

2. Teori Mukhatthi'ah

Teori ini hanya menganggap benar salah satu hasil ijtihad dari akumulasi perdebatan para mujtahid mengenai sebuah peristiwa hukum. Sementara, hasil ijtihad selebihnya dianggapnya keliru walaupun secara akademik masih dapat dipertanggungjawabkan.³⁴⁸ Dalam kaitan ini, Rasulullah SAW dalam sebuah haditsnya menggariskan bahwa pelaku ijtihad yang benar mendapatkan pahala dua, dan yang keliru mendapatkan pahala satu.

Tidak seperti teori pertama yang mengabsahkan pluralisme hukum, teori ini tidak dapat mengakuinya lantaran hanya terdapat hukum tunggal yang dapat diakui keberadaannya oleh Tuhan sebagai *Syari'* (Pembuat syariat). Menurut teori ini, sebelum para mujtahid melakukan *istinbath* hukum, Tuhan sebagai *Syari'* telah menggariskan sebuah ketentuan hukum tunggal bagi setiap kejadian maupun peristiwa. Karena itu, diferensiasi pendapat para mujtahid bukan dengan serta-merta dapat mengindikasikan terjadinya pluralisme hukum. Sebaliknya, hukum Tuhan yang melekat pada setiap peristiwa dan gejala sosial tetaplah tunggal. Yang memicu perbedaan tak lain adalah implementasinya (*tathbiq al-ahkam*) sesuai kemampuan para mujtahid yang tidak sama

³⁴⁸Lihat Wahbah al-Zuhayli, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Juz II, hlm. 1096.

dalam bergumul dengan sumber-sumber ajaran dan melihat realitas masyarakat di lapangan.

Dari paparan di atas, baik teori pertama maupun kedua, sesungguhnya sama-sama mengapresiasi tingkat kebenaran akademik dari sebuah proses penelitian yang dilakukan oleh para yuris. Perbedaan hasil kreativitas penelitian dan ijtihad dapat ditangkap oleh kedua teori kebenaran hukum ini sebagai wacana pemikiran (*intellectual discourse*) yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah-akademik. Bedanya, menurut teori pertama, kemunculan hukum terjadi saat para mujtahid melakukan penggalian hukum sehingga produk hukum yang dihasilkan dapat mengalami diferensiasi dan bersifat plural, bahkan antagonistik. Sementara menurut teori kedua, lahirnya ketentuan hukum sudah digariskan oleh Tuhan sebelum para mujtahid melakukan *istinbath al-ahkam*. Karenanya, produk hukum menurut teori ini bersifat tunggal.

Pada kenyataannya, idealisme setiap mujtahid tidaklah berbeda, yaitu merumuskan ketentuan hukum berdasar prinsip-prinsip umum teks wahyu untuk menebar kemaslahatan. Namun demikian, realitas perbedaan hasil ijtihad tidak dapat dielakkan lantaran tidak samanya sudut pandang para mujtahid dalam membidik kemaslahatan sebagai *ending* dari proses terbentuknya hukum yang melekat pada setiap kejadian dan peristiwa. Dalam konteks ini, perbedaan iklim lingkungan yang mengitari turut mengondisikan wajah perdebatan hasil kreativitas *istinbath* hukum yang dilakukan para yuris pada setiap kurun dan tempat.

D. Evolusi Hukum Tuhan

Terjadinya proses dinamisasi hukum dalam yurisprudensi Islam menunjukkan bahwa apa yang disebut hukum Tuhan sesungguhnya mengalami proses evolusi dari yang transenden dan berwujud tunggal menjadi diversifikasi hasil temuan para mujtahid sesuai konteks

mashlahah di masing-masing komunitas masyarakat. Dalam sejarah pembentukan hukum Islam, kita kenal beberapa prinsip sebagai cerminan dari proses evolusi tadi. Beberapa prinsip tersebut adalah: *al-tadarruj fi al-tasyri'* (penahapan pembentukan syariat), *'adam al-haraj* (tidak adanya kesempitan), dan *taqlil al-takalif* (minimalisasi bentuk pembebanan).

1. Prinsip Al-Tadarruj fi al-Tasyri'

Dokumen sejarah *tasyri'* mengindikasikan terjadinya proses gradualisasi hukum secara alamiah sesuai konteks peristiwa yang melatarinya. Bahkan, hukum Islam bukan saja mengalami penahapan sesuai latar historisnya, tetapi juga memperhatikan kemampuan umat menyerap doktrin ajaran yang diturunkan. Kenyataan seperti ini berbeda dengan hukum-hukum produk manusia yang pengundangannya dibatasi oleh ruang maupun waktu tertentu. Kenyataan gradualisasi ini sesungguhnya menyiratkan adanya mekanisme evolusi pada tataran struktur terdalamnya hukum Tuhan untuk mengantisipasi perubahan masyarakat yang selalu terjadi.

Contoh konkret proses adanya penahapan hukum Islam pada masa Nabi adalah peristiwa pengharaman *khamr* (tuak) atau jenis-jenis minuman lain yang dapat menyumbat fungsinya akal. Teks Alquran yang mula-mula turun berkaitan pengharaman *khamr* ini adalah:

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ
كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا ۗ

"Mereka bertanya kepadamu tentang khamar dan judi. Katakanlah, 'Pada keduanya, terdapat dosa yang besar dan beberapa manfaat bagi manusia, tetapi dosa keduanya lebih besar dari manfaatnya....'" (QS. al-Baqarah [2]: 219).

Sebagai ayat pemula tentang *khamr*, muatan ayat tersebut sebatas menginformasikan bahwa pada *khamr* kandungan bahayanya lebih besar ketimbang kegunaannya.³⁴⁹

Tahapan kedua, saat sekelompok sahabat minum-minum dan bermabuk ria sambil melakukan shalat, ayat tentang *khamr* menyusul turun:

يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنتُمْ سُكَرَىٰ
حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ

"Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu shalat, sedang kamu dalam keadaan mabuk, sehingga kamu mengerti apa yang kamu ucapkan...." (QS. an-Nisaa' [4]: 43).

Ayat tersebut sudah mulai mengarah pada pengharaman *khamr* tapi dalam kondisi tertentu, yaitu di saat melakukan shalat.

Tahapan ketiga, Umar bin Khathab menanyakan langsung seluk-beluk hukum *khamr* kepada Rasulullah. Kemudian, turunlah teks Alquran berikutnya yang memuat pelarangan secara total minuman *khamr*.³⁵⁰ Bunyi teks ayat tersebut adalah sebagai berikut:

يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ
وَالْأَزْلَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ
تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقَعَ بَيْنَكُمْ
الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ
اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ ۗ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ ﴿٩١﴾

³⁴⁹ Lihat Wahbah al-Zuhayli, *Al-Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj* (Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'ashir, 1991), Juz II, hlm. 271.

³⁵⁰ *Ibid.*

"Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya (meminum) khamar, berjudi, (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah, adalah termasuk perbuatan setan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan. Sesungguhnya, setan itu bermaksud hendak menimbulkan permusuhan dan kebencian di antara kamu lantaran (meminum) khamar dan berjudi itu, dan menghalangi kamu dari mengingat Allah dan sembahyang; maka berhentilah kamu (dari mengerjakan pekerjaan itu)." (QS. al-Maa'idah [5]: 90-91.

Proses evolusi dan penahapan hukum seperti terjadi pada masa Nabi tersebut mesti ditransmisi pada masa-masa berikutnya hingga masa kita sekarang. Artinya, proses penahapan seperti itu sejatinya dapat menyemangati upaya pencarian makna teks sesuai konteks *mashlahah* yang terus bergerak dinamis seiring tingkat perkembangan waktu. Dengan pola pandang seperti ini, adagium semacam *al-islamu shalihun li kulli zaman wa makan* (Islam itu selalu sesuai dengan konteks ruang dan waktu) tidak menjadi slogan belaka, tetapi ada pembuktian dan dapat dipraktikkan dalam kehidupan sehari-hari.

2. Prinsip 'Adam al-Haraj

Bukti lain bahwa hukum Tuhan selalu berinterelasi dengan konteks *mashlahah* dan mengalami evolusi dari yang transenden dan berwujud tunggal menjadi diversifikasi pendapat hukum adalah prinsip 'adam al-haraj atau ketiadaan aneka bentuk kesempatan dalam penerapan hukum. Tidak sedikit jumlah teks yang mendukung prinsip 'adam al-haraj ini, misalnya beberapa teks Alquran sebagai berikut:

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ

“...Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu....” (QS. al-Baqarah [2]: 185).

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۗ ... رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ
عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا ۗ رَبَّنَا
وَلَا تُحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ ۗ

“Allah tidak membebani seseorang, melainkan sesuai dengan kesanggupannya.... ‘Ya Tuhan kami, janganlah Engkau bebankan kepada kami beban yang berat sebagaimana Engkau bebankan kepada orang-orang sebelum kami. Ya Tuhan kami, janganlah Engkau pikulkan kepada Kami apa yang tak sanggup Kami memikulnya....” (QS. al-Baqarah [2]: 286).

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُم فِي الدِّينِ مِن حَرَجٍ

“...Dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan....” (QS. al-Hajj [22]: 78).

Dalam sebuah hadits, juga pernah dikisahkan bahwa setiap Rasulullah SAW ditawarkan dua perkara hukum, beliau tidak memilihnya, kecuali yang lebih ringan sepanjang perkara tersebut tidak bermuatan dosa.

Dalam upaya pengikisan bentuk kesempitan di level implementasinya, para yuris Islam lalu membuat kategorisasi jenis kesempitan mana yang mesti dihindarkan oleh muatan hukum Tuhan dan jenis mana pula yang tidak harus di jauhi. Dalam kaitan ini, ada dua jenis kesempitan secara garis besarnya, yaitu:

- a. Kesempitan yang tidak mesti dibasmi karena keberadaannya pada setiap usaha dan kewajiban manusia merupakan

keniscayaan. Contohnya adalah jenis kesukaran yang terdapat pada usaha manusia untuk mendapatkan sandang-pangan, serta jenis-jenis kesukaran lain yang oleh akal dan kebiasaan manusia sesungguhnya tidak dianggap kesempatan yang berarti. Sebaliknya, kesempatan jenis ini justru merupakan sarana yang harus ditempuh untuk memenuhi kebutuhan hidup yang layak.

- b. Kesukaran yang langsung mempunyai dampak pemberatan terhadap manusia dalam menjalani tugas keagamaannya. Jenis kesempatan seperti ini yang oleh Islam diupayakan dihindarkan. Karenanya, dalam diktum-diktum *fiqh*, kita kenal istilah *rukshah* (dispensasi), sebagaimana dalam kaidah *fihiyyah* kita dengar pula *maxim semisal*:

المشقة تجلب التيسير.

"Kesempitan dapat mendatangkan keringanan."

الضرورة تبيح المحظورات.

"Keadaan terpaksa dapat membolehkan hukum yang sebenarnya terlarang."³⁵¹

Para yuris Islam lebih jauh lagi mencoba membuat klasifikasi contoh-contoh penerapan hukum peringanan tersebut. Dalam kaitan ini, mereka mengklasifikasinya menjadi tujuh macam, yaitu:

- a. إسقاط, yaitu pengguguran pelaksanaan ibadah ketika dalam keadaan uzur *syar'i*. Seperti gugurnya pelaksanaan ibadah haji dalam situasi kurang aman atau karena sebab-sebab lain.
- b. تنقيص, yaitu pengurangan jumlah komponen ibadah. Hal ini seperti terjadi dalam shalat qashar, yaitu memendekkan shalat empat rakaat menjadi dua rakaat dalam perjalanan.

³⁵¹ Abu Yasid, *Islam Akomodatif...*, hlm. 51.

- c. **إبدال**, yaitu modifikasi dari satu jenis ibadah menjadi jenis ibadah lain yang serupa. Seperti wudhu dapat diganti tayamum dalam situasi sulit mendapatkan air atau uzur menggunakan air; shalat sambil duduk bagi mereka yang tidak mampu melakukannya berdiri; shalat sambil telentang bagi yang uzur melakukan shalat duduk.
- d. **تقديم**, yaitu mendahulukan amalan ibadah dari waktu yang semestinya karena ada kebutuhan *syar'i*. Seperti mengumpulkan shalat Ashar di waktu shalat Zhuhur dan shalat Isya' di waktu shalat Maghrib bagi mereka yang sedang dalam keterdesakan waktu, misalnya sedang dalam perjalanan, wuquf di Arafah, dan lain-lain.
- e. **تأخير**, yaitu menunda pelaksanaan ibadah bagi yang berhalangan melakukan pada waktunya. Seperti mengumpulkan shalat Zhuhur pada waktu shalat Ashar dan shalat Maghrib pada waktu shalat Isya' bagi mereka yang sedang dalam perjalanan atau sedang *mabit* (bermalam) di Muzdalifah; menunda pelaksanaan puasa Ramadhan bagi yang berhalangan, misalnya sakit atau bepergian.
- f. **ترخيص**, yaitu dispensasi menggunakan hukum terlarang karena dalam keadaan sangat memaksa. Seperti minum minuman keras sejenis tuak karena dalam keadaan tercekik; makan makanan terlarang dalam kondisi sangat tertentu di mana tidak ada lagi yang dapat dimakan.
- g. **تغيير**, yaitu perubahan bentuk ibadah. Seperti perubahan tata cara shalat dalam keadaan genting atau perang.³⁵²

3. Prinsip Taqlil al-Takalif

Isyarat lain bahwa hukum Tuhan selalu berinterelasi dengan konteks *mashlahah* adalah prinsip *taqlil al-takalif* (penyedikitan beban). Sewaktu Rasulullah SAW masih hidup, beliau selalu berupaya meminimalisasi turunya *taklif* (pembebanan) dari Tuhan.

³⁵² Lihat Muhammad Ali al-Says, *Tarikh al-Fiqh al-Islami* (Kairo: Maktabah wa Mathba'ah Ali Syubaih wa Auladiah, Tanpa Tahun), hlm. 30–32; Yusuf al-Qardhawi, *Madkhal li Dirasah al-Syari'ah* (Kairo: Maktabah Wahbah, Tanpa Tahun), hlm. 128.

Sebagai contoh, Rasulullah SAW sengaja tidak datang ke masjid melakukan shalat Tarawih berjamaah bersama para sahabatnya. Padahal, tiga malam sebelumnya beliau secara berturut-turut melakukannya. Mengomentari sikap pasifnya tersebut, beliau bersabda, “*Aku khawatir, jangan-jangan shalat malam (Tarawih) diwajibkan atas kalian, lalu kalian tidak mampu melakukannya.*” Semangat sunnah dari cerita inilah yang kemudian ditangkap dengan jeli oleh Umar bin Khathab RA sehingga pada masa Khalifah ketiga ini shalat Tarawih diorganisasi secara bersama-sama (berjamaah) di masjid. Pertimbangan Umar, bahwa sikap pasifnya Rasulullah SAW mengorganisasi shalat Tarawih bukan berarti beliau menganggap shalat Tarawih secara berjamaah tidak baik. Benar saja, banyak kalangan menuduh pendapat Umar bergeser dari teks wahyu lantaran Rasulullah SAW belum pernah melakukan hal demikian sebelumnya. Menghadapi tuduhan tersebut, Umar berkomentar pendek: “Inilah sebaik-baiknya bid’ah”.³⁵³

Masih bertalian dengan *taqlil al-takalif* ini, Rasulullah SAW dalam sebuah haditsnya bersabda:

أعظم المسلمين جرماً من سأل عن شيء لم يحرم على
المسلمين فحرم عليهم من أجل مسألته، وأخيراً يقول: إن
الله فرض فرائض فلا تضيعوها وحدد حدوداً فلا تعتدوا
ها وحرم أشياء فلا تنتهكواها وسكت عن أشياء رحمة
بكم غير نسيان فلا تبحثوا عنها.

“Paling besarnya dosa kaum muslimin pada muslimin lainnya adalah orang yang menanyakan sesuatu yang semestinya tidak diharamkan atas muslimin, tapi diharamkan atas mereka karena adanya pertanyaan tersebut. (Selanjutnya, pada ujung haditsnya Rasulullah SAW bersabda), ‘Sesungguhnya, Allah telah mewajibkan

³⁵³ Lihat Manna' Khalil al-Qaththan, *Tarikh al-Tasyri' al-Islami* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1989), hlm. 209–211.

beberapa kewajiban maka jangan kalian sia-siakan, dan telah memberikan batasan-batasan maka jangan kalian lampau, dan telah pula mengharamkan sesuatu maka jangan kalian langgar, dan Allah mendiamkan beberapa sesuatu sebagai rahmat atasmu tanpa unsur lupa maka jangan tanya-tanya hal itu." (HR. Daru Quthni dan Hakim).

Prinsip-prinsip penahapan turunnya syariat, pembasmian kesempitan, dan minimalisasi *taklif* di atas menyiratkan adanya keterkaitan ajaran agama dengan kemaslahatan hamba sepanjang sejarahnya. Tak hanya itu, kenyataan tersebut juga mengindikasikan bahwa hukum Tuhan dalam pengertiannya yang substantif bukanlah postulat-postulat teks yang sangat transenden. Sebaliknya, hukum Tuhan merupakan rangkaian panjang proses pemaknaan teks itu sendiri melalui mekanisme aktualisasinya sesuai konteks kemaslahatan umat. Dengan kata lain, rumusan hukum Tuhan bukanlah bentuk jadi dari pengungkapan wahyu yang masih bersifat umum dan sangat transenden. Sebaliknya, hukum Tuhan merupakan akumulasi dari rangkaian pemaknaan teks secara kreatif dan dinamis untuk merespons aneka persoalan sesuai konteks *mashlahah*. Karena itu, dalam tataran praksisnya, hukum Tuhan mengalami proses evolusi dari yang transendental dan global menjadi diktum-diktum hukum operasional yang amat teknis mengatur beragam persoalan kemanusiaan sesuai konteks sosio-historis masing-masing komunitas hukum.

E. Kesimpulan

1. Hukum Tuhan adalah *khithab* (ungkapan) Allah SWT yang berkaitan dengan perbuatan manusia. Ayat-ayat yang mengindikasikan adanya hukum Tuhan dan kesempurnaan ajaran mesti kita letakkan dalam perspektif Islam universal secara total dan transendental. Sebaliknya, dalam tataran partikularnya, sesuatu

yang disebut hukum Tuhan sesungguhnya mengalami proses pembentukan sesuai konteks perkembangan. Dalam pergumulan sosial sehari-hari, payung hukum yang mesti menjadi pijakan bukanlah hukum Tuhan dalam pengertian “pakaian jadi”. Sebaliknya, Tuhan telah mendelegasikan nalar manusia melalui mekanisme ijtihad untuk merumuskan hukum-hukum praktis (*al-ahkam al-'amaliyyah*) sesuai konteks kemaslahatan yang memang menjadi acuan *tasyri'* dalam Islam. Karenanya, hukum Tuhan dalam pengertian yang sesungguhnya adalah *ending* dari seluruh proses pergumulan teks wahyu dengan konteks realitas dalam rangka merumuskan hukum yang sesuai dengan tujuan dasar syariat, yakni untuk menebar kemaslahatan dan menangkal terjadinya kerusakan.

2. Pada setiap peristiwa hukum yang muncul di tengah masyarakat, sangat dimungkinkan terdapat beberapa anasir kandungan hukum yang tidak tunggal. Ini lantaran acuan hukum itu sendiri tak lain adalah konteks *mashlahah* yang dapat berkembang dari sebuah komunitas ke komunitas lain dan dari waktu ke waktu lain. Secara ilmiah-akademik, keberadaan pluralisme hukum dapat diakui lantaran terbatasnya jumlah teks wahyu jika dibandingkan dengan jumlah peristiwa hukum yang terus berkembang setiap saat. Menyikapi terbatasnya jumlah teks yang kebanyakan mengungkapkan persoalan hukum secara global ini, kemudian berimplikasi pada perbedaan pandangan para yuris dalam mengaitkan setiap peristiwa hukum dengan universalitas teks. Diferensiasi pengamatan mujtahid inilah yang kemudian melahirkan konfigurasi pluralisme hukum menyikapi ragam persoalan di masyarakat. Fenomena universalitas teks ini kian berimplikasi konkret pada pluralisme hukum ketika dihubungkan dengan fakta terus berkembangnya konteks sosial masyarakat yang tidak mungkin dapat terbandung. Mengingat teks wahyu tidak lahir dalam ruang yang kosong, maka sepatutnya setiap perubahan yang terjadi diapresiasi dalam wujud pengembangan mekanisme *istinbath* secara terarah, sejauh persoalan yang hendak

dimaknai masih dalam bingkai *maqashidus syari'ah*, yakni tujuan disyariatkannya Islam.

3. Dokumen sejarah *tasyri'* mengindikasikan terjadinya proses gradualisasi hukum Tuhan secara alamiah sesuai konteks peristiwa yang melatarinya. Hukum Tuhan juga memperhatikan kemampuan umat menyerap doktrin ajaran yang diturunkan. Kenyataan gradualisasi ini sesungguhnya menyiratkan adanya mekanisme evolusi pada tataran struktur terdalamnya untuk mengantisipasi perubahan masyarakat yang selalu terjadi. Hukum Tuhan, dengan demikian, mengalami proses evolusi dari yang transenden dan berwujud tunggal menjadi diversifikasi hasil temuan para mujtahid. Prinsip-prinsip penahapan turunnya syariat, pembasmian kesempitan, dan minimalisasi *taklif* di dalam sejarah *tasyri'* menyiratkan adanya keterkaitan ajaran agama dengan kemaslahatan hamba sepanjang sejarahnya. Kenyataan seperti itu juga mengindikasikan bahwa hukum Tuhan dalam pengertiannya yang substantif bukanlah postulat-postulat teks yang sangat transenden. Sebaliknya, hukum Tuhan merupakan rangkaian panjang proses pemaknaan teks itu sendiri melalui mekanisme aktualisasinya sesuai konteks kemaslahatan umat. Dengan kata lain, rumusan hukum Tuhan bukanlah bentuk jadi dari teks wahyu yang masih bersifat umum dan sangat transenden. Sebaliknya, hukum Tuhan merupakan akumulasi dari rangkaian pemaknaan teks secara kreatif dan dinamis untuk merespons aneka persoalan hukum di tengah masyarakat.

Bab 4

Hukum Islam dan Positivisme Hukum Barat Perspektif Filsafat Ilmu

A. Pendahuluan

Hukum dengan beragam mazhab pemikiran di dalamnya bertujuan mengantarkan umat manusia menuju kehidupannya yang ber-*mashlahah* dan berkeadilan. Dalam yurisprudensi Islam, tujuan hukum semacam ini dikenal dengan sebutan *maqashidus syari'ah*, yakni tujuan akhir disyariatkannya Islam. Dengan tujuan seperti ini, maka dalam pembahasan hukum, unsur "manusia" menjadi sangat strategis sebagai sasaran untuk diperhatikan aspek kebahagiaannya, baik di dunia maupun akhirat. Lantaran manusia hidup dalam sebuah ruang komunitas dan lingkungan yang sangat dinamis, maka proses pembentukan hukum pun mengalami eskalasi perkembangan cukup pesat, bahkan cenderung berskala sangat progresif.

Dalam konteks inilah, munculnya mazhab-mazhab pemikiran hukum tak dapat dielakkan. Dalam hukum Islam (*fiqh*), lahir pemikiran mazhab *ahlur ra'yi* (rasionalis), *ahlul hadits* (tradisionalis), dan *al-jami' bainahuma* (moderat). Dalam sejarah pemikiran hukum Barat demikian juga halnya, muncul beberapa *school of thought*, misalnya kalangan positivisme, rasionalisme, dan normativisme dengan berbagai sub mazhab lagi di dalamnya. Diferensiasi aliran hukum seperti ini, selain bisa disebut alamiah, juga tidak bisa lepas dari hasil pengamatan para yuris menyangkut pengelompokan ilmu hukum itu sendiri menurut perspektif filsafat ilmu.

Teks wahyu turun bukan tanpa konteks, melainkan beriringan dengan realitas masyarakat yang terus berkembang dari waktu ke waktu. Persinggungan teks wahyu dengan konteks realitas, dengan demikian, memiliki maknanya tersendiri dalam memunculkan postulat-postulat hukum. Integrasi teks dan konteks ini tidak bisa berbuat sesuatu tanpa dielaborasi secara sistematis sesuai prosedur yang bekerja untuk menata dan mengelola kehidupan yang harmonis. Menurut konsep *maqashidus syari'ah* dalam ilmu ushul fiqh, hukum Tuhan tidak lahir kecuali untuk konteks kesejahteraan dan kemaslahatan umat manusia sepanjang sejarahnya. Dengan begitu, teks hukum dan konteks realitas mempunyai hubungan komplementer dalam proses ikhtiar mencari kemaslahatan setiap individu maupun masyarakat dalam kehidupan mereka sehari-hari.

Beragam mazhab pemikiran hukum tentunya mempunyai persepsi relatif sebangun menyangkut tujuan akhir pembentukannya, yakni untuk menata kehidupan umat manusia yang harmonis dan berkeadilan. Namun, perbedaan pandangan sering mengemuka pada tataran proses pembentukannya, khususnya menyangkut pola hubungan antara hukum itu sendiri dengan manusia sebagai subjeknya. Karena itu, jika bandul sebuah teori hukum bergeser ke arah manusia, maka teori tersebut memberikan ruang cukup banyak pada faktor manusia sebagai subjek hukum, seperti bagaimana mengapresiasi aspek keharmonisan dan kemaslahatannya. Sebaliknya, jika bandul teori tersebut banyak bergeser ke arah teks hukum, maka teori tersebut akan menganggap hukum sebagai sesuatu yang mutlak, otonom, dan final. Pengutuban kedua teori hukum ini pada gilirannya sangat berimplikasi pada lahirnya sejumlah aliran hukum dengan berbagai jenis dan karakteristiknya, mulai dari yang normatif-tradisionalis, empiris-positivistik, sampai aliran hukum yang bercorak liberal-rasionalis.

B. Rasionalisme dan Tradisionalisme Hukum Islam

Sejak awal perkembangannya, hukum Islam (fiqh) merupakan suatu kekuatan dan sumber motivasi kreatif-dinamis untuk mengkreasi aturan yang mengikat bagi perjalanan umat manusia. Munculnya sejumlah aliran hukum Islam yang mempunyai corak beraneka ragam sesuai dengan latar belakang sosio-kultural di mana aliran itu tumbuh dan berkembang menunjukkan kecenderungan di atas. Pada mulanya, hukum Islam lahir secara natural di bawah bimbingan wahyu yang diemban langsung oleh Rasulullah SAW. Begitu pula pada era sahabat dan *tabi'in*, hukum Islam tumbuh dan berkembang secara alamiah melalui insting dan naluri mereka dalam menyerap kalam Ilahi maupun sabda Nabi. Praktis, pada kurun-kurun ini, kelahiran hukum Islam tidak dilatari oleh perdebatan sengit di antara para yuris Islam baik dari kalangan sahabat maupun *tabi'in*.

Baru pada era *tabi' al-tabi'in*, tepatnya pada abad ke-2 Hijriah, hukum Islam mengalami perkembangan pesat seiring perluasan wilayah Islam dan ranah penerapan hukum sebagai pengejawantahan wahyu Tuhan. Jika pada dua kurun sebelumnya hukum Islam lahir secara natural melalui bimbingan wahyu, maka pada kurun ini kelahiran hukum Islam tidak lepas dari kegelisahan akademik yang kemudian memunculkan paradigma hukum rasionalis (*ahlu' ra'yi*) di satu pihak dan paradigma hukum tradisionalis (*ahlu' hadits*) di pihak lain. Kenyataan seperti ini sesungguhnya dilatari oleh semakin jauhnya bentangan jarak antara masa pewahyuan dengan realitas masyarakat yang kian berkembang.³⁵⁴

Sumber wahyu dalam bentuk teks agama, baik Alquran maupun hadits, telah berhenti turun sepeninggal Rasulullah SAW. Sementara itu, realitas masyarakat terus bergerak dinamis seiring perputaran zaman. Dalam menyikapi persoalan seperti ini, setengah pihak ada yang mengedepankan penggunaan akal-budi manusia yang saat itu sering disimplifikasi menjadi *qiyas* (analogi). Pengikut pola

³⁵⁴ Abu Yasid, "Memahami Yurisprudensi Islam sebagai Mekanisme Istinbath Hukum", artikel dalam Jurnal Terakreditasi *AKADEMIKA*, Vol. 17 No. 1 September 2005, hlm. 184.

pendekatan seperti ini kemudian lazim disebut dengan kalangan *ahlur ra'yi*. Di lain pihak, tidak sedikit mereka mempertahankan tradisi yang sudah melembaga menjadi acuan formal dalam aktivitas penggalian (*istinbath*) hukum. Pengikut pola pendekatan seperti ini lazim disebut dengan kalangan *ahlul hadits*.

Kalangan *ahlul hadits* sering kali dinisbatkan pada ketokohan Imam Malik bin Anas (w. 179 H) yang berpusat di Hijaz, sementara kalangan *ahlur ra'yi* diwakili oleh Imam Abu Hanifah (w. 150 H) di Baghdad. Jika Imam Malik sangat terikat dengan fatwa-fatwa sahabat dan tradisi-tradisi penduduk Madinah dalam aktivitas *istinbath* hukumnya, maka Imam Abu Hanifah yang hidup di kota yang tergolong metropolitan saat itu sangat rasional dan sangat selektif dalam memilih dan memilah hadits-hadits yang dapat digunakan sebagai pijakan hukum. Oleh itu, dalam aktivitas *istinbath* hukumnya, beliau lebih sering menggunakan analogi (*qiyas*) dibanding teks hadits yang masih diperdebatkan kesahihannya.

Kelahiran metodologi hukum Islam tidak lepas dari kegelisahan akademik yang kemudian memunculkan pengutuban dua paradigma pemikiran di atas, yakni paradigma rasionalisme dan tradisionalisme. Adalah Imam al-Syafi'i (w. 204 H) yang kemudian mencermati secara mendalam latar perdebatan pemikiran kedua belah pihak tersebut. Pada satu pihak, al-Syafi'i berguru pada tokoh-tokoh aliran tradisionalisme di Makkah sebelum merantau ke Madinah untuk belajar fiqh pada Imam Malik. Pada pihak lain, pengembaraan ilmiah beliau juga dilanjutkan ke Iraq untuk berguru pada tokoh-tokoh rasional seperti Imam Abu Hanifah dan Muhammad bin al-Hasan (w. 189 H).³⁵⁵ Dengan modal *rihlah ilmiah* seperti ini, al-Syafi'i lalu dapat memadukan penggunaan sumber ajaran suci yang berupa teks dengan kemampuan rasio secara bersamaan. Di satu pihak, beliau amat menghormati penggunaan Sunnah sebagai sumber inspirasi hukum.

³⁵⁵ Lihat Mushthafa Sa'id al-Khinn, *Dirasah Tarikhiyyah li al-Fiqh wa Ushulihi wa al-Ittijahat allati Dhaharat Fiha* (Damaskus: al-Syirkah al-Muttahidah li al-Tawzi', Tanpa Tahun), hlm. 85-86; Muhammad Adib Shalih, *Tafsir al-Nushush fi al-Fiqh al-Islami*, Juz 1, hlm. 92-95; 'Abd al-Wahhab Ibrahim Abu Sulayman, *al-Fikr al-Ushuli Dirasah Tahliyyah Naqdiyyah*, hlm. 68-69.

Di pihak lain, beliau juga tidak dapat menafikan begitu saja pentingnya penggunaan analogi dalam penetapan hukum-hukum *syar'i*.³⁵⁶

Pengamatan yang komprehensif terhadap kedua aliran pemikiran di atas kemudian mendorong al-Syafi'i untuk meletakkan dasar-dasar metode *istinbath* hukum seperti tercermin dalam *master piece*-nya, *al-Risalah*.³⁵⁷ Dengan terbangunnya metodologi hukum Islam ini, perdebatan sengit antara kedua aliran pemikiran di atas menjadi berkurang, atau bahkan sirna sama sekali, lantaran satu sama lain kemudian saling memahami hakikat perbedaan serta dapat merujuk semua aspek perbedaannya pada dasar-dasar *istinbath* yang sudah dibangun dan dibukukan oleh al-Syafi'i. Peran al-Syafi'i memediasi kalangan rasionalis dan tradisional ini cukup memberikan andil dalam perkembangan pemikiran hukum Islam sampai saat ini. Tak kurang dari tokoh semisal Mohammad Arkoun, pemikir Islam kelahiran Aljazair, pernah menandakan bahwa pasca kelahiran rumusan metodologi hukum Islam oleh al-Syafi'i, wilayah agama yang semula *thinkable* (dapat terpikirkan) menjadi *unthinkable* (tak dapat dipikirkan).³⁵⁸

Embrio penyekatan *ahlur ra'yi-ahlul hadith* sesungguhnya mulai tumbuh sejak era sahabat, walaupun dengan kadar intensitas berbeda dibanding pada era *tabi' al-tabi'in* yang ditandai dengan kemunculan mazhab-mazhab besar dalam ilmu fiqh. Umar bin Khathab RA, misalnya, lebih mengedepankan pengamatan realitas sosial ketimbang formalitas teks ajaran. Ide pembukuan Alquran, tidak memberi bagian zakat *muallaf*, enggan menjatuhkan hukuman potong tangan, dan contoh-contoh sejenisnya dapat ditangkap sebagai cermin pemikiran Umar yang menganut pola rasionalisme. Sahabat Abdullah Ibnu Umar RA, dalam batas-batas tertentu, dapat merepresentasikan pola

³⁵⁶ Noel J. Coulson, *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence* (USA: The University of Chicago Press, 1969), hlm. 6.

³⁵⁷ Dalam karyanya ini, al-Syafi'i menekankan pentingnya kajian linguistik sebagai metode memahami sumber-sumber hukum. (Lihat Ahwan Fanani, "Ushul fiqh versus Hermeneutika tentang Pengembangan Pemikiran Hukum Islam Kontemporer", artikel dalam Jurnal Terakreditasi ISLAMICA, Vol. 4, No. 2, Maret 2010, hlm. 196-197).

³⁵⁸ Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam Today*, edisi Indonesia, *Islam Kontemporer: Menuju Dialog Antar Agama* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), hlm. xiii.

pemikiran seperti ini. Di lain pihak, pola pemikiran tradisionalisme juga menjadi *trade mark* para sahabat yang lain seperti Abu Bakar ash-Shiddiq RA, Abdullah Ibnu Mas'ud RA, dan lain-lain. Pada fase berikutnya, *tabi'in*, kubu pemikiran rasionalisme diwakili oleh 'Alqamah al-Nakha'i di Irak, sedangkan kubu tradisionalisme direpresentasikan oleh Sa'id bin al-Musayyab di Madinah.

Pada kenyataannya, tidak semua penganut pola pemikiran rasionalisme dengan serta-merta mengabaikan formalitas teks, sebagaimana juga bukan berarti penganut kubu pemikiran tradisionalisme menafikan begitu saja aspek nalar dalam mengamati realitas. Sesuatu yang sesungguhnya membedakan kedua pola pemikiran di atas adalah segmentasi dominan antara mengapresiasi teks yang berdimensikan ajaran di satu pihak dan bagaimana mentransformasikannya terhadap realitas yang dihadapi di pihak lain. Jika pola pemikiran rasionalisme lebih banyak bergumul dengan aspek realitas secara kontekstual, maka pola pemikiran tradisionalisme lebih berwawasan tekstual-formalistik dalam menyikapi keberadaan teks. Dengan demikian, penyekatan seperti di atas sesungguhnya dalam batas-batas tertentu dapat dianggap simplifikasi yang sangat personal, lantaran substansi ajaran suci sendiri tidaklah mengenal penyekatan seperti itu. Inti ajaran suci sesungguhnya dapat memadukan keduanya dalam konteksnya yang bersifat komplementer, satu sama lain dapat saling melengkapi secara proporsional.

Dalam segmen ajaran esoteris-ketuhanan (*ilahiyyah*), apresiasi ajaran sangatlah literal dan tradisional karena berhadapan-hadapan dengan otoritas Tuhan Penguasa jagat raya. Semua teks yang berdimensikan ketuhanan tidak banyak memerlukan perangkat tafsir metafora secara progresif. Sebaliknya, domain ketuhanan cukup memerlukan penghayatan mendalam dalam wujud iman dan berserah diri. Dalam kaitan ini, Rasulullah SAW pernah bersabda:

تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذاته.

“Berpikirlah kamu tentang ciptaan Allah, dan janganlah sekali-kali berpikir tentang Dzat-Nya.” (HR Ahmad dan Thabrani).

Namun demikian, bukan berarti domain *ilahiyyah* tidak dapat memantulkan nilai-nilai kemanusiaan yang eksoteris. Justru perangi manusia di muka bumi ini bisa dikatakan sangat bergantung bahkan sangat bertitik tolak pada sistem keimanan yang dilestarikan oleh setiap individu. Sebab itu, betapapun pembacaan teks ketuhanan bergerak secara vertikal dan literal, namun ia dapat merefleksikan pula nilai-nilai horizontal kemanusiaan. Hanya, karena formalitas pembagian wilayah, teks agama yang bersentuhan dengan persoalan ketuhanan cenderung diapresiasi secara apa adanya. Padahal hakikatnya, masalah ketuhanan ini tidak mengabaikan dimensi akal-budi manusia begitu saja, khususnya ketika seorang hamba ingin mencari wujud Tuhan Sang Pencipta. Dalam literatur ilmu kalam sendiri, mengimani wujud Tuhan mempunyai ketetapan hukum wajib *'aqli* (wajib secara nalar), bukan wajib *naqli* (wajib berdasarkan teks). Implikasinya, seseorang dapat mengimani wujud Penciptanya melalui pembuktian empirik dengan mengetengahkan dalil-dalil aksioma bahwa jagat raya ini mesti ada Penciptanya Yang Maha Tunggal. Nalar dan teks dalam Islam tidak dapat ditangkap sebagai dua hal yang berhadap-hadapan. Sebaliknya, keduanya memiliki hubungan komplementer menuju harmonisasi penataan sosial umat yang berdimensikan keadilan universal.

Namun bagaimanapun, ruang nalar dalam teks ketuhanan memang tidak sebesar dan selonggar dalam teks yang berdimensikan kemanusiaan (*insaniyyah*). Jika dalam segmen ketuhanan gerak nalar berkisar pada tataran ontologis dan filosofis, maka dalam segmen eksoteris-kemanusiaan langgam nalar bergerak lebih eskalatif menuju realitas yang terus bergerak dinamis. Dalam konteks ini, penelitian hukum mempunyai peran sangat sentral untuk menghubungkan teks wahyu yang esoteris dan sakral dengan konteks kehidupan manusia yang eksoteris dan profan.

Betapa pun teks wahyu bersifat sakral dan mempunyai nilai kebenaran absolut, akan tetapi tanpa ditransmisikan maknanya kepada konteks kehidupan maka ia tidak akan berfungsi maksimal sebagai petunjuk (*hudan*). Karena itu, dalam teks suci sendiri, tidak terkira jumlah ayat-ayat yang menganjurkan kita melakukan penelitian, menggunakan nalar, merenung aneka ciptaan Tuhan, dan lain-lain.

C. Positivisme, Normativisme, dan Rasionalisme Hukum Barat

Filsafat ilmu membedakan pengetahuan berdasarkan dua sudut pandang, yaitu pandangan positivistik yang melahirkan ilmu empiris dan pandangan normatif yang melahirkan ilmu normatif. Ilmu hukum memiliki dua sisi yang dimaksud. Pada satu sisi ilmu hukum menampilkan karakter khas sebagai ilmu normatif, sementara pada sisi lain ia menunjukkan ciri-ciri sebagai ilmu empiris. Sisi empiris telah berkembang sedemikian rupa dengan menggunakan metode penelitian sosial. Karena itu, tanpa ragu, orang memasukkannya dalam kerabat ilmu sosial. Bahkan, sebagian pakar menggolongkan ilmu hukum sebagai ilmu sosial paling tua. Konsekuensi memasukkan ilmu hukum dalam ilmu sosial adalah penggunaan format ilmu sosial sebagai ilmu empiris dalam kegiatan penelitian hukum. Istilah-istilah seperti sumber data, teknik pengumpulan data, analisis data, serta perumusan masalah dalam kalimat tanya adalah bermakna empiris.³⁵⁹

Faktanya dapat kita hadapkan secara diametral antara ilmu hukum empiris yang melahirkan positivisme pada satu pihak dan ilmu hukum normatif pada pihak lain. Positivisme hukum (ilmu hukum empiris) memandang hukum sebagai sebuah fakta yang dapat diterapkan dan bebas nilai (*value free*). Namun, jika dihadapkan pada kenyataan kebutuhan para praktisi dan ilmuwan hukum normatif dalam praktik hukum sehari-hari, positivis hukum tidak dapat memberikan jawaban yang memuaskan terhadap pertanyaan sebagai batu uji kritis yang diajukan padanya, seperti "Apakah arti hukum empiris untuk praktik

³⁵⁹ Johnny Ibrahim, *Teori & Metodologi Penelitian Hukum Normatif*, hlm. 123–124.

hukum tidak bermanfaat?" Studi-studi sosio-legal menekankan arti penting penempatan hukum dalam konteks sosialnya, namun studi-studi tersebut hanya sampai pada tingkatan menggambarkan kesenjangan, tetapi jarang menjelaskannya.³⁶⁰

Diakui bahwa positivisme hukum dapat memberikan penjelasan yang bermakna tentang suatu gejala hukum yang diinterpretasi secara faktual, tetapi refleksi masa depannya hanya bermakna terhadap penyusunan kebijakan hukum dan aturan perundang-undangan yang akan datang dan tidak bermakna terhadap suatu problem atau kasus hukum yang sementara berlangsung dan harus diputuskan segera. Justru dalam hal ini, penilaian kritis tentang isi hukum terletak dalam sifat khas hukum sebagai ilmu normatif, dan ini tidak dapat dilakukan melalui ilmu empiris, karena ilmu empiris tidak membahas dimensi hakiki hukum itu sendiri.³⁶¹

Perbedaan paradigma dan konsekuensi penggunaan metodologi dalam penelitian menunjukkan bahwa pandangan positivistik dibangun berdasarkan kriteria keilmuan, tradisi, dan prinsip-prinsip dalam ilmu sosial yang sangat kuat dipengaruhi oleh filsafat positivistik Auguste Comte. Dalam paradigma penelitian sosial, untuk menjaga kemurnian penelitian, posisi peneliti sebagai subjek yang mengamati objek penelitian. Peneliti bertindak sebagai pengamat yang memperhatikan objek penelitiannya dari luar. Dengan semua kemampuan pancaindranya, ia membuat catatan terhadap sesuatu yang terjadi pada objek yang diteliti serta membuat kesimpulan terhadap hasil pengamatannya.³⁶²

Filsafat positivistik Comte berakar amat kuat dalam paradigma pandangan seperti di atas. Hal ini ditunjukkan dengan munculnya pengaruh yang kuat dalam memandang ilmu hukum dari sisi empirisnya. Pandangan seperti ini banyak mengilhami gagasan American Realism serta ilmuwan-ilmuwan hukum empiris lain di belahan dunia.³⁶³

³⁶⁰ *Ibid.*, hlm. 124-125.

³⁶¹ *Ibid.*

³⁶² *Ibid.*, hlm. 135.

³⁶³ *Ibid.*

Manfaat temuan ilmu hukum empiris berguna dalam penyusunan kebijakan terhadap penegakan hukum dalam jangka panjang. Sebaliknya, ia tidak bermanfaat dalam praktik kasus hukum yang dihadapi pada saat sekarang. Dalam praktiknya, setiap keputusan hukum dibuat berdasarkan analisis hukum yang cermat dan akurat dengan menggunakan bahan-bahan hukum otoritatif yang sepenuhnya disandarkan pada analisis yuridis normatif.³⁶⁴

Ilmu hukum empiris melalui pengolahan terhadap data-data empiris (*ex post*) memiliki kemampuan untuk meramalkan berbagai kemungkinan yang bakal terjadi. Sedangkan, karya ilmu hukum normatif dimaksudkan untuk mengubah keadaan (*ex ante*) dan melalui analisis terhadap bahan hukum positif ia menawarkan penyelesaian terhadap problem kemasyarakatan yang konkret. Kedua ilmu yang sangat berbeda karakter ilmiahnya ini tentu dapat memberikan sinergi yang positif untuk kepentingan dan kemajuan masyarakat. Meski demikian, sinergi tersebut baru akan memberikan hasil yang nyata jika orientasi dan karakter masing-masing ilmu tersebut dipahami secara benar dalam satu hubungan kesetaraan yang saling menyapa dan saling memberikan umpan balik.³⁶⁵

Ilmu hukum empiris tidak pernah menjadi ilmu hukum normatif. Demikian pula sebaliknya, ilmu hukum normatif tidak akan pernah menjadi ilmu hukum empiris. Ilmu hukum empiris melakukan kegiatan ilmiah dalam paradigma ilmu sosial, sedangkan ilmu normatif melakukan kegiatan ilmiahnya dalam paradigma ilmu praktis normalogis. Melupakan karakter kedua ilmu tersebut dan berusaha mempersatukannya adalah suatu tindakan yang ceroboh, karena tidak menghargai arah dan kualitas ilmiah yang dihasilkan kedua ilmu tersebut. Memahami dan memanfaatkan temuan kedua ilmu tersebut untuk kepentingan masyarakat merupakan upaya yang tidak akan pernah berhenti, apa pun rintangannya.³⁶⁶

³⁶⁴ *Ibid.*, hlm. 132.

³⁶⁵ *Ibid.*, hlm. 132-133.

³⁶⁶ *Ibid.*, hlm. 133.

Auguste Comte yang dianggap sebagai peletak dasar positivisme memperkenalkan hukum tiga tahap perkembangan intelektual manusia, yaitu: 1) teologi, 2) metafisika, dan 3) positivis. Ini tercermin dari cara manusia menjelaskan berbagai gejala sosial ekonomi. Manusia pada tahap pertama mengacu kepada hal-hal yang bersifat adikodrati, pada tahap kedua mengacu kepada kekuatan-kekuatan metafisika, dan pada tahap ketiga mengacu kepada deskripsi dan hukum-hukum ilmiah. Positivisme tidak mengakui hal-hal di luar empiris-sensual manusia tersebut.³⁶⁷ Bertolak dari hukum-hukum ilmiah, positivisme menekankan bahwa objek yang dikaji harus berupa fakta, dan bahwa kajian harus mengarah kepada kepastian dan kecermatan. Masih menurut Comte, sarana yang dapat dilakukan untuk melakukan kajian ilmiah adalah pengamatan, perbandingan, eksperimen, dan metode historis.³⁶⁸ Mengingat sosiologi dianggap memenuhi hukum tiga tahap dari Comte ini, maka hingga saat ini penelitian hukum dari sisi empiris dianggap lebih ilmiah dan mendapat banyak dukungan.

Berbeda halnya dengan positivisme yang bertumpu pada fakta-fakta empiris, rasionalisme menekankan bahwa ilmu berasal dari pemahaman intelektual yang dibangun atas kemampuan argumentasi secara logis. Sesuatu yang terpenting dalam rasionalisme adalah ketajaman dalam pemaknaan empiris. Noeng Muhajir menegaskan bahwa pemahaman intelektual dan kemampuan argumentatif perlu didukung data empiris yang relevan agar produk ilmu yang berlandaskan rasionalisme betul-betul ilmu, bukan fiksi.³⁶⁹ Bagi rasionalisme, fakta empiris bukan hanya yang sensual, melainkan ada empiris logis, empiris teoretis, dan empiris etis. Misalnya, ruang angkasa, peninggalan sejarah masa lampau, dan jarak sekian tahun juta cahaya. Semuanya merupakan realitas, tetapi tidak mudah dihayati secara sensual melainkan dapat dihayati secara teoretis. Karena itu, sekali lagi, rasionalisme mengakui realitas empiris teoretis dan empiris logis.³⁷⁰

³⁶⁷ Mastuhu (Penelaah), *Metodologi Penelitian Agama: Teori & Praktik* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006), hlm. 71.

³⁶⁸ *Ibid.*, hlm. 72.

³⁶⁹ *Ibid.*

³⁷⁰ *Ibid.*

Inti pemikiran positivisme adalah bahwa sesuatu yang dinamakan ilmu harus bisa dibuktikan secara empiris. Pemikiran ini sebenarnya merupakan embrio dari aliran empirisisme dengan adagium, *Experience is the source of all human knowledge* (pengalaman adalah sumber ilmu pengetahuan). Metode yang digunakan dalam pemikiran ini didasarkan pada logika induktif. Dalam kaitan dengan ilmu sosial, wacana yang dikembangkan aliran ini bahwa ilmu adalah seluruh informasi yang mengandung pengetahuan dan telah teruji secara benar menurut prosedur sains tentang suatu kejadian di alam empiris.³⁷¹

Penentangan terhadap pemikiran aliran ini muncul dari kalangan rasionalisme dengan jargon yang terkenal di kalangan mereka, *The reason is the source of all human knowledge* (akal budi manusia merupakan sumber ilmu pengetahuan). Dengan pernyataannya itu, maka metode yang digunakan didasarkan pada logika deduktif, logis, dan matematis. Pada dasarnya, menurut pandangan rasionalisme, realitas dapat diketahui atau beberapa kebenaran tentang realitas dapat diketahui tanpa bergantung pada pengamatan, pengalaman, dan penggunaan metode empiris. Kebenaran tidak perlu diuji dengan prosedur verifikasi indrawi, tetapi dengan kriteria konsistensi logis.³⁷²

Kalangan positivisme mengajukan asas verifikasi untuk membuktikan kebenaran ilmiah. Berdasarkan asas ini, suatu putusan ilmiah adalah benar hanya jika keputusan itu dapat diverifikasi secara empiris, medan ujinya adalah fakta atau kenyataan yang dapat diobservasi. Untuk ini, metode yang digunakan adalah metode empiris melalui penalaran induksi. Sementara itu, tentang kebenaran, aliran positivisme menganut teori korespondensi yang menyatakan bahwa kebenaran adalah kesesuaian antara putusan atau proposisi dan dunia kenyataan.³⁷³

Pada sisi lain, aliran rasionalisme mengembangkan teori falsifikasi yang rumit. Inti pemikiran aliran ini bertumpu pada

³⁷¹ Johnny Ibrahim, *Teori & Metodologi Penelitian Hukum Normatif*, hlm. 90-91.

³⁷² *Ibid.*

³⁷³ *Ibid.*, hlm. 92.

pernyataan bahwa pengetahuan ilmiah harus objektif dan teoretikal dengan analisis akhir yang harus mampu menggambarkan dunia yang dapat diobservasi. Meski tetap mendasarkan pada kebenaran atas dasar teori korespondensi, namun aliran rasionalisme menegaskan bahwa putusan ilmiah yang sesuai dengan kenyataan yang teramati hanya menghasilkan pengetahuan yang mungkin benar. Karena itu, pengetahuan tersebut hanya dipandang benar sampai dibuktikan sebaliknya. Dengan demikian, aliran ini menolak metode induksi sebagai metode ilmiah dalam memperoleh pengetahuan. Mengingat, kesimpulan umum yang dihasilkan metode induksi bertumpu pada premis-premis partikular. Metode ilmiah yang tepat menurut aliran ini adalah menggunakan logika deduksi, yakni berdasarkan dalil umum lalu ditarik kesimpulan khusus atau proposisi partikular.³⁷⁴

Bertolak dari pola pikir rasionalisme, variabel penelitian tidak bisa dipahami secara fragmentatif, melainkan harus dipahami secara holistik dalam suatu kerangka nilai dan sistem sosio-kultural, politik, dan ekonomi. Karena itu, di antara kritik rasionalisme terhadap positivisme adalah:

1. Positivisme cenderung mengabaikan pencarian makna di balik empiris sensual, sehingga hasil-hasil penelitian menjadi kehilangan makna.
2. Positivisme terlalu mengunggulkan fakta fragmentatif, sehingga kehilangan konteks sosio-kultural hasil-hasil penelitian.
3. Positivisme bersifat reduksionis karena hanya mengakui fakta empiris yang sensual, padahal di samping yang sensual masih terdapat empiris logis, teoretis dan etis.³⁷⁵

Dominasi pemikiran aliran positivisme dalam hukum mencapai puncaknya pada paruh pertama abad ke-19 M, seiring munculnya berbagai pengaturan dalam bentuk hukum yang menuntut kepatuhan serta memberi ancaman sanksi agar tercipta masyarakat yang teratur. Struktur masyarakat yang semakin kompleks, tingkat kemajuan ilmu

³⁷⁴ *Ibid.*, hlm. 92–93.

³⁷⁵ Mastuhu (Penelaah), *Metodologi Penelitian Agama*, hlm. 73.

pengetahuan dan teknologi, serta semakin pesatnya perdagangan antarbangsa, membutuhkan para yuris profesional untuk menangani permasalahan hukum. Para yuris yang mendasarkan karyanya pada hukum positivistic-analitis membangun pemikiran rasional dalam memandang hukum sebagai sebuah sistem yang utuh.³⁷⁶

Dampak lain pemikiran aliran positivisme dalam hukum adalah berkembangnya ilmu hukum dengan menggunakan format ilmu sosial dalam paradigma ilmu empiris. Para ilmuwan hukum merasa lebih percaya diri apabila menggunakan pendekatan sosial empiris. Dengan menggunakan pendekatan ini, penjelajahan ilmu hukum akan lebih ilmiah karena dapat dikuantifikasi dan memungkinkan digunakannya rumus-rumus ilmu pasti untuk menjamin pembuktian ilmiah dari segi empiris. Pemikiran Comte menginginkan sesuatu yang bersifat sosial dalam masyarakat dapat direduksi ke dalam dalil-dalil yang pasti sehingga lebih bersifat ilmiah sesuai hukum tiga tahap yang dikembangkannya.³⁷⁷

Dengan memasukkan ilmu hukum ke dalam struktur ilmu sosial, maka penelitian hukum harus melakukan adaptasi sesuai karakteristik data-data lapangan yang mesti digali, diolah, dan dianalisis sedemikian rupa. Fakta-fakta maupun peristiwa-peristiwa sosial yang tengah terjadi di masyarakat diolah dengan menggunakan perangkat teori-teori hukum sebagai alat analisisnya. Kemudian, temuan berupa konsep-konsep hukum yang dihasilkan secara kualitatif dapat dikuantifikasi untuk dapat diukur tingkat validasinya.

Mengadopsi metode penelitian ilmu sosial tampaknya memang sulit dihindarkan dalam penelitian hukum lantaran jenis data yang diperlukan memiliki aspek kesamaan berupa fakta-fakta fenomenologi. Tentu saja, adopsi ini dilakukan dengan mengawinkan atau sekurang-kurangnya melakukan adaptasi sehingga tidak mengenyampingkan karakteristik penelitian hukum yang empiris sekaligus logis. Khusus

³⁷⁶ Johnny Ibrahim, *Teori & Metodologi Penelitian Hukum Normatif*, hlm. 88.

³⁷⁷ Moch. Koesnoe, *Kritik terhadap Ilmu Hukum* (Yogyakarta: Lembaga Riset dan Pengabdian Masyarakat Fakultas Hukum UII, 1981), hlm. 3; Johnny Ibrahim, *Teori & Metodologi Penelitian Hukum Normatif*, hlm. 89.

dalam penelitian hukum Islam, panduan umum berupa dasar-dasar teori yang bersumberkan wahyu mesti dijadikan alat pembimbing dalam melakukan penelitian. Sebab, merupakan bagian karakteristik hukum Islam adalah mempunyai pijakan wahyu baik secara langsung berupa dalil-dalil *juz'i* yang bersifat aplikatif dan terperinci maupun tidak langsung berupa dalil-dalil *kulli* yang bersifat *mujmal* atau global.

D. Hukum Islam (Fiqh) dan Positivisme Hukum Barat

Auguste Comte tidak menggolongkan ilmu hukum ke dalam salah satu kelompok ilmu. Alasan Comte sederhana, ilmu hukum tidak memenuhi kriteria positif dalam hukum tiga tahap yang melandasi penggolongan ilmu versi Comte. Baginya, hukum merupakan bagian dari metafisika yang tidak masuk akal dan tidak mengandung moral. Menurut pandangan sosiologis, filsafat positivisme Comte merupakan penyebab lenyapnya cita rasa hukum untuk selama-lamanya.³⁷⁸ Namun demikian, pada sisi lain, pemikiran Comte memberikan banyak andil pencerahan bagi ilmuwan hukum sesudahnya. Istilah "positif" dalam lingkup ilmu hukum mulai digunakan secara intens pasca digulirkannya pemikiran filsafat positivisme Comte.

Jika diaplikasikan ke dalam pemikiran tentang hukum, paham positivisme menghendaki dilepaskannya pemikiran metayuridis mengenai hukum sebagaimana dianut oleh para pendukung aliran hukum alam (*naturalis*) atau aliran hukum kodrat. Karena itu, menurut paham positivisme, setiap norma hukum harus eksis dalam alamnya yang objektif sebagai norma-norma yang positif, serta ditegaskan dalam wujud kesepakatan kontrak yang konkret antar warga masyarakat atau wakil-wakilnya. Dalam konteks ini, hukum bukan lagi dikonsepsikan sebagai asas-asas moral metayuridis yang abstrak tentang hakikat keadilan, melainkan sesuatu yang telah mengalami positivisasi guna menjamin kepastian mengenai apa yang terbilang hukum.³⁷⁹

³⁷⁸ Alvin S. Johnson, *Sociology of Law*, hlm. 22.

³⁷⁹ Soetandyo Wignjosebroto, *Hukum, Paradigma, Metode, dan Dinamika Masalahnya* (editor: Ildhal Kasim et.al.) (Jakarta: Elsam & Huma, 2002), hlm. 96; Johnny Ibrahim, *Teori & Metodologi Penelitian Hukum Normatif*, hlm. 84-85.

Meski penggunaan makna positif versi Comte juga memberikan pengaruh terhadap para ilmuwan hukum, namun tidak boleh dilupakan bahwa kata “positif” juga merupakan asli kata dari kosakata dalam ilmu hukum. Asal kata “positif” dalam hukum berbeda dengan istilah “positif” versi Comte. Istilah positif dalam hukum merupakan terjemahan dari *ius positum* menjadi hukum positif yang mengandung makna hukum yang ditetapkan. Jadi, munculnya istilah *ius positum* pada zaman hukum Romawi jauh lebih awal sebelum pemunculan karya-karya pemikiran Comte. Dalam etimologi Latin, positivisme atau positivus mempunyai makna ditetapkan, ditentukan oleh kehendak, dikehendakkan, dan positif. Makna lain dari positivisme adalah meletakkan, yaitu bahwa tindakan manusia itu adil atau tidak, sepenuhnya bergantung pada peraturan atau hukum yang diletakkan atau diberlakukan.³⁸⁰

Dalam konteks hukum Islam, sesuatu yang disorot Comte sebenarnya mengarah pada elemen hukum *ibadah* (ritual) yang memang mempunyai watak *immutable* dan tidak didasarkan pada fakta empiris dan logis. Dalam ranah hukum *ibadah*, unsur akal-budi dan intelektual manusia tidak banyak berperan dalam proses penelusuran makna di balik sesuatu yang tersurat. Sebaliknya, dalam elemen hukum *muamalah*, penilaian Comte bahwa hukum merupakan bagian dari metafisika yang tidak masuk akal dan tidak memuat unsur moral tidak memiliki relevansinya. Sebab, muatan hukum muamalah dalam Islam selain sangat positivistik juga mengapresiasi nilai-nilai moral dalam membangun pranata sosial berbasiskan ketentuan-ketentuan hukum operasional. Selain itu, akal-budi manusia mempunyai peran cukup signifikan dalam rangkaian kerja *istinbath* untuk menelurkan ketentuan-ketentuan hukum. Sumber inspirasi dalam hukum muamalah selain berupa prinsip-prinsip umum dalam ketentuan wahyu, juga berupa realitas masyarakat dengan aspek perubahan dan pengembangannya yang tak bisa dielakkan.

³⁸⁰ Lihat Johnny Ibrahim, *Teori & Metodologi Penelitian Hukum Normatif*, hlm. 85–86.

H.L.A. Hart, seorang positivist modern berpengaruh di Inggris, membangun tesis tentang positivisme dengan memisahkan secara tegas keterkaitan antara hukum dan moral. Sikap seperti ini sangat berlawanan dengan pandangan aliran hukum alam yang menegaskan bahwa hukum dan moral tidak dapat dipisahkan. Pengaruh Comte terhadap pemikiran Hart tampak pada waktu ia menguraikan gagasan tentang hukum murni yang terpisah dari aspek moral.³⁸¹

Sebagaimana aliran hukum alam, hukum Islam juga tidak memisahkan antara hukum dan moral. Hukum Islam memandang keduanya sebagai satu kesatuan yang tak dapat dipisahkan. Sebagai sebuah preskripsi atau *guide-line*, hukum tidak bisa berdiri sendiri dalam pergumulannya dengan masyarakat. Sebaliknya, ia perlu disandingkan dengan komponen lain, yaitu moralitas yang dalam terminologi agama sering disebut tasawuf atau *al-akhlaq al-karimah*. Dalam kaitan ini, adagium yang sering dikemukakan adalah "hukum tanpa moralitas adalah durjana, sementara moralitas tanpa hukum adalah utopia". Imam Malik dalam sebuah tesisnya pernah menyatakan bahwa mendalami hukum tanpa diimbangi moralitas adalah fasik, sebaliknya mendalami ilmu tasawuf tanpa diimbangi hukum adalah *zindik*. Menurut Imam Malik, seseorang bisa disebut saksama dan bijaksana manakala mampu mengintegrasikan dimensi hukum dan moralitas.³⁸²

Pembedaan normativisme dan empirisme dalam hukum barat tampaknya mempunyai perspektif berbeda dengan klasifikasi hukum Islam. Dalam Islam, hukum secara luas dibagi menjadi dua elemen besar, yaitu *fiqh ibadah* (ritual) dan *fiqh mu'amalah* (sosial). Elemen *fiqh ibadah* memiliki aspek persamaan dengan hukum normativisme dalam nomenklatur hukum Barat. Disebut normatif lantaran diktum hukum semacam ini berwatak statis dan tidak dapat berkembang mengikuti irama perubahan yang terjadi di masyarakat. Akan tetapi, dari segi sumbernya, keduanya memiliki perbedaan cukup signifikan

³⁸¹ *Ibid.*, hlm. 87.

³⁸² Lihat Abu Nashr al-Maziri, "Al-Kasyf 'an Maqulah Man Tafaqqah wa Lam Yatashawwaf Fa Qad Tafassaq, al-Multaqa al-Fiqhi Ahad Afra' al-Syabakah al-Fiqhiyyah, dalam feqhweb.com.

lantaran *fiqh ibadah* mengacu pada ketentuan wahyu. Dalam Islam, *fiqh ibadah* berkaitan dengan tata cara seorang hamba melakukan amalan ritual sebagai wujud kehambaan dirinya di hadapan Sang Pencipta. Ini bisa dilihat dalam praktik ritual keagamaan semisal shalat, puasa, membayar zakat, membaca Alquran, dan lain-lain.

Sedangkan elemen *fiqh mu'amalah* dalam nomenklatur hukum Islam berkaitan dengan persoalan sosial kemasyarakatan. Elemen *fiqh* yang ini dapat mengalami perubahan sesuai konteks perkembangan masyarakat. Jika elemen *fiqh ibadah* mempunyai pijakan dalil *juz'i* yang *immutable* maka *fiqh mu'amalah* ini mengacu pada dalil *kulli* yang mengungkapkan persoalan hukum secara garis besar. Yang terpenting dalam *fiqh mu'amalah* adalah bagaimana kita mengapresiasi prinsip-prinsip luhur ajaran agama yang dituangkan secara umum dan global. Sementara, menyangkut format detail pelaksanaannya dapat menyesuaikan dengan konteks perubahan. Dalam kasus perserikatan dan perdagangan, misalnya, teks wahyu hanya mengungkapkan agar sebuah transaksi dilakukan secara *al-taradhi* (suka sama suka), *al-ta'adul* (saling berkeadilan), *'adam al-gharar* (tidak terselubung), *'adam al-qimar* (tidak ada spekulasi), dan lain-lain. Wujud pelaksanaannya tentunya mengikuti arus perkembangan yang terjadi di tengah masyarakat.

Dengan demikian, jika *fiqh ibadah* berkarakter statis, maka *fiqh mu'amalah* mempunyai watak fleksibel dan kompatibel dengan perubahan yang terus terjadi dalam kehidupan bermasyarakat. Kenyataannya, teks agama yang berkaitan dengan *fiqh mu'amalah* umumnya bersifat *mujmal*, hanya mengatur persoalan hukum secara garis besarnya saja. Kondisi seperti ini bukannya tanpa disengaja oleh *Syari'* (Pembuat syariat). Sebaliknya, *Syari'* sengaja memberi aturan demikian agar ajaran agama yang berdimensikan sosial dapat bergerak dinamis merespons aneka persoalan yang terus berkembang di tengah masyarakat.

Dari sudut pendekatan logika yang digunakan, terdapat perspektif berbeda, walaupun dalam hal tertentu terdapat sejumlah

segi persamaan, antara hukum Islam dan positivisme Barat. Jika positivisme cenderung menggunakan logika induktif-empirik, maka dalam hukum Islam pendekatan seperti itu direpresentasikan dalam penyekatan aliran Mutakallimin di satu pihak dan aliran Ahnaf di pihak lain. Kalangan Mutakallimin yang beranggotakan mayoritas yuris dalam hukum Islam menggunakan logika deduktif, sementara Ahnaf cenderung memilih pendekatan induktif. Dalam nomenklatur hukum Barat, aliran rasionalisme juga berseberangan dengan positivisme dan memilih pendekatan logika deduktif-logis sebagaimana digunakan kalangan Mutakallimin dalam hukum Islam. Faktanya, kalangan Mutakallimin dan Ahnaf lebih mendasarkan pendekatan logika yang digunakan atas teoretisasi hukum Islam. Maksudnya, jika kalangan Mutakallimin mendeduksi teori hukum Islam (kaidah ushul fiqh) menjadi postulat-postulat hukum operasional maka kalangan Ahnaf sebaliknya, yakni menginduksi kasus hukum yang terjadi di masyarakat menjadi teori-teori hukum yang kemudian dilestarikan oleh pengikutnya hingga sekarang.

Dalam hukum Islam, pendekatan logika digunakan untuk melengkapi dalil-dalil wahyu yang sering mengungkapkan persoalan secara abstrak. Sebab, sejatinya, setiap hukum yang melekat pada berbagai peristiwa dan kejadian mempunyai pijakan dalil berupa wahyu. Namun demikian, tidak semua pijakan wahyu dapat tergambarkan secara tersurat dalam lembaran teks Alquran maupun hadits. Sebaliknya, tidak terkirakan jumlahnya pijakan wahyu yang hanya mengungkapkan persoalan hukum secara tersirat. Atas dasar itu, maka dalil wahyu sesungguhnya dapat dibagi menjadi dua jenis, yaitu:

1. Dalil *juz'i/tafshili*, yaitu dalil-dalil terperinci berupa teks wahyu yang menunjukkan hukum-hukum tertentu secara tersurat. Seperti teks wahyu yang dengan lugas menunjukkan hukum wajib melakukan shalat fardhu, puasa Ramadhan, haram berbuat zina, mencuri, mengalirkan darah sesamanya, dan lain-lain.

Year	Country	Population (millions)	Urban population (millions)	Urban population (%)
1950	United States	150	100	67
1950	France	45	30	67
1950	Germany	50	35	70
1950	Japan	80	30	38
1950	India	360	100	28
1950	China	550	100	18
1950	Latin America	250	100	40
1950	Sub-Saharan Africa	200	50	25
1950	World	2500	500	20
1960	United States	160	110	69
1960	France	48	32	67
1960	Germany	52	36	69
1960	Japan	90	35	39
1960	India	380	110	29
1960	China	580	110	19
1960	Latin America	270	110	41
1960	Sub-Saharan Africa	220	60	27
1960	World	2700	550	20
1970	United States	170	120	71
1970	France	50	34	68
1970	Germany	54	38	70
1970	Japan	100	40	40
1970	India	400	120	30
1970	China	600	120	20
1970	Latin America	290	120	42
1970	Sub-Saharan Africa	240	70	29
1970	World	2900	600	21
1980	United States	180	130	72
1980	France	52	36	69
1980	Germany	56	40	71
1980	Japan	110	45	41
1980	India	420	130	31
1980	China	620	130	21
1980	Latin America	310	130	42
1980	Sub-Saharan Africa	260	80	31
1980	World	3100	650	21
1990	United States	190	140	74
1990	France	54	38	70
1990	Germany	58	42	73
1990	Japan	120	50	42
1990	India	440	140	32
1990	China	640	140	22
1990	Latin America	330	140	42
1990	Sub-Saharan Africa	280	90	32
1990	World	3300	700	21
2000	United States	200	150	75
2000	France	56	40	71
2000	Germany	60	44	73
2000	Japan	130	55	42
2000	India	460	150	33
2000	China	660	150	23
2000	Latin America	350	150	43
2000	Sub-Saharan Africa	300	100	33
2000	World	3500	750	21

The data shows a clear trend of increasing urbanization over time, particularly in developed countries. The United States, France, and Germany show the highest urbanization rates, reaching over 70% by 2000. Japan, while starting lower, also shows a steady increase. India and China, despite their large populations, remain largely rural, with urbanization rates around 30-35% by 2000. Latin America and Sub-Saharan Africa show intermediate rates, with Latin America reaching about 43% and Sub-Saharan Africa around 33% by 2000. The world average urbanization rate is consistently around 21%.

The following table provides a summary of the urbanization trends for each region/country:

Region/Country	1950 (%)	1960 (%)	1970 (%)	1980 (%)	1990 (%)	2000 (%)
United States	67	69	71	72	74	75
France	67	67	68	69	70	71
Germany	70	69	70	71	73	73
Japan	38	39	40	41	42	42
India	28	29	30	31	32	33
China	18	19	20	21	22	23
Latin America	40	41	42	42	42	43
Sub-Saharan Africa	25	27	29	29	32	33
World	20	20	21	21	21	21



hukum *mu'amalah* sangatlah empiris, bahkan logis dan rasional. Bedanya dengan positivisme, hukum *mu'amalah* dalam Islam selain logis-empiris juga mengacu pada prinsip-prinsip umum atau dalil-dalil *kulli* dalam ketentuan teks wahyu.

Bab 5



Wajah Pengembangan Fiqh di Pondok Pesantren

A. Pendahuluan

Pondok pesantren merupakan salah satu lembaga pendidikan tertua di Indonesia. Tidak banyak referensi yang mampu mengungkap kapan mula-mula pondok pesantren didirikan. Tetapi, hampir bisa dipastikan bahwa pondok pesantren lahir seiring penyebaran Islam yang dilakukan oleh Wali Sanga di tanah air, khususnya di Pulau Jawa. Karena itu, tidak berlebihan jika dikatakan bahwa pondok pesantren yang pertama kali didirikan adalah pesantren hasil rintisan Syekh Maulana Malik Ibrahim. Ini karena tokoh ulama yang juga dikenal dengan nama Syekh Maulana Maghribi (w. 822 H/1419 M) ini adalah orang yang pertama kali menyebarkan Islam di antara para wali yang sembilan jumlahnya.³⁸⁴

Namun demikian, tokoh yang dianggap paling berhasil mendirikan dan mengembangkan pondok pesantren dalam arti yang sesungguhnya adalah Raden Rahmat yang dikenal dengan Sunan Ampel. Beliau mula-mula mendirikan pondok pesantren di Kembang Kuning yang pada waktu didirikan hanya memiliki tiga orang santri, yaitu Wiryo Suroyo, Abu Hurairoh, dan Kiai Bangkuning. Kemudian, beliau pindah ke Ampel Delta, Surabaya, dan mendirikan pondok pesantren di sana. Hal ini yang kemudian menyebabkan beliau kesohor dengan sebutan Sunan Ampel. Misi keagamaan dan pendidikan Sunan Ampel mencapai sukses sehingga beliau sangat dikenal oleh masyarakat Majapahit.

³⁸⁴ Lihat Wahjoetomo, *Perguruan Tinggi Pesantren* (Jakarta: Gema Insani Press, 1997), hlm. 70.

Sejak itu, lalu bermunculan pesantren-pesantren baru yang didirikan oleh para santri dan putra beliau. Misalnya, Pesantren Giri oleh Sunan Giri, Pesantren Demak oleh Raden Fatah, dan Pesantren Tuban oleh Sunan Bonang.³⁸⁵

Pondok pesantren yang mulai bersemi ini lalu semakin memiliki momentumnya ketika bersentuhan dengan zaman kolonial Belanda. Penindasan dan pengekanan Belanda terhadap masyarakat dan perkembangan Islam telah membuat kalangan pesantren melakukan resistansi dan konsolidasi. Mereka menganggap bahwa penindasan dan penjajahan yang dilancarkan Belanda pada hakikatnya sama dengan perbudakan. Hal itu tidak sesuai dengan fitrah manusia, karena pada dasarnya setiap manusia dilahirkan dalam keadaan suci dan merdeka. Semua manusia sama kedudukannya sehingga tidak ada yang berhak memperbudak siapa pun di belahan bumi ini.³⁸⁶

Secara umum, tujuan didirikannya pondok pesantren pada dasarnya dibagi menjadi dua, yaitu tujuan umum dan khusus. Tujuan umumnya adalah membimbing santri untuk menjadi manusia yang berkepribadian Islam serta sanggup dengan perangkat ilmu agamanya menjadi mubaligh Islam dalam masyarakat sekitar melalui ilmu dan amalnya. Sedangkan, tujuan khususnya adalah mempersiapkan para santri untuk menjadi ahli ilmu agama serta mengamalkannya di tengah masyarakat.³⁸⁷

Masih dalam soal tujuan pesantren, KH. A. Hasyim Muzadi, mantan Ketua Umum PBNU, pernah menandakan bahwa sebagai lembaga pendidikan dan keagamaan, pesantren berupaya mensosialisasikan ajaran-ajaran Islam sebagaimana dipraktikkan ulama-ulama salaf ke dalam tata nilai masyarakat lokal di samping juga menekankan pentingnya pengamalan ajaran tersebut dalam praktik kehidupan sehari-hari maupun dalam bentuk acara-acara ritual khusus. Mulai dari ajaran yang bersifat ibadah murni semacam shalat sampai

³⁸⁵ *Ibid.*, hlm. 71.

³⁸⁶ *Ibid.*, hlm. 77.

³⁸⁷ Faiqoh, *Nyai Agen Perubahan di Pesantren* (Jakarta: Kucica, 2003), hlm. 139.

pengetahuan mengenai hukum pidana-perdata dan tata negara, tak ada satu pun yang luput dari *concern* pendidikan pesantren.³⁸⁸

B. Pesantren Sebagai Subkultur

Sebagai lembaga pendidikan Islam tertua dan berakar cukup kuat di masyarakat, pesantren mempunyai keunikan tersendiri yang terkesan berbeda dari masyarakat luas. Salah satunya adalah sistem nilai yang dimiliki pesantren itu sendiri. Sistem nilai yang unik dan berbeda ini oleh *alm.* KH. Abdurrahman Wahid, mantan Ketua Umum PBNU dan mantan Presiden RI, disebut sebagai satu subkultur. Pengistilahan subkultur ini sungguhpun belum memiliki dasar-dasar ilmiah yang kuat, namun gagasan tersebut tetap memiliki arti penting. Hal ini tercermin, sekurang-kurangnya, dalam upaya melacak dan mengkaji keunikan pesantren yang sangat menonjol. Walaupun harus diakui pada saat ini sudah terdapat banyak perubahan yang terjadi di lingkungan pesantren itu sendiri.³⁸⁹

Lebih jauh, untuk bisa disebut subkultur, setidaknya terdapat beberapa aspek dalam dunia pesantren yang dapat merepresentasikan pernyataan subkultur tersebut, di antaranya sebagai berikut:

1. Eksistensi pesantren sebagai lembaga kehidupan yang menyimpang dari kehidupan umum di negeri ini.
2. Terdapatnya sejumlah penunjang yang menjadi tulang punggung kehidupan pesantren.
3. Berlangsungnya proses pembentukan tata nilai yang tersendiri dalam pesantren, lengkap dengan simbol-simbolnya.
4. Adanya daya tarik keluar sehingga memungkinkan masyarakat sekitar menganggap pesantren sebagai alternatif ideal bagi sikap hidup yang ada di dalam masyarakat itu sendiri.
5. Berkembangnya suatu proses saling memengaruhi dengan masyarakat di luarnya yang akan berkulminasi pada pembentukan

³⁸⁸ *Ibid.*, hlm. 140.

³⁸⁹ *Ibid.*, hlm. 167.

nilai-nilai baru yang secara universal dapat diterima kedua belah pihak.³⁹⁰

Pondok pesantren memiliki satu pandangan hidup yang secara umum berbeda dari pandangan hidup masyarakat pada umumnya. Di kalangan pesantren, pandangan hidup bersumber pada penghayatan terhadap ajaran Islam yang mengajarkan bahwa tujuan kehidupan manusia di dunia ini tidak lain untuk mencari keridhaan Tuhan yang secara lebih konkret direalisasikan dalam bentuk beribadah sesuai dengan tuntunan syara'. Walaupun aspek-aspek yang bersifat profan atau duniawi tidak sama sekali dinafikan, namun penekanan terhadap hal-hal yang bersifat ukhrawi diposisikan jauh di atas kepentingan yang bersifat duniawi.³⁹¹

Dalam tata nilai pesantren, visi untuk mencapai penerimaan di sisi Allah SWT kelak pada Hari Akhir menempati kedudukan terpenting dalam tata nilai pesantren. Untuk itulah, dituntut satu kepatuhan total kepada Tuhan yang dicerminkan dalam bentuk ketaatan dalam melakukan kewajiban-kewajiban agama dan menjauhi segala larangan sesuai dengan ketetapan syara'. Dalam konteks inilah, ada yang memberikan definisi bahwa santri adalah mereka yang selalu memperhatikan kewajiban-kewajiban agama.³⁹²

Dengan pola kehidupan yang unik dan berbeda dari kebiasaan umum ini, pesantren mampu mempertahankan penerapan nilai-nilainya selama berabad-abad. Karena itu, dalam jangka panjang, institusi pesantren berada dalam kedudukan kultural yang relatif lebih kuat ketimbang masyarakat lainnya. Pesantren mampu melakukan transformasi total dalam sikap hidup masyarakat tanpa harus mengorbankan identitasnya. Bila kita mengamati pola pertumbuhan pesantren, hampir setiap pesantren menunjukkan kemampuan melakukan transformasi tersebut. Bermula dari sebuah masjid kecil atau mushala, pesantren kemudian berkembang menjadi sebuah

³⁹⁰ *Ibid.*

³⁹¹ *Ibid.*

³⁹² *Ibid.*

lembaga masyarakat yang berperan dominan dalam pembentukan tata nilai bersama yang berlaku bagi kedua belah pihak, yaitu masyarakat dan pesantren.³⁹³

Dalam perkembangan berikutnya, pondok pesantren dihadapkan pada persoalan dilematis menghadapi aneka perubahan dan perkembangan masyarakat. Di satu sisi, pondok pesantren dituntut beradaptasi dengan konteks dinamika sosial yang ada di sekitarnya. Namun di sisi lain, ia harus mempertahankan jati dirinya sebagai lembaga pendidikan khas Indonesia yang dirintis oleh para *ulama'* dan *auliya'* sejak beberapa abad yang lalu.

Proses adaptasi pesantren dengan perkembangan masyarakat pernah dilakukan pada awal abad ke-20 oleh kiai-kiai muda yang baru menyelesaikan pendidikannya di Makkah. Saat itu, Belanda menghilangkan pengajaran sistem pesantren dan menggantinya dengan pendidikan sistem sekolah. Dalam wilayah kekuasaan Mataram, pendidikan ala pesantren yang semula diakui dan diberlakukan secara resmi diganti dengan model kelas dan sekolah. Kebijakan pemerintahan kolonial Belanda ini berimplikasi pada terhambatnya perkembangan Islam dan pesantren. Sebagai dampaknya, pemahaman masyarakat tentang Islam sangat minim bahkan cukup memprihatinkan.³⁹⁴

Untuk merespons perkembangan ini, kiai-kiai muda pesantren membuka sistem pendidikan baru guna mengimbangi sistem pendidikan sekolah yang dikelola pemerintahan kolonial. Dengan sistem baru yang dikenal dengan madrasah ini, pesantren dapat berkembang lagi dengan baik dan cepat. Bahkan para kiai pun mengonsolidasikan kedudukan pesantrennya dalam menghadapi perkembangan sekolah-sekolah Belanda. Jika sebelumnya sebuah pesantren besar hanya memiliki sekitar dua ratus santri, maka dengan sistem baru tersebut ada pesantren yang mampu mempunyai santri lebih dari 1.500 orang, misalnya pesantren Tebuireng Jombang.³⁹⁵

³⁹³ Wahjoetomo, *Perguruan Tinggi Pesantren*, hlm. 68.

³⁹⁴ *Ibid.*, hlm. 76.

³⁹⁵ *Ibid.*, hlm. 77.

Jika seabad yang lalu tantangan yang dihadapi pesantren adalah bagaimana mampu membangun dan mengelola model pendidikan madrasah dengan baik, maka tantangan yang dihadapi sekarang tentunya lebih kompleks lagi. Pesatnya perubahan yang terjadi hampir di semua lini kehidupan belakangan ini menuntut pesantren untuk melakukan reformasi dan penyesuaian dengan tidak menghilangkan jati dirinya sebagai lembaga pembentukan moral dan kepribadian yang luhur. Lantaran itu, sejumlah pondok pesantren besar seperti Pesantren Salafiyah Syafi'iyah Situbondo, Pesantren Zainul Hasan dan Nurul Jadid Probolinggo, Pesantren Darul Ulum Jombang, dan lain-lain mulai mengembangkan lembaga perguruan tinggi. Perguruan tinggi yang mereka bangun tidak saja dalam kompetensi ilmu agama, tetapi juga ilmu-ilmu umum seperti informatika dan komputer, perikanan, keperawatan, dan lain-lain.

C. Pembelajaran Ilmu Fiqh di Pondok Pesantren

Warna pengembangan ilmu fiqh tampak jelas dan bahkan sangat dominan dalam sistem pembelajaran hampir di seluruh pondok pesantren tanah air. Ini tidak lepas dari sejarah berdirinya pesantren yang dipusatkan di desa-desa dan *concern* pada pembelajaran ilmu-ilmu agama (*al-tafaqquh fi al-din*). Terminologi fiqh sendiri mempunyai pemaknaan luas dan mencakup ilmu-ilmu keagamaan yang sangat strategis dikembangkan di pondok pesantren sebagai lembaga pendidikan, perjuangan, dan pengabdian pada masyarakat. Dalam struktur ajaran agama, fiqh merupakan perwajahnya yang paling konkret karena langsung bersentuhan dengan penatakelolaan pranata sosial kemasyarakatan.

Kata *fiqh* yang berasal dari bahasa Arab mempunyai makna etimologi *al-fahm* (memahami). Sedangkan arti terminologinya adalah mengetahui sesuatu yang menjadi hak maupun kewajiban seseorang, atau mengetahui hukum-hukum partikular (*juz'i*) berdasar dalil-dalilnya. Definisi seperti ini dikemukakan oleh Imam Abu Hanifah yang cenderung memaknai fiqh secara umum dan mencakup

hukum-hukum *i'tiqadiyyat* (keimanan), *wijdaniyyat* (akhlak-tasawuf), dan *'amaliyyat* (hukum praktis keseharian). Mengingat cakupannya yang begitu menyeluruh seperti ini, maka nomenklatur fiqh dalam Mazhab Hanafiyah dikenal dengan sebutan *al-Fiqh al-Akbar* sesuai perkembangan fiqh pada era mazhab ini yang belum didiversifikasi menjadi sebuah disiplin ilmu tersendiri.³⁹⁶

Kondisi seperti ini berbeda dengan era mazhab-mazhab fiqh sesudahnya, di mana para tokohnya cenderung memisahkan secara monografis pembahasan fiqh dari kajian tentang tauhid maupun tasawuf. Dalam kaitan ini, menurut al-Syafi'i, fiqh adalah mengetahui hukum-hukum *Syar'i* yang bersifat *'amali* (praktis) dan diperoleh melalui proses *istinbath* hukum berdasarkan dalil-dalil *tafshili* (terperinci).³⁹⁷ Dari definisi ini, dapat dikemukakan bahwa fiqh merupakan preskripsi hukum yang sangat praktis dan aplikatif sebagai panduan manusia mukalaf dalam menjalankan aktivitas kesehariannya dalam kehidupan beragama dan bermasyarakat. Selain itu, sesuatu yang bisa digarisbawahi dari definisi tadi bahwa ketentuan fiqh dilandaskan pada dalil-dalil *Syar'i* yang sangat transendental dan dalam proses pengambilan postulasi hukumnya memerlukan keterlibatan nalar ijtihad atau *istinbath*.

Pada prinsipnya, setiap hukum yang melekat pada berbagai peristiwa dan kejadian mempunyai pijakan dalil berupa wahyu. Namun demikian, tidak semua pijakan wahyu dapat tergambarkan secara tersurat dalam lembaran teks Alquran maupun hadits. Sebaliknya, tidak sedikit jumlahnya pijakan wahyu yang hanya mengungkapkan persoalan hukum secara tersirat. Atas dasar itu, maka dalil wahyu sesungguhnya dapat dibagi menjadi dua jenis. *Pertama*, dalil *juz'i*, yaitu dalil-dalil wahyu yang mengarahkan orientasi mujtahid pada ketentuan hukum tertentu secara tersurat. *Kedua*, dalil *kulli*, yakni dalil global berupa indikator-indikator dan seruan moral secara umum dan tidak menunjukkan ketentuan hukum tertentu secara tersurat.

³⁹⁶ Wahbah al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*, Juz 1, hlm. 15–16.

³⁹⁷ Al-Amidi, *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, Juz 1, hlm. 7; al-Mahalli, *Hasyiyah al-Bannani 'ala Syarh Jam'i al-Jawami'* (Beirut: Dar al-Fikr, 2003), Juz 1, hlm. 24.

Dalam kajian fiqh, dalil *kulli* selain berupa teks seperti yang dijabarkan tadi juga bisa berupa kaidah-kaidah ushul fiqh yang sangat dibutuhkan mujtahid dalam kerja akademiknya untuk menggali preskripsi hukum dari sumber-sumbernya. Dapat disebut dalil *kulli* karena kaidah-kaidah tersebut dibangun berdasarkan dalil-dalil wahyu yang mengungkapkan persoalan secara umum dan garis besar serta dipadukan dengan unsur logika formal. Hal tersebut seperti kaidah *al-ashlu fi al-amri yadullu 'ala al-wujub illa ma dalla al-dalilu 'ala khilafihi* (hukum asal dari sebuah perintah adalah wajib, kecuali ada dalil lain yang menunjukkan hukum kebalikannya).

Dalil *juz'i* dan *kulli* tidak dapat dipisah-pisahkan dalam kerja ijtihad dan proses *istinbath* untuk kemudian dapat melahirkan fiqh sebagai produk hukumnya. Di dunia pesantren, kajian tersebut diintegrasikan dan dibingkai dalam dua kategorisasi, yaitu fiqh dan ushul fiqh. Fiqh dipahaminya sebagai sebuah preskripsi hukum produk ijtihad, sedangkan ushul fiqh yang banyak mengkaji tentang dalil dan teori hukum dimaknai sebagai metodologinya. Faktanya, kajian fiqh di lembaga pendidikan tertua di tanah air ini lebih dominan ketimbang kajian ushul fiqh. Tentunya, kenyataan ini menjadi tantangan ke depan karena penyeimbangan antara aspek materi dan metodologi kajian hukum mutlak diperlukan agar wajah pengembangan fiqh ke depan betul-betul *appreciate* terhadap dinamika ilmu dan perkembangan masyarakat.

Kajian fiqh sebagai materi hukum dan ushul fiqh sebagai perangkat metodologinya menempati posisi sangat sentral dan strategis di dunia pesantren. Sebab, fiqh dengan proses penggaliannya yang selain mengacu pada dalil wahyu juga memperhatikan aspek realitas ini merupakan hukum-hukum praktis (*'amaliyyah*) dan aplikatif (*tathbiqiyyah*) yang langsung bersentuhan dengan kehidupan mukalaf dalam pranata sosial mereka sehari-hari. Faktanya, dalam kehidupan beragama dan bermasyarakat sehari-hari, tidak ada satu pun perbuatan mukalaf yang tidak mengandung implikasi hukum.

Dalam konteks inilah, fiqh mempunyai peran sangat penting dalam memberikan preskripsi hukum guna menata kehidupan umat manusia yang bermasalah dan berkeadilan. Fiqh tak lain merupakan aturan konkret dalam upaya merespons aneka persoalan dan peristiwa hukum yang terus mengemuka sepanjang sejarah kemanusiaan. Persoalan hukum yang berkaitan dengan kemaslahatan dunia yang bersifat profan kemudian disebut dengan *fiqh mu'amalah*. Sementara untuk mengapresiasi kemaslahatan akhirat yang berwatak sakral, kemudian muncul segmen *fiqh ibadah*.

Dari segi pemilahan, nomenklatur fiqh yang dikembangkan di kebanyakan pondok pesantren tidak membagi materi kajian hukum hanya pada dua segmen, yaitu *fiqh ibadah* dan *mu'amalah*. Sebaliknya, mereka membagi struktur keilmuan fiqh menjadi empat bagian besar, yaitu: *fiqh ibadah* (ritual), *mu'amalah* (sosial), *munakahah* (keluarga), dan *jinayah* (pidana). Pembagian seperti ini dilakukan sesuai khazanah literatur fiqh yang dimiliki pondok pesantren selama ini yang banyak mengacu pada referensi fiqh yang ditulis sejak era pertumbuhan mazhab fiqh pada abad kedua Hijriah hingga abad Pertengahan. Akan tetapi dari segi substansi, keempat bagian tersebut sesungguhnya bisa disimplifikasi menjadi hanya dua, yaitu *fiqh ibadah* dan *fiqh mu'amalah*. Al-Ghazali (w. 1111 M) dalam karya monumentalnya, *Ihya' 'Ulum al-Din*, melakukan pembagian seperti ini, *ibadah* dan *mu'amalah*, selain menambahkan dua macam lagi dalam ranah pembahasan tasawuf, yaitu *muhlikah* (sesuatu yang dapat membahayakan) dan *munjiyah* (perkara yang dapat menyelamatkan).

1. Fiqh Ibadah

Ibadah mempunyai pengertian tunduk dan patuh seutuhnya kepada Allah dengan melakukan semua perintah dan menjauhi semua larangan-Nya. Tunduk dan patuh dalam konteks ini dilakukan oleh hamba kepada Sang Khaliq-nya tanpa mengurangi, menambah, dan mempertanyakan *reasoning* dari sebuah perintah dan larangan. Fiqh ibadah, dengan demikian, mengatur hubungan manusia dengan

Tuhannya sebagaimana tergambar dalam praktik ritual keagamaan semisal shalat, puasa, membayar zakat, membaca Alquran, dan lain-lain. Menjalankan ketentuan dalam fiqh ibadah merupakan kewajiban hamba tanpa harus mempertanyakan *illah*, *hikmah*, dan *mashlahah* yang terkandung di dalamnya. Kenyataan seperti ini mesti dilakukan walaupun harus diyakini bahwa setiap ketentuan Allah pastilah mengandung nilai kemaslahatan bagi hamba-Nya. Manusia sebagai hamba dituntut untuk menjalankannya sebagaimana tata cara yang telah digariskan dalam ajaran-Nya.

Dengan pengertian ibadah seperti digambarkan di atas, maka fiqh ibadah memiliki watak statis, tidak mengalami perubahan karena terjadinya perubahan apa pun di luar. Dalam fiqh ibadah, tidak diperlukan adanya pengembangan secara kreatif dan inovatif karena wataknya yang *immutable*. Karena itu, dalam persoalan ritual keagamaan, kita tidak perlu mengkreasi bentuk amalan baru selain yang sudah ditetapkan oleh teks wahyu. Dalam soal sembahyang, misalnya, kita tidak perlu memodifikasi dan mengembangkan jumlah sembahyang wajib sehari semalam, jumlah rakaatnya, jumlah rukuknya, cara-cara sujudnya, dan seterusnya. Begitu juga dalam soal amalan ritual lain, seperti puasa wajib, puasa sunnah, haji, dan lain sebagainya. Dalam kaitan ini, sebuah kaidah fiqh mengatakan:

الأصل في العبادة التحريم حتى يدل الدليل على خلافه.

"Hukum asal amalan ibadah adalah haram, hingga terdapat dalil-dalil yang menunjukkan hukum kebalikannya."³⁹⁸

Kaidah lain yang semakna dengan kaidah tersebut mengatakan:

الله لا يعبد إلا بما شرع.

³⁹⁸ Abu Yasid, *Nalar & Wahyu: Interrelasi dalam Proses Pembentukan Syari'at* (Jakarta: Erlangga, 2007), hlm. 59.

"Allah tidak dapat disembah, kecuali dengan cara yang telah ditetapkan dalam syariat."³⁹⁹

2. Fiqh Mu'amalah

Elemen *fiqh mu'amalah* merupakan ketentuan-ketentuan hukum berkaitan dengan persoalan sosial kemasyarakatan. Elemen *fiqh* yang ini dapat mengalami perubahan sesuai konteks perkembangan masyarakat. Payung hukum elemen *fiqh* ini berupa dalil-dalil *kulli* dalam lembaran teks wahyu. Karenanya, yang terpenting dalam ranah *fiqh mu'amalah* bagaimana kita mampu mengapresiasi prinsip-prinsip umum ajaran agama dalam konteks kehidupan sosial. Dalam pranata sosial politik, misalnya, dalil *kulli* atau ungkapan umum dalam teks wahyu yang mesti kita apresiasi adalah pesan moral untuk ditegakkannya sendi-sendi keadilan (*al-'adalah*), kesetaraan (*al-musawat*), permusyawaratan (*al-syura*), *al-hurriyyah* (prinsip kebebasan dan tidak boleh membelenggu), dan lain-lain. Adapun bentuk dan format lembaga politik atau pemerintahan yang hendak kita bangun dapat menyesuaikan dengan konteks perkembangan masyarakat dan ilmu ketatanegaraan.

Teks agama yang berkaitan dengan *fiqh mu'amalah* umumnya bersifat *mujmal*, hanya mengatur persoalan hukum secara garis besarnya. Kondisi seperti ini bukannya tanpa disengaja oleh *Syari'* (Pembuat syariat). Sebaliknya, *Syari'* sengaja memberi aturan demikian sehingga ajaran agama yang berdimensikan *fiqh* dapat bergerak dinamis merespons aneka persoalan hukum yang terus berkembang di tengah masyarakat. Dalam menyikapi beragam peristiwa hukum di masyarakat, seorang mujtahid mesti mengkajinya dengan menggunakan perangkat *istidlal* baik berupa teks agama maupun pengamatan terhadap realitas sehingga dapat memunculkan kesimpulan hukum yang mengacu pada prinsip-prinsip luhur ajaran agama. Atau dengan ungkapan lain, pretensi mujtahid dalam melakukan *istinbath* adalah bagaimana produk hukum yang dihasilkan dapat mencerminkan nilai-nilai

³⁹⁹ Abu Yasid, *Epistemologi Fiqh: Unsur Substansi, Metodologi, dan Aplikasi Ajaran Agama* (Situbondo: Ibrahimy Press, 2010), hlm. 136.

maqashidus syari'ah (maksud dan tujuan syariat), yaitu untuk menebar kemaslahatan dan mencegah terjadinya kerusakan (*li jalb al-mashalih wa dar'i al-mafasid*).

Jika dalam fiqh ibadah kita dilarang melakukan pengembangan dan inovasi, maka tidak demikian halnya dalam fiqh muamalah. Dalam fiqh menyangkut interaksi sosial sehari-hari ini, kita bebas mengembangkannya sejauh tidak bertentangan dengan teks-teks umum yang telah menggariskannya. Selagi tidak terdapat teks yang mengharamkan, maka kita diberi kebebasan mengkreasi dan mengembangkannya sesuai konteks kemaslahatan yang mengitari. Karena itu, kaidah yang kemudian dikembangkan oleh para yuris Islam dalam soal *mu'amalah* ini adalah prinsip *al-bara'ah al-ashliyyah* yang menyatakan bahwa tidak adanya dalil yang melarang adalah pertanda kebolehan hukum sesuatu. Redaksi kaidah selengkapnya dalam soal ini adalah:

الأصل في المعاملة الإباحة حتى يدل الدليل على خلافه.

"Hukum asal dalam fiqh muamalah adalah boleh dilakukan, hingga ada dalil yang menunjukkan hukum kebalikannya."⁴⁰⁰

Kaidah lain yang juga semakna menyebutkan:

المعاملة تطلق حتى يعلم المنع

"Fiqh muamalah itu pada dasarnya berlaku netral, hingga diketahui adanya larangan."⁴⁰¹

Fakta sejarah juga menunjukkan bahwa dokumen fiqh muamalah mengalami perkembangan dari waktu ke waktu. Jika pada masa-masa awal, fiqh muamalah banyak berjibaku pada jenis-jenis transaksi secara tradisional sesuai realitas masyarakat saat itu, maka sekarang sedemikian berkembang cakupannya sesuai dinamika alat transaksi

⁴⁰⁰ Abu Yasid, *Nalar & Wahyu...*, hlm. 59

⁴⁰¹ Abu Yasid, *Epistemologi Fiqh...*, hlm. 138.



menzhalimi (*al-ta'adul*), tidak ada tekanan atau harus rela sama rela (*al-taradhi*), tidak terselubung (*'adam al-gharar*), tidak spekulasi atau gambling (*'adam al-qimar*), dan lain-lain.

Tingkat perkembangan masyarakat yang begitu pesat ini meniscayakan perlunya pemahaman keagamaan secara kreatif dan dinamis menyikapi persoalan fiqh muamalah yang dalil-dalilnya sengaja di-*setting* berupa seruan moral secara umum dan garis besar. Dengan pola pemahaman seperti ini, maka ungkapan Islam adalah *shalihun li kulli zaman wa makan*, Islam adalah agama *rahmatan lil 'alamin*, Islam agama *kaffah*, Islam agama sempurna, dan lain-lain tidak menjadi adagium kosong, melainkan ada pembuktiannya dalam kehidupan bermuamalah sehari-hari.

Kenyataan seperti ini, pada kadar intensitas tertentu, dapat memengaruhi sejumlah pondok pesantren untuk melakukan pengembangan fiqh sesuai konteks realitas perubahan yang tidak mungkin bisa kita elakkan. Dalam hal ini, fiqh sebagai preskripsi hukum produk ijtihad mesti disandingkan dengan kajian ushul fiqh sebagai perangkat metodologinya. Karena itu, kajian fiqh di pondok pesantren perlu dikembangkan dengan memadukan secara proporsional antara fiqh sebagai diktum-diktum hukum dengan ushul fiqh sebagai metode *istinbath al-ahkam*. Dengan paradigma seperti ini, diharapkan pengembangan fiqh tidak lagi rigid dengan memahami setiap dokumen hukum warisan lama secara verbal dan tekstual. Sebaliknya, fiqh sebagai preskripsi dan panduan hukum setiap manusia mukalaf betul-betul menjadi cermin atas keuniversalan Islam sebagai agama rahmat bagi sekalian alam. Kesadaran pengembangan fiqh ke arah itu sudah mulai tumbuh di sejumlah pondok pesantren di tanah air. Sebagai contohnya adalah didirikannya lembaga Ma'had Aly (Pesantren Tinggi) konsentrasi fiqh dan ushul fiqh di Pondok Pesantren Salafiyah Syafi'iyah, Situbondo, Jawa Timur.

D. Pengembangan Ilmu Fiqh di Pondok Pesantren Salafiyah Syafi'iyah, Situbondo

Untuk tujuan pengembangan fiqh di pesantren, Alm. KH. R. As'ad Syamsul Arifin, Pengasuh Pondok Pesantren Salafiyah Syafi'iyah Situbondo, Jawa Timur, di penghujung hayatnya pada tahun 1990 sempat mendirikan lembaga Ma'had Aly (Pesantren Tinggi). Ke depan, lembaga perguruan tinggi khas pesantren ini diproyeksikan menjadi pusat kajian fiqh (*fiqh center*) atau menjadi sebuah lembaga *al-tafaqquh fi al-din* yang dapat merespons aneka persoalan keagamaan dan kemasyarakatan menurut perspektif hukum Islam.

Sampai saat ini, keberadaan Ma'had Aly Situbondo tidak dapat dipisahkan dari komunitas pondok pesantren. Selain secara struktur kelembagaan, Ma'had Aly Situbondo berada di bawah naungan Pondok Pesantren Salafiyah Syafi'iyah Situbondo, kelahirannya juga dibidani oleh representasi sejumlah kiai pondok pesantren. Karenanya, *launching* dan seremoni pembukaannya dilakukan oleh pengurus Rabithah al-Ma'ahid al-Islamiyyah, yaitu ikatan dan perkumpulan pondok-pondok pesantren se-Indonesia. Lantaran itu, corak Ma'had Aly ke depan sangat ditentukan oleh lembaga pondok pesantren. Selain itu, Ma'had Aly juga dituntut mewarnai iklim pembaruan di lingkungan pondok pesantren, khususnya di bidang pengembangan fiqh sesuai tingkat dinamika yang terjadi di masyarakat.

Dalam perjalanannya selama dua setengah dasawarsa, Ma'had Aly Situbondo mengalami eskalasi pemikiran keagamaan, khususnya dalam bidang fiqh dan ushul fiqh, yakni bidang pemikiran yang menjadi konsentrasi kajian sejak awal mula didirikannya. Tidak seperti tradisi kajian fiqh di pesantren pada umumnya yang menempatkan materi ushul fiqh sebatas pengenalan menyangkut metodologi *istinbath* hukum, Ma'had Aly Situbondo mengapresiasi ilmu ushul fiqh sejajar dan sepersi dengan fiqh itu sendiri. Jika pondok pesantren pada umumnya memosisikan usul fiqh sebagai teori-teori *istinbath* hukum yang perlu diperkenalkan sebagai suplemen dari materi pelajaran fiqh, Ma'had Aly Situbondo menempatkan ushul fiqh sebagai sebuah

epistemologi yang sangat strategis dalam upaya pemberian dasar-dasar pemikiran untuk diterapkan dalam mekanisme pengambilan keputusan hukum yang sangat menentukan.

Intensitas penggunaan ilmu ushul fiqh dalam proses pembelajaran Ma'had Aly dimaksudkan untuk memaksimalkan pelayanan hukum terhadap masyarakat. Kian pesatnya tantangan perubahan yang terjadi di masyarakat belakangan ini menuntut Ma'had Aly ikut memikirkan kembali desain akademik yang menjadikan metodologi *istinbath* sebagai basis kajian fiqh. Muramnya kegiatan akademik berupa kajian dan penelitian, baik di dunia kampus maupun pesantren, belakangan ini menjadi titik balik untuk mengembangkan kajian fiqh secara kreatif dan inovatif. Ma'had Aly Situbondo sesungguhnya juga mengalami kesulitan dan tantangan dalam upaya mengembangkan kegiatan penelitian ke arah yang lebih bergairah dan dinamis. Namun di tengah muramnya wajah penelitian kampus ini, Ma'had Aly Situbondo mencoba melakukan kajian fiqh secara metodologis guna merespons aneka persoalan hukum Islam kontemporer.

Di ranah kurikulum, pada akhir tahun 2004 yang lalu, Ma'had Aly meng-*up-date* proses pembelajarannya dengan melakukan *workshop* pengembangan kurikulum. Kegiatan ini didahului oleh rangkaian evaluasi terhadap struktur dan konten kurikulum Ma'had Aly yang diterapkan selama satu setengah dekade. Dalam *workshop* tersebut, materi perkuliahan yang memiliki basis penelitian dan menjadi alat analisis bagi kajian fiqh ditambah porsinya. Selain itu, materi konsentrasi, yaitu fiqh-ushul fiqh, lebih memprioritaskan kajian-kajian metodologis atau fiqh proses ketimbang fiqh-fiqh produk. Dalam komposisi fiqh produk pun, diprioritaskan muatan fiqh yang berbasis realitas, seperti *fiqh al-mu'amalat al-mu'ashirah* atau fiqh perekonomian modern, dan lain-lain. Dengan konfigurasi seperti itu, maka ibarat sebuah desain penelitian, lembaran fiqh *turats* (klasik) diposisikan sebagai kajian fiqh terdahulu (*al-dirasat al-fiqhiyyah al-sabiqah*) sekaligus sebagai landasan teoretis untuk mengembangkan mekanisme penyelesaian terhadap aneka persoalan hukum yang

terjadi saat ini dengan menggunakan pendekatan metodologi *istinbath* atau ilmu ushul fiqh. Setelah melakukan rangkaian evaluasi dan penyempurnaan, komposisi kurikulum seperti ini dianggap sebuah kebutuhan riil masyarakat dewasa ini sesuai tingkat perkembangan yang hadir secara niscaya.

Penelitian dengan analisis kesejarahan juga perlu mendapatkan perhatian dalam kajian fiqh dan ushul fiqh. Sebab, fiqh sebagai produk ijtihad lahir sesuai konteks realitas yang mengitari. Sumber rujukan fiqh, dengan begitu, selain berupa teks wahyu juga pengamatan setiap mujtahid terhadap realitas masyarakat dan lingkungannya. Karena itu, literatur lama tentang sejarah pembuatan hukum (*tarikh al-tasyri'*) menjadi amat berharga bagi generasi sekarang untuk dikembangkan pada setiap peristiwa hukum yang terjadi di masyarakat. Sesuatu yang perlu mendapatkan perhatian dalam kajian fiqh adalah tujuan-tujuan syariat (*maqashidus syari'ah*) yang tak lain adalah untuk menebar kemaslahatan hamba, baik di dunia maupun akhirat. Karena itu, kajian fiqh yang dikembangkan Ma'had Aly Situbondo tidak bisa lepas dari *maqashidus syari'ah* sehingga hasilnya kompatibel dengan realitas masyarakat. Dengan ungkapan lain, setiap produk hukum yang dimunculkan berdasarkan pada hasil penelitian dan kajian mendalam diharapkan mampu mencerminkan penyelesaian persoalan hukum secara akademik serta tidak bergeser dari konteks kemaslahatan yang menjadi acuan utamanya.

Selain di bidang kurikulum, Ma'had Aly Situbondo juga melakukan pengembangan kajian fiqh secara ekstra-kurikuler. Dalam kaitan ini, Ma'had Aly mengembangkan forum *bahtsul masa'il* dengan menghimpun aneka persoalan fiqh yang dihadapi masyarakat untuk kemudian dianalisis dan dirumuskan mekanisme *problem solving*-nya. Pembahasan *masail fiqhiyyah* seperti ini diintegrasikan dengan penerbitan buletin mingguan *Tanwirul Afkar* (TA) yang diawaki oleh para mahasiswa Ma'had Aly. Laporan setiap hasil kajian dan analisis beragam persoalan fiqh tadi dituangkan dalam edisi penerbitan TA. Buletin TA yang terbit setiap hari Jum'at ini mempunyai target

menyelesaikan persoalan fiqh secara *syamil* dengan pendekatan *manhaji* (metodologis).

Dalam menyikapi beragam peristiwa hukum yang terjadi di masyarakat, TA menggunakan perspektif fiqh klasik dan kontemporer. Artinya, selain mengapresiasi produk materi fiqh warisan lama dalam setiap mekanisme penetapan hukum, TA juga *concern* terhadap aspek metodologi penetapan hukum itu sendiri. Pendekatan metodologis seperti ini tak lain dimaksudkan untuk mengantisipasi persoalan-persoalan fiqh kontemporer yang memerlukan penyelesaian secara metodologis. Dengan pendekatan seperti ini, *performance* fiqh diharapkan dapat memantulkan nilai-nilai universalisme ajaran agama dalam menyikapi setiap peristiwa hukum yang terjadi. Dengan mengapresiasi aspek metodologi fiqh yang terangkum dalam kaidah-kaidah *ushuliyah*, maka diharapkan penyelesaian hukum juga dapat menjangkau peristiwa-peristiwa baru yang belum pernah muncul sebelumnya.

Untuk menyebarluaskan hasil kajian fiqh, akumulasi penerbitan buletin TA telah dihimpun dalam bentuk buku dan diterbitkan oleh beberapa penerbit nasional. Buku pertama diterbitkan oleh LKiS Yogyakarta (2000) dengan tajuk *Fiqh Rakyat: Pertautan Fiqh dengan Kekuasaan*. Buku kedua bertajuk *Fiqh Realitas: Respons Ma'had Aly Terhadap Wacana Hukum Islam Kontemporer* dan diterbitkan oleh Pustaka Pelajar Yogyakarta (2005). Sedangkan buku ketiga diterbitkan oleh Penerbit Erlangga Jakarta (2007) dengan tajuk *Fiqh Today*. Buku terakhir ini diformat menjadi empat edisi, yaitu *Fiqh Kontroversial*, *Fiqh Politik*, *Fiqh Keluarga*, dan *Fiqh Tasawuf*.

1. Konten Buku "Fiqh Rakyat"

Buku *Fiqh Rakyat* merupakan rangkuman dan antologi hasil kajian fiqh mahasantri Ma'had Aly Situbondo angkatan ketiga yang dimuat di buletin TA. Tema yang diangkat dalam buku ini berhubungan dengan fiqh kontemporer menyangkut persoalan keagamaan yang sedang dihadapi masyarakat. Namun demikian, buku

ini tidak mengesampingkan begitu saja khazanah fiqh lama yang amat berharga dalam pemberian dasar-dasar pemikiran yurisprudensi Islam. Pembahasan dalam tema-tema buku ini secara umum mencoba untuk mengombinasikan fiqh klasik dengan perangkat metodologi alternatif modern dalam menyikapi persoalan-persoalan *fiqhiyyah* yang muncul di masyarakat.

Kenyataan seperti ini sesuai latar historis diterbitkannya buletin TA itu sendiri untuk merespons kegelisahan intelektual menyangkut mekanisme pengambilan keputusan hukum yang berkembang selama ini. Hal ini seperti yang terjadi pada forum-forum *bahtsul masa'il* yang sering dilaksanakan di sejumlah pondok pesantren. Ma'had Aly menganggap bahwa kegiatan *bahtsul masa'il* tersebut minim metodologi dan miskin ilustrasi. Ekseksnya, ketika persoalan keagamaan yang dibahas tidak ditemukan rujukannya dalam fiqh klasik (kitab kuning), maka serta-merta forum menyatakan *mawquf* (*deadlock*) tanpa penjelasan lebih lanjut kapan persoalan itu akan dibahas lagi, misalnya, dengan menggunakan pendekatan metode baru.

Khazanah fiqh klasik tidak dapat dipisah-pisahkan dengan setiap kajian dan pembahasan *fiqhiyyah* dalam buletin TA lantaran embrio Ma'had Aly lahir dari kalangan pesantren salaf yang amat menjunjung tradisi. Dari tradisi fiqh inilah, lalu dikembangkan metodologi alternatif untuk merespons setiap persoalan kemasyarakatan yang terus muncul dari waktu ke waktu. Ma'had Aly yakin bahwa dengan pendekatan moderat seperti inilah, fiqh klasik tidak akan kehilangan konteksnya. Sebaliknya, ia akan selalu dapat memantulkan nilai-nilai kesesuaian dengan tingkat perkembangan masyarakat setiap saat.

Semangat kandungan buku ini menyadari bahwa kesan kejumudan fiqh disebabkan oleh kurangnya apresiasi kita untuk berupaya membangun kembali fiqh agar ia menjadi panutan masyarakat. Bagaimanapun adanya, secara empirik, fiqh telah menjadi pedoman masyarakat terutama yang berbasis tradisional. Karenanya, upaya yang dilakukan adalah membangun kembali fiqh dengan merevitalisasi dan

mengaktualisasikannya sesuai tantangan yang dihadapi.⁴⁰² Lebih jauh, semangat buku ini menyadari bahwa di kalangan pondok pesantren, ushul fiqh hanya dijadikan “pil vitamin” yang dikonsumsi ketika tubuh manusia merasa meriang. Sedangkan, kesehariannya mereka mengkonsumsi materi fiqh-nya, itu pun sebatas fiqh dalam Mazhab Syafi’iyah. Buku ini bukan menilai hal demikian ini keliru. Akan tetapi jika, dihubungkan dengan semangat mengajak umat ke arah yang lebih dinamis maka hal itu menjadi kurang relevan lantaran percepatan gaya hidup dan peradaban bangsa sering tak terkejar oleh fatwa dalam fiqh yang statis. Atas pertimbangan itu, kajian fiqh mesti dilanjutkan di tingkat metodologi agar bisa mengikuti percepatan yang sedang terjadi. Untuk itu, tidak ada alternatif lain kecuali menjadikan ushul fiqh sebagai “makanan” sehari-hari yang terkadang perlu ditambah bumbu agar terasa lebih sedap.⁴⁰³

Dalam buku ini, tema-tema yang sengaja dipilih adalah berkaitan dengan persoalan *fiqhiyyah* yang belum terselesaikan. Bahkan kalau perlu, dicari tema yang menantang, faktual, menyentuh hajat hidup orang banyak, bahkan juga yang *marketable*. Karena itu, penelusuran tema menuntut pengelola TA untuk terus-menerus mengikuti perkembangan situasi.⁴⁰⁴ Pada gilirannya, pemilihan tema seperti itu berdampak pada munculnya pro dan kontra di kalangan pembaca. Sebagian ada yang mendukung karena fiqh semestinya memang berwatak dinamis, sebagian yang lain merasa berang dan menganggap TA telah melampaui batas-batas kewajaran.⁴⁰⁵

Suasana pro-kontra tersebut dapat tercermin dalam pemuatan sejumlah tema yang dianggap krusial dan kontroversial. Di tengah kecenderungan masyarakat tertentu yang menganggap nikah paksa sebagai sebuah kewajaran, TA membuat kesimpulan bahwa nikah paksa tidak boleh dalam ajaran agama. Ketika masih terdapat keraguan di kalangan masyarakat untuk menjalin hubungan baik secara total dengan nonmuslim, TA menyatakan bahwa tidak ada alasan kuat

⁴⁰² *Ibid.*, hlm. xvii.

⁴⁰³ *Ibid.*, hlm. xviii.

⁴⁰⁴ Lihat *ibid.*, hlm. xxvi.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, hlm. xxvii.

untuk tidak saling rukun sesama penganut agama langit lantaran mereka mempunyai Tuhan yang sama. Bahkan, ketika membahas soal ini, TA memberi judul tulisan cukup menggugah, "Mendamaikan Yesus dan Muhammad".⁴⁰⁶

Semangat baru untuk ikut mencari alternatif pemecahan persoalan fiqh dalam buku ini perlu mendapatkan apresiasi. Sebab, Islam sebagai agama rahmat telah memberikan rambu-rambu berupa ketentuan dalil *kulli* dan *ijmali* dalam teks wahyu-Nya. Dari dalil-dalil universal ini, kemudian perlu di-*breakdown* menjadi kaidah-kaidah ushul fiqh yang dapat memunculkan postulat-postulat hukum baru dalam menyikapi kejadian yang baru pula. Dengan pendekatan metodologis seperti ini, maka tidak akan terdapat sekecil apa pun persoalan yang tidak mendapatkan terapi dari fiqh. Konteks fiqh yang sesungguhnya tak lain adalah realitas perubahan yang terus mengemuka di tengah masyarakat. Menyikapi beragam tantangan baru di masyarakat, tidak ada jalan lain kecuali kita merevitalisasi kandungan fiqh sesuai tantangan perubahan dengan memaksimalkan penggunaan kaidah-kaidah ushul fiqh sebagai alat analisis dan metode kajiannya.

2. Konten Buku "Fiqh Realitas"

Buku *Fiqh Realitas* merupakan kumpulan tulisan buletin TA yang diawaki oleh mahasantri Ma'had Aly Situbondo angkatan ke-4. Sebagaimana dalam buku *Fiqh Rakyat* sebelumnya, tema-tema yang dipilih dalam buku ini berkaitan dengan persoalan fiqh yang mengemuka di masyarakat dan perlu mendapatkan respons dan penyelesaian secara akademis. Semangat dari konten buku ini menyadari bahwa penilaian masyarakat tentang keberadaan dan kemampuan fiqh merespons perubahan masyarakat terbelah menjadi dua. Sebagian kalangan menilai bahwa fiqh merupakan sumber keterbelakangan umat. Alasannya sederhana, dengan mengapresiasi fiqh yang terfragmentasi dalam berbagai lembaran kitab kuning, tidak jarang kita terkondisikan oleh realitas masa lalu secara apa adanya

⁴⁰⁶ *Ibid.*, hlm. xxviii.

tanpa gugatan historisitas. Kalangan lain mengatakan sebaliknya, fiqh merupakan sumber dinamisme karena ia tak lain adalah produk ijtihad yang dikreasi oleh para yuris Islam. Sebagai kreasi ijtihad, fiqh tentunya tidak bisa lepas dari konteks sejarah kapan dan di mana ia lahir. Dengan demikian, dasar pijakan fiqh tidak semata berupa teks wahyu, tetapi juga realitas masyarakat fiqh itu sendiri sebagai objeknya.⁴⁰⁷

Dalam sejarah kelahirannya, bangunan fiqh sering muncul ketika persoalan kemanusiaan di masyarakat mengemuka dan perlu direspons. Dengan demikian, asumsi fiqh sebagai sumber dinamisme memiliki relevansinya tersendiri karena ia lahir untuk merespons dinamika masyarakat. Bahkan, tidak jarang fiqh dinilai sebagai salah satu epistemologi ilmu kewahyuan yang paling konkret bersentuhan langsung dengan realitas. Pijakan fiqh tidak semata otoritas normatif yang melangit, tetapi juga penghayatan terhadap realitas objektif di muka bumi. Dalam kaitan ini, tidak mengherankan jika tipologi mazhab fiqh dalam bentangan sejarahnya selalu dilatari konteks realitas sekitarnya.⁴⁰⁸

Mazhab fiqh Hanafi, misalnya, tampil dengan *performance* rasionalismenya karena Imam Abu Hanifah (w. 150 H) sebagai *founding father*-nya lahir dan dibesarkan di masyarakat perkotaan yang cenderung berpikiran rasional, bahkan permisif. Karenanya, ia lebih sering menggunakan dalil analogi (*qiyas*) ketimbang teks hadits yang terkadang diragukan otoritas kesahihannya. Sebaliknya, Imam Malik (w.179 H) yang lahir dan dibesarkan dalam komunitas Madinah yang *established* cenderung membangun formula mazhab fiqh tradisional. Bangunan fiqh Mazhab Maliki, dengan formula demikian, merupakan pelestarian terhadap amalan ulama Hijaz (Madinah) yang sudah mentradisi secara kokoh dan mapan.⁴⁰⁹

Persinggungan teks dengan realitas memiliki maknanya tersendiri karena sejatinya teks lahir bukan dalam ruang yang kosong. Sebaliknya,

⁴⁰⁷ Abu Yasid (editor), *Fiqh Realitas: Respons Ma'had Aly terhadap Wacana Hukum Islam Kontemporer* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hlm. viii.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, hlm. ix.

⁴⁰⁹ *Ibid.*

ia selalu muncul seiring konteks realitas yang terus berkembang. Sudah barang tentu, teks dalam hal ini memiliki pemaknaan luas menyangkut diktum-diktum ayat yang terintegrasi dengan konteks pengalaman sejarah umat manusia. Integrasi teks dan konteks ini perlu dielaborasi secara sistematis karena sejatinya hukum Tuhan (syariat) tidak lahir kecuali untuk konteks kesejahteraan dan kemaslahatan umat manusia sepanjang sejarahnya.⁴¹⁰

Kehadiran buku *Fiqh Realitas* dinilai tepat dan bahkan urgen untuk mengikis atau sekurang-kurangnya meminimalisasi kesan bahwa fiqh seolah kurang akomodatif terhadap realitas persoalan kemasyarakatan yang mengemuka. Dalam tradisi kajian yang dikembangkan Ma'had Aly Situbondo, kitab-kitab fiqh klasik diapresiasi secara kontekstual sesuai semangat perubahan yang terjadi. Artinya, dalam menyikapi beragam peristiwa hukum di masyarakat, kitab-kitab kuning yang sudah sangat mentradisi di dunia pesantren dijadikan landasan teoretis untuk merumuskan respons yang mesti diberikan oleh fiqh sebagai produk ijtihad. Pola seperti ini perlu dikembangkan untuk memadukan temuan-temuan hasil kreasi para mujtahid terdahulu dengan tingkat relevansinya di masyarakat pada abad kita sekarang.

3. Konten Buku "Fiqh Today"

Sebagaimana tercermin dalam judulnya, *Fiqh Today*, buku ini berisikan tema-tema aktual menyangkut persoalan hukum yang terjadi belakangan ini. Bahkan, peristiwa hukum yang dinilai kontroversial di masyarakat menjadi porsi khusus dalam pembahasan buku kumpulan tulisan buletin TA yang dikreasi oleh mahasantri Ma'had Aly Situbondo angkatan ke-5 ini. Karenanya, edisi pertama buku ini memuat pembahasan tentang fiqh kontroversial. Apa yang diangkat menjadi pokok bahasan dalam bab ini di antaranya, shalat dengan menggunakan dua bahasa, wanita menjadi imam shalat Jum'at, waktu pelaksanaan haji yang pernah digugat oleh sebagian kalangan, masjid yang belakangan sering digunakan menjadi tempat pesta perkawinan,

⁴¹⁰ Lihat *ibid.*, hlm. ix-x.

dan tema-tema lain yang pernah mencuat dan dianggap kontroversi di kalangan masyarakat.

Menyikapi kontroversi sejumlah persoalan fiqh di masyarakat, buku ini menyadari bahwa sebagai produk ijtihad, fiqh mempunyai watak aktual, dinamis, bahkan dalam batas tertentu dapat memunculkan gagasan kontroversial di masyarakat. Sebagai hasil kreativitas *istinbath* hukum, fiqh tentunya tidak bisa lepas dari konteks sejarah kapan dan di mana ia lahir. Dasar pijakan fiqh tidak semata berupa teks ajaran suci, tetapi juga konteks masyarakat fiqh itu sendiri sebagai objeknya. Namun demikian, lantaran pengamatan para mujtahid terkadang tidak sebangun dalam melihat proses interelasi teks dengan konteks perubahan masyarakat, maka simpulan fiqh itu sendiri tidaklah seragam dan memunculkan beberapa ragam dan variasi pendapat.

Pembahasan fiqh aktual dalam buku ini dinilai memiliki maknanya tersendiri lantaran fiqh itu sendiri dalam pengertiannya yang substantif merupakan sebuah epistemologi ilmu kewahyuan yang proses kelahirannya memadukan dua unsur sekaligus, yaitu dalil teks (*naqli*) dan dalil rasio (*'aqli*). Tujuan terbentuknya fiqh tak lain untuk membumikan otoritas normatif wahyu menjadi perangkat aturan operasional yang langsung bersentuhan dengan realitas kehidupan. Dengan begitu, hubungan dalil teks dan pengamatan terhadap realitas perubahan tidak bisa dipisah-pisahkan dalam proses kelahiran fiqh. Sebaliknya, keduanya membentuk hubungan komplementer yang kemudian dijadikan pijakan setiap mujtahid dalam proses penggalan hukum-hukum praktis keseharian. Dalam kaitan ini, tidak mengherankan jika tipologi mazhab fiqh dalam bentangan sejarahnya selalu dilatari konteks realitas sekitarnya.⁴¹¹

Selain tema fiqh yang dinilai kontroversial di masyarakat, buku ini juga menyajikan tema aktual lain baik di bidang *fiqh al-siyasah* (fiqh politik) maupun *fiqh al-usrah* (fiqh keluarga). Di bagian akhir, buku ini menyuguhkan tema fiqh tasawuf, yakni fiqh yang mempunyai dimensi

⁴¹¹ Abu Yasid (editor), *Fiqh Today, Edisi Fikih Kontroversial* (Jakarta: Erlangga, 2007), hlm. iii.

pembentukan karakter dan moralitas. Tema seperti ini penting disuguhkan karena dalam Islam, fiqh dibangun dengan terintegrasi pada nilai-nilai etika dan moralitas. Inilah titik perbedaan fiqh dengan filsafat hukum barat yang mendikotomisasi hukum dengan moralitas. Dalam prinsip filsafat *tasyri'* dalam Islam, hukum tanpa moral adalah durjana, sementara moralitas saja tanpa diformulasikan dalam bingkai ketentuan fiqh adalah utopia. Konsep *maqashidus syari'ah* dalam ilmu ushul fiqh dibangun untuk tujuan moralitas ini sehingga tercipta tatanan masyarakat yang berkeadilan dengan menegakkan prinsip-prinsip kemaslahatan.

Menyikapi prinsip kemaslahatan yang terkadang bergerak dinamis sesuai tingkat perubahan, maka fiqh sebagai hasil kreativitas *istinbath* dibangun selain mengacu pada wahyu, juga tidak menafikan unsur realitas masyarakat yang mesti diapresiasi nilai-nilai kemaslahatannya. Atas dasar ini, maka persinggungan teks wahyu dengan realitas masyarakat tidak bisa dihindarkan dalam setiap proses pembentukan hukum-hukum yang mempunyai dimensi sosial (*fiqh mu'amalah*). Pembahasan hukum dalam buku *Fiqh Today* telah mengapresiasi persinggungan teks wahyu dengan konteks perubahan yang sangat niscaya ini.

E. Kesimpulan

1. Fiqh yang secara etimologis bermakna *al-fahm* atau pemahaman pada masa-masa awal belum didiversifikasi menjadi sebuah disiplin ilmu tersendiri. Sebaliknya, fiqh dimaknai secara umum mencakup hukum-hukum *i'tiqadiyyat* (keimanan), *wijdaniyyat* (akhlak-tasawuf), dan *'amaliyyat* (hukum praktis keseharian). Mengingat cakupannya yang begitu menyeluruh seperti ini, maka nomenklatur fiqh dalam Mazhab Hanafiyah dikenal dengan sebutan *al-Fiqh al-Akbar*. Baru pada era mazhab-mazhab fiqh sesudahnya, para tokohnya cenderung memisahkan secara monografis pembahasan fiqh dari kajian tentang tauhid maupun tasawuf. Dalam kaitan ini, menurut al-Syafi'i, fiqh adalah

mengetahui hukum-hukum *syar'i* yang bersifat *'amali* (praktis) dan diperoleh melalui proses *istinbath* hukum berdasarkan dalil-dalil *tafshili* (terperinci). Dari definisi ini, dapat dikemukakan bahwa fiqh merupakan preskripsi hukum yang sangat praktis dan aplikatif sebagai panduan manusia mukalaf dalam menjalankan aktivitas kesehariannya dalam kehidupan beragama dan bermasyarakat. Warna pengembangan ilmu fiqh tampak jelas dan bahkan sangat dominan dalam sistem pembelajaran hampir di seluruh pondok pesantren tanah air. Ini tidak lepas dari sejarah berdirinya pesantren yang dipusatkan di desa-desa dan *concern* pada pembelajaran ilmu-ilmu agama (*al-tafaqquh fi al-din*).

2. Dalam rangka pengembangan ilmu fiqh, Pondok Pesantren Salafiyah Syafi'iyah, Situbondo, Jawa Timur mendirikan lembaga Ma'had Aly (Pesantren Tinggi). Lembaga perguruan tinggi khas pesantren ini diproyeksikan menjadi pusat kajian fiqh (*fiqh Center*) sekaligus menjadi sebuah lembaga *al-tafaqquh fi al-din* yang dapat merespons aneka persoalan keagamaan dan kemasyarakatan menurut perspektif hukum Islam. Dalam perjalanannya selama dua setengah dasawarsa, Ma'had Aly Situbondo mengalami eskalasi pemikiran fiqh dan ushul fiqh. Tidak seperti tradisi kajian ilmu keagamaan di pesantren pada umumnya yang menempatkan materi ushul fiqh sebatas pelengkap, Ma'had Aly Situbondo mengapresiasi dan memosisikan ilmu ushul fiqh sebagai sebuah epistemologi dan alat analisis yang sangat strategis dalam upaya pemberian dasar-dasar pemikiran untuk diterapkan dalam mekanisme pengambilan keputusan hukum. Intensitas penggunaan ilmu ushul fiqh dalam proses pembelajaran Ma'had Aly dimaksudkan untuk memaksimalkan pelayanan hukum terhadap masyarakat. Kian pesatnya tantangan perubahan yang terjadi di masyarakat belakangan ini menuntut Ma'had Aly ikut memikirkan kembali desain akademik yang menjadikan ilmu ushul fiqh sebagai metodologi *istinbath* yang sangat dibutuhkan dalam setiap upaya pengambilan keputusan hukum.

Daftar Pustaka

- 'Athiyah, Jamal al-Din. 2001. *Nahwa Taf'il Maqashid al-Syari'ah*. Damaskus: Dar al-Fikr.
- Abdillah, Masykuri. 1997. *Responses of Indonesians Muslim Intellectuals to the Concept of Democracy 1966-1993*. Hamburg: Abera-verlag.
- Abu Zahrah, Muhammad. Tanpa Tahun. *Ushul al-Fiqh*. Tanpa Kota: Dar al-Fikr al-'Arabi.
- Al-Amidi, Sayf al-Din Abu al-Hasan 'Ali bin Abi 'Ali bin Muhammad. 1980. *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Asnawi, Al-Imam Jamal al-Din. Tanpa Tahun. *Nihayah al-Sul fi Syarh Minhaj al-Ushul*. Tanpa Kota: 'Alam al-Kutub.
- Al-Asymawi, Muhammad Sa'id. 2004. *Ushul al-Syari'ah*, dalam Edisi Indonesia *Nalar Kritis Syari'ah*. Yogyakarta: LKiS.
- Al-Ba'albaki, Ruhi. 1997. *Al-Mawrid Qamus 'Arabi-Inglizi*. Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin.
- Al-Bazdawi, 'Ali bin Muhammad bin 'Abd al-Karim bin Musa. 1995. *Ushul al-Bazdawi*, dicetak di pinggir 'Ala' al-Din 'Abd al-'Aziz bin Ahmad al-Bukhari, *Kasyf al-Asrar*. Kairo: al-Faruq al-Hadithah li al-Thiba'ah wa al-Nasyr.
- Al-Bugha, Mushthafa Dib. Tanpa Tahun. *Athar al-Adillah al-Mukhtalaf Fiha fi al-Fiqh al-Islami*. Damaskus: Dar al-Imam al-Bukhari.
- Al-Bukhari, Abd al-Aziz bin Ahmad. 1995. *Kasyf al-Asrar 'an Ushul Fakhr al-Islam al-Badzawi*. Kairo: al-Faruq al-Hadithah li al-Thiba'ah wa al-Nasyr.
- Al-Bukhari, Shadr al-Syari'ah. Tanpa Tahun. *Al-Tawdlah fi Hall Ghawamid al-Tanqih*, dicetak di pinggir Sa'd al-Din Mas'ud ibn 'Umar al-Taftazani al-Syafi'i, *Syarh al-Talwih 'ala al-Tawdlah*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

- Al-Buthi, Muhammad Said Ramadlan. Tanpa Tahun. *Dhawabith al-Mashlahah fi al-Syari'ah al-Islamiyyah*. Beirut: Muassasah Al-Risalah.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad. Tanpa Tahun. *Al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Hafnawi, Muhammad. 1985. *Al-Ta'arudl wa al-Tarjih 'inda al-Ushuliyyin wa Atharuhuma fi al-Fiqh al-Islami*. Kairo: Dar al-Wafa'.
- Al-Hariri, Ibrahim Muhammad Mahmud. 1998. *Al-Madkhal ila al-Qawa'id al-Fiqhiyyah al-Kulliyah*. Amman: Dar 'Amar.
- Al-Hasani, Muhammad bin 'Alawi al-Maliki. 1406 H. *Al-Qawa'id al-Asasiyyah fi 'Ilm Mushthalah al-Hadith*. Jeddah: Mathabi' Sahar.
- Al-Haytami, Ibnu Hajar. Tanpa Tahun. *Tuhfah al-Muhtaj bi Syarh al-Minhaj*, dicetak bersama *Hawasyi al-Syarwani wa Ibn Qasim al-'Ibadi*. Tanpa Kota: Dar Shadir.
- Al-Jabiri, Muhammad 'Abid. 1993. *Bunyah al-'Aql al-'Arabi: Dirasah Tahliliyyah Naqdiyyah li Nudhum al-Ma'rifah fi al-Thaqafah al-'Arabiyyah*. Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi.
- Al-Jauziyah, Ibnu Qayyim. 1991. *A'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Al-Khathib, Ahmad bin Abd al-Lathif. 1357 H. *Hasyiyah al-Nafahat 'ala Syarh al-Waraqat*. Tanpa Kota: Mushthafa al-Halabi.
- Al-Khinn, Mushthafa Sa'id. Tanpa Tahun. *Dirasah Tarikhiyyah li al-Fiqh wa Ushulih wa al-Ittijahat allati Dhaharat fiha*. Damaskus: al-Syirkah al-Muttahidah li al-Tawzi'.
- Allah, Ali Hasb. 1987. *Ushul al-Tasyri' al-Islami*. Karachi Pakistan: Idarah al-Qur'an wa al-'Ulum al-Islamiyyah.
- Al-Madkhali, Muhammad Rabi' Hadi. 1988. *Al-Hikmah wa al-Ta'lil fi Af'al Allah*. Tanpa Kota: Maktabah Linah.
- Al-Mahalli, Syams al-Din Muhammad bin Ahmad. 1937. *Syarh al-Mahalli 'ala Matn Jam' al-Jawami'*, dicetak bersama al-'Allamah Al-Bannani, *Hasyiyah al-Bannani*. Mesir: Musthafa al-Babi al-Halabi wa Awladuh.

- Al-Mahalli. 2003. *Hasyiyah al-Bannani 'ala Syarh Jam'i al-Jawami'*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Maqdisi, Ibn Qudamah. 1998. *Rawdlah al-Nadhir wa Jannah al-Manadhir (Taqdim wa Tawdliah wa Takhrij al-Duktur Sya'ban Muhammad Isma'il)*. Beirut: Mu'assasah al-Rayyan; Riyadh: al-Maktabah al-Tadammuriyyah; Makkah: al-Maktabah al-Makkiyyah.
- Al-Marghinani, Burhan al-Din 'Ali bin Abi Bakr. Tanpa Tahun. *Al-Hidayah Syarh Bidayah al-Mubtadi*, dicetak bersama Kamal al-Din Muhammad bin 'Abd al-Wahid al-Saywasi al-Sakandari Ibn al-Humam al-Hanafi, *Syarh Fath al-Qadir*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Maududi, Abu al-'A'la. 1960. *Islamic Law and Constitution*. Lahore: Islamic Publication Ltd.
- Al-Mundhiri, Al-Hafidh. 1979. *Mukhtashar Sunan Abi Dawud*. Pakistan: Al-Maktabah al-Athariyyah.
- Al-Muthi'i, Muhammad Bukhayt. Tanpa Tahun. *Sullam al-Wushul li Syarh Nihayah al-Sul*, dicetak bersama Jamal al-Din 'Abd al-Rahim bin al-Hasan al-Asnawi al-Syafi'i, *Nihayah al-Sul fi Syarh Minhaj al-Ushul*. Tanpa Kota: 'Alam al-Kutub.
- Al-Namlah, 'Abd al-Karim bin 'Ali bin Muhammad. 1999. *Al-Muhadhdhab fi 'Ilm Ushul al-Fiqh al-Muqarin*. Riyadh: Maktabah al-Rasyid.
- Al-Nasa'i. Tanpa Tahun. *Mukhtashar Sunan al-Nasa'i (Ikhtishar wa Syarh wa Ta'liq al-Duktur Mushthafa Dib al-Bugha)*. Damaskus: Dar al-'Ulum al-Insaniyyah.
- Al-Qarafi, Ahmad bin Idris. Tanpa Tahun. *Al-Furuq*. Beirut: 'Alam al-Kutub.
- Al-Qardhawi, Yusuf. 1999. *Min Fiqh al-Dawlah fi al-Islam*, edisi Indonesia, *Fiqh Daulah dalam Perspektif al-Qur'an dan al-Sunnah*. Jakarta: Pustaka al-Kautsar.
- , Tanpa Tahun. *Al-Ijtihad wa al-Tajdid baina al-Dlawabith al-Syar'iyah wa al-Hayah al-Mu'ashirah*, dalam edisi Indonesia *Dasar Pemikiran Hukum Islam, Taqlid x Ijtihad*. Jakarta: Pustaka Firdaus.

- . Tanpa Tahun. *Al-Khasha'ish al-'Ammah li al-Islam*. Tanpa Kota: Dar al-Ma'rifah.
- . Tanpa Tahun. *Madkhal li Dirasah al-Syari'ah*. Kairo: Maktabah Wahbah.
- Al-Qarni, Musa bin Muhammad bin Yahya. 1414 H. *Murtaqa al-Wushul ila Tarikh 'Ilm al-Ushul*. Tanpa Kota: Tanpa Nama Penerbit.
- Al-Qaththan, Manna' Khalil. 1985. *Al-Tasyri' wa al-Fiqh fi al-Islam Tarikhan wa Manhajan*. Beirut: Mu'assasah al-Risalah.
- . 1989. *Tarikh al-Tasyri' al-Islami*. Kairo: Maktabah Wahbah.
- . 1990. *Mabahith fi 'Ulum Alqur'an*. Beirut: Muassasah al-Risalah.
- Al-Qazuyini, Ibnu Majah. 1988. *Sunan Ibn Maajah*. Beirut: al-Maktab al-Islami.
- Al-Raisuni, Ahmad. 1992. *Nadhariyyah al-Maqashid 'inda al-Syathibi*. Riyadh: Dar al-Alamiyyah.
- Al-Razi, Fakhr al-Din Muhammad bin 'Umar bin al-Husayn. 1992. *Al-Mahshul fi 'Ilm Ushul al-Fiqh; Dirasah wa Tahqiq al-Duktur Thaha Jabir Fayyadl al-'Alwani*. Beirut: Mu'assasah al-Risalah.
- Al-Razi, Abu Bakr Ahmad bin 'Ali al-Jashshash. 2000. *Ushul al-Jashshash (Al-Fushul fi al-Ushul)*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Raziq, Ali Abd. 1985. *Khilafah dan Pemerintahan dalam Islam*. Bandung: Pustaka.
- Al-Sajastani, Abu Dawud. Tanpa Tahun. *Sunan Abi Dawud*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Sarakhsi, Abu Bakr Muhammad bin Ahmad bin Abi Sahl. 1993. *Ushul al-Sarakhsi (Tahqiq Abi al-Wafa' al-Afghani)*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Says, Muhammad Ali. Tanpa Tahun. *Tarikh al-Fiqh al-Islami*. Kairo: Maktabah wa Mathba'ah Ali Syubaih wa Auladiah.
- Al-Suyuthi, Al-Imam Jalal al-Din. 1959. *Al-Asybah wa al-Nadha'ir*. Kairo: Mushthafa al-Babi al-Halabi.

- Al-Syafi'i, Muhammad bin Idris. Tanpa Tahun. *Al-Risalah (Tahqiq wa Syarh Ahmad Muhammad Syakir)*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Syakur, Muhibb Allah bin 'Abd. 1342 H. *Musallam al-Thubut ma'a Syarhihi Fawatih al-Rahamut*, dicetak bersama al-Ghazali, *al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul*. Qum Iran: Mansyurat al-Ridla.
- Al-Syarbini, Syams al-Din Muhammad bin Muhammad al-Khathib. 1994. *Mughni al-Muhtaj ila Ma'rifah Ma'ani Alfadh al-Minhaj (Dirasah wa Tahqiq wa Ta'liq al-Syaykh 'Ali Muhammad Mu'awwadl wa al-Syaykh 'Adil Ahmad 'Abd al-Mawjud)*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Syathibi, Abu Ishaq Ibrahim bin Musa bin Muhammad al-Lakhmi. 1421 H. *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*. Mesir: Dar Ibn 'Affan.
- . Tanpa Tahun. *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*. Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- Al-Syawkani, Muhammad bin Ali bin Muhammad. Tanpa Tahun. *Irsyad al-Fuhul ila Tahqiq al-Haqq min 'Ilm al-Ushul*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Syayrazi, Abu Ishaq Ibrahim bin 'Ali ibn Yusuf al-Fayruzabadi. Tanpa Tahun. *Al-Muhadzdzab*. Tanpa Kota: Dar al-Fikr.
- Al-Zanjani, Abu al-Manaqib Syihab al-Din Mahmud bin Ahmad. 1984. *Takhrij al-Furu' 'ala al-Ushul (Tahqiq wa Ta'liq al-Duktur Muhammad Adib Shalih)*. Beirut: Mu'assasah al-Risalah.
- Al-Zarqa', Mushthafa Ahmad. Tanpa Tahun. *Al-Madkhal al-Fiqhi al-'Am: al-Fiqh al-Islami fi Thawbihi al-Jadid*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Zuhayli, Muhammad. 1993. *Al-Nadhariyyat al-Fiqhiyyah*. Damaskus: Dar al-Qalam.
- Al-Zuhayli, Wahbah. 1991. *Al-Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*. Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'ashir.
- . 1996. *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*. Damaskus: Dar al-Fikr.
- . 1996. *Ushul al-Fiqh al-Islami*. Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'ashir.
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed. 2003. *Islam Politik dalam Kancah Politik Nasional dan Relasi Internasional*, dalam Peter L. Berger (ed.), *Kebangkitan Agama Menantang Politik Dunia*. Jogjakarta: Arruz Book Gallery.

- Arkoun, Mohammed. 2001. *Islam Kontemporer: Menuju Dialog Antar Agama*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Armas, Adnin. 2003. *Pengaruh Kristen-Orientalis terhadap Islam Liberal*. Jakarta: Gema Insani.
- At-Thabari. 1968. *Jami' al-Bayan Ta'wil Ayi Al-Qur'an*. Kairo: Musthafa al-Bab al-Halabi wa Auladuh.
- Coulson, Noel J. 1969. *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence*. USA: The University of Chicago Press.
- Faiqoh. 2003. *Nyai Agen Perubahan di Pesantren*. Jakarta: Kucica.
- Gray, Christopher Berry (ed.). 1999. *The Philosophy of Law An Encyclopedia*. Tanpa Kota: Garland Publishing, Inc.
- Hamidullah, Muhammad. Tanpa Tahun. *The Emergence of Islam (Translated and Edited by Afzal Iqbal)*. Islamabad Pakistan: Islamic Research Institute.
- Hanbal, Ahmad bin Muhammad bin. Tanpa Tahun. *Al-Musnad*. Mesir: Dar al-Ma'arif li al-Thiba'ah wa al-Nasyr.
- Hasan, Ahmad. 1994. *The Early Development of Islamic Jurisprudence*. Islamabad Pakistan: Islamic Research Institute.
- Hazm, Abu Muhammad 'Ali bin Ahmad bin Sa'id Ibn. Tanpa Tahun. *Al-Muhalla (Tahqiq Lajnah Ihya' al-Turath al-'Arabi)*. Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah.
- Husaini, Adian dan Nuim Hidayat. 2004. *Islam Liberal*. Jakarta: Gema Insani.
- Ibrahim, Johnny. 2006. *Teori & Metodologi Penelitian Hukum Normatif*. Malang: Bayumedia Publishing.
- Kattsoff, Louis O. 1996. *The Element of Philosophy, The Element of Philosophy*, edisi Indonesia, *Pengantar Filsafat*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Keraf, A. Sonny. 1987. *Pragmatisme Menurut William James, Pragmatisme Menurut William James*. Yogyakarta: Kanisius.
- Khallaf, Abd al-Wahhab. 1978. *Mashadir al-Tasyri' al-Islami*. Kuwait: Dar al-Qalam.
- . 1987. *Ilm Ushul al-Fiqh*. Kuwait: Dar al-Qalam.

- Koesnoe, Moch. 1981. *Kritik terhadap Ilmu Hukum*. Yogyakarta: Lembaga Riset dan Pengabdian Masyarakat Fakultas Hukum UII.
- Marzuki, Peter Mahmud. 2007. *Penelitian Hukum*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group.
- Mas'ud, Muhammad Khalid. 1995. *Iqbal's Reconstruction of Ijtihad*. Islamabad: Islamic Research Institut.
- Mastuhu. 2006. *Metodologi Penelitian Agama: Teori & Praktik*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Morrison, Wayne. Tanpa Tahun. *Elements of Jurisprudence*. Kuala Lumpur: International Law Book Services.
- Mousalli, Ahmad. 1993. *Al-Ushuliyyah Al-Islamiyyah: Dirasah fi al-Khithab al-Aydulujjiyy wa al-Siyasy 'Ind sayyid Quthb*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Murphy, Jeffrie G. & Jules L. Coleman. 1984. *The Philosophy of Law An Introduction of Jurisprudence*. New Jersey USA: Rowman & Allanheld.
- Muslim. 1984. *Shahih Muslim*, dicetak bersama al-Nawawi, *Syarh al-Nawawi*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Nujaym, Zain al-'Abidin Ibrahim Ibnu. 1986. *Al-Asybah wa al-Nadha'ir*. Damaskus: Dar al-Fikr.
- Nurhakim, Moh. 2003. *Islam, Tradisi, dan Reformasi: Pragmatisme Agama dalam Pemikiran Hasan Hanafi*. Malang: Bayumedia Publishing.
- Nyazee, Imran Ahsan Khan. Tanpa Tahun. *Theories of Islamic Law: The Methodology of Ijtihad*. Islamabad: Islamic Research Institut.
- Othman, Faisal. 1997. *Islam dan Perkembangan Masyarakat*. Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors SDN BHD.
- Praja, Juhaya S. 2003. *Aliran-aliran Filsafat & Etika*. Jakarta: Prenada Media.
- Rahardjo, Satjipto. 2009. *Hukum Progresif: Sebuah Sintesa Hukum Indonesia*. Yogyakarta: Genta Publishing.

- Rahman, Fazlur. 1987. *Islam and the State*, dalam edisi Indonesia *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi tentang Percaturan dalam Konstituante*, karya Ahmad Syafi'i Ma'arif. Jakarta: LP3S.
- Rais, Muhammad Dhiyauddin. 2001. *Al-Nazhariyyat al-Siyasiyyah al-Islamiyyah*, edisi Indonesia, *Teori Politik Islam*. Jakarta: Gema Insani Press.
- Salam, Abd. 2003. Kata Pengantar buku *Aspects of The Islamic State: Religious Norms and Political Realities* karya Monouchehr Paydar, Ph.D., dalam edisi Indonesia, *Legitimasi Negara Islam: Problem Otoritas Syari'ah dan Politik Penguasa*. Jogjakarta: Fajar Pustaka Baru.
- Shalih, Muhammad Adib. 1993. *Tafsir al-Nushush fi al-Fiqh al-Islami*. Beirut: al-Maktab al-Islami.
- Sulayman, Abd al-Wahhab Ibrahim Abu. 1984. *Al-Fikr al-Ushuli Dirasah Tahliliyyah Naqdiyyah*. Jeddah: Dar al-Syuruq.
- Suriasumantri, Jujun S. 2009. *Ilmu dalam Perspektif: Sebuah Kumpulan Karangan tentang Hakekat Ilmu*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Syadzali, Munawir. 1990. *Islam dan Tata Negara*. Jakarta: UI Press.
- Syalabi, Muhammad Mushthafa. Tanpa Tahun. *Ta'lil al-Ahkam*. Beirut: Dar al-Nahdah al-Arabiyyah.
- Syalabi, Ra'uf. 1982. *Al-Sunnah al-Islamiyyah baina Ithbat al-Fahimin wa Raf'dli al-Jahilin*. Kuwait: Dar al-Qalam.
- Taimiyyah, Ibnu. Tanpa Tahun. *Majmu' al-Fatawa* (Rangkuman alm. Abdurrahman bin Muhammad bin Qasim). Tanpa Kota: Maktabah al-Ma'arif.
- Tim Redaksi Tanwirul Afkar. 2000. *Fiqh Rakyat: Pertautan Fiqh dengan Kekuasaan*. Yogyakarta: LKiS.
- Uways, Abdul Halim. 1998. *Fiqh Statis-Dinamis*. Bandung: Pustaka Hidayah.
- Wahjoetomo. 1997. *Perguruan Tinggi Pesantren*. Jakarta: Gema Insani Press.

- Wignjosoebroto, Soetandyo. 2002. *Hukum, Paradigma, Metode dan Dinamika Masalahnya* (editor: Ifdhal Kasim et.al.). Jakarta: Elsam & Huma.
- Yahaya, Mukhtar dan Fatchurrahman. 1986. *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islam*. Bandung: Al-Ma'arif.
- Yasid, Abu (ed.). 2005. *Fiqh Realitas: Respons Ma'had Aly terhadap Wacana Hukum Islam Kontemporer*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- , 2007. *Fiqh Today, Edisi Fikih Kontroversial*. Jakarta: Erlangga.
- (et.al). 2009. *Fiqh Politik: Relasi Agama & Negara Perspektif Islam*. Situbondo: Ibrahimy Press.
- , 2004. *Islam Akomodatif: Rekonstruksi Pemahaman Islam sebagai Agama Universal*. Yogyakarta: LKiS.
- , 2007. (Muhaqqiq), *Fiqh Today, edisi Fikih Politik*. Jakarta: Erlangga.
- , 2007. *Nalar & Wahyu: Interrelasi dalam Proses Pembentukan Syari'at*. Jakarta: Erlangga.
- , 2010. *Aspek-aspek Penelitian Hukum: Hukum Islam–Hukum Barat*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- , 2010. *Epistemologi Fiqh: Unsur Substansi, Metodologi, dan Aplikasi Ajaran Agama*. Situbondo: Ibrahimy Press.
- , 2012. *Metodologi Penafsiran Teks: Memahami Ilmu Ushul Fiqh sebagai Epistemologi Hukum*. Jakarta: Erlangga.
- Zahrah, Muhammad Abu. Tanpa Tahun. *Tandhim al-Islam Li al-Mujtama'*. Kairo: Mathba'ah al-Madani.
- Zaidan, Abd al-Karim. 1987. *Al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh*. Beirut: Mu'assasah al-Risalah.
- Zayd, Nashr Hamid Abu. 1993. *Mafhum al-Nash: Dirasah fi Ulum al-Qur'an*. Kairo: al-Hai'ah al-Mishriyyah al-'Ammah li al-Kitab.

Sumber dari Undang-Undang, Jurnal, Koran, dan Wbsite:

- Al-Maziri, Abu Nashr. Tanpa Tahun. "Al-Kasyf 'an Maqulah Man Tafaqqah Wa Lam Yatashawwaf Fa Qad Tafassaq, al-Multaqa al-Fiqhi Ahad Afra' al-Syabakah al-Fiqhiyyah", dalam feqhweb.com.

Fanani, Ahwan. 2010. "Ushul fiqh versus Hermeneutika tentang Pengembangan Pemikiran Hukum Islam Kontemporer", *ISLAMICA*, Vol. 4, No. 2, Maret 2010.

Undang-undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945.

Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 24 Tahun 2003, tentang Mahkamah Konstitusi.

Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 30 Tahun 2002, tentang Komisi Pemberantasan Tindak Pidana Korupsi.

Yasid, Abu. "Menguak Nilai-nilai Suprasaintifisme Islam", *Harian Surya*, 16 September, 1994.

-----, 2005. "Memahami Jurisprudensi Islam sebagai Mekanisme Istinbath Hukum, *AKADEMIKA*, Vol. 17 No. 1, September 2005.

Sumber Tulisan:

1. "Hubungan Simbiosis Alquran dan Hadis dalam Membentuk Preskripsi Hukum". Dimuat di Jurnal Terakreditasi Dikti Kemendiknas *TSAQAFAH*, Institut Studi Islam Darussalam Gontor Ponoroga, Volume 7, Nomor 1, April 2011.
2. "Artikulasi Wahyu dan Nalar dalam Proses Pembentukan Hukum". Dimuat di Jurnal Terakreditasi Dikti Kemendiknas *ALFIKR*, Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Alauddin Makasar, Volume 15, Nomor 2, Mei-Agustus 2011.
3. "Kontradiksi Teks Wahyu dan Alternatif Pemecahannya". Tulisan ini direvisi dan dikembangkan dari naskah aslinya yang bertajuk: "Pergulatan Teks Agama dengan Konteks Realitas", dimuat di Jurnal Terakreditasi Dikti Kemendiknas *PARAMEDIA*, Lembaga Penelitian IAIN Sunan Ampel Surabaya, Vol. 6, No. 2, April 2005.
4. "Mendialogkan Dimensi Keilmuan Ushul Fiqh". Dimuat di Jurnal *LISAN AL-HAL*, P3M Institut Agama Islam Ibrahimiy (IAII) Sukorejo Situbondo, Volume 7, Nomor 1, Juni 2015.
5. "Epistemologi Ushul Fiqh dan Peran Logika dalam Menyusun Kriteria Hukum". Dimuat di Jurnal Terakreditasi Dikti

- Kemendiknas ASY-SYIR'AH, Fakultas Syari'ah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Volume 45, Nomor 1, 2011.
6. "Logika Induktif dan Deduktif dalam Tradisi Pemikiran Ushul Fiqh". Dimuat di Jurnal Terakreditasi Dikti Kemendiknas ASY-SYIR'AH, Fakultas Syari'ah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Volume 46, No. 1, Januari – Juni 2012.
 7. "Karakteristik Hukum Islam dan Nomenklatur Kaidah Fiqh". Dimuat di Jurnal Terakreditasi Dikti Kemendiknas SOSIO-RELIGIA, Lingkar Studi Ilmu Agama dan Ilmu Sosial (LinkSAS) Yogyakarta, Volume 9, Mei 2010.
 8. "Perspektif Fiqh tentang Sistem Ketatanegaraan". Dimuat di Jurnal Internasional Terakreditasi Dikti Kemendiknas *JOURNAL OF INDONESIAN ISLAM*, Program Pascasarjana-Lembaga Studi agama dan Sosial IAIN Sunan Ampel Surabaya, Volume 06, Number 01, June 2012. Judul asli: "The Islamic Perspective of Changes in Government Administration and Law: With Special Reference to the Development of Legal Political System in Post-Reformasi Indonesia".
 9. "Logika Hukum Berorientasi Mashlahah". Tulisan ini direvisi dan dikembangkan dari naskah aslinya yang bertajuk: "Memahami Jurisprudensi Islam sebagai Mekanisme Istinbath Hukum", dimuat di Jurnal Terakreditasi Dikti Kemendiknas *AKADEMIKA*, Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya, Volume 17, Nomor 1, September 2005.
 10. "Pluralisme dan Evolusi Hukum Tuhan dalam Wacana Yurisprudensi Islam". Dimuat di Jurnal Terakreditasi Dikti Kemendiknas *ISLAMICA*, Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya, Volume 4, No. 2, Maret 2010.
 11. "Hukum Islam dan Positivisme Hukum Barat Perspektif Filsafat Ilmu". Dimuat di Jurnal Terakreditasi Dikti Kemendiknas *AL-MANAHIJ*, Jurusan Syari'ah STAIN Purwokerto, Volume IV, Nomor 1, Januari 2012.
 12. "Wajah Pengembangan Fiqh di Pondok Pesantren". Dimuat di Jurnal Internasional *JOURNAL OF SOUTHEAST ASIAN*

STUDIES, Department of Southeast Asian Studies Faculty of Arts
And Social Sciences University of Malaya Kuala Lumpur, Volume
17, December 2012. Judul asli: "Pondok Pesantren and Islamic
Sciences Development: a Case Study on the Development of Fiqh
Studies of Ma'had Aly Situbondo East Java, Indonesia".

Indeks

'adam al-haraj 278, 280
'amaliyyat 175, 317, 335
'aqli mahdh 104
'arudh 126
'urf 11, 138, 141, 148, 182, 204, 266

A

Abd al-Rahman bin Mahdi 126
Abdurrahman Wahid 313
Abid al-Jabiri 99, 101
Abu al-Hasan al-Asy'ari 44
Abu al-Hudza'il 98
Abu Bakar 12, 15, 56, 211, 227, 258, 293
Abu Bishr Matta 97
Abu Hanifah 55, 75, 123, 124, 128, 184, 291,
316, 332
Abul A'la al-Maududi 214
Abu Said al-Harawi 184
Abu Thahir al-Dabas 184
Abu Yusuf 128, 172
ahad 17, 75, 76, 77, 82, 165, 166, 168, 169,
170, 171
ahkam aghlabiyyah 183
ahliyyah al-ada' 253
ahliyyah al-wujub 253
ahlul hadits 95, 117, 119, 120, 123, 288, 290,
291, 309
ahlur ra'yi 95, 117, 119, 120, 123, 288, 290,
291, 292, 309
Ahnaf 128, 129, 144, 147, 152, 154, 155, 156,
159, 160, 162, 164, 168, 169, 170,
171, 172, 173, 306
al-'adalah 53
al-adillah al-tafshiliyyah 242
al-'am 68
al-Auza'i 19
al-bara'ah al-ashliyyah 50, 142, 154, 191, 322
al-Battani 116
Albert Einstein 110
al-Biruni 116
al-burhan 98
Alexandria 97
al-Farabi 98, 116
al-gharar 52, 180, 305, 324
al-Ghazali 96, 98, 99, 104, 116, 117, 120, 128,
160, 341
al-hadd 98

al-Haitam 116
al-Hakim 41, 238, 261
al-hurriyyah 208, 223, 234, 321
Ali Abdur Raziq 216
Ali bin Abi Thalib 99, 122, 211, 212
al-ijma' 47
al-khash 68
al-Kindi 98, 116
al-Maududi 214, 225, 349
al-musawat 53, 208, 321
al-Mustashfa 98, 104, 116, 117, 160, 341
al-nasakh 64, 91
al-Qarafi 124, 133, 183, 184
al-Qardhawi 48, 227, 283
al-qimar 52, 180, 305, 324
al-Razi 98, 154, 160
al-Risalah 12, 100, 105, 106, 126, 143, 160,
161, 171, 239, 292, 340, 341, 345
al-Suyuthi 184, 189
al-Syafi'i 55, 75, 76, 95, 96, 99, 100, 102, 104,
105, 106, 116, 120, 123, 124, 125,
126, 127, 128, 129, 143, 147, 163,
164, 184, 291, 292, 317, 335, 337
al-Syathibi 164, 236, 254, 255, 258, 340
Al-Syathibi 18, 24, 25, 141, 164, 254, 258
al-syura 53, 208, 223, 226, 227, 229, 234, 321
al-ta'adul 52, 305, 324
al-taradhi 52, 180, 305, 324
al-ummah 224, 225
al-Zarqa' 182, 183, 184, 187, 188, 190, 191,
192, 193, 195, 196, 199, 200, 201, 203
amaliyyah 106, 204, 242, 263, 268, 269, 286,
318
al-Biruni 116
al-burhan 98
Alexandria 97
al-Farabi 98, 116
al-gharar 52, 180, 305, 324
al-Ghazali 96, 98, 99, 104, 116, 117, 120, 128,
160, 341
al-hadd 98
al-Haitam 116
al-Hakim 41, 238, 261
al-hurriyyah 208, 223, 234, 321
Ali Abdur Raziq 216
Ali bin Abi Thalib 99, 122, 211, 212
al-ijma' 47
al-khash 68
al-Kindi 98, 116

al-Maududi 214, 225
 al-musawat 53, 208, 321
 al-Mustashfa 98, 104, 116, 117, 160, 341
 al-nasakh 64, 91
 al-Qarafi 124, 133, 183, 184
 al-Qardhawi 48, 227, 283
 al-qimar 52, 180, 305, 324
 al-Razi 98, 154, 160
 al-Risalah 12, 100, 105, 106, 126, 143, 160,
 161, 171, 239, 292, 340, 341, 345
 al-Suyuthi 184, 189
 al-Syafi'i 55, 75, 76, 95, 96, 99, 100, 102, 104,
 105, 106, 116, 120, 123, 124, 125,
 126, 127, 128, 129, 143, 147, 163,
 164, 184, 291, 292, 317, 335, 337, 339
 al-Syathibi 164, 236, 254, 255, 258, 340
 Al-Syathibi 18, 24, 25, 141, 164, 254, 258, 341
 al-syura 53, 208, 223, 226, 227, 229, 234, 321
 al-ta'adul 52, 305, 324
 al-taradhi 52, 180, 305, 324
 al-ummah 224, 225
 al-Zarqa' 182, 183, 184, 187, 188, 190, 191,
 192, 193, 195, 196, 199, 200, 201, 203
 amaliyyah 106, 204, 242, 263, 268, 269, 286,
 318

Amerika 229, 274
 ancient greek 1081
 antroposentris 215, 243
 aqliyyah 47
 Aristoteles 97, 98, 126, 273
 asbab al-nuzul 85, 125, 134, 135, 257
 asketisme 36, 57
 Asya'irah 39, 41, 44, 45, 46, 127
 Asy'ariyah 240, 241, 242
 Attaturk 216

B

Baghdad 55, 58, 97, 123, 291
 Bani Abbasiyah 97, 212
 Bani Umayyah 97, 212
 bay'ah 216
 bayani 99, 100, 101, 102
 Belanda 312, 315
 burhani 99, 101, 102

C

changeable 209
 Comte 296, 298, 301, 302, 303, 304

D

dalalah 11, 34, 82, 183
 dalalah al-nahy 183
 dalil 21, 37, 38, 40, 50, 51, 52, 58, 60, 63, 65,
 66, 67, 68, 69, 70, 71, 78, 79, 80, 81,
 82, 83, 84, 88, 89, 90, 91, 94, 98, 102,
 103, 107, 120, 127, 130, 131, 137,

138, 139, 140, 141, 142, 143, 144,
 148, 152, 154, 156, 158, 162, 164,
 165, 166, 168, 169, 170, 171, 173,
 Jalaluddin al-Suyuthi 184
 deduktif 51, 101, 102, 109, 147, 173, 299, 306
 demokrasi 53, 211, 212, 215, 223, 225, 226,
 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233,
 234, 235
 dha'if 17, 66
 dialektif 102, 147, 148

E

empirisisme 299
 empirisme 47, 94, 115, 304
 epistemologi 51, 95, 96, 99, 100, 101, 102,
 103, 108, 110, 116, 119, 120, 122,
 123, 124, 126, 127, 134, 143, 144,
 175, 176, 177, 183, 326, 332, 334, 336
 etika 37, 53, 54, 102, 131, 210, 213, 233, 335
 ex ante 297
 ex post 297

F

fashahah 86
 fatwa 12, 55, 123, 133, 255, 258, 291, 330
 feodalisme 114
 fi'liyyah 56, 249
 filsafat 38, 39, 41, 96, 97, 98, 99, 101, 102,
 108, 110, 112, 115, 116, 150, 220,
 236, 265, 274, 288, 296, 302, 309, 335
 fiqh al-dusturi 323
 fiqh al-iqtishadi 323
 fiqh al-jina'i 323
 fiqh al-madani 323
 fiqh al-mashrafi 323
 fiqh al-murafa'at 323
 fiqh al-nushush 131, 268
 fiqh al-ta'min 323
 fiqh al-tanzil 131, 269
 fiqh al-usrah 323, 334
 fiqh al-waqi' 131, 268
 fiqh ibadah 179, 304, 305, 319, 320, 322
 fiqhiyyah 282, 326, 327, 329, 330
 fiqh mu'amalah 265, 304, 305, 319, 321, 335
 fiqh siyasah 323
 fiqh ubudiyah 265
 Francis Bacon 115
 fundamentalisme 214, 215, 217

G

Galen 97

H

Hanafiyah 129, 184, 317, 335
 Harun al-Rasyid 97

hasan 17
Hasan al-Banna 13, 214, 228
Hellenistik 98
Hijaz 123, 291, 332
hikmah 40, 41, 43, 45, 67, 89, 101, 132, 256,
320
Hubaisy 97
humanis 226
Hunayn bin Ishaq 97

I

Ibnu Hazm 105
Ibnu Nujaym 184
Ibnu Qayyim al-Jauziyah 132, 255, 256
Ibnu Rusyd 98, 116, 120
Ibnu Sina 98, 116
Ibrahim al-Nadhdham 98
ijma' 350
ijmali 37, 58, 60, 98, 103, 151, 178, 208, 213,
307, 331
ijtihad 14, 15, 20, 36, 37, 47, 48, 49, 51, 52,
53, 57, 58, 59, 60, 63, 100, 103, 105,
106, 108, 113, 126, 128, 129, 132,
139, 149, 172, 176, 182, 238, 242,
258, 263, 264, 268, 275, 276, 277,
286, 317, 318, 324, 327, 332, 333, 334
illat 40, 45, 56, 88, 89, 106, 138, 148, 237
imamah 216
immutable 48, 50, 261, 303, 305, 320
inarticulate 137, 146
India 116, 229
induktif 51, 147, 173, 299, 306
interelasi 46, 52, 61, 62, 243, 268, 334
interpretasi 19, 20, 27, 35, 52, 53, 54, 62, 95,
99, 100, 112, 137, 146, 221, 258
irfani 99, 101, 102
istidlal 11, 55, 101, 137, 144, 148, 189, 266,
321
istihsan 11, 47, 63, 108, 138, 139, 140, 148,
182, 266
istinbath 10, 11, 13, 14, 19, 20, 37, 54, 58, 59,
60, 61, 62, 64, 95, 103, 109, 113, 116,
117, 118, 119, 120, 122, 123, 125,
126, 127, 128, 129, 131, 132, 136,
139, 140, 144, 147, 176, 177, 178
istinbathi 51
istiqrā'i 51
istishhab 11, 47, 63, 105, 108, 138, 142, 143,
148, 190, 266
istsma'i 139
isyraqiyyah 101
i'tiqadiyyat 175, 317, 335
izdīwajī 104

J

jinayah 319, 323

John Dewey 274
Jundishapur 97, 355
juz'ī 37, 38, 60, 107, 131, 151, 178, 182, 183,
218, 234, 263, 302, 305, 306, 307,
308, 316, 317, 318
juz'īyyat 176, 183, 205

K

kalam 13, 16, 98, 99, 102, 122, 127, 266, 290,
294
kasyf 101
kausalitas 237, 242, 266
kawniyyah 51, 52, 111
keadilan 14, 53, 55, 59, 131, 132, 136, 144,
208, 209, 213, 222, 224, 256, 260,
294, 302, 308, 309, 321, 323
kebebasan 50, 208, 223, 224, 227, 228, 230,
234, 321, 322
kebiasaan 47, 86, 133, 141, 148, 158, 162,
181, 183, 202, 203, 204, 205, 250,
282, 314
kedokteran 97, 98
kemaslahatan 37, 38, 39, 40, 41, 44, 47, 50,
53, 54, 59, 60, 63, 73, 102, 103, 118,
119, 121, 131, 132, 133, 140, 144,
148, 180, 181, 182, 191, 195, 196,
205, 208, 209, 218, 219, 221, 222,
234, 236, 240, 241, 243, 254, 259
kemutlakan 11, 35
keumuman 11, 29, 35, 134, 135, 148, 161,
165, 166, 167, 169, 171
khalifah 55, 103, 198, 211, 215, 227, 229
Khalil bin Ahmad 126
khilafah 211, 212, 216, 229
khītab 242
khithab 152, 266, 285
KH. R. As'ad Syamsul Arifin 325
Khurasan 126
koherensi 272, 273
kompatibel 49, 58, 94, 113, 132, 136, 144,
175, 205, 209, 221, 228, 305, 327
konsensus 47, 52, 115, 133, 172
konservatif 57, 226
kontradiksi 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 71, 72,
79, 80, 81, 82, 84, 85, 86, 87, 88, 89,
90, 91, 180, 194, 195, 275
korespondensi 272, 273, 299, 300
Kristen 36, 216, 224, 342
kudeta 224
kullī 37, 58, 60, 94, 98, 103, 107, 129, 130,
131, 139, 151, 178, 182, 205, 209,
213, 234, 263, 280, 302, 305, 307
kullīyyah 176, 185

L

- legislasi 270
logika 18, 58, 59, 94, 96, 98, 99, 102, 103, 104,
108, 111, 116, 120, 126, 136, 137,
138, 139, 144, 145, 146, 147, 148,
150, 151, 152, 153, 154, 155, 156,
159, 160, 165, 173, 299, 300, 305,
306, 307, 318

M

- mabtutah* 169
Madaniyah 85
madharrah 236, 255
Madinah 55, 123, 210, 224, 291, 293, 332
mafhum al-mukhalafah 151, 152, 153, 154,
155, 156, 157, 158, 159, 173
mafhum al-muwafaqah 128, 152
mafsadah 38, 237, 255, 256, 257
Ma'had Aly 324, 325, 326, 327, 328, 329, 331,
332, 333, 336, 345, 348
mahkum fih 248
majaz 86
Makkiyah 85
Malik bin Anas 123, 124, 184, 291
Malikiyah 129, 130, 183, 254
ma'nawiyah 256
manfa'ah 236, 255
mani' 246
manthiq 126, 145
manthiqi 127
manthuq 90, 153
maqashidus syari'ah 53, 55, 59, 118, 121, 129,
130, 132, 144, 148, 173, 175, 178,
181, 209, 219, 234, 236, 243, 262,
265, 269, 270, 287, 288, 289, 322,
327, 335
ma'rifah 109, 122
marjuh 79, 81
mashadir al-ahkam 63, 148
mashlahah 11, 38, 47, 63, 108, 138, 140, 148,
182, 236, 237, 238, 239, 240, 254,
255, 256, 257, 261, 264, 266, 269,
270, 275, 278, 280, 283, 285, 286,
288, 320
mashlahah mursalah 11, 63, 108, 138, 140,
148, 182, 266
masyaqqah 89, 196
Maturidiyah 39, 41, 45, 241, 242
Maulana Maghribi 311
mawquf 81, 90, 329
Mazhab Ahnaf 128, 129, 147, 152, 154, 155,
156, 159, 162, 164, 168, 169, 171,
172, 173
Mazhab al-Istiqra'i 130
Mazhab al-Tafri'i 130
Mazhab Hanafi 55, 128

- Mazhab Hanafiyah 129, 184, 317, 335
Mazhab Hanbali 41, 132, 255
Mazhab Mutasahhil 64
Mazhab Mutasyaddid 64
Mazhab Mutawassith 65
Mazhab Syafi'i 127, 172
Mazhab Zhahiriyah 75
mazhannah 89
Mesir 13, 18, 48, 55, 96, 97, 126, 141, 152,
160, 214, 216, 225, 338, 341, 342
Mesopotamia 97
metafisika 36, 298, 302, 303
metodologi 58, 101, 102, 104, 108, 119, 120,
127, 150, 221, 242, 271, 291, 292,
296, 307, 318, 325, 326, 327, 328,
329, 330, 336
modernitas 37
moralitas 37, 102, 175, 179, 205, 220, 304,
335
Mu'awiyah 99
Muhammad Adib Shalih 13, 125, 127, 128,
155, 165, 167, 168, 169, 170, 171,
291, 341
muhlikah 319
mujaz 19
mujmal 10, 19, 20, 22, 28, 33, 35, 53, 54, 100,
248, 259, 302, 305, 321
mujtahid 11, 19, 47, 53, 54, 57, 58, 62, 63, 64,
66, 67, 78, 91, 95, 103, 113, 118, 119,
120, 123, 125, 139, 142, 144, 176,
182, 237, 255, 257, 259, 263, 264
mukasyafah 101
Mukhatthi'ah 264, 276
mukjizat 16
multikultural 212, 225, 229, 235
multipartai 230, 235
munakahah 319
munjiyah 319
muqayyad 11, 68
Musa al-Qarni 130
Mushawwibah 264, 275, 276
Mushthafa Kemal Attaturk 216
Mutakallimin 102, 104, 117, 127, 128, 129,
144, 147, 152, 154, 156, 159, 160,
162, 163, 164, 165, 168, 169, 170,
171, 172, 173, 306
mutawatir 11, 16, 17, 19, 34, 75, 76, 77, 82,
165, 168
Mu'tazilah 39, 41, 45, 46, 97, 98, 127, 239,
241, 242
muthlaq 11, 19, 68, 160, 162
Muzdalifah 283

N

- nalar 20, 36, 37, 38, 39, 43, 44, 45, 46, 47, 48,
49, 50, 51, 52, 53, 54, 56, 57, 58, 59,
60, 84, 88, 89, 90, 100, 101, 104, 111

nalar ijtihad 20, 36, 37, 47, 48, 49, 51, 52, 53,
57, 59, 60, 132, 139, 149, 263, 317
naqli 63, 84, 89, 90, 104, 120, 127, 148, 204,
267, 294, 334
nasakh 64, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 91, 350
Nashr Hamid Abu Zaid 13
nasikh mansukh 134
nasikh-mansukh 257
nazhariyyah al-ahliyyah 177
nazhariyyah al-milkiyyah 177
nazhariyyah al-'uqud 176
negara agama 212, 213, 215, 216, 218, 219,
234
Neo-Platoisme 97
normativisme 288, 304, 309

P

penalaran 47, 62, 63, 103, 120, 136, 137, 145,
146, 147, 149, 151, 173, 238, 263, 299
penghalalan 32
pengharaman 23, 24, 31, 32, 33, 278, 279
penjabar 11, 18, 22, 26, 27, 35
penjelas 11, 22, 25, 26, 27, 35, 61, 116
Perang Badar 15, 224
persamaan 44, 53, 83, 88, 138, 148, 176, 208,
222, 227, 228, 241, 304, 306
pidana 27, 29, 30, 40, 181, 186, 192, 232, 313,
319, 323
Pierce 274
Plato 97, 98
Plotinus 98
pluralisme 113, 228, 265, 269, 270, 271, 275,
276, 286
politik 10, 13, 99, 105, 208, 209, 210, 211,
213, 214, 217, 218, 222, 226, 228,
229, 230, 233, 235, 300, 321, 323, 334
positivisme 220, 288, 295, 296, 298, 299, 300,
301, 302, 303, 304, 306, 309, 310
positivistik 102, 265, 289, 295, 296, 303, 308,
309
pragmatisme 272, 274
preskripsi 11, 15, 55, 60, 62, 103, 117, 118,
120, 129, 131, 148, 149, 150, 151,
173, 176, 238, 242, 243, 258, 263,
264, 268, 270, 275, 304, 307, 317,
318, 319, 324, 336

Q

qarinah 161
qath'i 11, 17, 20, 34, 48, 49, 54, 75, 82, 163,
164, 165, 168, 170, 171
qath'i al-wurud 17
qawliyyah 249
qawl jadid 55
qawl qadim 55
qishash 29, 30, 156, 157

qiyas 11, 47, 63, 88, 89, 100, 105, 106, 108,
123, 126, 128, 138, 139, 140, 148,
165, 168, 182, 216, 266, 290, 291, 332
qiyas khafi 139
qur'aniyyah 51
Qusta bin Luqa 97

R

Raden Fatah 312
rajih 79, 81, 82
Ramadhan 21, 38, 48, 81, 82, 283, 306
rasional 37, 96, 98, 99, 101, 103, 114, 115,
123, 124, 125, 127, 136, 145, 151,
159, 263, 291, 301, 310, 332
rasionalis 57, 95, 96, 115, 123, 124, 272, 288,
289, 290, 292, 309
rasionalisme 57, 115, 116, 288, 291, 292, 293,
298, 299, 300, 306, 309
realitas 12, 35, 36, 37, 46, 51, 52, 54, 55, 56,
59, 60, 62, 64, 89, 91, 94, 100, 113,
118, 131, 132, 133, 134, 135, 136,
144, 148, 155, 163, 205, 208, 214,
215, 222, 243, 254, 256, 263, 264,
268, 269, 277, 286, 289, 290, 292,
293, 294, 298, 299, 303, 318, 321,
322, 324, 326, 327, 331, 332, 333,
334, 335
reason 40, 45, 56, 237, 299
reasonable 265
relevan 38, 105, 140, 159, 212, 213, 298, 330
religius 52, 226
Renaissance 36
Romawi 97, 303
rukshah 198, 199, 282

S

sanad 15, 17, 19
Sayyid Kutub 214
Sayyid Quthb 225
sekularisasi 216, 217
sekularisme 52, 217, 218, 226, 228
sekuler 51, 212, 215, 217, 218, 219, 227, 234
shahih 17, 64, 66, 6
silogisme 137, 146
Siriac 97
Situbondo 5, 8, 228, 316, 321, 324, 325, 326,
327, 328, 331, 333, 336, 345, 346, 348
skriptualis 105
spiritual 226
sufisme 102, 116
Sunan Bonang 312
Sunan Giri 312
Syafi'iyah 8, 72, 104, 128, 129, 172, 184, 316,
324, 325, 330, 336
syar'i 282, 283

syariat 25, 46, 47, 53, 61, 66, 67, 132, 134,
142, 153, 155, 159, 181, 184, 191,
214, 216, 217, 218, 219, 220, 221,
222, 225, 226, 234, 236, 243, 256,
257, 258,
265, 269, 276, 278, 285, 286, 287, 305, 321,
322, 327, 333
syar'iyah 13, 47, 63, 152, 154, 238
Syiah 127

T

ta'abbud 265
ta'aqul 265
ta'arudh 63, 64, 134
tabadul 180
tadarruj 134, 257, 278
tafshili 37, 38, 60, 151, 178, 306, 317, 336
taghliidh 86
Tajuddin al-Subki 184
takhsif 86
takhshish 162, 163, 164, 165, 168, 169, 170,
171
takhyir 246
taklid 36
taklif 142, 191, 283, 285, 287
taklifi 243, 244, 245, 246
ta'il al-ahkam 237
taqlil al-takalif 278, 283, 284
taqin 270
tarjih 64, 78, 79, 81, 82, 83, 84, 85, 91, 134,
148
tathbiq al-ahkam 257, 264, 270, 276
tathbiqiyah 318
taufiq 14, 15
tauqifi 14, 15
tawfiq 64, 82, 91
tebusan 15
teokrasi 215
teologi 39, 98, 116, 298
teosentris 215, 243
tradisional 95, 96, 123, 124, 288, 289, 290,
292, 309
Tsabit bin Qurra 97
Turabi 104, 105, 106, 107, 108
Turki Utsmani 184, 212, 216, 229

U

ubudiyah 309
Umar bin Khathab 29, 56, 211, 258, 279, 284,
292
universal 49, 52, 101, 104, 107, 108, 213, 226,
228, 234, 268, 274, 285, 294, 314, 331
unreasonable 265
ushul fiqh 10, 21, 55, 58, 59, 60, 63, 84, 94, 95,
96, 98, 99, 102, 103, 104, 105, 106,

107, 108, 109, 113, 116, 117, 118,
119, 120, 121, 122, 123, 124, 125,
126, 127, 128, 129, 130, 138, 143,
144, 147, 148, 151, 152, 159, 160,
163, 165, 171, 173, 176, 177, 183
ushuliyah 125, 128, 129, 147, 173, 176, 307,
308, 328
ushuliyun 84
uslub 16, 127
Utsman 211, 219, 271

W

wadh'i 243, 246, 247
wahyu 10, 11, 13, 14, 15, 16, 17, 19, 20, 23,
27, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 45, 46, 47,
50, 51, 52, 53, 54, 58, 59, 60, 61, 62,
75, 76, 82, 90, 91, 94, 95, 96, 98, 99,
100, 102, 103, 104, 105, 106, 108,
116, 118, 120, 122, 123, 125, 131,
132, 133, 134, 137, 138, 139, 141,
143, 144, 145, 148, 149, 151, 155
warisan 29, 107, 167, 215, 247, 253, 324, 328
wijdaniyyat 317
William James 274, 275, 342
wurud 11, 17, 34, 134, 361

Y

Yunani 7, 41, 96, 97, 98, 99, 101, 102, 106,
108, 115, 274
yurisprudensi 37, 102, 132, 144, 147, 159,
173, 177, 204, 236, 238, 243, 255,
259, 262, 263, 266, 275, 277, 288, 329

Z

zekerheid 272
Zhahiriyah 75, 105, 129
zhanni 17, 20, 34, 47, 48, 49, 82, 95, 148, 163,
164, 165, 166, 168, 170, 171
zhanni al-wurud 17
zindik 220, 304
Zufar 128

Tentang Penulis

Prof. Dr. H. Abu Yasid, M.A., LL.M lahir di Bangkalan pada tanggal 10 Oktober 1967. Kesehariannya menjadi dosen UIN Sunan Ampel Surabaya diperbantukan pada Fakultas Syari'ah Institut Agama Islam Ibrahimy (IAII) Situbondo, Jawa Timur. Terhitung sejak tanggal 1 Januari 2015, ia ditetapkan sebagai Guru Besar dan meraih gelar akademik Profesor dalam bidang ilmu Filsafat Hukum Islam berdasarkan SK Menteri Riset, Teknologi dan Pendidikan Tinggi RI Nomor 9879/A4.3/KP/2015 tertanggal 9 Februari 2015. Jabatan struktural yang tengah diembannya, menjadi Direktur Program Pascasarjana IAI dan Kepala Biro Penelitian dan Pengabdian Masyarakat Ma'had Aly Pondok Pesantren Salafiyah Syafi'iyah Situbondo, Jawa Timur.

Pendidikan tingkat dasarnya ditempuh di Pondok Pesantren Darul Mannan, yaitu pesantren yang didirikan mbah buyutnya, Alm. KH. Abdul Mannan, di Kecamatan Arosbaya, Bangkalan (1974–1980). Sedangkan Madrasah Tsanawiyah dan Aliyah ditempuhnya di Pondok Pesantren Salafiyah Syafi'iyah Sukorejo, Situbondo (1981–1987). Melanjutkan kuliah Program Strata Satu di lingkungan pesantren yang sama, yaitu di Fakultas Syari'ah IAI (1987–1992) dan Program Kaderisasi Fuqaha' Ma'had Aly (1990–1993). Selanjutnya, ia kuliah Program Magister of Shari'ah and Law di International Islamic University Islamabad Pakistan (1994–1998) dan Ph.D Program of Islamic Studies di University of Malaya Kuala Lumpur Malaysia (1999–2004).

Untuk memenuhi Program Tri Dharma Perguruan Tinggi, ia aktif melaksanakan kegiatan penelitian dan studi banding, baik di dalam maupun luar negeri. Pada akhir tahun 2013 yang lalu, ia mengikuti Postdoctoral Fellowship Program For Islamic Higher Education selama

dua bulan di Negara Maroko. Pada Januari 2015 yang lalu, ia juga berkesempatan mengikuti program Riset Kolaboratif Internasional di Negara yang sama selama dua minggu dengan judul penelitian: Penerapan Konsep *Maqashidus Syari'ah* di Institut Darul Hadith al-Hasaniyah Rabat Maroko dan Ma'had Aly Situbondo Indonesia. Beberapa negara lain yang pernah menjadi destinasi kegiatan riset dan studi bandingnya adalah Mesir, Yordania, Palestina, Singapura, Thailand, Turki, Spanyol, dan Prancis.

Beberapa hasil penelitiannya sudah dipublikasikan baik di jurnal nasional, jurnal nasional terakreditasi, jurnal internasional, maupun dalam bentuk buku monograf dan referensi. Beberapa karya ilmiah yang dipublikasikan dalam bentuk buku di antaranya *Islam Akomodatif: Rekonstruksi Pemahaman Islam sebagai Agama Universal* (LKIS, 2004); *Fiqh Realitas: Respons Ma'had Aly terhadap Wacana Hukum Islam Kontemporer*—sebagai penyunting (Pustaka Pelajar, 2005); *Nalar & Wahyu: Interrelasi dalam Proses Pembentukan Syari'at* (Erlangga, 2007); *Fiqh Today*, terdiri dari empat seri buku, yaitu: Buku 1 *Fiqh Kontroversial*, buku 2 *Fiqh Politik*, buku 3 *Fiqh Keluarga*, dan buku 4 *Fiqh Tashawuf* – sebagai penyunting (Erlangga, 2007); *Membangun Islam Tengah: Refleksi Dua Dekade Ma'had Aly Situbondo* (Pustaka Pesantren, 2010); *Fiqh Politik: Relasi Agama & Negara Perspektif Islam* (Ibrahimi Press, 2009); *Aspek-aspek Penelitian Hukum: Hukum Islam-Hukum Barat* (Pustaka Pelajar, 2010); *Epistemologi Fiqh* (Ibrahimi Press, 2010); *Metodologi Penafsiran Teks: Memahami Ilmu Ushul Fiqh sebagai Epistemologi Hukum* (Erlangga, 2012), *Islam Moderat* (Erlangga, 2014), dan lain sebagainya.

Dan, untuk info lebih lengkap mengenai buku-buku kami, silakan akses divapress-online.com. Atau, bergabunglah dengan kami di akun Facebook: Penerbit DIVA Press, dan Twitter: @divapress01.

LOGIKA HUKUM

Teks wahyu turun bukan tanpa konteks, melainkan beriringan dengan realitas masyarakat yang terus berkembang dari waktu ke waktu. Persinggungan teks wahyu dengan konteks realitas, dengan demikian, memiliki maknanya tersendiri dalam memunculkan postulat-postulat hukum. Integrasi teks dan konteks ini tidak bisa berbuat sesuatu tanpa dielaborasi secara sistematis sesuai prosedur yang bekerja untuk menata dan mengelola kehidupan yang harmonis.

Menurut konsep *maqashidus syari'ah* dalam ilmu ushul fiqh, hukum Tuhan tidak lahir kecuali untuk konteks kesejahteraan dan kemaslahatan umat manusia sepanjang sejarahnya. Dengan begitu, teks hukum dan konteks realitas mempunyai hubungan komplementer dalam proses ikhtiar mencari kemaslahatan setiap individu maupun masyarakat dalam kehidupan mereka sehari-hari.

Lantaran manusia hidup dalam sebuah ruang komunitas dan lingkungan yang sangat dinamis, maka proses pembentukan hukum pun mengalami eskalasi perkembangan cukup pesat, bahkan cenderung berskala sangat progresif. Dalam konteks inilah, munculnya mazhab-mazhab pemikiran hukum tak dapat dielakkan.

Beragam mazhab pemikiran hukum tentunya mempunyai persepsi relatif sebangun menyangkut tujuan akhir pembentukannya, yakni untuk menata kehidupan umat manusia yang harmonis dan berkeadilan. Namun, perbedaan pandangan sering mengemuka pada tataran proses pembentukannya, khususnya menyangkut pola hubungan antara hukum itu sendiri dengan manusia sebagai subjeknya.

Selamat membaca!



Prof. Dr. Abu Yasid, M.A., LL.M ialah Guru Besar bidang ilmu Filsafat Hukum Islam. Saat ini, ia menjabat sebagai Direktur Program Pascasarjana Institut Agama Islam Ibrahimy (IAII), Situbondo, serta Kepala Biro Penelitian dan Pengabdian Masyarakat Ma'had Aly Pondok Pesantren Salafiyah Syafi'iyah Situbondo, Jawa Timur.

Alumnus Program Magister of Shari'ah and Law di International Islamic University Islamabad Pakistan (1994–1998) dan Ph.D Program of Islamic Studies di University of Malaya Kuala Lumpur Malaysia (1999–2004) ini juga aktif melaksanakan kegiatan penelitian dan studi banding, baik di dalam maupun luar negeri. Beberapa negara lain yang pernah menjadi destinasi kegiatan riset dan studi bandingnya adalah Mesir, Yordania, Palestina, Singapura, Thailand, Turki, Spanyol, dan Prancis.

