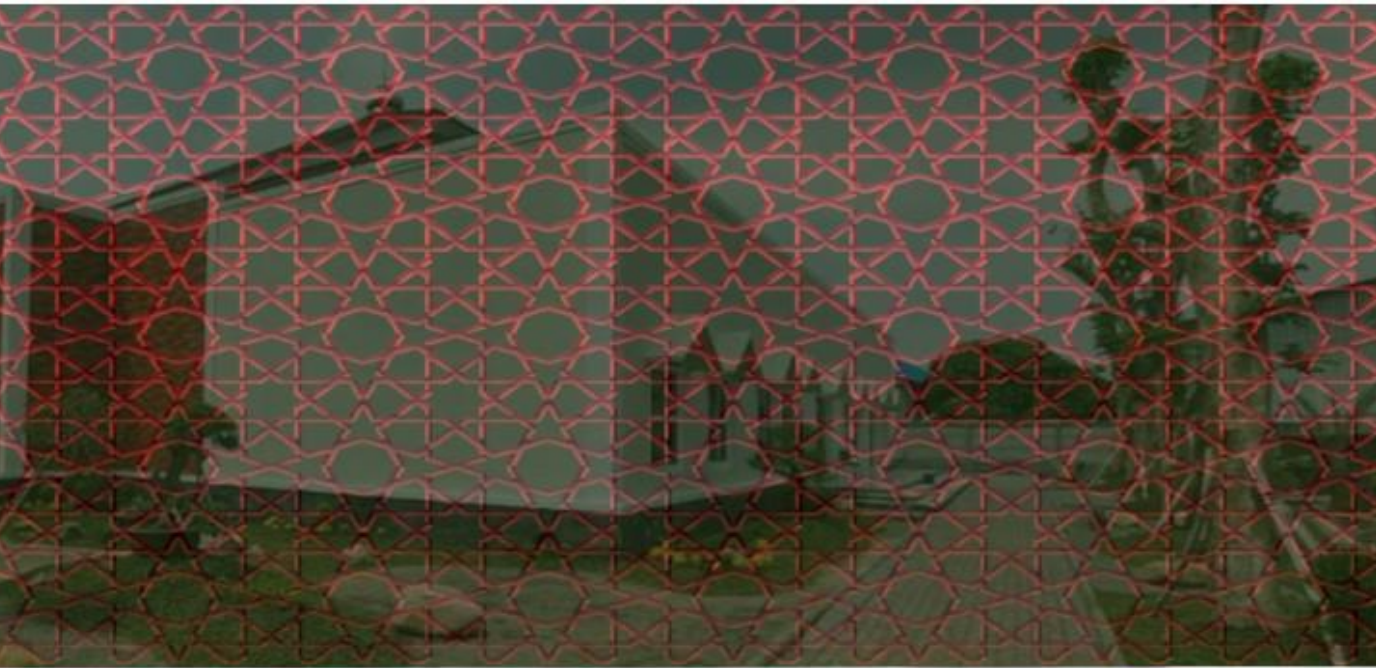


Wahyudin Darmalaksana

# HUKUM ISLAM

Suatu Tinjauan Filosofis





# **HUKUM ISLAM: Suatu Tinjauan Filosofis**

ISBN

Penulis: **Wahyudin Darmalaksana**

Penerbit:

Sentra Publikasi Indonesia

Alamat Redaksi:

Jl. AH. Nasution No. 105 Gg. Swadaya No. 35 Bandung

Cetakan Pertama, Juli 2022

Hak Cipta dilindungi Undang-Undang

Dilarang memperbanyak karya tulis ini dalam bentuk dan dengan cara apapun tanpa izin tertulis dari penerbit.

## KATA PENGANTAR

Segala puji bagi Allah dan rasa syukur yang mendalam dihaturkan untuk segenap hidayah dan anugerah kenikmatan, baik dalam bentuk waktu, tenaga, dan pikiran yang masih bisa berfokus pada penyelesaian naskah buku ini. Shalawat dan salam selalu terucap untuk Nabi Muhammad Saw, cahaya zaman, pembawa risalah hukum untuk semesta alam. Doa yang sama juga terpanjatkan pada Allah untuk para ulama pendahulu yang terus memberikan inspirasi melalui karya-karya intelektual mereka, semoga menjadi ladang amal yang mengalirkan kebaikan tanpa henti.

Buku ini pada dasarnya disusun sebagai hasil refleksi penulis atas perkembangan ilmu-ilmu keislaman yang dewasa ini sudah mengalami perkembangan signifikan di beberapa tempat, namun juga mengalami stagnasi di berbagai tempat lainnya. Keprihatinan yang sama juga tertuju pada kondisi komunitas dan masyarakat muslim di berbagai belahan dunia, karena belum sepenuhnya bisa menjadi masyarakat yang dicita-citakan oleh Islam itu sendiri, yakni menjadi masyarakat yang madani, berkeadaban, makmur, dan mampu menegakkan syariah di muka bumi.

Bagi penulis, kegagalan masyarakat dalam memahami dan mengaplikasikan syariah secara luas, merupakan salah satu dari sekian banyak hal yang mendorong pada kondisi sosial yang masih belum sesuai dengan cita-cita islam tersebut. Adanya kesalahan dalam memahami penerapan syariah Islam sebagai penerapan Undang-undang dan setumpuk aturan kaku, kejam, dan tidak sesuai dengan spirit kemanusiaan dan kebebasan, membuat hukum Islam sebagai aspek legal-praktis dari syariah juga tidak bisa memberikan manfaat yang besar pada kehidupan. Anggapan bahwa hukum Islam adalah sebetuk hukum resiprokal, di mana *qishash* diberlakukan untuk setiap jenis kejahatan (mata dibayar mata, telinga dibayar telinga, nyawa dibayar nyawa, pencuri dipotong tangannya, pezina dirajam, dan sebagainya), membuat syariah kalah populer dibandingkan kajian sistem dan sumber hukum lainnya.

Padahal kajian mendalam terhadap hukum Islam dapat membawa orang pada pemahaman yang luas tentang syariah yang berbeda sepenuhnya dari apa yang dikenal hari ini. Perbedaan pandangan dan

persepsi hukum antar mazhab dalam kajian hukum Islam tradisional misalnya, menunjukkan bahwa syariah memiliki ruang yang lentur dan fleksibel dalam penerapannya. Adanya *maqashid al-syariah* yang menjadi tujuan mendasar dari penetapan hukum, yakni untuk perlindungan kehidupan, agama, intelektualitas, regenerasi umat, dan aset-aset kepemilikan, seharusnya bisa membuat orang menyadari bahwa hukum Islam bukanlah keadilan yang buta: semua orang sama di mata hukum, baik miskin, kaya, penguasa, maupun rakyat jelata. Faktanya tidak seperti itu. Adanya *maqasid al-syariah* membuat hukum Islam lebih berpihak pada keadilan distributif dan berpihak pada mereka yang lemah, miskin, dan tertindas agar dapat membenahi diri mereka.

Syariah harus dimaknai dalam spirit pembebasan manusia dari kejahatan dan keburukan hidup. Syariah bukanlah semata aturan Tuhan yang diturunkan kepada manusia untuk dijalankan secara pasrah tanpa penalaran rasional untuk memahaminya. Nilai-nilai yang terkandung dalam *nash* sebagai sumber hukum atau syariah justru menuntut kita untuk menjaganya, memahami substansinya, menyelami tujuan-tujuannya, untuk kemudian diaplikasikan secara nyata. Dalam konteks ini, syariah adalah manifestasi kasih Tuhan kepada umat manusia. Karena itu, menjalankan hukum berbasis pada kepentingan dan nilai-nilai yang lebih tinggi, menjadi keniscayaan untuk mendapatkan kasih Tuhan tersebut.

Namun demikian, upaya ini tentu saja harus dimulai dengan memahami bagaimana prinsip-prinsip dasar dan filosofi dari hukum Islam itu sendiri. Dari sana, orang kemudian bisa bergerak untuk mencari pendekatan yang tepat dalam meluaskan pemahaman dan aplikasi syariah dalam kehidupan. Apa yang ditawarkan dalam buku ini sebenarnya merupakan pengantar menuju arah tersebut.

Buku ini dibagi menjadi empat bagian utama dengan sub-bahasan di masing-masing bagian. Bagian Pertama berupa paparan tentang Konsep Dasar Hukum Islam, di mana penulis mengelaborasi beberapa konsep dan istilah penting dalam kajian hukum Islam, definisi, sumber hukum dalam Islam, serta sekilas perbedaan dalam pemahaman teks-teks sumber hukum primer yang memunculkan diferensiasi mazhab hukum dalam Islam. Bagian Kedua adalah tentang Filsafat Hukum Islam, di mana penulis mengelaborasi prinsip-prinsip dasar hukum Islam, khususnya dengan merujuk pada pendekatan ushuli yang melahirkan proses pendalilan hukum, berbagai sumber hukum sekunder dalam Islam, interpretasi hukum, metodologi penarikan dan penetapan

hukum, serta prosedur ijtihad dan penalaran rasional dalam hukum. Penulis juga melengkapi bagian ini dengan bahasan komprehensif tentang maqasid al-syariah sebagai kajian yang dewasa ini sudah dianggap sebagai kajian tersendiri yang memberikan perspektif lebih utuh dalam memahami hukum Islam tersebut. Bagian Ketiga, adalah tentang Syariah sebagai Sistem Hukum Islam. Pada bagian ini penulis mengintegrasikan filosofi sistem ke dalam pemahaman syariah dan penerapan hukum Islam. Penulis juga memberikan pemetaan teoritis lebih lanjut tentang hukum Islam dalam kerangka sistem tersebut, untuk kemudian menutupnya dengan paparan tentang berbagai kecenderungan baru dalam studi dan pemaknaan hukum Islam. Lalu bagian Keempat, adalah tentang Implementasi Hukum Islam dalam Kehidupan. Pada bagian ini penulis memaparkan tentang bagaimana memelihara tradisi hukum Islam dalam perubahan zaman serta kontekstualisasinya di Indonesia secara khusus. Penulis kemudian mengakhiri bahasan pada bagian ini dengan memberikan refleksi singkat tentang masa depan penegakan syariah dan bagaimana seharusnya praktik hukum lebih berkesesuaian dengan tujuan dari misi syariah itu sendiri.

Buku ini tentu saja dipenuhi dengan berbagai kekurangan pada masing-masing bagiannya. Karena itu, masukan dan kritik sangat diharapkan dari pembaca buku ini, sebagai bahan perbaikan penulis di masa depan. Terimakasih yang teramat besar juga penulis ucapkan untuk keluarga dan segenap kolega yang sudah mendukung penulis mengarungi lautan ilmu, meskipun penulis tetap merasa bahwa sampai hari ini masih berada sejengkal dari tepian. Terlalu luas yang harus diarungi. Namun naskah ini semoga bisa menjadi satu langkah kecil untuk menuju pelayaran intelektual di lautan ilmu tersebut.

Bandung, Juli 2022  
**Wahyudin Darmalaksana**

## DAFTAR ISI

Kata Pengantar -ii  
Daftar Isi -v

<b>KONSEP DASAR HUKUM ISLAM</b>	<b>2</b>
A. Hukum Islam: Syari'ah dan Fiqh	2
B. Sumber Hukum dalam Islam	8
C. Diferensiasi Mazhab Hukum dalam Islam	24
D. Mazhab Fiqh dalam Hukum Islam	30
<b>FILSAFAT HUKUM ISLAM</b>	<b>36</b>
A. Prinsip Dasar Hukum Islam	36
B. Pendekatan dalam Studi Ushul Al-Fiqh	43
1. Pendalilan Hukum	39
2. Penggunaan Sumber Hukum	49
3. Interpretasi Hukum	99
4. Metodologi Penetapan Hukum	134
5. Ijtihad dan Penalaran	135
C. Maqasid Al-Syari'ah dalam Hukum Islam	143
D. Identifikasi Maqashid Al-Syari'ah	152
1. Maqasid Al-Syari'ah dan Usul Al-Fiqh	159
2. Studi Maqasid dalam Kajian Hukum Islam Modern	161
3. Maqasid Al-Syari'ah dalam Pemikiran Al-Syatibi	173
<b>SYARIAH SEBAGAI SISTEM HUKUM ISLAM</b>	<b>188</b>
A. Filosofi Sistem untuk Hukum Islam	189
B. Kerangka Teori dalam Sistem Hukum Islam	202
1. Kerangka Penggunaan Sumber Hukum	203
2. Urutan Prioritas Sumber/Bukti Hukum	228
C. Tradisi Baru dalam Hukum Islam	233

<b>IMPLEMENTASI HUKUM ISLAM DALAM KEHIDUPAN</b>	<b>243</b>
A. Memelihara Tradisi dalam Perubahan	244
B. Integrasi Syariah dalam Keterbukaan Hukum di Indonesia	247
C. Penegakan Syariah dan Praktik Hukum	251
DAFTAR PUSTAKA	257



## KONSEP DASAR HUKUM ISLAM

Upaya untuk mendefinisikan dan memahami hukum Islam pada dasarnya merupakan tugas yang sulit. Hal ini dikarenakan sifat dinamis dari sistem hukum Islam itu sendiri dan tidak adanya kode terpadu, namun bukan disebabkan oleh tidak adanya teks otoritatif. Setiap definisi hukum Islam terikat pada inklusi yang berlebihan (*over and under inclusion*), bergantung pada pendekatan yang diambil oleh berbagai aliran pemikiran untuk upaya pendefinisian ini yang seringkali sangat luas. Istilah hukum Islam sebagai terjemahan dari *Al-Qanūn Al-Islamy* sampai batas tertentu bahkan terlihat asing dengan tradisi hukum Muslim dan mungkin paling dekat dengan istilah *syari'ah* dalam bahasa Arab. Oleh karena itu, beberapa pemahaman terkait definisi operasional sangat diperlukan.

### A. Hukum Islam: Syari'ah dan Fiqh

Hukum Islam dalam pemahaman yang umum berlaku di masyarakat seringkali berkaitan dengan dua konsep utama, yakni *syari'ah* dan *fiqh*. Kedua istilah ini juga seringkali digunakan secara bergantian untuk merujuk pada apa yang disebut dengan aturan-aturan hukum dalam Islam. Meski terdapat banyak kesamaan antara keduanya, namun dalam pemaknaan secara khusus terdapat beberapa perbedaan batasan dan ruang lingkup yang mendasar dari keduanya. Pemahaman tentang kedua istilah ini sangat diperlukan untuk memahami bagaimana hukum Islam itu sendiri bisa lahir, apa yang menjadi sumbernya, bagaimana praktik penerapannya, dan lain sebagainya.

Istilah *syari'ah* merupakan pecahan dari kata *shara' as-shai*, artinya, menjelaskan dan menyatakan sesuatu, atau dari *syir'ah*, dan atau *shari'ah* yang artinya tempat yang dihubungkan ke air yang mengalir yang tidak pernah putus/terhenti, di mana mendatangnya (mengambil) tidak perlu alat (Qardhawi, 1991). Kata *syari'ah* secara harfiah berarti sumber mata air yang menjadi tempat minum hewan dan manusia. *Syari'ah* dalam pengertian ini kemudian berubah menjadi sumber air dalam arti sumber kehidupan yang menjamin kehidupan manusia, baik di dunia maupun di akhirat (Akgunduz, 2010; Praja, 1995). Menurut Yusuf

Qardhawi (1991), syari'ah ialah segala sesuatu yang ditetapkan Allah kepada para hamba-Nya berupa agama, atau dengan kata lain segala sesuatu yang disyariatkan Allah berupa agama dan yang diperintahkan-Nya, seperti puasa, shalat, haji, zakat dan seluruh amal kebajikan. Pengertian syariat yang lain, seperti dijelaskan Mahmassani (1977), adalah firman Allah yang ditujukan kepada orang-orang mukallaf yaitu orang-orang yang sudah cakap bertanggung jawab hukum berupa perintah, larangan atau kewenangan memilih yang bersangkutan dengan perbuatannya.

Syari'ah secara harfiah juga dapat dipahami sebagai jalan yang umumnya digunakan untuk merujuk pada agama kenabian dalam totalitasnya. Syari'ah dalam pengertian ini menghasilkan frasa seperti *syari'at Mūsā* (hukum/agama Musa), *syariat Al-Masih* (hukum/agama Isa), *syariat Madjūs* (agama Zoroaster) atau *syari'atuna* (agama "kita" dan mengacu pada salah satu agama monoteis). Dalam tradisi Islam secara keseluruhan, syari'ah mencakup pendekatan atau jalan Muslim menuju kehidupan yang saleh dan sesuai dengan ajaran dan nilai-nilai Islam, yang dapat dipahami mencakup keseluruhan ajaran serta tidak hanya terbatas pada masalah hukum saja. Dengan kata lain, syari'ah merupakan kerangka hukum yang mengatur aspek kehidupan publik dan privat bagi mereka yang hidup dalam sistem hukum berdasarkan prinsip-prinsip yurisprudensi Islam dan bagi umat Islam yang tinggal di luar batas negara Islam (Hallaq, 2009).

Syari'ah sebagai "jalan" menandakan ruang yang berada di antara dua batas. Syari'ah, dengan kata lain, adalah jalan yang membatasi dua hal yang bertolak belakang, antara yang diperintahkan dan yang dilarang. Hal ini didasarkan pada firman Allah dalam Al-Qur'an yang mengatakan: "*Kemudian Kami jadikan engkau (Muhammad) mengikuti syariat (peraturan) dari agama itu, maka ikutilah (syariat itu) dan janganlah engkau ikuti keinginan orang-orang yang tidak mengetahui*" (QS. Al-Jasiyah: 18).

Syari'ah yang mengacu pada hukum Islam, mencakup totalitas perintah Allah, dan berurusan dengan banyak aspek kehidupan sehari-hari, termasuk politik, ekonomi, perbankan, bisnis, kontrak, keluarga, seksualitas, kebersihan, hingga masalah-masalah sosial. Dalam arti umumnya sebagai hukum, syari'ah merupakan jalur perilaku yang ditahbiskan oleh Tuhan yang bertujuan untuk membimbing umat Islam menuju ekspresi praktis dari keyakinan agamanya di dunia ini dan tujuan keridhaan Tuhan di akhirat. Definisi ini mencakup masalah perilaku

(*'amaliyah*), masalah keyakinan (*i'tiqadiyah*), dan etika (*akhlaqiyah*). Dalam konteks ini, aturan-aturan hukum dalam Islam yang termuat dalam fiqh, hanyalah bagian dari Syari'ah. Istilah syari'ah dengan kata lain, senada dengan istilah *Din* atau *Islam*. Dalam pengertian ini, syari'ah mengacu pada aturan lengkap Islam yang berhubungan dengan masalah perilaku (*'amaliyah*) (Akgunduz, 2010).

Lebih jauh, Praja (1995) menyatakan bahwa syari'ah yang berarti sumber kehidupan biasa disebut syari'at Islam. Syari'ah atau syari'at dalam pengertian sumber kehidupan ini berkembang menjadi dua istilah teknis, yaitu: *Pertama*, syari'ah dalam arti sumber petunjuk kehidupan umat manusia, merujuk pada wahyu dalam arti *al-matluw*, yaitu Al-Qur'an, dan dalam pengertian *al-wahy ghair al-matluw*, yaitu Hadits atau Sunnah Rasul. Syari'ah dalam pengertian ini berarti sumber hukum Islam yang tidak berubah sepanjang masa. *Kedua*, syari'ah dalam arti petunjuk yang "diturunkan" langsung kepada umat manusia, yakni *'aql*. *'Aql* di sini mengandung pengertian potensi bawaan manusia yang berfungsi mengenal, mengesankan, dan mencintai Tuhan. Syari'ah dalam pengertian wahyu dan dalam pengertian *'aql* inilah yang menjadi sumber dan petunjuk bagi kehidupan umat manusia. Syari'ah Islam dalam pengertian itu memungkinkan lahirnya berbagai sistem syari'ah dalam keseluruhan bidang kehidupan umat manusia. Oleh karena itu, sejarah membuktikan lahirnya sistem politik syari'ah, sistem ketatanegaraan dan pemerintahan syari'ah, serta sistem lainnya dalam berbagai bidang kehidupan (Praja, 1995).

Syari'ah adalah dasar-dasar hukum Islam yang bersifat umum yang dapat dijadikan pedoman manusia dalam hubungan-hubungan berikut:

- a. Hubungan manusia dengan Tuhannya dengan jalan penunaian kewajiban-kewajiban keagamaan seperti shalat dan puasa. Hubungan-hubungan ini kemudian melahirkan *Fiqh Ibadah*.
- b. Hubungan manusia dengan saudaranya sesama kaum muslimin. Hubungan ini dapat dilakukan dengan jalan pertukaran kasih sayang antara satu sama lain, dan tolong menolong yang tiada putus-putusnya, hukum-hukum yang khusus demi terbentuknya keluarga. Hubungan-hubungan ini kemudian diatur dalam hukum *Munakahat*, hukum Kewarisan, dan *Fiqh Muamalah*.
- c. Hubungan sesama manusia dengan cara saling bantu-membantu dalam menciptakan kemajuan kehidupan secara umum dan

perdamaian dunia yang diatur antara lain oleh *Fiqh Dusturi* dan *Fiqh Duwali*.

- d. Hubungan manusia dengan alam memberi kemungkinan kepada umat manusia secara bebas dalam meneliti alam semesta ini serta memanfaatkan hasil-hasil penelitian tersebut bagi kemajuan dan ketinggian martabat umat manusia.
- e. Hubungan manusia dengan kehidupannya melalui pemenuhan berbagai kenikmatan hidup, kesejahteraan dan kemakmurannya sepanjang yang dihalalkan Tuhan, tanpa berlebih-lebihan dan melampaui batas-batas kepatutan. Hubungan-hubungan ini kemudian diatur dalam *Fiqh Muamalah* (Praja, 1995).

Berdasarkan penjelasan para ahli sebelumnya, yang menunjukkan pengertian syari'ah sebagai agama (Islam) (Qardhawi, 1991), syari'ah sebagai amaliah ubudiyah (Mahmassani, 1977), syari'ah sebagai sumber dasar ajaran Islam dalam kehidupan atau syari'ah sebagai dasar-dasar hukum Islam untuk pedoman manusia dalam hubungan-hubungannya dengan yang lain (Praja, 1995), syari'ah sebagai jalan pembeda antara apa yang diperintahkan dan yang dilarang Tuhan pada manusia (Akgunduz, 2010), atau syariah merupakan kerangka hukum yang mengatur aspek kehidupan publik dan privat bagi mereka yang hidup dalam sistem hukum berdasarkan prinsip-prinsip yurisprudensi Islam dan bagi umat Islam yang tinggal di luar batas negara Islam (Hallaq, 2009). Semua pengertian tersebut menunjukkan bagaimana keluasan definisi syari'ah. Dalam hal ini, penulis mendefinisikan syari'ah sebagai agama Allah berdasarkan Al-Qur'an dan As-Sunnah dengan penalaran *'aql* yang membentuk ilmu syariat teoritis dan amaliah yang menjadi dasar tuntunan aqidah, ibadah, akhlak dan muamalah.

Sementara kata *fiqh* dalam bahasa Arab berarti pemahaman yang mendalam, pengertian yang utuh atau pengetahuan yang terperinci. *Fiqh* sama dengan *'ilm al-syari'ah* (ilmu syari'ah), yaitu pengetahuan tentang syari'ah; pengetahuan tentang hukum-hukum perbuatan mukallaf secara rinci berdasarkan dalil-dalil Al-Qur'an dan As-Sunnah, yang dihasilkan dengan cara *istinbath al-ahkam*, yakni penggalian dan penerapan hukum (Praja, 1995). Dengan kata lain, bidang kajian yang diturunkan dari nilai-nilai syari'ah adalah ilmu *fiqh*, di mana orang yang memiliki pengetahuan dan pemahaman yang komprehensif dalam bidang ini disebut dengan *faqih* (Akgunduz, 2010; Auda, 2007).

Penggunaan istilah *fiqh* pada awalnya mencakup hukum-hukum agama secara keseluruhan, baik hukum-hukum yang berkenaan dengan keyakinan (*'aqa'id*), maupun yang berkenaan dengan hukum-hukum praktis (*amaliah*) dan akhlak. Oleh karena itu, dijumpai istilah *al-fiqh al-akbar* dan *al-fiqh al-asghar*. Kedua istilah ini mulai diperkenalkan oleh Abu Hanifah. *Al-fiqh al-akbar* berkonotasi *ushul al-din* yang kemudian dikenal pula dengan nama Ilmu Tauhid, Ilmu Kalam, Ilmu 'Aqid dan 'Aqidah. Adapun *al-fiqh al-asghar* berkonotasi *ushul al-fiqh*, yakni dasar-dasar pembinaan *fiqh* atau metodologi hukum Islam (Bakri, 1996; M. H. Kamali, 1996; Praja, 1995). Belakangan term *fiqh* berkembang hingga digunakan untuk nama-nama bagi sekelompok hukum-hukum yang bersifat praksis. Dalam peraturan perundang-undangan Islam dan sistem hukum Islam, *fiqh* didefinisikan sebagai berikut: *al-ahkam al-syari'ah al-laty yahtaju fi istinbatiha ila tamulin wa fahmin wa ijtihadin*, yaitu “hukum-hukum yang dibentuk berdasarkan syari'ah, yaitu hukum-hukum yang penggaliannya memerlukan renungan yang mendalam, pemahaman atau pengetahuan, dan *ijtihad*.” (Praja, 1995). Rasyid Ridha, sebagaimana dikutip oleh Praja (1995), mengartikan *fiqh* sebagai *al-fahm al-daqiq li haqiq al-ladzy yakun al-'alim hakiman amilan mutqinan*, yakni “paham yang mendalam tentang hakikat-hakikat seseorang yang mempunyai pengetahuan tersebut menjadi bijaksana yang sempurna dan teguh.”

Istilah *fiqh* ini juga mengacu pada upaya hukum yang bertujuan untuk menghasilkan aturan yang sesuai dengan syari'ah seperti dijelaskan sebelumnya. Setelah Nabi Muhammad wafat, komunitas Muslim awal dihadapkan pada masalah dan tuntutan untuk mengatur kehidupan sesuai dengan hukum Islam. Jika sebelumnya Nabi menjadi hakim sentral dan tempat bertanya untuk segala hal, maka ketika Nabi sudah tiada, kebutuhan untuk merumuskan hukum Islam yang sesuai dengan Al-Qur'an dan Sunnah Nabi menjadi keniscayaan. Berbagai masalah sosial, politik, dan ekonomi yang dihadapi komunitas Muslim sepeninggal Nabi membutuhkan pengembangan sistem hukum yang formal dan menjadi kerangka acuan kehidupan bersama. Proses manusia dalam mengembangkan sistem hukum semacam itu di mana aturan diekstrapolasi dari berbagai otoritas yang berbeda dan diterapkan pada berbagai skenario hipotesis dan kasus nyata itulah yang nantinya disebut sebagai *fiqh*. Namun istilah *fiqh*, yang secara harafiah berarti pemahaman atau pengetahuan, membutuhkan waktu untuk berkembang menjadi definisi yang telah disebutkan sebelumnya.

Ada dua definisi utama *fiqh* dalam sumber-sumber Islam. *Fiqh* misalnya didefinisikan oleh Abu Hanifah secara umum sebagai “pengetahuan seseorang tentang apa yang menguntungkan dan merugikannya.” Definisi ini pada dasarnya sangat luas dan mencakup masalah perilaku (*‘amaliyah*), masalah keyakinan (*i’tiqadiyah*) dan etika (*akhlaqiyyah*). Beberapa ulama telah membatasi *fiqh* pada masalah perilaku, seperti transaksi sosial (*muamalah*) dan ritual keagamaan (*‘ibadat*). Pengertian ini mirip dengan *syari’ah*. *Fiqh* juga didefinisikan secara spesifik oleh fuqaha Muslim lainnya sebagai “deduksi nilai-nilai syariah yang berkaitan dengan perilaku dari bukti-bukti khusus (*tafshili*).” Penggunaan istilah “*syar’iyyah*” di sini maksudnya adalah untuk mengecualikan nilai-nilai intelektual dan persepsi, seperti kewajiban beriman kepada Tuhan dan para Nabi. Kata “perilaku” (*‘amaliyah*) mengecualikan poin-poin teori, seperti posisi bahwa *ijma’* adalah bukti yang sah untuk pembentukan nilai-nilai syari’ah. Proses deduksi (*mustanbathah*) ini mengecualikan pengetahuan yang diperoleh dari seorang *mujtahid*, bukan dengan penyelidikan langsung ke bukti (Al-Namlah, 1996).

Menurut pengertian ini, seseorang tidak disebut *faqih* jika dia hanya mengetahui nilai-nilai syariat. Dia disebut *faqih* hanya jika dia, melalui penyelidikan dan pemikiran pribadi, bisa menyimpulkan nilai-nilai itu sendiri. Definisi ini pada dasarnya mengikuti para ulama Syafi’i. Definisi Hanafi dan yang diadopsi dalam hukum sipil Utsmaniyah (*Majalla*) modern misalnya mengabaikan cara di mana pengetahuan ini diperoleh. Oleh karena itu, pengetahuan tentang nilai-nilai syari’ah hanyalah *fiqh*, dan orang yang memiliki pengetahuan ini adalah seorang *faqih*. Dengan kata lain, seorang *faqih* tidak perlu menjadi seorang *mujtahid* (Al-Taftazani, n.d.).

Terakhir, istilah “khusus” menunjukkan bahwa premis-premis yang digunakan *fiqh* tidak secara langsung diperoleh dari empat landasan syariat, yaitu Al-Qur’an, As-Sunnah, *ijma’*, dan *qiyas*. Namun demikian, sumber-sumber ini, pada dasarnya terlalu umum (*ijmali*) dan tidak tersedia untuk tujuan *fiqh* sampai sumber-sumber tersebut direduksi oleh ilmu tertentu menjadi proposisi logis, di mana masing-masing proposisi berkaitan dengan satu set nilai tertentu. Dalam konteks ini, istilah hukum Islam secara umum digunakan untuk merujuk pada seluruh sistem hukum dan yurisprudensi yang terkait dengan Islam, termasuk sumber hukum primer dan sumber hukum subordinat serta

metodologi yang digunakan untuk menyimpulkan dan menerapkan hukum tersebut.

Berbagai pengertian *fiqh* tersebut menunjukkan bahwa *fiqh* jelas lebih luas dari sekedar paham. *Fiqh* dalam pengertian yang sederhana berkaitan dengan lima aspek penggolongan hukum, yaitu *fardhu* (wajib), *sunnah*, *mubah (jaiz)*, *makruh* (tercela), dan haram. Ada juga yang menggolongkan pada tujuh perkara, yaitu wajib, *sunnah*, *mubah*, *makruh*, haram, sah dan fasid ( خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف و يتعلق بالحكم ) ( سبعة أشياء : الواجب والمندوب و المباح و المكروه و الحرام و الصحيح و الفاسد ). Sedangkan dalam pengertian yang luas, *fiqh* berarti memahami kehendak pembicara sebagaimana yang diucapkannya; paham dan mengerti kehendak Allah dengan segala firman-firman-Nya. Hanya saja karena peringkat kemampuan dan martabat manusia itu tidak sama, maka kemampuan memahami kehendak dan wahyu Allah pun berbeda pula. Itulah sebabnya, *fiqh* identik dengan ‘ilm al-syari’ah.

Secara garis besar, *fiqh* sebagai ilmu hukum Islam memiliki dua bagian pokok, yaitu hukum ibadah dan hukum muamalah dalam arti luas. Para ulama *fiqh* merinci hukum-hukum muamalah dalam arti luas menjadi beberapa cabang hukum, yaitu *ahwal al-syakhsiyah*, muamalah dalam arti sempit, *jinayah* (hukum pidana), *aqdiyah*, dan *siyasah*. Sedangkan *ahwal al-syakhsiyah* terbagi menjadi *munakahat* (hukum perkawinan), waris, wasiat, dan wakaf dzurri. Adapun *siyasah* dibagi menjadi *dusturiyah* (hukum tata negara), *maliyah* (hukum ekonomi), dan *dauliyah* (hukum antara bangsa, internasional).

Sebagaimana halnya suatu ilmu mempunyai tingkat kebenaran yang relatif atau *zhanni*, maka *fiqh* pun sifatnya adalah relatif atau *zhanni*. Dari sisi ini, dapatlah dimengerti mengapa Ibnu Qayyim al-Jauziyah mengatakan: *taghayyur al-fatwa wa ikhtilafiha bi hasbi taghayyur al-azminati wa al-amkinah wa al-ahwal wa an-niyyah wa al-fawaid*, “Perubahan dan perbedaan fatwa hukum dapat terjadi karena perubahan dan perbedaan waktu, ruang, kondisi, niat dan manfaat” (Praja, 1995). Sehingga dapat disimpulkan, *fiqh* adalah ilmu hukum Islam, bersifat *ijtihadiah*, tumbuh dan berkembang dalam bidang yang menyeluruh, bahkan merupakan bidang keilmuan Islam yang paling produktif dalam pertumbuhan dan perkembangannya.

Berdasarkan uraian singkat tersebut, dapat dikatakan bahwa syariah merujuk pada berbagai ajaran dan nilai-nilai yang terkandung dalam wahyu Tuhan ataupun Sunnah Nabi Muhammad Saw. Ajaran dan nilai-nilai ini bersifat fundamental yang mencakup seluruh aspek

kehidupan manusia, mulai dari masalah ibadah, keyakinan atau aqidah, hingga etika atau moral. Fiqh dalam hal ini merupakan pemahaman manusia tentang aturan-aturan hukum yang bersumber dari syari'ah. Dalam konteks ini, *syari'ah* dan *fiqh* merupakan dua elemen penting dalam pembentukan hukum Islam, yang tidak bisa direduksi pada salah satunya saja. Secara fundamental, hukum Islam didasarkan pada nilai-nilai syari'ah. Secara praktis, hukum Islam merujuk pada hasil penalaran deduktif para fuqaha yang termuat dalam kitab, mazhab, dalam berbagai interpretasi dan bentuknya, tentang perintah dan larangan dalam Islam untuk para pemeluknya.

## **B. Sumber Hukum dalam Islam**

Hukum Islam (*Islamic law*) pada awalnya lebih banyak dikenal di dunia Barat sebagai hukum Muhammad (*Muhammadan Law*). Istilah hukum Muhammad ini digunakan dalam berbagai literatur Barat sampai setidaknya pertengahan tahun 1960-an. Hal ini tidak terlepas dari fakta bahwa umat Kristen di Eropa khususnya, sampai abad ke-13 masih percaya bahwa umat Islam (muslim) adalah para penyembah Muhammad. Adanya konflik teologis dan peristiwa historis perang salib (*crusade*) dalam periode yang panjang, serta kurangnya informasi di masyarakat Barat-Eropa saat itu, membuat kesalahpahaman tentang Islam ini semakin menjadi-jadi. Hal ini pula yang membuat para sarjana Barat saat itu lebih banyak menggunakan istilah hukum Muhammad, bukan hukum Islam.

Hukum Islam, seperti disebutkan sebelumnya, merupakan suatu bentuk hukum yang didasarkan pada syari'ah sebagai nilai-nilai dan aturan fundamental yang berlaku pada setiap muslim. Pada masa Islam awal, nilai-nilai dan aturan tersebut secara bertahap diajarkan oleh Nabi kepada para sahabatnya, dengan mengacu pada wahyu Tuhan. Dalam hal ini, setiap tuturan, perilaku, keputusan, ataupun sikap penolakan dan penerimaan Nabi dianggap bagian dari "wahyu" Tuhan yang tidak formal dan harus diikuti. Nabi menjadi tokoh sentral dalam pengajaran, penegakan, dan pengembangan hukum Islam awal. Namun demikian, setelah Nabi Muhammad Saw wafat, para sahabat atau komunitas muslim yang sudah terbentuk dan memiliki pengikut yang banyak tersebut pada akhirnya dituntut untuk bisa menerjemahkan dan mengaplikasikan aturan-aturan tertentu sebagai pedoman yang diperlukan untuk ketertiban hidup bersama sesuai dengan ajaran Islam itu sendiri.



Dalam konteks ini pula maka syari'ah yang termuat dalam Al-Qur'an dan Sunnah Nabi, memainkan peran penting sebagai sumber utama hukum Islam. Namun demikian, seiring perubahan dan perkembangan kondisi yang dihadapi oleh masyarakat muslim, serta perubahan nilai-nilai zaman sebagai dampak dari kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, maka sumber hukum tekstual, baik Al-Qur'an maupun Sunnah Nabi (Hadits) ini juga dianggap memerlukan perluasan tafsiran sesuai dengan perubahan dan perkembangan kasus-kasus hukum itu sendiri. Dalam hal ini, mengingat bahwa ada beberapa kasus yang sebelumnya tidak pernah ada pada zaman Nabi, para ulama kemudian dituntut untuk bisa berijtihad seraya merumuskan berbagai perluasan sumber hukum Islam untuk memecahkan kasus yang ada sekaligus memenuhi berbagai tuntutan perubahan dan perkembangan tersebut.

Berbagai sumber hukum Islam kemudian ditetapkan dan digunakan oleh para ulama yurisprudensi (hukum) Islam untuk menguraikan hukum Islam. Dalam tradisi Islam Sunni misalnya, sumber yurisprudensi tradisional adalah Al-Qur'an, yang diyakini oleh umat Islam sebagai firman Tuhan yang langsung dan tidak berubah, dan Sunnah, yang terdiri dari kata-kata, tindakan, atau keputusan yang dikaitkan dengan Nabi Muhammad dalam literatur hadits. Dalam tradisi yurisprudensi Syi'ah, gagasan Sunnah ini diperluas mencakup tradisi para Imam yang diyakini juga memiliki derajat kemaksuman tertentu.

Kondisi yang berlaku pada saat itu adalah bahwa materi yang relevan secara hukum yang ditemukan dalam kitab suci Islam tidak secara langsung bisa menjawab semua pertanyaan yang berkaitan dengan Syari'ah yang muncul di komunitas Muslim, maka para ahli hukum Islam mengembangkan metode tambahan untuk mendapatkan keputusan hukum. Hal ini pada gilirannya juga membuat adanya perluasan sumber-sumber hukum sekunder, selain sumber primer Al-Qur'an dan Hadits tersebut. Karena itu, dalam tradisi dan mazhab hukum Sunni misalnya, sumber sekunder hukum Islam adalah *ijma'* (konsensus), *qiyas* (alasan analogis); *istislah* atau *maslahah* (kepentingan umum), *istihsan* (kebijaksanaan hukum), aturan generasi pertama umat Islam, dan *'urf* (adat istiadat setempat) (Abrar Hasan, 2004; Qadri, 1986).

Terdapat perbedaan titik tekan dalam hal penggunaan sumber hukum tersebut antara satu mazhab *fiqh* dengan mazhab *fiqh* lainnya. Mazhab Hanafi misalnya, lebih sering mengandalkan deduksi analogis (*qiyas*) dan penalaran independen (*ra'yu*). Mazhab Maliki dan Hanbali pada umumnya lebih banyak menggunakan Hadits sebagai sumber

hukum utama. Sementara mazhab Syafi'i lebih banyak menggunakan Sunnah (Hadits) daripada mazhab Hanafi serta lebih banyak menekankan pentingnya analogi (*qiyas*) lebih dari dua mazhab lainnya. Dalam tradisi hukum Syiah, mazhab Ushul fiqh Ja'fari menggunakan empat sumber utama, yaitu Al-Qur'an, Sunnah, konsensus (*qiyas*) dan intelek (*ra'yu*). Para pengikut madzhab ini lebih menggunakan *qiyas* (konsensus) dalam kondisi khusus dan mengandalkan akal untuk menemukan prinsip-prinsip umum berdasarkan Al-Qur'an dan Sunnah, serta menggunakan prinsip-prinsip yurisprudensi sebagai metodologi untuk menafsirkan Al-Qur'an dan Sunnah dalam keadaan yang berbeda. Para Akhbari Ja'fari lebih mengandalkan sumber kitab suci dan menolak *ijtihad*. Meskipun ada perbedaan besar dalam prinsip-prinsip yurisprudensi antara Syiah dan empat mazhab hukum Sunni, namun hanya sedikit perbedaan dalam penerapan praktis yurisprudensi tersebut dalam hal ritual ibadah dan transaksi sosial (Momen, 1985; Motahari, 1963).

Sumber hukum Islam, dengan demikian, bisa dibagi ke dalam dua kelompok besar, yakni sumber primer dan sumber sekunder dengan perbedaan penekanan tertentu antar mazhab hukum yang ada. Sumber primer hukum Islam adalah:

#### a. Al-Qur'an

Al-Qur'an adalah sumber hukum Islam yang pertama dan terpenting. Al-Qur'an diyakini sebagai firman Tuhan yang diwahyukan kepada Muhammad melalui malaikat Jibril ketika Nabi menjalankan misi profetiknya di Mekkah dan Madinah. Kitab suci Al-Qur'an memiliki kandungan nilai dan ajaran yang menentukan dasar moral, filosofis, sosial, politik hingga ekonomi bagi umat Islam. Ayat-ayat yang diturunkan di Mekah pada umumnya berkaitan dengan masalah filosofis dan teologis. Sedangkan ayat-ayat yang diturunkan di Madinah berkaitan dengan hukum sosial dan ekonomi. Secara umum, ayat-ayat Al-Qur'an dikategorikan ke dalam tiga bidang, yakni: teologi spekulatif, prinsip-prinsip etika, dan aturan perilaku manusia (Motahari, 1963; Nomani & Rahnama, 1994). Kategori yang ketiga tersebut secara langsung berkaitan dengan masalah hukum Islam yang berisi sekitar 500 (lima ratus) ayat atau sepertiga belas dari ayat-ayat Al-Qur'an secara keseluruhan. Kepentingan penafsiran Al-Qur'an oleh para ulama telah memunculkan berbagai pendapat dan penilaian hukum yang berbeda sebagaimana nantinya akan dijelaskan lebih lanjut.

Al-Qur'an bukan semata-mata teks hukum, tetapi ayat-ayatnya juga memiliki implikasi religius, spiritual, dan etis. Bobot analisis hukum dalam Al-Qur'an telah menjadi bahan perdebatan di kalangan sarjana studi Islam. Ada kesepakatan umum bahwa jumlah ayat hukum dalam Al-Qur'an berjumlah sekitar 500 ayat, tetapi ada perbedaan pendapat mengenai signifikansi kualitatif dari 500 ayat ini dalam lebih dari 6000 ayat Al-Qur'an. Beberapa berpendapat bahwa aspek hukum Al-Qur'an bersifat insidental mengingat rasio antara ayat-ayat hukum dan non-hukum. Di sisi lain, penentang pandangan ini menyatakan bahwa jika seseorang mempertimbangkan pengulangan non-hukum ayat-ayat dan panjang dari ayat-ayat hukum menjadi dua atau tiga kali yang non-hukum, maka para pembacanya akan menemukan bahwa Al-Qur'an mengandung bahan hukum yang tidak kurang dari kitab Taurat, yang umumnya dikenal sebagai kitab hukum (Hallaq, 1997).

#### b. Sunnah atau Hadits

Sumber tekstual lainnya dalam hukum Islam adalah *Sunnah* Nabi. Secara etimologis, *Sunnah* didefinisikan sebagai cara bertindak, apakah disetujui atau tidak, dan biasanya dikaitkan dengan orang-orang dari generasi sebelumnya, yang teladannya harus diikuti atau di jauhi oleh generasi berikutnya. Secara terminologis, *Sunnah* berkonotasi dengan tradisi yang diturunkan dari Nabi. Terdapat perdebatan ekstensif pada akademisi mengenai otoritas awal dari tindakan dan ucapan Nabi sebagai sumber hukum Islam. Para ulama pada umumnya bersepakat bahwa Sunnah Nabi sudah dijadikan sebagai sumber hukum pada periode Nabi itu sendiri. Namun beberapa sarjana kontemporer berpendapat bahwa *Sunnah* Nabi memperoleh sifat hukumnya pada periode kekuasaan Bani Umayyah. *Sunnah* sebagai sumber hukum merujuk pada apa yang dikatakan, dilakukan, dan disetujui oleh Nabi (Ramadan, 1961). Namun demikian, sarjana hukum Islam kontemporer, seperti Hallaq, berpendapat bahwa kedua narasi tersebut sebenarnya terlalu sederhana. Sebab di satu sisi, Al-Qur'an sendiri, sebagaimana dirinci dalam karya-karya hukum klasik, sudah menetapkan otoritas hukum Nabi. Selain itu, akan sulit untuk menyatakan bahwa Nabi Muhammad, orang yang paling berpengaruh dalam komunitas Muslim yang baru lahir, tidak dianggap sebagai sumber praktik normatif (Hallaq, 1997). Namun Disisi lain, ada referensi awal biografi nabi sebagai *sirah*, sebuah istilah yang tidak berkonotasi otoritas (hukum) yang sama. Karena itu, para ulama *ushul fiqh* misalnya membedakan perbuatan (*fi'li*)

Nabi yang bersifat tabiat (Nabi sebagai manusia), adat (Nabi sebagai bangsa Arab), syariat (Ketetapan hukum dari tindakan Nabi), perbuatan Nabi yang para ulama berbeda pendapat apakah perbuatan tersebut bersifat tabiat, adat, atau syariat, atau perbuatan Nabi yang bersifat khusus (Tidak boleh diikuti oleh umatnya). Hasil penelusuran Hallaq tentang sejarah hukum Islam sendiri menawarkan bukti kuat bahwa otoritas *Sunnah* sebagai sumber hukum justru dimulai pada pertengahan abad pertama, ketika calon khalifah ketiga (Utsman bin Affan) ditanya apakah ia siap untuk “*bekerja sesuai sunnah Nabi dan teladan dua khalifah sebelumnya*” (Hallaq, 1997).

Seiring nilai otoritas yang semakin mapan dari *Sunnah* nabi dan kebutuhan akan sumber otoritatif kedua untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan hukum yang tidak terjawab hanya dalam Al-Qur’an, maka terdapat perluasan dalam tubuh *Sunnah* dan jumlah *Quṣṣaṣ* (pendongeng) yang menyebarkan cerita dengan konten etika-hukum tentang Nabi dan para sahabatnya. Musim haji (ziarah) memainkan peran penting dalam pertukaran tradisi yang berbeda di berbagai wilayah negara Muslim. Namun demikian perluasan bahasan dan jumlah literatur *Sunnah* memunculkan tentang keaslian tradisi yang ditransmisikan dan tuduhan pemalsuan sunnah di antara para perawi pun dimulai (Al-Khudari, 1970). Secara bertahap, ilmu baru, yakni kajian tentang *sanad (isnad)*, dikembangkan oleh para sarjana muslim yang bertujuan untuk membangun sejumlah kriteria yang dengannya suara atau laporan dari paragon awal bisa diayak dan disaring dari sejumlah hadits yang tersebar di masyarakat. Beberapa tradisi disetujui dan dinilai berdasarkan kekuatan rantai transmisi.

Para ulama ahli hukum di abad pertengahan pada dasarnya menolak untuk menjadikan pendapat manasuka (*arbitrary opinion*) sebagai sumber hukum. Oleh karena itu, mereka mengembangkan berbagai sumber hukum sekunder, yang juga dikenal sebagai prinsip atau doktrin hukum untuk diikuti, jika sumber primer (yaitu Al-Qur’an dan *Sunnah*) tidak memberikan jawaban secara jelas tentang suatu masalah hukum yang dihadapi. Sumber-sumber hukum Islam sekunder ini mencakup beberapa hal berikut yang dipraktikkan dengan beberapa perbedaan penekanan antar mazhab *fiqh*, yaitu:

#### a. *Ijma'* (Konsensus)

*Ijma'* secara teori adalah kesepakatan bulat dari suatu umat atau masyarakat tentang peraturan (*hukum*) yang diturunkan oleh Tuhan. Secara teknis, *ijma'* adalah doktrin dan pendapat bulat dari otoritas keagamaan (ulama) yang diakui pada waktu tertentu. Konsensus hukum ini sebenarnya sudah ada sebagai keharusan dalam kesadaran sosial masyarakat Arab sebelum munculnya Islam. Akan tetapi *ijma'* mulai memainkan peran penting dalam mendukung doktrin-doktrin mazhab tertentu secara geografis, di mana masing-masing mazhab atau aliran pemikiran yang utama di wilayah tertentu meyakini bahwa konsensus mazhabnya sebagai sumber otoritatif. Para ulama memiliki definisi *ijma'* yang berbeda, seperti sumber-sumber hukum Islam lainnya. Perbedaan ini umumnya muncul terkait siapa yang dianggap sebagai bagian dari *ijma'*, apakah *ijma'* hanya diperlukan di antara para ulama mazhab tertentu, atau ahli hukum, atau ahli hukum pada masa awal, atau para sahabat, atau ulama pada umumnya, atau para ulama dari seluruh komunitas Muslim. Namun demikian, para ulama pada dasarnya bersepakat tentang kemungkinan *ijma'* berdasarkan hadits Nabi: “*Sesungguhnya Allah tidak akan mengumpulkan umatku di atas kesesatan. Dan tangan Allah bersama jamaah*” (HR. Tirmidzi)

Ibn Hazm misalnya berpendapat bahwa hanya konsensus para sahabat Nabi yang dapat dikenali sebagai sumber hukum dan konsensus yang dicapai setelah era itu mungkin tidak dianggap otoritatif. Para ulama *fiqh* dalam mazhab-mazhab *fiqh* Sunni juga memiliki perbedaan pendapat terkait *ijma'* tersebut. Malik ibn Anas berpandangan bahwa *ijma'* yang mengikat secara keagamaan hanyalah *ijma'* atau konsensus para sahabat Nabi dan penerus langsung para sahabat (*tabi'in*) yang ada di kota Madinah (*ahl al-Madinah*). Muhammad ibn Idris Al-Syafi'i berpandangan bahwa *ijma'* yang mengikat secara agama harus mencakup semua komunitas Muslim di setiap bagian dunia, baik yang terpelajar maupun awam. Jika ada satu individu yang memiliki pandangan yang berbeda, maka konsensus tidak akan tercapai. Dengan kata lain, *ijma'* atau konsensus ini hampir mustahil terjadi. Dalam upaya untuk mendefinisikan *ijma'* atau konsensus dalam bentuk yang lebih mungkin terjadi, para ulama mazhab Syafi'i memperluas definisi Al-Syafi'i tentang *ijma'* tersebut sebagai kesepakatan semua komunitas Muslim dalam hal prinsip-prinsip agama dan membatasi kemungkinannya berdasarkan ikatan-ikatan tertentu, seperti ikatan geografis (contoh: *ijma'* para ulama Indonesia). Para Imam mazhab yang

lain, seperti Abu Hanifah, Ahmad ibn Hanbal dan Dawud Al-Zahiri, di sisi lain, menganggap *ijma'* atau konsensus ini hanya mencakup para sahabat Nabi, tidak termasuk generasi yang mengikuti mereka, di Madinah, dan di tempat lain. Pandangan dalam Islam Sunni bercabang lebih jauh pada generasi berikutnya, dengan Abu Bakar Al Jassas, seorang ulama Hanafi, mendefinisikan *ijma'* bisa mencakup pandangan mayoritas sederhana sebagai konsensus. Para ulama lainnya, seperti Ibn Taymiyyah membatasi konsensus pada pandangan yang dipelajari secara agama saja (Khadduri, 1997; Muslehuddin, 1985).

Sarjana Islam kontemporer, seperti Ahmad Hasan (2003), menjelaskan bahwa pandangan mayoritas yang bisa menjadi dasar konsensus (*ijma'*) ini terbelah menjadi dua kemungkinan bahwa *ijma'* yang mengikat secara agama adalah musyawarah seluruh umat Islam, atau musyawarah yang mengikat secara agama hanyalah musyawarah para alim ulama. Kedua macam musyawarah adalah: (1) *Ijma' Al-Ummah* adalah konsensus seluruh komunitas muslim (umat Islam); dan (2) *Ijma' Al-Aimmah* adalah konsensus oleh otoritas agama. Dalam perkembangan selanjutnya, para ulama ahli hukum dari berbagai mazhab fiqh mengembangkan paham tentang *ijma'* sebagai salah satu sumber otoritatif hukum Islam, dengan beberapa perbedaan kriteria terkait siapa yang berhak berpartisipasi dalam *ijma'* tersebut, seperti bisa dilihat pada tabel berikut:

Tabel 1. Perbedaan Mazhab Fiqh tentang *Ijma'*

Mazhab Fiqh	Formasi <i>Ijma'</i>	Pertimbangan
Hanafi	Kesepakatan para hakim	Para hakim merupakan para pakar atau di bidang hukum
Syafi'i	Kesepakatan masyarakat atau seluruh komunitas muslim	Masyarakat tidak mungkin bersepakat tanpa ada perbedaan
Maliki	Kesepakatan para sahabat Nabi dan penduduk Madinah	Ada hadits Nabi yang menyatakan bahwa: "Sesungguhnya kota Madinah ibarat pandai besi, ia akan membersihkan semua kotoran yang ada dan akan memurnikan

		kebaikan-kebaikannya” (HR. Bukhari-Muslim)
Hanbali	Kesepakatan para sahabat Nabi	Para sahabat dianggap sebagai generasi muslim terbaik
Usuli (Syiah)	Kesepakatan para ulama pada periode yang sama dengan Nabi atau para Imam Syiah yang mengikat	<i>Ijma'</i> tidak benar-benar mengikat dalam dirinya sendiri, melainkan mengikat sebagai sarana untuk menemukan <i>Sunnah</i> .

(Sumber: Diadaptasi dari Nomani & Rahnema, 1994)

#### b. Qiyas (Analogi)

Qiyas atau analogi diyakini sebagai cara utama para ulama dalam melakukan *ijtihad* keagamaan. Sepeninggal Nabi, maka wahyu yang menjadi sumber otoritatif hukum Islam, juga terhenti. Umat Islam tidak lagi memiliki akses ke sosok Nabi yang tadinya menjadi pemutus hukum, ketika harus menghadapi masalah kompleks yang belum pernah terjadi sebelumnya. Sementara Al-Qur'an lebih banyak berisi sejumlah keputusan dan petunjuk umum. Namun hal ini menunjukkan kemungkinan adanya ruang untuk logika deduktif dan induktif yang berlaku untuk berbagai hal yang terungkap oleh keputusan tertentu. Ada argumen bahwa *qiyas* diterapkan tak lama setelah kematian nabi. Namun, *qiyas* sebagai salah satu sumber hukum kemudian dielaborasi oleh para fuqaha pada periode berikutnya. Secara umum *Qiyas* atau analogi adalah sumber keempat hukum Islam bagi mayoritas ahli hukum Sunni. *Qiyas* bertujuan untuk menarik analogi dengan keputusan yang diterima sebelumnya. Mazhab Syi'ah tidak menerima *qiyas* atau analogi sebagai sumber hukum, tetapi menggantinya dengan akal (*aql*).

Para ulama yang mendukung praktik *qiyas* akan sering menunjuk ayat-ayat dalam Al-Qur'an yang menggambarkan penerapan proses serupa oleh komunitas Islam masa lalu. Menurut para pendukung praktik *qiyas*, dalil utama untuk *qiyas* ini adalah firman Allah yang berbunyi: “*Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al Quran) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan*

*lebih baik akibatnya.”* (QS. An-Nisa: 59). Menurut para ulama pendukung *qiyas*, ayat tersebut menjadi dasar hukum *qiyas*, sebab maksud dari ungkapan kembalikan kepada Allah dan Rasul (dalam masalah *khilafiyah*), tiada lain adalah perintah supaya menyelidiki tanda-tanda kecenderungan apa sesungguhnya yang dikehendaki Allah dan Rasul-Nya. Hal ini dapat diperoleh melalui *illat* hukum yang merupakan tahapan penting dalam melakukan *qiyas*. Dengan kata lain, alasan utama penerimaan *qiyas* sebagai sumber hukum dalam Islam adalah karena *qiyas* merupakan proses deduksi hukum karena para ulama yang dihadapkan dengan kasus yang belum pernah terjadi sebelumnya, harus mendasarkan argumennya pada logika yang digunakan dalam Al-Qur’an dan Sunnah. Meski demikian, analogi yang sehat secara hukum tidak boleh didasarkan pada penilaian yang sewenang-wenang, melainkan berakar kuat pada sumber-sumber primer.

Prinsip umum di balik proses *qiyas* didasarkan pada pemahaman bahwa setiap perintah hukum menjamin tujuan yang bermanfaat dan demi terciptanya keadilan dan kesejahteraan. Jadi, jika penyebab suatu perintah dapat disimpulkan dari sumber utama, maka deduksi analogis dapat diterapkan pada kasus-kasus dengan penyebab serupa. Misalnya, anggur dilarang dalam Islam karena sifatnya yang memabukkan (*illat*). Dengan demikian *qiyas* mengarah pada kesimpulan bahwa semua yang memabukkan itu haram.

Para ulama fiqh dalam beberapa mazhab fiqh utama sebenarnya tidak memiliki kesepakatan dalam penerimaan *qiyas* sebagai sumber hukum otoritatif dalam Islam. Dengan kata lain, masalah nalar analogis dan validitasnya menjadi kontroversi sejak awal, meskipun praktik tersebut akhirnya diterima oleh mayoritas ahli hukum Sunni. Pada mazhab Sunni secara umum, para ulama mazhab Hanbali tradisional misalnya, enggan menerima *qiyas* atau analogi sebagai sumber hukum. Para ulama mazhab Zahiri bahkan tidak menerima *qiyas* sama sekali. Sementara para ulama mazhab Hanafi memberikan dukungan yang besar untuk praktik *qiyas*. Imam Abu Hanifah, seorang praktisi penting *qiyas*, mengangkat *qiyas* ke posisi yang sangat penting dalam hukum Islam. Abu Hanifah memperluas prinsip kaku yang mendasarkan keputusan pada Al-Qur’an dan Sunnah untuk memasukkan pendapat dan latihan pemikiran mandiri oleh para ahli hukum. Untuk menanggapi masalah yang muncul dengan tepat, Abu Hanifah mendasarkan penilaiannya, seperti ahli hukum lainnya, pada makna eksplisit teks-teks primer (Al-Qur’an dan sunnah). Tapi, Abu Hanifah juga



mempertimbangkan spirit ajaran Islam itu sendiri, serta apakah keputusan itu akan sesuai dengan tujuan Islam. Keputusan tersebut didasarkan pada kepentingan umum dan kesejahteraan komunitas Muslim.

Para ulama mazhab Syafi'i secara umum menerima *qiyas* sebagai sumber yang shahih. Akan tetapi, Imam Syafi'i menganggapnya sebagai sumber hukum yang lemah, dan mencoba membatasi kasus-kasus di mana para ahli hukum perlu menggunakan *qiyas*. Dia mengkritik dan menolak deduksi analogis yang tidak berakar kuat dalam Al-Qur'an dan sunnah. Menurut Al-Syafi'i, jika deduksi analogis tidak benar-benar berakar pada sumber primer, maka ia akan memiliki efek yang merugikan. Salah satu konsekuensi tersebut dapat berupa berbagai keputusan yang berbeda dalam subjek yang sama. Situasi seperti itu, menurut Al-Syafi'i, akan merusak prediktabilitas dan keseragaman sistem hukum yang sehat. Lalu Imam Malik menerima *qiyas* sebagai sumber hukum yang sah. Baginya, jika dapat dibuat ketersambungan antara penyebab efektif hukum di sumber primer dan kasus baru, maka deduksi analogis bisa menjadi alat yang layak. Namun demikian, Imam Malik tetap menekankan perlunya analogi yang ketat dan mengajukan pernyataan atas dasar apa yang dianggap oleh para ahli hukum sebagai kebaikan publik (*maslahat*).

Setelah melalui proses aksentuasi yang panjang, para ulama secara umum menjelaskan bahwa *qiyas* yang benar harus dikondisikan pada langkah-langkah berikut:

- 1) Kasus Baru (*al-far'u*): Ahli hukum harus menetapkan bahwa kasus yang ditangani adalah kasus unik yang keputusannya tidak dapat diperoleh begitu saja dari teks.
- 2) Sumber atau pangkal (*al-asl*): Kasus dasar yang diatur oleh teks harus ditemukan sebagai dasar analogi.
- 3) Hukum asal (*hukm al-asl*): Hukum syara yang ada pada *al-asl* berdasarkan pada legitimasi tekstual (*nash*). Hukum *al-asl* inilah yang nantinya akan berdampak pada *al-far'u* yang belum memiliki ketetapan hukum dari syara' karena ketiadaan *nash*. Dampak dari hal ini adalah kesamaan hukum karena adanya *illat* (titik temu antara *al-far'u* dan *al-asl*).
- 4) Alasan (*illat* atau *raison d'être*): *Illat* merupakan sifat yang menjadi landasan hukum *al-ashl*. Ahli hukum diharapkan untuk mengerahkan upaya untuk memahami dengan benar logika atau alasan dari kasus

dasar dan menetapkan bahwa *illat* khusus ini berlaku untuk kasus baru yang dihadapi. *Illat* haruslah bersifat jelas dan dapat dibatasi karena memiliki konsekuensi hukum (Al-Ghazali, 2010; A. Zahrah, 2008; Zuhaili, 1990).

c. *Istihsan* (Diskresi Hukum)

*Istihsan* adalah istilah Arab untuk kebijaksanaan hukum (diskresi). Secara etimologis, *istihsan* memiliki arti “*mempertimbangkan sesuatu yang baik.*” Pada ulama dapat menggunakannya untuk mengekspresikan preferensi mereka untuk penilaian tertentu dalam hukum Islam atas kemungkinan lain. *Istihsan* adalah salah satu prinsip pemikiran hukum yang mendasari penafsiran ilmiah atau *ijtihad*. Secara teknis *istihsan* ini didefinisikan dalam beberapa cara oleh para fuqaha, di antaranya: Bazdawī mendefinisikan *istihsan* sebagai menjauh dari implikasi analogi ke analogi yang lebih kuat darinya. Al-Halwani mendefinisikannya sebagai upaya melepaskan analogi untuk bukti yang lebih kuat dari Al-Qur’an, Sunnah atau *ijma’*. Ahli hukum Maliki, Abu Bakar Ibn Al-Arabi mendefinisikannya sebagai mengorbankan beberapa implikasi dari sebuah bukti dengan cara pengecualian. Al-Karkhi mendefinisikan *Istihsan* sebagai berikut: “*Istihsan adalah ketika seseorang mengambil keputusan pada kasus tertentu yang berbeda dari yang kasus serupa telah diputuskan berdasarkan presedennya, untuk alasan yang lebih kuat daripada yang ditemukan dalam kasus serupa dan yang membutuhkan keberangkatan dari kasus-kasus itu*” (Kayadibi, 2007). Dalam definisi Zuhayli (1990), *istihsan* adalah memakai *qiyas khafi* dan meninggalkan *qiyas jali* karena ada petunjuk untuk itu.

*Istihsan* sebagai preferensi hukum dari satu keputusan atas yang lain adalah subjek dari banyak kontroversi di antara para ahli hukum. Imam Al-Syafi’i, misalnya, menulis sebuah bab dalam *Al-Risālah*, untuk menyanggah mode penalaran hukum ini, yang ia anggap sebagai pekerjaan preferensi pribadi belaka. Tetapi para ahli hukum lain menyetujui bahwa *istihsan* tidak lain adalah bentuk argumen hukum yang lebih disukai berdasarkan *qiyas*, atau sebuah argumen di mana bukti tekstual khusus memunculkan kesimpulan yang berbeda dari apa yang akan dicapai oleh *qiyas* (Hallāq, 1997).

Dalil untuk *istihsan* yang seringkali digunakan oleh para ulama yang menerima *istihsan* sebagai sumber hukum Islam adalah firman Allah dalam Al-Qur’an yang berbunyi: “(yaitu) mereka yang mendengarkan perkataan lalu mengikuti apa yang paling baik di antaranya. Mereka itulah

orang-orang yang telah diberi petunjuk oleh Allah dan mereka itulah orang-orang yang mempunyai akal sehat” (QS. Az-Zumar: 18). Ayat tersebut menurut para ulama yang menerima *istihsan*, memuji orang-orang yang mengikuti perkataan atau pendapat yang baik. Sedangkan mengikuti *istihsan* berarti mengikuti sesuatu yang dianggap baik, dan karenanya sah untuk dijadikan landasan hukum.

Hallaq (1997) memberikan skenario berikut sebagai contoh khas *istihsan* yang pernah dijelaskan oleh Abu Hanifah. Jika seseorang, misalnya, lupa apa yang dia lakukan dan makan ketika dia seharusnya berpuasa, maka *qiyas* menyatakan bahwa puasanya batal, karena pertimbangan penting dalam *qiyas* adalah bahwa makanan telah masuk ke tubuhnya, baik disengaja atau tidak. Tetapi *qiyas* dalam hal ini ditinggalkan berdasarkan riwayat Nabi yang menyatakan puasa sah jika makan adalah akibat dari kesalahan atau kealpaan yang tidak disengaja.

d. *Istislah* atau *Maslahah Mursalah* (maslahat yang tidak ada dalil khusus)

*Istislah* (menggagap pantas) adalah metode yang digunakan oleh ahli hukum Islam untuk memecahkan masalah yang tidak menemukan jawaban yang jelas dalam teks-teks agama suci. Kondisi ini terkait dengan istilah *maslahat*, atau kepentingan umum. Pertimbangan pragmatis ekstratekstual umumnya diterima dalam yurisprudensi Islam mengenai bidang-bidang di mana Al-Qur'an dan praktik generasi Muslim paling awal (Salaf) tidak memberikan panduan khusus.

Konsep *istislah* ini juga dianggap berkaitan erat dengan kepentingan dan kesejahteraan umum dan membahas penerapan aturan tertentu berdasarkan efek positifnya pada kepentingan umum. Dilaporkan bahwa Imam Mālik mengeluarkan pendapat hukum yang tampaknya tidak memiliki dasar tekstual apapun, hanya mengandalkan keputusan ini untuk kepentingan publik, tetapi para pengikutnya membantah laporan ini. Tetapi seperti yang dicatat Hallaq (1997), evolusi pemikiran hukum Islam menunjukkan keengganan untuk mengadopsi pendapat atas dasar kesejahteraan tanpa bergantung pada sumber hukum apapun, tetapi para ahli hukum mempertimbangkan kepentingan umum jika itu sesuai (*munāsib*) dan relevan (*mu'tabar*) baik untuk prinsip hukum universal atau untuk bagian tekstual yang spesifik dan khusus. Konsep terkait adalah *Maqasid al-Shari'ah*, yang 'mengacu pada gagasan bahwa hukum Tuhan atau syari'ah, adalah sistem yang mencakup maksud atau tujuan. Jika sistem diterapkan dengan benar, tujuan ini akan tercapai. Dari perspektif seperti itu, syariat bukan sekadar

kumpulan keputusan yang tidak dapat dipahami. Meskipun sistem ini cocok untuk pertimbangan kepentingan umum, ini berbeda dengan konsep awal *istislah*, karena tujuan hukum diekstrapolasikan dari sumber dan dengan demikian bergantung pada teks itu sendiri.

*Istislah* memiliki kemiripan dengan tradisi hukum alam di Barat, seperti yang dicontohkan oleh Thomas Aquinas. Akan tetapi, jika hukum alam menganggap baik apa yang diketahui dengan sendirinya sebagai baik, maka menurut kecenderungan pada pemenuhan kebutuhan pribadi, *istislah* menyebut kebaikan apa pun yang berhubungan dengan salah satu dari lima hal pokok. Al-Ghazali mengabstraksikan 5 (lima) hal pokok ini sebagai aturan hukum dalam Al-Qur'an dan Sunnah untuk memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Dalam rumusan klasik ini, *istislah* berbeda dengan utilitarianisme yang menyatakan bahwa "kebahagiaan terbesar untuk jumlah orang terbanyak", karena sesuatu yang menghasilkan "kebahagiaan terbesar" dapat melanggar salah satu dari lima nilai dasar.

Konsep hukum *istislah* atau *masalah mursalah* ini mendapatkan perhatian yang signifikan dalam karya-karya ahli hukum Sunni abad ke-20, seperti Muḥammad Rashid Riḍa (w. 1354 H/ 1935 M), yang menganggap Hadits "tidak merugikan, maka tidak ada pembalasan" sebagai prinsip tekstual yang penting. Mengutip ahli hukum Maliki Andalusia, Imam Al-Syatibi (w. 790 H/ 1388 M), Riḍa menguraikan masalah sebagai "prinsip dasar" dalam derivasi hukum dan membedakan urusan masalah ke dalam masalah ibadah (ritual) dan muamalah (transaksi). Masalah yang pertama terdiri dari aturan-aturan yang mutlak dan tidak berubah. Sementara aturan tentang masalah muamalah dapat bervariasi seiring waktu karena wahyu tidak mutlak dalam semuanya. Namun berbeda dengan luasnya cakupan mu'amalah oleh Al-Syatibi, Riḍa membagi masalah mu'amalah menjadi dua jenis, yaitu: *Pertama*, yang merupakan norma moral; dan *Kedua*, yang tidak relevan secara moral. Pada yang pertama mirip dengan aturan ibadah yang diturunkan oleh Tuhan yang mendefinisikan norma-norma moral dan karenanya bersifat tetap. Mereka yang melanggar aturan ini adalah pendosa. Sedangkan kategori masalah yang terakhir, dapat diselesaikan melalui proses *qiyas*.

e. *Istishab* (Keberlanjutan)

*Istishab* atau keberlanjutan adalah istilah Islam yang digunakan dalam yurisprudensi (hukum) untuk menunjukkan prinsip praduga

kontinuitas. Istilah ini berasal dari kata Arab *suhbah* yang berarti menemani atau ikut serta. *Istishab* adalah salah satu prinsip dasar deduksi hukum yang mengandaikan kelanjutan dari suatu fakta. Hal ini didasarkan pada probabilitas dan dapat diterapkan tanpa adanya bukti lain. Salah satu definisi sederhana untuk *istishab* ini menurut Ibn Al-Subki, adalah “menetapkan hukum atas masalah hukum yang kedua berdasarkan hukum yang pertama karena tidak ditemukan dalil yang mengubahnya” (Al-Subki, 1983).

Para ulama atau ahli hukum dalam Islam memang berbeda pendapat tentang nilai *kehujjahan* dari *istishab*. Mayoritas ulama dari mazhab Maliki, Syafi’i, dan Hanbali menyatakan bahwa *istishab* bisa menjadi *hujjah* secara penuh, baik dalam mempertahankan sesuatu yang sudah ada (*daf’i*), maupun menetapkan sesuatu yang belum ada (*itsbat*). Pandangan yang berbeda muncul dari ulama *muta’akhirin* dari mazhab Hanafi, di antaranya imam Abu Zaid dan Shadrul Islam Abul Yusr, yang menyatakan bahwa *istishab* hanya bisa menjadi *hujjah* dalam mempertahankan sesuatu yang sudah ada (*daf’i*), bukan menetapkan sesuatu yang belum ada (*itsbat*). Sementara, mayoritas ulama mazhab Hanafi, dan sebagian ulama mazhab Syafi’i, menyatakan bahwa *istishab* tidak bisa dijadikan *hujjah* sama sekali (Al-Bugha, n.d.).

*Istishab* yang diprakarsai Imam Al-Syafi’i, adalah prinsip rasionalistik untuk mengekstraksi solusi hukum yang menurutnya perubahan tidak dianggap terjadi sampai tanda-tanda yang jelas dari perubahan ini terlihat. *Istishab* ini berfungsi sebagai dasar bagi banyak keputusan hukum modern seperti praduga tidak bersalah, di mana seseorang dianggap tidak bersalah sampai terbukti bersalah. Malik ibn Anas dan Al-Syafii menganggapnya sebagai *hujjah* sampai ia dibantah dengan fakta, dalil, atau bukti yang baru. Beberapa ahli hukum klasik berbeda pendapat tentang prinsip ini dengan beberapa ahli hukum dari mazhab Hanafi menolak untuk menganggapnya sebagai bukti. *Istishab* ini sekarang banyak digunakan oleh para sarjana kontemporer.

f. ‘Urf (Kebiasaan/Adat Istiadat)

‘Urf adalah istilah Arab yang mengacu pada kebiasaan, adat, atau pengetahuan dari suatu masyarakat tertentu. Kebiasaan atau pengetahuan ini mendapatkan tempat dalam syari’ah sebagai salah satu sumber hukum Islam sejauh kebiasaan tersebut sesuai dengan prinsip-prinsip dan nilai-nilai syari’ah. Penerapan ‘urf dapat menyebabkan penghentian atau tidak dapat dioperasikannya aspek tertentu dari fiqh

(yurisprudensi Islam) (Glenn, 2007). Secara lebih khusus, *'urf* adalah sumber hukum Islam ketika tidak ada teks-teks utama yang eksplisit dari Al-Qur'an dan Sunnah yang menentukan hukum tersebut. *'Urf* juga dapat menentukan sesuatu yang secara umum ditetapkan dalam teks-teks utama. Dengan kata lain, *'urf* adalah segala sesuatu yang telah menjadi kebiasaan masyarakat dan dilakukan terus-menerus (berulang), baik berupa perkataan maupun perbuatan dengan nilai kebajikan. Dalam hukum Islam, *'urf* ini bisa disebut juga sebagai hukum adat (*common law*).

Dalil utama yang sering dijadikan dasar untuk penetapan *'urf* sebagai salah satu sumber hukum Islam adalah firman Allah Swt yang berbunyi: *“Dan suruhlah orang mengerjakan yang ma’ruf dan berpalinglah dari orang-orang yang bodoh”* (QS. Al-A’raf: 199). Ayat tersebut menunjukkan dengan jelas bahwa Allah menyuruh supaya umat-Nya menggunakan *'urf*. Kata *'urf* pada ayat tersebut dimaknai sebagai suatu perkara yang dinilai baik oleh masyarakat. Ayat ini juga dapat dipahami sebagai perintah untuk mengerjakan sesuatu yang telah dianggap baik sehingga menjadi tradisi dalam suatu masyarakat. Seruan ini didasarkan pada pertimbangan kebiasaan yang baik dan dinilai berguna bagi kemaslahatan hidup bersama suatu masyarakat (Syihab, 1996).

Pada daerah-daerah di mana Islam tidak menentang praktik-praktik yang sudah ada sebelumnya, Nabi sering bersedia untuk mengakui dan menerapkan kebiasaan-kebiasaan pra-Islam. Posisi Nabi dalam hal kebiasaan atau adat-istiadat ini membuktikan bahwa tidak ada pemisahan Islam dari *'urf* yang diterima. Oleh karena itu, meski adat tidak diakui secara luas sebagai sumber hukum formal, namun adat atau kebiasaan yang berlaku di masyarakat sebagai tradisi yang baik dapat diandalkan secara informal. Bagi para ulama mazhab Maliki, kebiasaan masyarakat Madinah misalnya dianggap sebagai indikasi konsensus dalam masyarakat di mana tindakan non-Islam tidak akan ditoleransi atau diturunkan dari satu generasi ke generasi lainnya. Imam Al-Syatibi dan Ibnu Qayyim Al-Jauziyah, berpendapat bahwa *'urf* bisa diterima sebagai dalil untuk menetapkan hukum Islam sejauh tidak ada *nash* yang secara jelas menjelaskan hukum masalah tersebut. Karena itu, ketika terjadi suatu perselisihan pandangan dalam transaksi sosial tertentu yang belum ada dalilnya dalam syari'ah, maka penyelesaiannya dapat disesuaikan dengan adat kebiasaan (*'urf*) yang telah berlaku di masyarakat setempat (Rosyadi, 2005). Namun jika adat tersebut

bertentangan dengan nash dan prinsip-prinsip syariah, seperti praktik ribawi dan kebiasaan suap-menyuap, maka 'urf tersebut tidak dapat dibenarkan. Dalam konteks hukum Islam secara umum, para Ulama berpendapat bahwa hanya 'urf *shahih* sajalah yang dapat dijadikan sebagai landasan hukum.

Sumber hukum sekunder dalam Islam tersebut tentu saja memiliki perluasan dan perkembangan detil bahasan masing-masing. Beberapa sumber lain yang juga banyak diajukan oleh para ulama yang akan dibahas lebih lanjut pada bagian berikutnya adalah pendapat para sahabat (*qaul al-shahabi*), *sadd al-dzari'ah*, syariat Nabi-nabi sebelumnya (*syar'u man qablana*), dan lainnya. Beberapa sumber dan penggunaannya serta perkembangan kajian atas hal ini akan dielaborasi lebih lanjut pada Bab 3 buku ini. Hal ini dikarenakan adanya perkembangan yang dinamis terkait kajian hukum Islam secara keseluruhan, yang sudah menjadi tradisi dalam keilmuan Islam itu sendiri. Terkait sumber hukum Islam sendiri, para ulama dalam satu mazhab fiqh juga dapat memiliki perbedaan pendapat terkait batasan dan kebolehan penggunaan sumber-sumber hukum sekunder tersebut. Beberapa sumber hukum sekunder tersebut pada dasarnya juga sangat bergantung pada interaksi positif ahli hukum dengan sumber-sumber tersebut.

Para ulama ahli hukum, dalam berhubungan dengan sumber dan mengembangkan posisi hukum yang unik, akan melakukan apa yang lazim dikenal dengan *ijtihad*. *Ijtihad* secara harfiah diterjemahkan sebagai mengerahkan diri, tetapi dalam hukum Islam, secara umum dipahami sebagai 'pengerahan energi mental dalam mencari pendapat hukum sejauh belum ada hukum yang jelas untuk masalah yang dihadapi. Dalam konteks ini, Al-Khudhāri (1970) menyatakan bahwa *ijtihad* dikenakan aturan *farḍh ain* dan *farḍhu kifayah*. *Ijtihad* dianggap *farḍh ayn* ketika seseorang harus menghadapi suatu kejadian dan takut bahwa kehendak Tuhan tidak dapat ditegakkan. *Ijtihad* dianggap sebagai *farḍh kifayah* ketika tidak ada ketakutan seperti itu dan para ahli hukum lain sudah ada yang membahas masalah tersebut (Al-Khudari, 1970).

Sejarah pelaksanaan *ijtihad* dalam Islam ini sempat menjadi bahan perdebatan yang luas. Beberapa sarjana baik dari Islam maupun Barat sempat menyatakan bahwa pintu *ijtihad* pernah tertutup sekitar abad ke-4 Hijriah (900 M), namun demikian, beberapa penelitian selanjutnya seperti yang dilakukan oleh Hallaq (1984) menawarkan tantangan serius

terhadap hipotesis tersebut. *Ijtihad* biasanya dilakukan ketika Al-Qur'an dan Sunnah tidak menetapkan hukum tertentu (hukum) sehubungan dengan masalah yang dihadapi. Para ahli hukum tentu saja dituntut untuk bisa menggunakan kemampuannya dalam menjawab pertanyaan hukum itu. *Ijtihad* dilakukan dengan menggunakan beberapa sumber hukum Islam sekunder seperti disebutkan sebelumnya, yang juga bisa menjadi metode penetapan hukum yang diakui, mulai dari *qiyas*, *istihsan*, *istislah*, *istishab*, hingga *'urf*. Namun demikian, hal ini pula yang menghadirkan keragaman mazhab hukum (fiqh)—dalam arti yang positif—dalam Islam.

### **C. Diferensiasi Mazhab Hukum dalam Islam**

Dalam konteks ibadah, komunitas muslim awal ini tentu tidak kesulitan untuk mempraktikkan apa yang sudah diajarkan dan diamalkan oleh Nabi. Namun demikian, untuk pengaturan kehidupan yang luas, dengan segenap perkembangan dan perubahan kehidupan itu sendiri, hukum yang jelas tentu diperlukan. Hallaq (2009) menjelaskan kondisi ini dengan ringkas, bahwa kondisi hukum pada komunitas Muslim pra-modern ini sangat terbatas karena tidak memiliki kekuatan yang bersifat pervasif seperti pada negara modern. Birokrasi dan administrasi pemerintah belum terbangun dengan baik, sebagian besar terbatas pada lokasi perkotaan, dan sebagian besar terbatas pada hal-hal tertentu saja, seperti aturan tentang penguasa, para pembantunya, aturan pengumpulan pajak dan atau aturan tentang kepemilikan tanah. Orang-orang tidak terdaftar sejak lahir, tidak memiliki status kewarganegaraan, dan dapat melakukan perjalanan dan pindah ke tanah dan wilayah lain dengan bebas. Tidak ada perbatasan, tidak ada paspor, tidak ada kebangsaan, dan tidak ada ketetapan geografis untuk status tempat tinggal (Hallaq, 2009). Sebuah keluarga Cairene, misalnya, dapat bermigrasi ke Baghdad tanpa harus mengajukan permohonan imigrasi, dan tanpa harus menunjukkan dokumentasi di perbatasan, karena tidak ada perbatasan yang jelas. Semakin jauh masyarakat yang hidup dan tinggal dari pusat pemerintahan, maka semakin sedikit pula mereka terpengaruh oleh penguasa, pasukannya, dan keinginannya untuk memaksakan aturan tertentu atau bahkan aturan pajak pada mereka.

Jika tidak ada negara untuk mengatur masyarakat dan masalah yang muncul di dalamnya, lalu bagaimana orang mengatur urusan mereka? Hallaq (2009) menjelaskan bahwa jawaban singkatnya adalah:



masyarakat mengatur diri mereka sendiri (*self-rule; self-regulated*). Masyarakat, baik yang tinggal di kawasan kota atau desa, mengatur urusan mereka sendiri. Jika penduduk sipil merasa perlu untuk memiliki seorang penguasa, itu karena kebutuhan khusus untuk perlindungan diri dari musuh eksternal, seperti serangan suku lain, perampok yang terorganisir atau tentara asing yang mungkin melampiasakan kekerasan pada mereka dan mengacaukan hidup mereka. Tetapi penduduk sipil tidak membutuhkan penguasa untuk mengatur urusan internal mereka sendiri, karena peraturan semacam itu diberikan oleh berbagai mekanisme internal yang dikembangkan selama berabad-abad oleh komunitas lokal mereka sendiri. Hukum adat adalah sumber yang jelas dari pengaturan diri tersebut. Dalam konteks ini pula, syari'ah sama pentingnya dengan berbagai aturan adat-lokal yang berlaku pada beragam masyarakat.

Syari'ah pada komunitas muslim awal sepeninggal Nabi, bukanlah produk pemerintahan Islam (tidak seperti hukum modern, yang secara signifikan merupakan produk negara). Memang benar bahwa penguasa Muslim berusaha menjalankan keadilan dengan mengangkat dan memberhentikan Hakim, bahkan menentukan batas-batas yurisdiksi mereka. Akan tetapi Hakim sama sekali tidak dapat mempengaruhi bagaimana dan hukum apa yang harus diterapkan. Dalam konteks ini, pertanyaan yang muncul kemudian adalah: jika penguasa Muslim tidak menciptakan hukum negara, lalu siapa yang membuatnya? Jawabannya adalah masyarakat muslim menghasilkan ahli hukum mereka sendiri, yakni orang-orang yang memenuhi syarat untuk memenuhi berbagai fungsi yang secara totalitas membentuk sistem hukum Islam.

Dalam konteks ini, Hallaq (2009) menjelaskan lebih lanjut bahwa terdapat empat jenis personel hukum yang memainkan peran mendasar dalam konstruksi, elaborasi, dan kelanjutan pengoperasian Syari'ah. Mereka adalah Mufti (pembuat fatwa hukum), Penulis hukum, Hakim atau Qadhi dan Ahli hukum. Tentu saja ada "pemain" lain dalam sistem hukum, termasuk notaris, saksi pengadilan dan bahkan penguasa itu sendiri, tetapi peran mereka dalam konstruksi sistem dan operasinya yang berkelanjutan tidak "struktural" (sistem akan tetap sama dengan atau tanpa partisipasi mereka). Tetapi tanpa kontribusi mendasar dari mufti, penulis hukum, hakim dan ahli hukum tersebut, maka syari'ah tidak akan memiliki fitur unik dan tidak akan berkembang seperti sekarang.

Seorang Mufti misalnya, merupakan sosok dengan peran sentral dalam evolusi awal hukum Islam dan memiliki kontribusi penting bagi perkembangan dan adaptasi hukum yang berkelanjutan selama berabad-abad dari kehadiran Islam pada abad ke-6 hingga hari ini. Para Mufti di sini biasanya adalah para ulama yang bertanggung jawab secara hukum dan moral kepada masyarakat di mana dia tinggal, bukan kepada penguasa dan kepentingannya. Pekerjaan para Mufti adalah mengeluarkan fatwa, yaitu jawaban hukum atas pertanyaan yang diajukan kepadanya. Pada abad-abad awal perkembangan Islam, masyarakat bisa belajar, berkonsultasi, dan bertanya kepada para Mufti tanpa dipungut biaya. Hal ini berarti bahwa penasihat hukum dapat diakses dengan mudah oleh semua orang, terlepas dari status sosial mereka. Pertanyaan yang ditujukan kepada Mufti diajukan oleh anggota masyarakat ataupun oleh Hakim yang menemukan beberapa kasus yang dibawa ke pengadilan namun sulit untuk diputuskan. Elaborasi hukum pertama yang muncul dalam Islam adalah produk dari kegiatan tanya jawab dengan para Mufti ini. Seiring berjalannya waktu, jawaban-jawaban ini disatukan, ditambah, disistematisasikan dan akhirnya ditransmisikan dalam ingatan dan juga dalam tulisan sebagai “kitab hukum.”

Para Mufti umumnya menyatakan apa hukum berkenaan dengan situasi faktual tertentu. Karena itu, para Mufti ini dengan keluasan pengetahuannya dianggap memiliki otoritas hukum tertinggi. Opini para Mufti atau para ulama yang diakui ini, meskipun tidak mengikat, dalam praktiknya bisa menyelesaikan banyak perselisihan di pengadilan. Dengan demikian pendapat mereka dianggap sebagai pernyataan hukum yang berwibawa, di mana fatwa tersebut secara rutin ditegakkan dan diterapkan di pengadilan. Seorang yang bersengketa yang gagal menerima fatwa yang menguntungkannya tidak mungkin untuk melanjutkan ke pengadilan, dan sebaliknya akan meninggalkan klaimnya sama sekali atau memilih mediasi informal. Para Mufti tidak selalu hadir di pengadilan. Tetapi hal ini tidak mengubah fakta bahwa mereka secara rutin biasa diajak berkonsultasi tentang kasus-kasus sulit, bahkan jika mereka tinggal beberapa hari dari tempat kasus itu diputuskan. Dalam tradisi hukum Islam di masa lalu, bukan hal yang aneh jika seorang Hakim yang tinggal di Kairo misalnya, akan mengirim surat berisi pertanyaan kepada seorang Mufti yang tinggal di Spanyol.

Kewenangan fatwa ini sangat menentukan dalam proses pembentukan hukum yang berlaku di masyarakat. Dalam hal ini, perlu

diingat bahwa suatu fatwa kadang-kadang bisa diabaikan, terutama ketika ada fatwa lain, yang dianggap lebih meyakinkan dan lebih beralasan. Dengan kata lain, seorang Hakim jarang sekali menolak fatwa demi pendapatnya sendiri, kecuali jika dia sendiri memiliki kualitas (keahlian) hukum yang lebih tinggi daripada Mufti dari siapa fatwa itu diminta (dalam hal ini Hakim tidak akan mencari fatwa sejak awal). Semua ini untuk mengatakan bahwa fatwa adalah produk dari keahlian hukum dan pengetahuan hukum yang terus berkembang. Semakin terdidik seorang mufti, maka semakin berwibawa dan dapat diterima fatwanya baik di pengadilan maupun masyarakat. Tingkat ilmu hukum seorang ulama ditentukan melalui praktik, bukan gelar atau diploma seperti saat ini. Ukuran seorang ahli hukum terkemuka antara lain kualitas tulisan dan fatwanya serta kemampuannya untuk menang dalam perdebatan ilmiah dengan ulama terkemuka (Hallaq, 2009).

Peran sentral fatwa dan Mufti pada perkembangan tradisi hukum Islam di pengadilan Muslim ini menjelaskan mengapa keputusan Hakim tidak disimpan atau dipublikasikan dengan cara yang dipraktikkan oleh pengadilan modern. Dengan kata lain, hukum tidak ditemukan dalam preseden yang ditetapkan oleh pengadilan hukum, melainkan dalam kumpulan tulisan hukum yang sebagian besar berasal dari jawaban yang diberikan oleh para Mufti. Dengan demikian, dalam perkembangan praktik hukum Islam, fatwa-fatwa ini lebih banyak dikumpulkan dibandingkan keputusan pengadilan yang bersifat spesifik dan situasional, untuk kemudian diterbitkan, terutama fatwa-fatwa yang berisi undang-undang baru atau merupakan penjabaran hukum baru atas masalah-masalah lama yang terus berulang relevansinya. Fatwa semacam itu biasanya menjalani proses editorial yang signifikan di mana fakta dan detail pribadi yang tidak relevan secara hukum (misalnya, nama diri, nama tempat, tanggal, dan lainnya) akan dihilangkan. Selain itu, fatwa-fatwa ini juga diringkas dengan maksud untuk mengabstraksikan isinya ke dalam formulasi hukum yang ketat, seperti bentuk hipotetis: “Jika X melakukan Y dibawah serangkaian kondisi tertentu, maka L (norma hukum) akan mengikuti.” Setelah diedit dan diabstraksikan, fatwa-fatwa ini menjadi bagian tak terpisahkan dari literatur hukum otoritatif, untuk dirujuk dan diterapkan sesuai situasi yang diperlukan.

Namun demikian, sebagian besar karya hukum Islam ditulis bukan oleh para mufti tersebut, melainkan oleh penulis yang juga merupakan para sarjana hukum yang sebagian besar bergantung pada fatwa para

mufti terkemuka itu sendiri. Kegiatan penulis hukum ini meluas dari menulis risalah ringkas, sampai dengan menyusun karya-karya yang lebih panjang, yang biasanya merupakan komentar perluasan pada karya-karya yang ringkas. Sebuah risalah singkat yang merangkum hukum secara lengkap biasanya mencapai sekitar dua ratus halaman, dan umumnya menghasilkan komentar sebanyak sepuluh, dua puluh atau tiga puluh jilid besar. Karya-karya inilah yang memberi kesempatan kepada penulis-ahli hukum untuk mengartikulasikan fatwa-fatwa hukum tersebut untuk generasinya sendiri.

Perhatian utama para penulis-ahli hukum adalah penggabungan poin-poin hukum (sebagian besar fatwa) yang telah menjadi relevan dan perlu untuk masyarakat dan generasi saat mereka menuliskan hal tersebut. Di sisi lain, kasus-kasus yang dianggap tidak relevan dengan kebutuhan masyarakat akan dikeluarkan. Dalam hal ini, terdapat banyak dari kasus-kasus yang tetap dipertahankan dalam karya-karya tersebut diakui sebagai milik “para ahli hukum kemudian” yang telah menguraikannya dalam menanggapi masalah baru yang muncul di masyarakat. Karya-karya baru ini mencerminkan perubahan kondisi orang-orang dan nilai-nilai zaman baru dalam tulisan-tulisan mereka, di mana para penulis-ahli hukum bisa saja memilih pendapat yang bertentangan dengan fatwa para mufti awal.

Banyak dari karya-karya yang ditulis dan “diterbitkan” oleh para penulis-ahli hukum menjadi acuan standar bagi para hakim, yang mempelajarinya ketika mereka masih dalam periode belajar dan berkonsultasi dengan para guru mereka setelah diangkat menjadi hakim. Oleh karena itu, jika otoritas hukum terletak pada pendapat Mufti dan risalah penulis-ahli hukum, maka para Hakim – kecuali ia sendiri sekaligus seorang mufti dan/atau penulis-ahli hukum – tidak diharapkan memiliki tingkat keahlian hukum yang sama. Artinya, seseorang yang menjadi Mufti atau penulis-ahli hukum biasanya dapat berfungsi sebagai Hakim, meskipun seorang Hakim yang dilatih hanya sebagai Hakim tidak lantas dengan sendirinya dapat menjabat sebagai seorang mufti maupun sebagai penulis-ahli hukum.

Tugas seorang Hakim pada akhirnya adalah mengadili perselisihan antara dua pihak atau lebih, yang memang merupakan tugas utama seorang Hakim modern. Tetapi tugas ini hanyalah salah satu dari banyak tugas penting lainnya yang harus dilakukan oleh Hakim Muslim. Dalam istilah yang umum, seorang Hakim sering juga disebut sebagai Qadhi. Seorang Qadhi, seperti halnya Mufti, adalah anggota masyarakat yang

dilayani. Dengan kata lain, dalam hukum Islam sendiri ditegaskan bahwa seorang qadhi, harus sangat akrab dengan adat istiadat setempat dan cara hidup di masyarakat di mana ia tinggal, sebagai syarat kelayakan seorang Qadhi. Pada masa lalu, seseorang akan bertanggung jawab untuk mengawasi banyak hal dalam kehidupan masyarakat. Qadi misalnya mengawasi pembangunan masjid, jalan, jembatan, dan lainnya. Qadi juga bisa memeriksa gedung-gedung yang baru dibangun, pengoperasian rumah sakit, hingga dapur umum. Qadi juga bisa mengaudit penerimaan hak-hak tertentu bagi golongan masyarakat tertentu. Qadi dapat mengecek bagaimana perawatan yang diberikan oleh wali kepada anak yatim dan orang miskin. Qadi seringkali memainkan peran eksklusif sebagai mediator dalam kasus-kasus yang tidak bersifat hukum secara ketat.

Lalu sosok terakhir yang berperan dalam pembentukan dan evolusi hukum Islam hari ini adalah ahli hukum (secara akademis) atau Profesor hukum. Awal mula pendidikan hukum dalam Islam sebenarnya dapat ditelusuri kembali ke para Mufti yang muncul selama dua atau tiga dekade terakhir abad ke-7 sebagai spesialis informal di bidang hukum. Para Mufti ini tidak memiliki gaji dan minat mereka untuk belajar hukum dimotivasi oleh ketakwaan dan pembelajaran agama. Para Mufti awal ini biasanya memiliki sejumlah murid atau masyarakat umum yang tertarik untuk mengikuti pertemuan dan mendapatkan pengetahuan tentang Al-Qur'an dan Sunnah sebagai standar perilaku yang patut dicontoh dalam hidup. Pertemuan-pertemuan ini biasanya berlangsung di masjid-masjid yang dibangun di berbagai kota yang telah berada di bawah kekuasaan Islam.

Pola ini sebenarnya mengikuti praktik dewan suku Arab ketika mereka berkumpul untuk membahas isu-isu penting. Dalam pertemuan ilmiah tersebut para Mufti atau ahli hukum secara harfiah akan duduk di tengah, bersila, di mana para murid dan masyarakat yang mengikuti pertemuan akan duduk di kiri dan kanannya secara melingkar. Seorang murid tidak harus mendaftar secara formal untuk belajar dengan seorang ahli hukum tersebut, meskipun persetujuan informalnya untuk membuat mereka bergabung dengan lingkarannya umumnya diperlukan. Tidak ada biaya yang harus dibayar, kecuali hadiah sesekali yang mungkin diterima ahli hukum atau Mufti dari murid atau anggota keluarga mereka. Tidak ada ijazah atau gelar yang diberikan setelah kelulusan, hanya lisensi yang dikeluarkan oleh ahli hukum yang membuktikan bahwa sang murid telah menyelesaikan studi buku

tertentu yang pada gilirannya dapat ia ajarkan kepada orang lain. Lisensi bersifat pribadi, berdasarkan wewenang ahli hukum itu sendiri, bukan lembaga impersonal (seperti gelar yang diberikan oleh universitas saat ini).

Keempat personel hukum ini memiliki kontribusi penting dalam proses perumusan, penerapan, dan pengembangan hukum Islam di masyarakat muslim di bawah pemerintahan Islam sepanjang sejarahnya. Namun demikian, keberadaan para mufti, penulis hukum, hakim atau pengadil dan para akademisi hukum sepanjang sejarah (hukum) Islam, terutama yang ditunjang dengan perbedaan pendapat dan hasil *ijtihad* mereka, yang pada gilirannya menghadirkan diferensiasi mazhab hukum (*fiqh*) dalam Islam. Upaya *ijtihad* untuk penetapan hukum ini dimulai tepat setelah wafatnya Nabi Muhammad Saw, di mana komunitas Muslim dituntut untuk melakukan tindakan tertentu dalam menyelesaikan persoalan yang dihadapi sesuai dengan cara yang “dikehendaki” Tuhan. Upaya-upaya *ijtihad* tersebut menjadi pekerjaan-pekerjaan baru para ulama, khususnya dalam membahas masalah-masalah yang berhubungan dengan ibadah atau kewajiban dan larangan agama dalam situasi-situasi yang baru, ataupun masalah-masalah mu‘amālāt (masalah kehidupan sosial), yang terus mengalami perkembangan seiring perkembangan Islam ke berbagai wilayah yang memunculkan interaksi Islam dengan bentuk-bentuk budaya yang baru dan terkadang persoalan-persoalan yang belum ditemukan contohnya pada masa Nabi. Hasil *ijtihad* dan pengajaran agama oleh para ulama inilah yang nantinya dikenal juga sebagai mazhab dalam bahasan hukum Islam, atau secara khusus dalam kajian *fiqh*.

#### **D. Mazhab Fiqh dalam Hukum Islam**

Istilah mazhab secara umum berarti suatu pokok gagasan atau aliran pemikiran dalam kajian *fiqh* (yurisprudensi Islam). Secara harfiah mazhab berarti jalan yang dilalui, atau sesuatu yang menjadi tujuan. Sesuatu bisa dikatakan sebagai mazhab bagi seseorang ketika sesuatu itu menjadi ciri khas bagi dirinya. Dalam konteks kajian keislaman secara umum, istilah mazhab ini juga sering digunakan untuk kajian teologi (*mazhab i'tiqadiyah*), politik (*mazhab siyasiyah*), dan *fiqh* atau hukum Islam (*mazhab fiqhiyah*). Dalam konteks *fiqh* atau hukum Islam secara keseluruhan, mazhab ini muncul sebagai hasil dari *ijtihad* para ulama dalam upayanya untuk menetapkan hukum dan menjelaskan perkara-perkara tertentu yang tidak dibahas secara rinci dalam *nash*.

Lahirnya mazhab-mazhab fiqh dalam Islam ini secara umum dipengaruhi oleh beberapa faktor berikut: *Pertama*, perbedaan pemahaman para ulama tentang lafadz nash (tekstualitas dalil); *Kedua*, perbedaan dalam penerimaan hadits Nabi; *Ketiga*, perbedaan dalam penggunaan sumber dan metode penetapan hukum; *Keempat*, perbedaan dalam dalam proses tarjih dalil-dalil keagamaan yang berlawanan (*ta'arud al-adillah*); *Kelima*, perbedaan dalam kaidah kebahasaan dan penafsiran (hermeneutika); *Keenam*, perbedaan dalam pemahaman dan penetapan *illat* hukum; *Ketujuh*, perbedaan dalam pemahaman terkait *nasakh* (abrogasi); dan *Kedelapan*, perbedaan dalam kecenderungan yang merepresentasikan kebiasaan, nilai-nilai, dan hasil pembelajaran.

Dalam arus utama Islam Sunni, mazhab-mazhab yang berkembang luas adalah mazhab Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hanbali. Mazhab-mazhab Sunni ini secara umum muncul pada abad ke-9 dan ke-10 M, di mana pada abad ke-12 hampir semua ahli hukum sudah mengambil pilihan dengan madzhab tertentu (Iza, 2014). Keempat mazhab ini pada dasarnya saling mengakui validitas pendapat masing-masing dan telah berinteraksi dalam perdebatan hukum selama berabad-abad. Aturan empat mazhab utama ini diikuti di seluruh dunia Muslim tanpa batasan regional eksklusif. Meski demikian, masing-masing mazhab biasanya mendominasi di berbagai lokalitas tertentu di belahan dunia (Rabb, 2009). Sebagai contoh, mazhab Maliki adalah mazhab dominan di Afrika Utara dan Barat. Mazhab Hanafi menjadi mazhab dominan di Asia Selatan dan Tengah. Mazhab Syafi'i menjadi mazhab dominan di Afrika Timur dan Asia Tenggara (termasuk Indonesia). Sedangkan mazhab Hambali menjadi mazhab yang dominan di Arabia Utara dan Tengah.

Selain empat mazhab utama dalam Islam Sunni ini, pada abad pertama kelahiran Islam, sebenarnya juga terdapat sejumlah mazhab Sunni lainnya meski tidak berkembang sebagaimana empat mazhab utama tersebut. Sebagai contoh, mazhab fiqh Zahiri dan mazhab Thawri, merupakan salah satu mazhab fiqh yang secara umum sudah dianggap tidak berkembang meskipun tetap memberikan kontribusi penting dalam pemikiran hukum Islam (Calder, 2009). Dalam arus pemikiran Islam Syiah, terdapat perkembangan mazhab fiqh yang sama. Adanya garis perbedaan teologis menghasilkan perbedaan yang tajam dengan Islam Sunni, di mana dalam bidang fiqh-teologis, kalangan Syiah bisa menghasilkan pembentukan mazhab Dua Belas, Zaidi dan Ismaili. Perbedaan antar mazhab dalam Syiah ini pada dasarnya hampir sama

dengan perbedaan mazhab pemikiran dalam Sunni. Dalam hal ini, perlu dicatat juga bahwa terdapat mazhab Ibadi, dominan di Oman, yang berbeda dari mazhab fiqh Sunni ataupun Syiah (Rabb, 2009; Vikor, 2014).

Para sejarawan pada umumnya memiliki pendapat yang berbeda terkait waktu kemunculan dan proses perkembangan mazhab-mazhab *fiqh* tersebut. Salah satu interpretasi yang berkembang adalah bahwa pada awalnya terdapat empat mazhab yang diakui, yaitu Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Zahiri. Setelah itu terdapat perkembangan yang signifikan dari mazhab Hanbali dan Jariri. Namun pada abad ke-11, mazhab Jariri tidak lagi mendapatkan pengakuan secara politis dari kekuasaan Islam sehingga tersingkir. Mazhab Zahiri juga mengalami nasib yang sama, di mana pada periode kekuasaan Mamluk, mazhab ini tidak mendapatkan pengakuan secara politis oleh negara, sehingga hanya tersisa empat mazhab utama yang berkembang, yaitu Maliki, Hanafi, Syafi'i dan Hanbali (Melchert, 1997). Posisi empat mazhab utama Sunni juga semakin kuat pada era dinasti Utsmaniyah (Ottoman), yang menjadikan empat mazhab Sunni sebagai mazhab resmi negara guna membendung pengaruh Syiah.

Pendapat lain menyatakan bahwa mazhab-mazhab yang berkembang pada abad ke-9 dan ke-10 tersebut adalah Maliki, Hanafi, Syafi'i, Zahiri, Syiah Imamiyah, Ahl Al-Hadits, Jariri, dan Khawarij (Stewart, 2007). Pada abad ke-12 mazhab Jariri dan Zahiri masing-masing diserap oleh mazhab Syafi'i dan Hanbali. Sejarawan lain, seperti Ibn Khaldun, mendefinisikan hanya ada tiga mazhab Sunni, yaitu: Hanafi, Zahiri, dan satu yang mencakup mazhab Syafi'i, Maliki dan Hanbali sebagai mazhab gabungan (Goldziher, 2008). Pendapat lain menambahkan bahwa pada abad ke-14 mazhab Zahiri telah punah, untuk kemudian dihidupkan kembali di beberapa bagian dunia Muslim pada pertengahan abad ke-20 (Brown, 1996). Pada abad modern, keempat mazhab fiqh utama (Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hanbali) dianggap sebagai mazhab tradisional yang mendapatkan tantangan dari kalangan revivalis seperti Wahabi, ataupun gerakan-gerakan pemikiran yang menyerukan Islam tanpa mazhab. Namun demikian, keberadaan mazhab-mazhab utama tersebut tetap menjadi kiblat umum untuk berbagai pemikiran hukum keagamaan.

Berikut adalah keterangan ringkas terkait beberapa mazhab fiqh yang memberikan kontribusi penting pada perkembangan pemikiran hukum Islam:



#### a. Mazhab Hanafi

Mazhab Hanafi dinisbatkan pada Imam Abu Hanifah (w. 150 H/767 M). Mazhab Hanafi merupakan perpanjangan evolusi dari mazhab masyarakat Kufah tradisional dan berpusat pada tokoh Abu Hanifah dan dua orang murid utamanya, yakni Ya'qub bin Ibrahim Al-Anshari atau lebih dikenal dengan Abu Yusuf (w. 798 M) dan Muhammad bin Hasan Al-Shaybani (w. 805 M). Mazhab ini terkenal karena merintis pendekatan intelek-rasional (*ra'yu*) sehingga dikenal juga dengan istilah *ahl al-ra'y*. Mazhab yang lahirnya di Kufah, Irak, ini pernah mendapatkan tempat khusus pada masa kekhalifahan Abbasiyah, yang memungkinkannya untuk menyebar luas ke Khurasan, anak benua India, dan daerah lainnya. Mazhab ini memiliki keragaman yang lebih besar daripada mazhab Sunni lainnya. Karena itu mencari karakteristik terpadu dari mazhab Hanafi agak sulit. Akan tetapi para pendiri mazhab ini terkenal karena penggunaan *qiyas*, *istihsan*, dan penggabungan 'urf secara ekstensif (Heffening, 2008).

#### b. Mazhab Maliki

Mazhab Maliki dinisbatkan pada seorang ahli hukum terkenal, yakni Malik bin Anas (w. 179 H/795 M). Imam Malik sering disebut sebagai penulis risalah paling awal tentang hukum Islam, yakni *Al-Muwatta'*. Kitab tersebut merupakan kompilasi hadits dalam bidang *ibadat* dan *mu'amalat* yang dikemukakan untuk mewakili konsensus penduduk Madinah. Bagi Imam Malik, tradisi Nabi Muhammad dan para sahabatnya merupakan Sunnah, namun mengecualikan darinya tradisi Ali bin Abi Thalib, yang justru diakui oleh mazhab-mazhab lain. Imam Malik juga diketahui menggunakan pendekatan *istishab* dan *istislah* (*maṣlaḥah mursalah*) sebagai salah satu pendekatan dalam fiqihnya. Mazhab Maliki merupakan mazhab yang populer di Madinah, Afrika Utara, Uni Emirat Arab, India, Bangladesh, Irak, Turki, Andalusia (Spanyol), dan Rusia (Cottart, 2008; M. A. Zahrah, 1964).

#### c. Mazhab Syafi'i

Mazhab Syafi'i dinisbatkan pada Muhammad bin Idris Al-Syafi'i (w.204 H/820 M). Imam Syafi'i merupakan murid dari Imam Malik bin Anas dan Imam Al-Syaibani. Imam Syafi'i mendapatkan posisi yang istimewa dalam kajian hukum Islam, terutama karena keberhasilannya dalam merumuskan dan mengembangkan doktrin *Ushul Al-Fiqh*, serta menciptakan pendekatan yang lebih koheren terhadap penalaran

hukum sebagai suatu disiplin khusus yang dianggap bisa mendamaikan pertentangan antara *ahl al-ra'y* dan *ahl al-hadits*. Dengan kata lain, Imam Syafi'i menjadi salah satu tokoh paling sentral dalam pemikiran yurisprudensi Islam. Pemikiran Imam Syafi'i pada dasarnya berfokus pada supremasi Al-Qur'an dan Sunnah serta pentingnya landasan tekstual bagi penalaran hukum. Namun Imam Syafi'i sendiri juga menekankan metode *qiyas* yang mengandalkan sumber tekstual dan sangat mencela *istihsan* (M. A. Zahrah, 1948).

#### d. Mazhab Hanbali

Mazhab Hanbali dinisbatkan kepada Imam Ahmad bin Hanbal (w. 241 H/855 M). Ahmad bin Hanbal dianggap sebagai imam keempat dari empat imam yang mendirikan mazhab pemikiran hukum utama dalam Islam Sunni. Seperti tiga mazhab lainnya, penelitian terperinci tentang pengembangan kerangka teoritis menunjukkan bagaimana mazhab ini bisa berkembang dari waktu ke waktu dan bagaimana peran para sarjana dan para ulama dalam membentuknya. Ahmad bin Hanbal terkenal karena penentangan ideologisnya terhadap pemikiran Mu'tazilah dan gagasan tentang Al-Qur'an yang diciptakan (Imam Ahmad bin Hanbal menolak pendapat Mu'tazilah tersebut), yang berakhir dengan penyiksaan, pemenjaraan dan akhirnya mundur dari kehidupan publik sampai penghentian dukungan pemerintah kepada Mu'tazilah. Pemikiran Ahmad bin Hanbal dianggap sebagai salah satu aliran pemikiran hukum Sunni yang paling tradisional (memberikan penekanan kuat pada superioritas tradisi dan tekstualitas *nash*). Mazhab Hanbali dikenal karena lebih banyak bersandar pada Al-Qur'an dan Sunnah, pendapat para sahabat, penggunaan praktik *istihsan* secara luas (Laoust, 2008).

Pada era modern, mazhab Hanbali dan nama Ahmad Ibn Hanbal telah menjadi kontroversi di beberapa belahan dunia Islam, karena gerakan reformasi Hanbali yang dikenal sebagai Wahhabisme bersama dengan gerakan pembaharuan Ibnu Taimiyah pada abad ke-13 banyak mengutip namanya. Namun demikian, keyakinan Ibn Hanbal sendiri sebenarnya tidak berperan nyata dalam pembentukan doktrin sentral Wahhabisme, karena ada bukti yang menunjukkan bahwa otoritas Hanbali memiliki keprihatinan doktrinal yang sangat berbeda dari Wahhabisme. Beberapa literatur para ulama Hanbali abad pertengahan juga menunjukkan adanya kebolehan atas praktik-praktik yang justru ditentang keras oleh Wahabi, seperti meminta doa pada ulama,

melakukan kunjungan ke makam, dan ziarah. Namun demikian, banyak juga para penulis kontemporer yang tetap berpendapat bahwa Ahmad Ibn Hānbal adalah “nenek moyang jauh Wahabisme” yang juga sangat menginspirasi gerakan reformasi konservatif Salafiyah di era modern (Cook, 1992).

Beberapa mazhab utama tersebut pada dasarnya adalah mazhab-mazhab *fiqh* yang memberikan kontribusi penting dan mewarnai sejarah perkembangan dan pembentukan hukum Islam yang dikenal hari ini. Meski demikian, terdapat banyak mazhab lain yang menunjukkan bagaimana dinamika interpretasi ajaran Islam di seluruh sejarahnya. Pada era modern sendiri, proses pengembangan ajaran dan transformasi lembaga-lembaga hukum Islam membawa implikasi yang mendalam bagi sistem mazhab tersebut. Adanya praktik penyebaran hukum negara yang dikodifikasi di dunia Muslim, membuat pengaruh mazhab di luar praktik ritual pribadi tergantung pada status yang diberikan kepadanya dalam sistem hukum nasional. Kodifikasi hukum negara umumnya mengambil keputusan dari berbagai mazhab, dan profesional hukum yang terlatih di sekolah hukum modern sebagian besar telah menggantikan ulama tradisional sebagai penafsir hukum yang dihasilkan (Iza, 2014).

Pada abad ke-20 misalnya, banyak ahli hukum Islam mulai menegaskan kemandirian intelektual mereka dari mazhab-mazhab *fiqh* tradisional dan mulai berani menyuarakan hasil *ijtihad* hukum mereka sendiri. Hal ini tidak terlepas dari upaya pemahaman, perumusan, dan pengembangan filsafat hukum Islam yang dianggap harus terus dievaluasi untuk bisa menangkap dan mengakomodir berbagai persoalan kehidupan dan kemanusiaan yang terus berubah seiring perkembangan ilmu pengetahuan, teknologi, dan budaya manusia itu sendiri. Oleh karena itu, pemahaman yang baik tentang filosofi hukum Islam menjadi penting untuk dipelajari, sebagaimana akan dibahas pada bab selanjutnya.

## FILSAFAT HUKUM ISLAM

Hukum Islam pada dasarnya berbeda dengan semua sistem hukum lainnya jika ditinjau dari berbagai perspektif. Hukum Islam pada dasarnya bersifat suci atau luhung (*divine*) karena bersumber dari syariat yang diturunkan Tuhan melalui Nabi Muhammad Saw. Dengan kata lain, hukum Islam adalah aturan yang “diturunkan dari langit”, yang mengilhami banyak ahli hukum dalam penerapannya, dan karenanya hukum Islam tidak bisa disandingkan dengan hukum-hukum ciptaan manusia. Hukum negara misalnya pada umumnya akan dipisahkan antara hukum publik (*public law*) yang mengatur hubungan individu dengan negara, dan hukum privat (*private law*) yang mengatur hubungan antara individu dengan individu lainnya. Sementara dalam hukum Islam apa yang diatur adalah hubungan antara individu dengan Tuhan (*mu’amalah ma’a al-khaliq*), dan hubungan antara individu dengan individu lainnya (*mu’amalah ma’a al-khalqi*).

Meski demikian, nilai-nilai kebajikan yang terkandung dalam prinsip-prinsip dasar, tujuan hukum, hingga tata metodologi penetapan hukum berdasarkan prinsip-prinsip dasar hukum Islam tersebut tetap mengandalkan peran subjek manusia di dalamnya. Hal ini bukan berarti hukum Islam adalah hukum ciptaan manusia, namun keterlibatan subjek manusia dalam interpretasi hukum merupakan amanah kepercayaan Tuhan pada nilai-nilai kebajikan dalam diri manusia untuk berpikir, menginterpretasikan, menetapkan, dan mempraktikkan “kehendak Tuhan” yang terkandung dalam syari’ah pada kehidupan. Pada bab ini, penulis akan memaparkan bagaimana prinsip-prinsip dasar hukum Islam atau yang lebih dikenal juga dengan istilah *ushul al-fiqh*, tujuan hukum Islam (*maqashid al-syari’ah*), dan metode penarikan hukum (*istinbath al-hukm*) dari syari’ah yang terkandung dalam *nash* (Al-Qur’an dan Hadits).

### A. Prinsip Dasar Hukum Islam

Prinsip dasar hukum Islam pada dasarnya dikenal juga dengan istilah *Ushul Al-Fiqh*, yakni suatu prinsip yang menguraikan petunjuk dan metode yang dengannya aturan fiqh ditarik dari sumbernya. Petunjuk-petunjuk dasar ini dapat ditemukan terutama dalam Al-Qur’an dan Sunnah, yang merupakan sumber utama syariah. Aturan-aturan hukum

dalam *fiqh*, dengan demikian diturunkan langsung dari Al-Qur'an dan Sunnah sesuai dengan prinsip-prinsip dasar dan metode yang secara kolektif dikenal sebagai *ushul al-fiqh*. Beberapa penulis misalnya menggambarkan *ushul al-fiqh* ini sebagai metodologi hukum dalam Islam. Pengertian ini memang deskripsi yang akurat tetapi tidak lengkap. Sebab meskipun metode interpretasi dan deduksi menjadi perhatian utama *ushul al-fiqh*, namun *ushul al-fiqh* tidak secara eksklusif dikhususkan untuk metodologi.

Oleh karena itu, mengatakan bahwa *ushul al-fiqh* adalah ilmu tentang sumber-sumber dan metodologi hukum adalah akurat, dalam arti bahwa Al-Qur'an dan Sunnah merupakan sumber *fiqh* dan menjadi subjek di mana metodologi *ushul al-fiqh* diterapkan. Namun juga kurang lengkap, karena Al-Qur'an dan Sunnah sendiri, hanya mengandung sangat sedikit metodologi di dalamnya. Al-Qur'an dan Sunnah hanya seringkali lebih banyak memberikan petunjuk dari mana aturan-aturan syariah dapat ditarik. Metodologi *ushul al-fiqh* justru lebih banyak mengacu pada metode penalaran seperti analogi deduktif (*qiyas*), preferensi hukum (*istihsan*), praduga kontinuitas (*istishab*) dan aturan interpretasi dan deduksi. Semua ini dirancang sebagai pedoman untuk pemahaman yang benar tentang sumber dan praktik *ijtihad* dalam Islam.

Upaya para ulama hukum dalam menyimpulkan aturan *fiqh* dari petunjuk yang tersedia dalam sumber hukum merupakan tujuan utama dari kajian tentang prinsip-prinsip dasar hukum Islam atau *ushul al-fiqh* ini. Dengan kata lain, *fiqh* adalah produk akhir dari *ushul al-fiqh*, meskipun keduanya adalah disiplin ilmu yang terpisah. Perbedaan utama antara *fiqh* dan *ushul al-fiqh* adalah bahwa yang pertama (*fiqh*) berkaitan dengan pengetahuan tentang aturan rinci hukum Islam di berbagai cabangnya, dan yang terakhir (*ushul al-fiqh*) berkaitan dengan metode yang diterapkan dalam pengurangan aturan tersebut dari sumbernya. *Fiqh*, dengan demikian, adalah hukum itu sendiri sedangkan *ushul al-fiqh* adalah metodologi hukum. Hubungan antara kedua disiplin tersebut menyerupai hubungan aturan tata bahasa dengan bahasa, atau hubungan logika (*mantiq*) dengan filsafat. *Ushul al-fiqh* dalam pengertian ini memberikan kriteria standar untuk deduksi yang benar untuk aturan-aturan *fiqh* dari sumber-sumber syariah (Al-Qur'an dan Sunnah). Pengetahuan yang memadai tentang *fiqh* tentu saja membutuhkan pemahaman tentang sumber-sumbernya. Hal ini dibuktikan dalam pengertian *fiqh* secara umum, yaitu "pengetahuan tentang aturan-aturan praktis syariah yang diperoleh dari bukti rinci

dalam sumber-sumber syari'ah" (Al-Shawkani, 1994). Pengetahuan tentang kaidah-kaidah *fiqh*, dengan kata lain, harus diperoleh langsung dari sumbernya. Suatu syarat yang menyiratkan bahwa *faqih* harus berhubungan dengan sumber-sumber *fiqh*. Oleh karena itu, orang yang mempelajari *fiqh* secara terpisah dari sumbernya bukanlah seorang *faqih* (A. Zahrah, 2008).

Seorang *faqih* tidak hanya harus mengetahui aturan bahwa mengambil hak milik orang lain itu dilarang, tetapi juga bukti rinci untuk aturan tersebut dari sumbernya, yaitu ayat Al-Qur'an yang menyatakan: "Dan janganlah kamu makan harta di antara kamu dengan jalan yang batil, dan (janganlah) kamu menyuap dengan harta itu kepada para hakim, dengan maksud agar kamu dapat memakan sebagian harta orang lain itu dengan jalan dosa, padahal kamu mengetahui" (QS. Al-Baqarah: 188). Ayat ini merupakan bukti rinci untuk aturan tentang larangan mengambil hak milik orang lain dalam Al-Qur'an. Pengetahuan tentang aturan interpretasi juga sangat penting untuk pemahaman yang tepat dari teks hukum. Kecuali teks Al-Qur'an atau Sunnah dipahami dengan benar, maka tidak ada aturan yang dapat disimpulkan darinya, terutama dalam kasus di mana teks tersebut tidak terbukti dengan sendirinya. Oleh karena itu aturan untuk membedakan teks spekulatif dari yang definitif, yang nyata (*zhahir*) dari yang eksplisit (*nash*), yang umum (*'aam*) dari yang khusus (*khaas*), yang literal (*haqiqi*) dari yang metaforis (*majazi*), dan lainnya, serta bagaimana memahami implikasi (*dalalat*) dari teks tertentu, adalah beberapa topik yang memerlukan perhatian khusus dalam studi *ushul al-fiqh*.

Pemahaman yang memadai tentang metodologi dan aturan interpretasi juga memastikan penggunaan yang tepat dari penalaran manusia dalam sistem hukum yang berasal dari wahyu ilahi. Misalnya, analogi (*qiyas*) adalah metode penalaran yang disetujui untuk pengurangan aturan baru dari sumber-sumber Syari'ah. Bagaimana analogi harus dibangun, apa batasan untuk analogi tersebut, bagaimana bukti yang mendukung, apakah ada bukti-bukti lain yang menentangnya, dan lainnya, semua itu menjadi persoalan yang menjadi perhatian utama dalam *ushul al-fiqh*. Preferensi hukum atau *istihsan*, adalah doktrin rasionalis lain dan bukti hukum Islam yang diakui yang menunjukkan bahwa para ulama bisa berijtihad untuk mengambil preferensi pada salah satu dari banyak solusi yang mungkin untuk masalah tertentu. Pilihan satu atau yang lain dari solusi ini terutama ditentukan oleh ahli hukum dalam pertimbangan kesetaraan dan

keadilan. Manakah dari solusi yang ada yang lebih disukai, mengapa ia lebih disukai, apa batasan preferensi dan pendapat pribadi dalam kasus tertentu, dan lainnya, merupakan pertanyaan metodologi dan interpretasi, dan karena itu ia juga menjadi bagian dari materi kajian *ushul al-fiqh*.

Tujuan utama dari pemahaman tentang *ushul al-fiqh* adalah untuk mengatur *ijtihad* dan untuk membimbing ahli hukum dalam menyimpulkan hukum dari sumber-sumbernya. Kebutuhan akan metodologi *ushul al-fiqh* ini menjadi penting ketika orang-orang yang tidak memenuhi syarat berusaha untuk melakukan *ijtihad*, di mana risiko kesalahan dan kebingungan dalam pengembangan syari'ah bisa menjadi persoalan yang serius. Keberadaan *ushul al-fiqh*, dengan demikian, adalah untuk membantu ahli hukum dalam memperoleh pengetahuan yang memadai tentang sumber-sumber syari'ah dan metode deduksi dan inferensi hukum. *Ushul al-fiqh* juga mengatur tentang bagaimana penerapan *qiyas*, *istihsan*, *istishab*, *istislah*, dan lain-lain, di mana pemahaman tentang hal-hal tersebut dapat membantu para ahli hukum untuk membedakan metode deduksi mana yang paling cocok untuk memperoleh hukum syar'i (Islam) dari suatu masalah tertentu. Selanjutnya, *ushul al-fiqh* juga memungkinkan para ahli hukum untuk memastikan dan membandingkan kekuatan dan kelemahan dalam *ijtihad* serta memberikan preferensi pada keputusan *ijtihad* yang selaras dengan teks-teks hukum.

Dalam hal ini, perlu dipahami juga bahwa pengetahuan tentang aturan penafsiran, seperti aturan tentang '*Aam*, '*Khas*, '*Mutlaq*, '*Muqayyad*, dan lain-lainnya, pada dasarnya sama-sama relevan dengan hukum perundang-undangan modern. Ketika ahli hukum dan hakim, apakah seorang ahli dalam hukum Islam (syari'ah) atau hukum sekuler, gagal menemukan petunjuk apa pun dalam teks undang-undang tentang masalah tertentu, maka hakim atau ahli hukum tersebut umumnya akan menggunakan konstruksi yudisial atau analogi. Oleh karena itu, keterampilan untuk menafsirkan teks hukum dan untuk membuat keputusan pengadilan yang tepat sangat diperlukan bagi seorang ahli hukum terlepas dari apakah ia duduk di pengadilan Islam atau di pengadilan yurisdiksi hukum. Dengan demikian, seperti dikatakan 'Ainain (n.d.), seorang ahli *ushul al-fiqh* akan memberikan kontribusi signifikan dengan keahliannya dalam membantu para ahli hukum atau hakim untuk memahami dan menafsirkan teks-teks hukum.

Prinsip-prinsip dasar hukum Islam atau *ushul al-fiqh*, memang diprakarsai secara sistematis oleh Muhammad bin Idris Al-Syafi'i. Namun sejauh mana orang bisa mengatakan bahwa Al-Syafi'i adalah pendiri *ushul al-fiqh*? Dalam hal ini terdapat beberapa pendapat yang berbeda. Salah satu pendapat yang berkembang mengatakan bahwa *ushul al-fiqh* telah ada selama *fiqh* telah diketahui ada. Karena *fiqh* tidak mungkin muncul tanpa adanya sumber-sumbernya, dan metode-metode untuk memanfaatkan bahan-bahan sumbernya. Pendapat ini menyiratkan bahwa *ushul al-fiqh* telah ada jauh sebelum ia dirumuskan secara sistematis oleh Imam Al-Syafi'i. Mereka yang mendukung pendapat ini biasanya menjelaskan bagaimana pada awal Islam, para sahabat sering menyimpulkan aturan *fiqh* dari sumbernya. *Ushul al-fiqh*, dengan kata lain, secara substansial telah ada sebelum periode munculnya imam-imam *fiqh* terkemuka. Akan tetapi melalui karya para imam ini, khususnya Al-Syafi'i, *ushul al-fiqh* kemudian diartikulasikan ke dalam kumpulan pengetahuan yang koheren.

Sebelum Al-Syafi'i, terdapat juga ulama terkemuka seperti Abu Hanifah yang menggunakan analogi dan *istihsan* sementara Imam Malik dikenal karena doktrinnya tentang *ijma'* dan praktik penduduk Madinah, sebagaimana diulas secara ringkas pada bagian sebelumnya. Namun ketika Imam Al-Syafi'i muncul, ia menemukan banyak pemikiran hukum dan argumentasi tingkat lanjut tentang isu-isu metodologis hukum tersebut. Dalam hal ini, Al-Syafi'i mendapati bahwa karya-karya yang ada tidak sepenuhnya bebas dari ketidaksesuaian dan keragaman yang harus disaring dengan standar-standar tertentu, yang kemudian diartikulasikan oleh Al-Syafi'i dalam teori hukum *ushul*-nya. Al-Syafi'i kemudian mengabdikan karyanya yang berjudul *Al-Risalah* secara eksklusif untuk subjek ini, di mana karya Al-Syafi'i ini secara luas diakui sebagai karya otoritas pertama dalam bidang *ushul al-fiqh* (A. Zahrah, 2008).

Berdasarkan hal itu, maka sebenarnya orang dapat mengatakan bahwa *fiqh* mendahului *ushul al-fiqh*, dan bahwa perkembangan penting terjadi di bidang *ushul al-fiqh* baru terjadi pada abad kedua Hijriyah. Selama abad pertama tidak ada kebutuhan mendesak untuk *ushul al-fiqh*. Ketika Nabi masih hidup, bimbingan dan solusi yang diperlukan untuk masalah diperoleh baik melalui wahyu ilahi atau keputusan langsung Nabi. Selama periode setelah wafatnya Nabi, para sahabat tetap berhubungan erat dengan ajaran Nabi dan keputusan mereka terutama diilhami oleh presedennya. Kedekatan mereka dengan sumber



dan pengetahuan mendalam tentang peristiwa memberi mereka wewenang untuk mengatur masalah praktis tanpa ada kebutuhan mendesak untuk metodologi *fiqh*. Namun, seiring dengan meluasnya wilayah kekuasaan Islam, para sahabat juga semakin banyak yang meninggal dan akses langsung kepada mereka yang masih hidup semakin sulit, maka persoalan terkait kemungkinan kekeliruan dan kesalahan dalam memahami sumber tekstual mulai menjadi perhatian para ulama. Perdebatan dan keragaman pemikiran hukum di berbagai tempat menekankan perlunya pedoman yang jelas. Karena itu, kemunculan Al-Syafi'i dengan metodologi *ushul al-fiqh* bertepatan pada masa ketika kontroversi hukum telah menjadi kebiasaan di antara para ahli hukum Madinah dan Irak, yang saat itu dikenal juga sebagai pertentangan antara mazhab *Ahl Al-Hadith* (tekstual) dan *Ahl Al-Ra'y* (rasional). Dengan kata lain, periode ini juga merupakan periode di mana para ulama hadits berhasil mengumpulkan dan mendokumentasikan hadits (M. A. Zahrah, 1948). Karena itu, pada periode ini para fuqaha sudah bisa diyakinkan tentang pokok masalah Sunnah. Mereka juga mulai lebih berani menguraikan hukum, dan karenanya kebutuhan akan metodologi untuk mengatur *ijtihad* menjadi semakin jelas. Konsolidasi *ushul al-fiqh* sebagai disiplin syari'ah, dengan demikian, merupakan kesimpulan logis dari kompilasi literatur hadits yang semakin luas pada masa itu (Badran, 1980).

Lalu faktor lainnya yang mendorong Al-Syafi'i untuk menyempurnakan teori hukum *ushul al-fiqh* adalah masuknya orang-orang non-Arab secara luas ke wilayah-wilayah Islam dan pengaruh membingungkan yang mereka bawa pada tradisi hukum dan budaya Islam. Imam Al-Syafi'i dalam hal ini berusaha untuk menjaga kemurnian syariat dan bahasa Al-Qur'an. Oleh karena itu, dalam *Risalah*-nya, Al-Syafi'i memberlakukan pedoman untuk *ijtihad* dan menguraikan aturan tentang *Khas* dan '*Aam*, *Nasikh* dan *Mansukh*, dan mengartikulasikan prinsip-prinsip yang mengatur *ijma'* dan *qiyas*. Al-Syafi'i juga menekankan aturan untuk mengandalkan *hadits ahad* dan nilainya dalam penentuan *ahkam*. Al-Syafi'i menyanggah keabsahan *istihsan* dan menganggapnya tidak lebih dari sekedar tindakan sewenang-wenang dalam pembuatan hukum. Garis besar empat sumber utama hukum yang dijabarkan Al-Syafi'i (Al-Qur'an, Sunnah, *Ijma'*, dan *Qiyas*) kemudian diterima oleh para ulama secara umum, meskipun masing-masing dari berbagai mazhab *fiqh* telah memberikan kontribusi terhadap perkembangan lanjutannya. Imam Hanafi (Abu Hanifah) misalnya,

menambahkan *istihsan*, dan adat (*'urf*) pada *ushul al-fiqh*, dan Imam Maliki mereduksi konsep konsensus (*ijma'*) menjadi konsensus penduduk Madinah saja. Namun demikian, tidak ada yang menyimpang secara signifikan dari prinsip-prinsip dasar yang telah diartikulasikan oleh Al-Syafi'i tersebut.

Dalam hal ini, perlu dicatat juga bahwa apa yang disebut sebagai periode tertutupnya pintu *ijtihad* pada sekitar abad keempat Islam, tidak lantas mempengaruhi *ushul al-fiqh* dengan cara yang sama seperti yang mungkin mempengaruhi *fiqh* itu sendiri. Periode *taqlid* yang muncul setelah itu bahkan mungkin telah menambah kekuatan dan keunggulan *ushul al-fiqh*, dalam arti bahwa para *muqallid* akan mengamati dan mengandalkan metodologi *ushul* sebagai tolok ukur validitas argumen mereka. Akibatnya *ushul al-fiqh* memperoleh penerimaan universal dan, dengan cara tertentu, digunakan sebagai sarana untuk membenarkan *taqlid* di kalangan umat.

Dalam konteks hukum Islam sendiri, bahasan tentang prinsip-prinsip dasar hukum ini akan membawa orang pada istilah yang lain, yakni *ushul al-qanun*. Perbandingan antara *ushul al-fiqh* dan *ushul al-qanun* akan menunjukkan bahwa kedua disiplin ilmu ini memiliki banyak kesamaan satu sama lain, meskipun keduanya juga berbeda dalam hal lain. Keduanya mirip satu sama lain dalam hal keterkaitannya dengan metodologi hukum dan aturan deduksi dan interpretasi, yakni keduanya tidak terlalu berfokus pada aturan rinci dari hukum itu sendiri. Dalam hal hukum harta benda, misalnya, baik *ushul fiqh* maupun *ushul al-qanun* berkaitan dengan sumber hukum harta benda dan bukan dengan aturan rinci yang mengatur pengalihan kepemilikan atau mengatur kontrak penjualan. Sebab hal ini adalah subjek yang termasuk dalam ruang lingkup hukum properti, bukan metodologi hukum (Badran, 1980). Meskipun tujuan umum *ushul al-fiqh* dan *ushul al-qanun* serupa, yang pertama terutama berkaitan dengan Al-Qur'an, Sunnah, konsensus (*ijma'*), dan analogi (*qiyas*). Namun sumber-sumber syariah lain secara keseluruhan, pada dasarnya terdefinisi dengan baik dan hampir eksklusif dalam arti bahwa aturan hukum tidak boleh berasal dari luar lingkup umum sumber otoritatifnya dengan alasan, misalnya, rasionalitas (*'aql*) saja. Karena *'aql* bukanlah sumber hukum yang berdiri sendiri dalam Islam. *Ushul al-fiqh*, dengan demikian didirikan dalam aturan-aturan ilahi dan pengakuan otoritas Tuhan atas perilaku manusia.

*Ushul al-qanun*, di sisi lain, terutama yang terdiri dari doktrin-doktrin rasionalis, dapat menjadi sumber dari banyak hukum sekuler. Beberapa

di antaranya adalah sumber-sumber sejarah seperti Hukum Romawi atau Hukum Umum Inggris yang prinsip-prinsipnya dijunjung tinggi atau dikesampingkan mengingat kondisi sosial ekonomi masyarakat yang berlaku. Sumber-sumber Syariah di sisi lain, bersifat permanen dan tidak boleh ditolak atas dasar rasionalitas atau persyaratan kondisi sosial. Meski dalam praktiknya ada ukuran fleksibilitas dalam *ushul al-fiqh* yang memungkinkan penyesuaian hukum yang diperlukan untuk mengakomodasi perubahan sosial. Namun pada prinsipnya, syariat Islam dan sumber-sumbernya tidak dapat dibatalkan atau dibatasi oleh waktu dan keadaan.

Peran ahli hukum dan *mujtahid* dalam *ushul al-fiqh* pada dasarnya merupakan salah satu bentuk deduksi dan penyimpulan aturan-aturan yang telah disebutkan pada sumber-sumbernya. Sedangkan dalam *ushul al-qanun* belum tentu demikian. Parlemen atau majelis legislatif negara penerap hukum sekuler, sebagai otoritas berdaulat, dapat membatalkan undang-undang yang ada atau memperkenalkan undang-undang baru yang dianggap lebih cocok. Badan legislatif negara Islam, di sisi lain, tidak dapat membatalkan Al-Qur'an atau Sunnah, meskipun dapat membatalkan hukum yang didasarkan pada *masalah* atau *istihsan*, dan lainnya. Pembatalan hukum (abrogasi/*nasakh*) dalam hal ini adalah aplikasi terbatas yang didasarkan pada ilahi dan pada dasarnya sudah berakhir dengan wafatnya Nabi (Badran, 1980; Zuhaili, 1990).

## **B. Pendekatan dalam Studi Ushul Al-Fiqh**

Setelah muncul mazhab *fiqh*, para ulama dari berbagai mazhab *fiqh* tersebut pada umumnya mengadopsi dua pendekatan yang berbeda untuk studi *ushul al-fiqh*, yakni pendekatan teoritis dan pendekatan deduktif. Perbedaan utama antara kedua pendekatan ini adalah bahwa pendekatan teoritis lebih berorientasi pada eksposisi doktrin teoritis. Sedangkan pendekatan deduktif lebih berorientasi pada substansi pragmatis dalam arti bahwa teori dirumuskan dalam kerangka isu-isu yang relevan. Perbedaan antara kedua pendekatan tersebut menyerupai karya seorang legal drafter yang dibandingkan dengan karya seorang hakim. Pendekatan yang pertama berkaitan dengan eksposisi prinsip, sedangkan pendekatan kedua lebih cenderung mengembangkan sintesis antara prinsip dan persyaratan kasus tertentu. Pendekatan teoritis kajian *ushul al-fiqh* diadopsi oleh mazhab Syafi'i dan para *mutakallimin*, yaitu ulama kalam Mu'tazilah. Pendekatan deduktif, lebih banyak dikaitkan dengan para ulama mazhab Hanafi. Karena itu

pendekatan pertama (teoritis) dikenal juga sebagai *ushul al-Syafi'iyah* atau *thariqah al-mutakallimin*. Sedangkan pendekatan kedua (deduktif) dikenal juga sebagai *ushul al-hanafiyyah* atau *thariqah al-fuqaha'* (Badran, 1980; A. Zahrah, 2008).

Imam Al-Syafi'i pada dasarnya berusaha untuk mengartikulasikan prinsip-prinsip teoretis *ushul al-fiqh* tanpa harus berusaha menghubungkannya dengan *fiqh* itu sendiri. Sebagai seorang ahli metodologi *par excellence*, Al-Syafi'i menetapkan seperangkat kriteria standar yang diharapkan bisa diikuti dalam perumusan rinci aturan *fiqh*. Penjelasan teoritisnya tentang *ushul al-fiqh*, dengan kata lain, tidak mempertimbangkan penerapan praktisnya dalam bidang *furu'*. Selain itu, Imam Al-Syafi'i dan para *mutakallimin* cenderung terlibat dalam isu-isu kompleks dari karakter filosofis yang mungkin berkontribusi atau tidak berkontribusi pada pengembangan aturan praktis *fiqh*. Dengan cara ini pula, beberapa ajaran, seperti *'ismah* (kemaksuman) para Nabi sebelum misi kenabian mereka, dan hal-hal yang berkaitan dengan status individu Nabi atau tugasnya sebelum wahyu syari'ah, atau materi logika dan linguistik dalam aturan praktis *fiqh* cenderung lebih menonjol dalam karya-karya Syafi'i dan para *mutakallimin* dibandingkan karya-karya Hanafi.

Imam Hanafi dalam hal ini berusaha untuk menguraikan prinsip-prinsip *ushul al-fiqh* dalam hubungannya dengan *fiqh* itu sendiri dan cenderung lebih pragmatis dalam pendekatan mereka terhadap subjek yang dihadapi. Singkatnya, pendekatan teoritis Al-Syafi'i dan para *mutakallimin* cenderung memandang *ushul al-fiqh* sebagai disiplin independen yang harus sesuai dengan *fiqh*. Sedangkan pendekatan deduktif mencoba untuk menghubungkan *ushul al-fiqh* lebih dekat dengan isu-isu rinci (*furu' al-fiqh*). Karena itu, ketika Imam Hanafi menemukan prinsip *ushul* yang bertentangan dengan prinsip *fiqh* yang mapan, maka ia cenderung untuk menyesuaikan teori yang ada sejauh konflik tersebut dapat dihilangkan, atau mencoba membuat pengecualian yang diperlukan hingga bisa mencapai kompromi.

Dalam konteks ini, terdapat tiga karya terpenting yang mengadopsi pendekatan teoritis *ushul al-fiqh*, yakni *Al-Mu'tamad fi Ushul Al-Fiqh* karya ulama Mu'tazilah, Abu Al-Husain Al-Bashri (w. 436), *Kitab Al-Burhan* dari ulama Syafi'i, Imam Al-Haramayn Al-Juwayni (w. 487) dan *Al-Mustasfa* karya Imam Abu Hamid Al-Ghazali (w. 505). Ketiga karya tersebut kemudian dirangkum oleh Fakhr Al-Din Al-Razi (w. 606) dalam karyanya yang berjudul *Al-Mahsul*. Karya Sayf Al-Din Al-Amidi yang lebih besar, *Al-*

*Ihkam fi Ushul al-Ahkam* adalah ringkasan beranotasi dari tiga karya perintis yang disebutkan sebelumnya. Sementara karya Hanafi yang paling awal tentang *ushul al-fiqh* adalah *Kitab fi Al-Ushul* oleh Abu Al-Hasan Al-Karkhi (w. 340) yang diikuti oleh *Ushul Al-Jassas* dari Abu Bakr Al-Razi Al-Jassas (w. 370). Karya Fakhr Al-Islam Al-Bazdawi (w. 483) yang terkenal, *Ushul Al-Bazdawi*, juga ditulis sesuai dengan pendekatan Hanafi untuk mempelajari disiplin ini. Karya-karya ini diikuti oleh kontribusi yang luar biasa oleh Syams Al-Din Al-Sarakhsi (w. 490) yang menghasilkan *Ushul Al-Sarakhsi*. Sejumlah ulama lain juga telah berkontribusi pada berbagai literatur di kedua kubu pendekatan yang berbeda tersebut. Namun perbedaan format yang menandai tahap perkembangan baru adalah penulisan buku pedoman dalam bentuk *mukhtasar*, yang dimaksudkan untuk merangkum karya-karya yang ada untuk tujuan didaktik.

Tahap selanjutnya dalam pengembangan literatur *ushul al-fiqh* ditandai dengan upaya untuk menggabungkan pendekatan teoritis dan deduktif menjadi satu pendekatan yang terintegrasi, yang tercermin dalam karya-karya ulama mazhab Syafi'i dan Hanafi pada periode berikutnya. Salah satu karya yang mencoba menggabungkan *Ushul Al-Bazdawi* dan *Al-Ihkam Al-Amidi* misalnya, dihasilkan oleh Muzaffar Al-Din Al-Sa'ati (w. 694) yang berjudul *Badi' Al-Nizam Al-Jami bayn Ushul Al-Bazdawi wa Al-Ihkam*. Karya lain yang sama pentingnya yang menggabungkan dua pendekatan tersebut adalah karya 'Abdullah bin Mas'ud Al-Bukhari (w. 747), yang berjudul *Al-Taudhih*. Karya ini merupakan ringkasan dari *Ushul Al-Bazdawi*, *Al-Mahsul*, dan *Mukhtasar Al-Muntaha* dari ahli hukum Maliki, Abu Umar Utsman bin Al-Hajib (w. 646). Tiga karya terkenal lainnya yang menggabungkan dua pendekatan *ushul al-fiqh* adalah *Jam'u Al-Jawami* dari ahli hukum Syafi'i, Taj Al-Din Al-Subki (w. 771), *Al-Tahrir* dari Kamil Al-Din bin Al-Humam Al-Hanafi (w. 860), dan *Musallam Al-Tsubut* dari ahli hukum Hanafi Muhibb Al-Din bin 'Abd Al-Shakur (w. 1119). Lalu karya lainnya yang tidak kurang penting adalah *Al-Muwafaqat* karya Abu Ishaq Ibrahim Al-Syatibi, yang secara memiliki bahasan komprehensif dan perhatian yang unik pada filosofi (hikmah) *tasyri'* dan tujuan yang dikejar oleh aturan rinci dalam syari'ah.

Berbagai pendekatan dan karya-karya yang menjelaskan tentang prinsip-prinsip dasar hukum dalam Islam serta metodologi penyelesaian hukum tersebut pada dasarnya memberikan perhatian yang luas pada beberapa hal sebagai berikut: *Pertama*, prinsip pendalilan hukum (*al-adillah al-syar'iyyah*); *Kedua*, prinsip penggunaan sumber hukum

syari'ah; *Ketiga*, prinsip interpretasi teks-teks sumber hukum; *Keempat*, prinsip metodologis penetapan hukum; dan *Kelima*, prinsip *ijtihad* dan penalaran personal. Kelima hal yang menjadi prinsip-prinsip hukum Islam sebagai dasar yang harus dipahami dalam merumuskan konstruksi filosofis hukum Islam yang akan diuraikan lebih lanjut secara ringkas sebagai berikut:

#### 1. Pendalilan Hukum

Dalil-dalil hukum (*al-adillah al-syar'iyyah*) dan *al-ahkam* (hukum-hukum), merupakan hukum atau nilai-nilai yang mengatur perilaku mukallaf, yang menjadi dua tema utama *ushul al-fiqh*. Namun demikian, para ulama menganggap yang pertama jauh lebih penting karena *ahkam* berasal dari *adillah*, dan oleh karena itu merupakan bagian dari keduanya. Mengingat pentingnya kedua topik ini untuk *ushul al-fiqh*, maka Al-Amidi mendefinisikan yang terakhir sebagai ilmu tentang bukti-bukti fiqh (*adillah al-fiqh*) dan petunjuk yang dibangun sehubungan dengan hukum Islam (Al-Amidi, 2000).

Secara harfiah, dalil berarti bukti atau petunjuk. Secara teknis, istilah ini merupakan indikasi dalam sumber-sumber dari mana aturan praktis syari'ah atau hukum Islam disimpulkan. Hukum yang diperoleh bisa bersifat definitif (*qath'i*) atau bisa juga bersifat spekulatif (*zanni*) tergantung pada sifat subjek, kejelasan teks, dan nilai yang ingin ditegakkannya (Al-Amidi, 2000; Badran, 1980). Dalam terminologi *ushul al-fiqh*, *adillah* ini mengacu pada empat dalil atau sumber syari'at yang pokok, yaitu Al-Qur'an, Sunnah, *ijma'*, dan *qiyas*. Dalil dalam pengertian ini identik dengan *asl* (pokok). Oleh karena itu keempat sumber syari'at tersebut dikenal *adillah* dan *ushul*. Ada sejumlah ayat dalam Al-Qur'an yang mengidentifikasi sumber-sumber syariah dan urutan prioritasnya. Dalam hal ini, terdapat petunjuk yang jelas dalam firman Allah tentang urutan prioritas sumber syari'ah tersebut, yang berbunyi: “Wahai orang-orang yang beriman! Taatilah Allah dan taatilah Rasul (Muhammad), dan Ulil Amri (pemegang kekuasaan) di antara kamu. Kemudian, jika kamu berbeda pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah kepada Allah (Al-Qur'an) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu beriman kepada Allah dan hari kemudian” (QS. An-Nisa: 59).

Pada ayat tersebut, perintah taatilah Allah merujuk pada sumber hukum Al-Qur'an, taatilah Rasul merujuk pada sumber hukum Hadits atau Sunnah, lalu perintah untuk mengembalikan urusan pada *ulil amri* (pemimpin atau pemegang kekuasaan) merujuk pada sumber hukum

*Ijma'*, dan bagian terakhir dari ayat yang mengharuskan rujukan perselisihan kepada Allah dan kepada Rasul mengotorisasi penggunaan sumber hukum *Qiyas*. Karena *qiyas* pada dasarnya merupakan perpanjangan dari perintah Al-Qur'an dan Sunnah. Alasan atau penyebab efektif *qiyas* dapat ditunjukkan dengan jelas dalam sumber-sumber tersebut atau dapat diidentifikasi dengan cara inferensi (*istinbat*). Dalam kedua kasus, *qiyas* pada dasarnya terdiri dari penemuan hukum yang sudah ditunjukkan dalam sumber-sumber primer.

Beberapa fuqaha telah membedakan antara dalil dan *amarah* (tanda atau alusi) dan menerapkan dalil pada jenis bukti yang mengarah pada keputusan definitif atau yang mengarah pada pengetahuan positif (*'ilm*). *Amarah* di sisi lain dicadangkan untuk bukti atau indikasi yang hanya mengarah pada keputusan spekulatif. Dengan demikian, istilah dalil hanya berlaku untuk dalil-dalil definitif, yaitu Al-Qur'an, Sunnah dan *ijma'*. Sementara dalil-dalil lainnya yang berupa ukuran spekulasi, seperti *qiyas*, *istihsan*, *istislah*, *istishab*, dan lainnya ditempatkan di bawah kategori *amarah*.

Dalil-dalil syariat dibagi lagi menjadi bukti yang diturunkan (*adillah naqliyyah*) dan bukti rasional (*adillah 'aqliyyah*). Keberadaan dalil yang ditransmisikan tidak tergantung pada kesesuaiannya atau sebaliknya dengan perintah akal, meskipun sebagian besar bukti yang ditransmisikan juga dapat dibenarkan secara rasional. Namun demikian, perlu dipahami juga bahwa otoritas dan kekuatan mengikat dari Al-Qur'an, Sunnah dan *ijma'* tidak tergantung pada pembenaran rasional apa pun yang mungkin memperkuat dalil-dalil tersebut. Karena itu dalam hal ini ditambahkan dua hujjah lainnya yang ditransmisikan, yaitu hukum para sahabat (*qaul al-shahabi*), dan hukum-hukum yang diturunkan sebelum kedatangan Islam (*syar'u man qablana*).

Bukti atau dalil rasional, di sisi lain, didasarkan pada alasan dan perlu dibenarkan secara rasional. Dalil-dalil ini hanya dapat diterima berdasarkan rasionalitasnya. *Qiyas*, *istihsan*, *istislah* dan *istishab* pada dasarnya adalah semua doktrin rasional, meskipun dalam banyak hal juga bergantung pada dalil atau bukti yang disampaikan. Rasionalitas saja bukanlah bukti yang berdiri sendiri dalam Islam. Oleh karena itu dalil-dalil rasional tidak dapat sepenuhnya dipisahkan dari dalil-dalil yang ditransmisikan. *Qiyas*, misalnya, adalah *hujjah* yang rasional, tetapi ia juga ikut serta dalam *hujjah* yang ditransmisikan. Dengan kata lain, *qiyas* agar sah harus didasarkan pada hukum Al-Qur'an, Sunnah atau *ijma'*

yang mapan. Namun masalah yang diterapkan *qiyas*, harus memiliki *illat* hukum yang sama dengan hukum asli. Untuk menetapkan kesamaan *illat* dalam *qiyas* sebagian besar merupakan masalah pendapat dan *ijtihad*. *Qiyas* oleh karena itu diklasifikasikan dalam kategori *adillah aqliyyah*.

Secara keseluruhan, *adillah syar'iyyah* pada dasarnya memiliki keselarasan dengan akal. Hal ini juga bisa dilihat pada fakta bahwa syari'at Islam di semua bagiannya memang ditujukan kepada *mukallaf*, yaitu orang yang kompeten yang memiliki kemampuan nalar tertentu (berakal). Syari'ah secara keseluruhan tidak memaksakan kewajiban apa pun yang bertentangan dengan ketentuan 'aql (akal/nalar). Karena kriteria kewajiban (*taklif*) adalah 'aql, dan tanpa itu semua kewajiban hukum akan gugur. Dengan kata lain, hukum *syar'i* yang tidak bersesuaian dengan akal, tidak ada konsekuensinya (Al-Amidi, 2000; Badran, 1980).

Lebih lanjut, *al-adillah al-syar'iyyah* juga diklasifikasikan menjadi *mustaqil* dan *muqayyad*, yaitu pembuktian yang berdiri sendiri dan yang tergantung (terikat). Tiga sumber syariat yang pertama masing-masing merupakan *asl* yang berdiri sendiri, atau dalil *mustaqil*, yaitu dalil yang berdiri sendiri. *Qiyas* di sisi lain adalah *asl* tapi juga disebut sebagai dalil *muqayyad* dalam arti, seperti yang ditunjukkan di atas, bahwa otoritasnya berasal dari satu atau yang lain dari tiga sumber hukum *mustaqil*. Pertanyaan yang mungkin muncul adalah mengapa *ijma'* diklasifikasikan sebagai bukti independen meskipun faktanya sering membutuhkan dasar (*sanad*) dalam Al-Qur'an atau Sunnah. Jawabannya adalah bahwa *ijma'* membutuhkan sanad dalam sumber-sumber ilahi untuk perumusannya sejak awal. Namun, setelah *ijma'* selesai, tidak lagi tergantung pada sanadnya dan menjadi dalil *mustaqil* (bukti independen). Tidak seperti *qiyas*, yang terus membutuhkan pembenaran dalam bentuk *illat*, *ijma'* yang konklusif tidak membutuhkan pembenaran dan karena itu *ijma'* merupakan *asl* yang *mustaqil* (independen).

Teks Al-Qur'an atau Hadits dapat menyampaikan perintah atau larangan. Menurut aturan umum, perintah (*amr*) menyampaikan kewajiban (*wujub*), dan larangan (*nahy*) menyampaikan pengharaman (*tahrim*) kecuali ada bukti yang menunjukkan sebaliknya. Sebuah perintah juga dapat menyiratkan rekomendasi (*nadb* atau anjuran untuk dikerjakan) atau kebolehan belaka (*ibahah*) dan bukan *wujub*. Demikian juga larangan (*nahy*) dalam Al-Qur'an atau Sunnah dapat dianggap



menyiratkan *makruh* (*karahah* atau anjuran untuk ditinggalkan) dan belum tentu *haram*. Akibatnya, ketika nilai yang tepat dari *qath'i* dan *zanni* pada lima standar nilai hukum (*wajib*, *haram*, *mandub*, *makruh*, *mubah*) tidak terbukti dengan sendirinya, maka hal itu ditentukan oleh bukti pendukung yang mungkin tersedia di sumber hukum atau dengan *ijtihad*. Namun demikian, perlu diingat bahwa *Qath'i* Al-Qur'an dan Sunnah pada dasarnya tidak terbuka untuk ditafsirkan. Ruang lingkup penafsiran dan *ijtihad*, akibatnya, hanya terbatas pada dalil-dalil *zanni* (spekulatif) saja.

## 2. Penggunaan Sumber Hukum

Sumber hukum Islam, sebagaimana disebutkan sebelumnya adalah Al-Qur'an dan Sunnah sebagai sumber primer, yang ditambah juga dengan sumber-sumber sekunder lain seperti *ijma'*, *qiyas*, *istihsan*, *istislah*, *istishab*, dan lainnya di mana para ulama berbeda pendapat tentang batas-batas dan kebolehan penggunaannya. Penggunaan sumber primer, khususnya Al-Qur'an dan Sunnah sendiri memiliki ketentuan yang harus diikuti oleh para ulama ahli hukum dalam penarikan status hukum dari sumber tersebut. Dalam hal ini terdapat beberapa hal yang harus dipahami terlebih dahulu tentang Al-Qur'an dan Sunnah sebagai sumber hukum dalam Islam.

### **Al-Qur'an**

Al-Qur'an terdiri dari wahyu zahir, yang didefinisikan sebagai komunikasi dari Tuhan kepada Nabi Muhammad, yang disampaikan oleh malaikat Jibril, dalam bentuk firman utuh (redaksi wahyu dari Tuhan). Wahyu zahir berbeda dari wahyu batin karena wahyu batin hanya terdiri dari inspirasi (ilham) atau konsep. Tuhan memberikan wahyu dalam bentuk ilham kepada Nabi, lalu Nabi menyampaikan ilham tersebut dengan kata-katanya sendiri. Semua ucapan dari Nabi sebagai manifestasi dari ilham yang diberikan Tuhan ini termasuk dalam kategori wahyu batin, dan karena itu wahyu ini tidak termasuk dalam Al-Qur'an. Dalam tradisi Islam secara umum, wahyu batin ini biasa juga disebut dengan istilah Hadits Qudsi. Dalam ragam Hadits ini, Nabi meriwayatkan sebuah konsep langsung dari Tuhan. Hadits Qudsi berbeda dengan jenis Hadits lainnya dalam hal sumber ilham tersebut. Nabi sendiri sebenarnya tidak membedakan Hadits Qudsi dari hadits lainnya. Namun hadits qudsi ini mulai diperkenalkan sebagai kategori tersendiri oleh para ulama hadits sekitar abad ke-5 (kelima) Hijriah. Hadits qudsi dalam semua

bentuknya, dalam keyakinan para ulama, terdiri dari inspirasi ilahi yang dikomunikasikan dalam kata-kata Nabi. Namun demikian, tidak ada hadits qudsi yang dapat disamakan dengan Al-Qur'an. Hal yang sama juga berlaku pada bentuk-bentuk ritual atau ibadah. Sholat tidak dapat dilakukan dengan membaca Hadits, juga tidak dianggap memiliki nilai spiritual yang sama dengan Al-Qur'an.

Al-Qur'an secara eksplisit menyatakan bahwa semuanya dikomunikasikan dalam bahasa Arab yang murni dan jelas (QS. Al-Nahl: 30). Meskipun para ulama sepakat bahwa kata-kata yang bukan berasal dari bahasa Arab terdapat dalam Al-Qur'an, namun kata-kata itu adalah kata-kata yang diakui dan diintegrasikan ke dalam bahasa Arab sebelum diturunkannya Al-Qur'an. Sebagai contoh, kata-kata seperti *qistas* (sisik) (QS. Al-Isra': 35), *ghassaq* (dingin yang intens) (QS. Al-Naba': 25), dan *sijjil* (tanah liat yang dipanggang) (QS. Al-Hijr: 74), adalah kata-kata yang sebenarnya berasal dari Yunani, Turki dan Persia. Kata-kata tersebut dianggap sudah terserap dalam bahasa Arab sebelum Al-Qur'an turun.

Penggunaan bahasa serapan ke dalam bahasa Arab ini terbatas pada kata-kata tertentu saja. Al-Qur'an tidak memuat sebuah frase atau kalimat yang bukan berasal dari bahasa Arab. Karena Al-Qur'an terdiri dari wahyu zahir dalam bahasa Arab, maka terjemahan Al-Qur'an ke dalam bahasa lain, atau komentarnya, baik dalam bahasa Arab atau bahasa lain, bukan merupakan bagian dari Al-Qur'an. Dalam hal ini, terdapat laporan dari Nuh bin Maryam yang menyatakan bahwa Imam Abu Hanifah pernah berpandangan bahwa Al-Qur'an adalah nama untuk makna saja, dan karena itu, shalat dapat dilakukan dalam terjemahan bahasa Persianya. Tetapi para murid Abu Hanifah tidak setuju dengan pandangan ini dan dilaporkan bahwa Abu Hanifah sendiri membalikkan keputusan awalnya. Pandangan terakhir ini dianggap sebagai pandangan yang benar dari mazhab Hanafi (Sabuni, 1981; Syaltut, 1966).

Proses pewahyuan Al-Qur'an yang bertahap memberi orang-orang beriman kesempatan untuk merenungkannya dan menyimpannya dalam ingatan mereka. Proses pewahyuan ini juga menjadi cara bagi komunitas muslim awal untuk memperbarui kekuatan spiritual dan keyakinan mereka sehingga tidak mudah dilemahkan oleh orang-orang kafir. Para ulama juga menjelaskan bahwa proses pewahyuan secara bertahap ini berkesesuaian dengan kondisi masyarakat Arab saat itu yang sebagian besar kurang terdidik dan buta huruf, sehingga jika Al-Qur'an diturunkan sekaligus, maka mereka akan mengalami kesulitan untuk memahaminya.

Hal ini juga yang menjadi alasan mengapa berbagai aturan syari'ah dalam Al-Qur'an tentang hal-hal yang berkaitan dengan kehidupan masyarakat tidak diberlakukan sekaligus. Aturan tersebut diturunkan sedikit demi sedikit untuk menghindari kesulitan bagi orang-orang yang beriman dalam menjalankannya. Larangan konsumsi alkohol (*khamr*) dalam Islam misalnya, merupakan contoh yang jelas dari metode Al-Qur'an yang menurunkan hukum secara bertahap. Hal ini menjadi sikap dasar Al-Qur'an terhadap sifat dan fungsi undang-undang itu sendiri (Al-Qattan, 1990; Sabuni, 1981). Pada awal kehadiran Islam, konsumsi alkohol belum dibatasi (dilarang). Kemudian turun ayat Al-Qur'an dalam bentuk nasihat moral, yang berbunyi: "*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: 219). Allah kemudian menurunkan ayat berikutnya dalam Al-Qur'an yang melarang shalat di bawah pengaruh alkohol dilarang (QS. An-Nisa': 43). Akhirnya larangan total minum alkohol (*khamr*) diberlakukan secara total (QS. Al-Ma'idah: 93) setelah komunitas muslim awal mulai terbiasa untuk tidak meminumnya. Hukum pelarangan alkohol (*khamr*) dalam Islam ini menunjukkan penanganan masalah secara bertahap saat dan ketika masalah itu muncul di masyarakat.

Para ulama juga sepakat bahwa keseluruhan teks Al-Qur'an adalah *Mutawatir*, yaitu keasliannya dibuktikan dengan kesaksian yang diterima secara universal. Teks-teks Al-Qur'an itu telah disimpan dan dijaga dengan baik dalam ingatan maupun dalam catatan tertulis dari generasi ke generasi. Sifat ke-*tawatur*-an Al-Qur'an ini juga digunakan sebagai bukti untuk menetapkan otentisitas varian bacaan Al-Qur'an. Dengan demikian, varian bacaan beberapa kata dalam beberapa ayat, yang dikaitkan dengan beberapa sahabat seperti 'Abdullah bin Mas'ud misalnya, yang tidak ditetapkan dengan *tawatur*, dianggap bukanlah bagian dari Al-Qur'an. Hal ini bisa dilihat pada konteks kasus penebusan dosa (*kafarat*) dari sumpah palsu. Teks standar Al-Qur'an menyatakan bahwa pelakunya harus berpuasa tiga hari. Tapi versi Ibnu Mas'ud menyebutkan puasa tiga hari berturut-turut. Karena unsur tambahan (yaitu berturut-turut) dalam ayat yang relevan dalam surah Al-Maidah ayat 92 tersebut tidak ditetapkan dengan *tawatur*, maka itu dianggap bukan bagian dari Al-Qur'an dan karena itu tidak berpengaruh secara hukum (Al-Ghazali, 2010; Al-Syaukani, 1999; Syaltut, 1966).

Al-Qur'an diturunkan dalam dua periode yang berbeda dari misi Nabi, yaitu periode Mekah (*Makkiyah*) dan periode Madinah (*Madaniyah*). Bagian terbesar dari Al-Qur'an, sebanyak sembilan belas juz dari total tiga puluh juz, diterima selama Nabi berada di Makkah atau selama 12,5 atau 13 tahun pertama misi Kenabian. Sementara sisanya diterima setelah Nabi berhijrah ke Madinah dan tinggal di Madinah sampai akhir hayatnya selama kurang lebih 9,5-10 tahun. Ayat-ayat yang turun di Makkah (*Makkiyah*) lebih banyak berbicara tentang aqidah, keesaan Tuhan (*tauhid*), misi kenabian Muhammad, persoalan akhirat, perselisihan dengan orang-orang kafir dan ajakan kepada mereka untuk masuk Islam. Sementara ayat-ayat yang turun di Madinah lebih banyak berisi aturan hukum dan mengatur berbagai aspek kehidupan masyarakat muslim. Mengingat bahwa periode Madinah menandakan pembentukan umat dan negara Islam yang baru lahir, maka penekanan Al-Qur'an dialihkan ke prinsip-prinsip yang mengatur kehidupan politik, hukum, sosial dan ekonomi masyarakat baru muslim tersebut.

Selama periode Madinah ini juga Islam terus meluas ke bagian lain di wilayah Arab, di mana Al-Qur'an menanggapi hal tersebut sebagai kondisi yang memerlukan aturan untuk mengatur masalah perang dan perdamaian, status dan hak-hak orang-orang yang ditaklukkan, serta organisasi keluarga dan prinsip-prinsip pemerintahan. Karakteristik hukum ini pula yang paling menonjol pada ayat-ayat Madaniyah dari Al-Qur'an (Sabuni, 1981). Pengetahuan tentang isi Al-Qur'an dari periode Mekah dan Madinah ini memberikan wawasan tentang konteks dan keadaan di mana ayat itu diturunkan. Hal ini pada gilirannya sangat diperlukan untuk pemahaman yang lebih utuh tentang abrogasi (*naskh*) dalam Al-Qur'an. Babakan periodik ini bisa menjadi dasar untuk membedakan bagian teks yang membatalkan (*al-nasikh*) dari bagian yang dibatalkan (*al-mansukh*) tergantung pada penentuan urutan kronologis dalam pewahyuan ayat yang relevan. Periodisasi ini juga memudahkan untuk memahami hukum umum (*'amm*) suatu teks dan yang khusus (*khass*). Dengan demikian, pengetahuan tentang bagian Makkiyah dan Madaniyah dari Al-Qur'an dapat memudahkan pemahaman yang lebih baik tentang beberapa ciri khas legislasi Al-Qur'an itu sendiri.

Perbedaan antara bagian Al-Qur'an yang turun di kota Mekah (*Makkiyah*) dan Madinah (*Madaniyah*) didasarkan pada informasi yang diberikan, terutama oleh para sahabat dan generasi *tabi'in* setelahnya. Nabi sendiri tidak mengatakan apapun tentang masalah ini. Perbedaan

ini juga difasilitasi oleh bukti internal dalam Al Qur'an, seperti tema-tema ayat itu sendiri. Ayat tentang peperangan misalnya, umumnya hanya diturunkan setelah Hijrah ke Madinah. Akan tetapi mengacu pada Abu Lahab dalam Surah Al-Lahab (111) dan peristiwa perang Badar dalam surah Ali Imran (3) ayat 123, maka pembagian ini bisa menunjukkan bahwa ayat tersebut adalah ayat Makkiyah. Demikian pula bentuk alamat sering berbeda di kedua periode wahyu ini. bentuk pemanggilan berupa ungkapan: "*Hai orang-orang yang beriman*" dan "*Hai Ahli Kitab*" menunjukkan asal Madinah. Sedangkan panggilan yang lebih umum seperti "*Hai manusia*" umumnya berasal dari Mekah. Ada sembilan belas surah dalam Al-Qur'an yang dimulai dengan huruf yang disingkat (*al-muqatta'at*), yang semuanya dikenal sebagai surah Makkiyah, kecuali dua, yaitu surah Al-Baqarah dan Ali Imran. Semua referensi ke *munafiqun* (orang-orang munafik) adalah Madaniyah dan semua surah yang berisi kata *sajdah*, yaitu perintah untuk bersujud, adalah Makkiyah. Perbedaan antara bagian teks Makkiyah dan Madaniyah ini secara keseluruhan merupakan ciri Al-Qur'an yang sudah mapan, yang biasanya ditunjukkan di sebelah judul setiap surah, dan bukti terbaik dari perbedaan tersebut adalah bukti internal dalam Al-Qur'an itu sendiri.

Secara lebih khusus, dalam upaya membedakan Makkiyah dan Madaniyah ini, para ulama telah menerapkan tiga kriteria, yaitu: *Pertama*, waktu turunnya wahyu. Bagian dari Al-Qur'an yang diturunkan sebelum Hijrah Nabi ke Madinah diklasifikasikan sebagai Makkiyah dan bagian yang tersisa yang terungkap setelah peristiwa Hijrah diidentifikasi sebagai Madani terlepas dari lokasi di mana mereka diterima. Dengan cara ini ayat yang benar-benar diturunkan di Makkah setelah peristiwa *fathu* Makkah atau selama Haji Perpisahan (*hajj al-wada*) dicatat sebagai ayat-ayat Madaniyah. Kriteria ini dianggap sebagai kriteria yang paling banyak digunakan; *Kedua*, tempat turunnya wahyu. Semua ayat yang diturunkan selama Nabi di Makkah atau sekitarnya digolongkan sebagai ayat-ayat Makkiyah, dan ayat yang diturunkan di Madinah atau sekitarnya dikelompokkan sebagai ayat-ayat Madaniyah. Kriteria ini dianggap tidak konklusif karena mengabaikan ayat yang diterima saat Nabi bepergian ke tempat-tempat lain, seperti Yerusalem atau Tabuk; dan *Ketiga*, sifat audiens. Seluruh bagian Al-Qur'an yang ditujukan kepada penduduk Makkah digolongkan sebagai ayat-ayat Makkiyah dan yang ditujukan kepada penduduk Madinah digolongkan sebagai bagian dari ayat-ayat Madaniyah. Dengan cara ini semua bagian yang dimulai dengan frasa seperti "Wahai

manusia” adalah Makkiyah, dan yang dibuka dengan frase, seperti “Wahai orang-orang beriman” adalah Madaniyah (Al-Qattan, 1990).

Dalam pandangan para ulama secara umum terkait bahan hukum dari Al-Qur’an, maka kitab suci Al-Qur’an hanya memiliki sebagian kecil bahan hukum dari sebagian besar teksnya. Al-Qur’an bukanlah dokumen hukum atau konstitusi. Al-Qur’an sendiri lebih menyebut dirinya sebagai petunjuk (*huda*), bukan kode hukum. Karena itu, dari total 6600 ayat atau lebih, hanya kurang dari sepersepuluh bagiannya yang berhubungan dengan masalah hukum dan *fiqh*. Sebagian besar isi Al-Qur’an berkaitan dengan masalah keyakinan dan moralitas, rukun iman, dan berbagai tema lainnya. Namun demikian, ide-ide Al-Qur’an tentang keadilan ekonomi dan sosial, termasuk isi hukumnya, secara keseluruhan adalah derivasi dari seruan keagamaannya.

Kandungan Al-Qur’an yang bersifat legal-praktis (*al-ahkam al-‘amaliyyah*) merupakan dasar dari apa yang dikenal sebagai *fiqh* Al-Qur’an, atau korpus *fiqh* Al-Qur’an. Terdapat hampir 350 ayat hukum dalam Al-Qur’an, yang sebagian besar diturunkan sebagai jawaban atas permasalahan yang dihadapi. Beberapa ayat diturunkan dengan tujuan untuk menghilangkan kebiasaan yang tidak menyenangkan seperti pembunuhan bayi, riba, perjudian, dan poligami tanpa batas. Ayat-ayat yang lain diturunkan dalam rangka menetapkan hukuman untuk menegakkan reformasi kehidupan yang dibawa oleh Nabi dan ajaran Islam. Namun demikian, Al-Qur’an juga menegaskan dan menjunjung tinggi adat dan institusi masyarakat Arab yang ada dan hanya memperkenalkan perubahan yang dianggap perlu.

Para ulama ahli tafsir berpendapat bahwa ada 140 ayat dalam Al-Qur’an tentang hal-hal ibadah seperti shalat, sedekah wajib (zakat), puasa, haji, jihad, amal, pengambilan sumpah dan penebusan dosa (*kafarat*). Terdapat 70 ayat dikhususkan untuk membahas tentang pernikahan, perceraian, masa tunggu (*‘iddah*), pencabutan talak (*raj’ah*), mahar, hak asuh anak, orang tua, dan warisan. Aturan tentang transaksi komersial (*mu’amalat*) seperti penjualan, sewa, pinjaman dan hipotik, merupakan subjek dari 70 ayat lainnya. Ada sekitar 30 ayat tentang kejahatan dan hukumannya, seperti pembunuhan, perampokan atau pembegalan (*hirabah*), perzinahan, dan tuduhan palsu (*qadhaf*). Lalu 30 ayat lainnya berbicara tentang keadilan, kesetaraan, bukti-bukti hukum, konsultasi, serta hak dan kewajiban warga negara. Ada sekitar 10 ayat yang berkaitan dengan masalah ekonomi yang mengatur hubungan antara yang miskin dan yang kaya, hak-hak pekerja, dan

sebagainya. Akan tetapi, perlu dicatat bahwa para *fuqaha* sebenarnya kurang setuju dengan angka-angka ini, karena perhitungan seperti ini cenderung berbeda menurut pemahaman dan pendekatan seseorang terhadap isi Al-Qur'an, seperti Imam Al-Ghazali yang menyatakan bahwa ada sekitar 500 ayat hukum dalam Al-Qur'an (Al-Ghazali, 2010; Al-Syaukani, 1999).

Bahasa dan kandungan Al-Qur'an pada umumnya berusaha menyentuh hati nurani individu dengan maksud untuk membujuk dan meyakinkan orang tentang kebenaran dan asal usul ilahi dari pesannya. Hal ini sering juga dikombinasikan dengan kiasan untuk manfaat yang mungkin diperoleh dengan mematuhi perintah atau perintahnya ataupun bahaya yang dicegah dengan menaati larangannya. Ungkapan seperti ini merupakan ciri legislasi Al-Qur'an yang terkait erat dengan rasisinasi (*ta'lil*) dan memberikan dasar bagi *mujtahid* untuk melakukan penyelidikan lebih lanjut tentang *ta'lil* (pengambilan hipotesis) tersebut. Terdapat beberapa ciri khas atau karakteristik penting dalam mengkaji aspek legislasi Al-Qur'an, seperti pembagiannya menjadi *qath'i* dan *zhanni*, *mujmal* dan *mufasshal*, *ta'lil* Al-Qur'an, sifat *i'jaz* Al-Qur'an, hingga *asbab an-nuzul* Al-Qur'an. Semua hal tersebut harus menjadi pertimbangan dalam menggunakan Al-Qur'an sebagai sumber hukum. Oleh karena itu, penjelasan terkait hal ini akan dibahas secara ringkas sebagai berikut:

a. Sifat Definitif (*Qath'i*) dan Spekulatif (*Zanni*)

Suatu keputusan Al-Qur'an dapat disampaikan dalam teks yang tegas dan jelas, atau dalam bahasa yang terbuka untuk interpretasi yang berbeda. Teks definitif adalah teks yang jelas dan spesifik. Teks tersebut hanya memiliki satu makna dan tidak mengakui interpretasi lain. Contohnya adalah teks tentang hak suami atas harta peninggalan istrinya yang telah meninggal sebagai berikut: “Dan bagianmu (*suami-suami*) adalah seperdua dari harta yang ditinggalkan oleh istri-istrimu, jika mereka tidak mempunyai anak. Jika mereka (*istri-istrimu*) itu mempunyai anak, maka kamu mendapat seperempat dari harta yang ditinggalkannya setelah (*dipenuhi*) wasiat yang mereka buat atau (*dan setelah dibayar*) hutangnya” (QS. An-Nisa: 12). Contoh lainnya adalah ayat yang berbunyi: “Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, Maka cambuklah tiap-tiap seorang dari keduanya seratus kali cambukan, dan janganlah belas kasihan kepada keduanya mencegah kamu untuk (*menjalankan*) agama Allah, jika kamu beriman kepada Allah, dan hari akhirat, dan

hendaklah (pelaksanaan) hukuman mereka disaksikan oleh sekumpulan orang-orang yang beriman” (QS. An-Nur: 2). Aspek kuantitatif dari aturan ini, yaitu “seratus” (cambukan) adalah jelas, dan karena itu tidak terbuka untuk interpretasi lanjut. Al-Qur’an tentang pokok-pokok iman seperti shalat dan puasa, bagian yang ditentukan dalam warisan dan hukuman yang ditentukan, semuanya *qath’i*, di mana keabsahannya tidak dapat diperdebatkan oleh siapa pun. Semua pemeluk agama Islam terikat untuk mengikutinya.

Sementara ayat-ayat spekulatif (*zanni*) Al-Qur’an, di sisi lain, terbuka untuk interpretasi dan *ijtihad*. Interpretasi atau penafsiran terbaik adalah yang dapat diperoleh dari Al-Qur’an itu sendiri, yaitu dengan melihat Al-Qur’an secara keseluruhan dan menemukan elaborasi yang diperlukan di tempat lain dalam konteks yang sama atau bahkan berbeda dari Al-Qur’an. Sunnah adalah sumber lain yang melengkapi Al-Qur’an dan bisa digunakan untuk menafsirkan hukum-hukumnya. Ketika interpretasi yang diperlukan dapat ditemukan dalam sebuah Hadits yang otentik, maka hal itu umumnya menjadi bagian integral dari Al-Qur’an dan keduanya secara bersama-sama membawa kekuatan hukum yang mengikat. Urutan berikutnya dalam proses penafsiran yang utama ini adalah para sahabat yang dianggap lebih memenuhi syarat untuk menafsirkan Al-Qur’an mengingat kedekatan mereka dengan Nabi, dengan teks-teks Al-Qur’an, dan proses pewahyuannya.

Salah satu contoh ayat *zanni* dalam Al-Qur’an adalah ayat yang berbunyi: “Diharamkan bagimu ibu dan anak perempuanmu” (QS. An-Nisa: 23). Teks tersebut bersifat definitif tentang larangan pernikahan seseorang dengan ibu dan anak perempuannya dan tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini. Akan tetapi, kata *banatukum* (anak-anak perempuanmu) dapat menimbulkan pertanyaan apakah diartikan secara literal, yaitu anak perempuan yang dilahirkan oleh seseorang baik melalui perkawinan atau zina, atau menurut arti yuridisnya. Dalam pengertian yang terakhir “*banatukum*” hanya bisa berarti anak perempuan yang sah (melalui pernikahan, bukan hasil zina). Para fuqaha berselisih pendapat tentang makna mana yang harus dibaca ke dalam teks. Hanafi misalnya menegaskan makna yang pertama dari dua makna dan telah memutuskan larangan pernikahan dengan anak perempuan yang tidak sah. Sedangkan Syafi’i lebih memilih untuk mengambil makna yang kedua. Dalam interpretasi menurut makna yang kedua ini, pernikahan dengan anak perempuan di luar pernikahan tidak dilarang, karena teks hanya mengacu pada anak perempuan melalui



pernikahan. Namun konsekuensi hukum yang lain juga akan mengikutinya, di mana anak perempuan yang tidak sah (di luar pernikahan) tidak memiliki hak atas warisan, dan aturan perwalian dan hak asuh tidak akan berlaku untuknya.

Ada kalanya ruang lingkup ketidaksepakatan atas penafsiran Al-Qur'an ini cukup luas. Syaltut (1966), menggarisbawahi hal ini dengan mencatat bahwa kadang-kadang untuk satu masalah yang sama terdapat tujuh atau delapan kesimpulan hukum yang berbeda. Syaltut juga menjelaskan bahwa tidak semua pandangan ini dapat dikatakan sebagai bagian dari agama, juga tidak dapat mengikat secara hukum. Semua itu adalah pendapat *ijtihadi*, di mana *ijtihad* tidak hanya diperbolehkan tetapi juga dianjurkan. Sebab syariat tidak membatasi kebebasan individu untuk menyelidiki dan mengungkapkan pendapat, maka pendapat tersebut mungkin benar atau mungkin salah, dan dalam kasus tersebut, keragaman pendapat menawarkan otoritas politik berbagai pilihan untuk memilih pandangan yang dianggap paling bermanfaat bagi masyarakat. Ketika penguasa mengotorisasi interpretasi tertentu dari Al-Qur'an dan memberlakukannya menjadi hukum, maka menjadi wajib bagi setiap orang untuk mengikuti hanya versi resmi yang berlaku.

Lebih lanjut, para ulama pada dasarnya bersepakat bahwa ayat-ayat yang bersifat khusus (*khass*) dari Al-Qur'an (dan Sunnah) adalah definitif (*qath'i*). Akan tetapi para ulama berbeda pendapat apakah yang umum (*'amm*) juga termasuk ayat definitif (*qath'i*) atau spekulatif (*zanni*). Hanafi berpendapat bahwa *'amm* adalah definitif dan mengikat. Tetapi Maliki, Syafi'i dan Hanbali berpendapat bahwa *'amm* dengan sendirinya adalah spekulatif dan terbuka untuk kualifikasi dan spesifikasi. Hal ini menunjukkan bahwa bahasan tentang *'amm* dan *khass* dapat dikaitkan dengan *qath'i* dan *zanni*. Sebagai contoh, aturan Al-Qur'an yang menyatakan: "Diharamkan bagimu (dalam pernikahan) ibumu, anak perempuanmu, saudara perempuanmu, saudara perempuan ayahmu dan saudara perempuan ibumu" (QS. An-Nisa: 23). Ayat ini menunjukkan hukum umum bahwa ibu, anak perempuan, saudara perempuan, dan lainnya, semuanya *'amm*, termasuk ibu kandung, ibu tiri, dan nenek. Demikian pula, "anak perempuan" dapat mencakup anak perempuan asli, anak perempuan tiri, cucu perempuan, dan bahkan anak perempuan yang tidak sah (di luar pernikahan). Penerapan istilah-istilah ini untuk semua maknanya yang beragam adalah *qath'i* menurut Hanafi, tetapi menurut mayoritas ulama adalah *zanni*. Setiap kali *zanni* Al-Qur'an

dijelaskan dan diperjelas oleh Al-Qur'an itu sendiri atau oleh Sunnah, maka hal itu bisa menjadi *qath'i*. Dalam hal ini, klarifikasi menjadi bagian integral dari hukum aslinya.

Contoh lain dari *'amm* yang dapat dilihat dengan jelas dalam kapasitasnya sebagai *zanni*, adalah pernyataan Al-Qur'an bahwa "*Allah telah menghalalkan jual beli tetapi melarang riba*" (QS. Al-Baqarah: 275). Ungkapan ini adalah hukum umum dalam arti bahwa penjualan, yaitu setiap bentuk jual-beli pada dasarnya dihalalkan. Tetapi ada beberapa jenis penjualan yang secara khusus dilarang oleh Sunnah. Implikasinya, nilai *'amm* dari ayat ini ditentukan oleh Sunnah untuk kemudian dibatasi yang tidak melibatkan beberapa jenis penjualan yang dilarang, seperti penjualan buah mentah di pohon. Praktik seperti ini dilarang dan karena itu dikecualikan dari ruang lingkup *'amm* ayat tersebut. Karena itu, para ulama pada umumnya semuanya setuju bahwa setelah *'amm* ditentukan meskipun dalam arti sempit dan terbatas, maka bagian yang masih tetap tidak ditentukan dianggap menjadi *zanni* dan akan diperlakukan seperti itu.

Sedangkan ayat-ayat *khash*, secara garis besar bersifat definitif. Ketika Al-Qur'an (An-Nur: 4) menetapkan hukuman delapan puluh cambukan untuk tuduhan fitnah (*qadhif*), maka aspek kuantitatif dari hukuman ini adalah khusus (*khas*) dan tidak terbuka terhadap spekulasi apapun. Tapi orang juga menemukan bahwa ayat yang sama (An-Nur: 4) menetapkan hukuman tambahan untuk menuduh fitnah (*qadzif*) yang berbunyi: "*Jangan sekali-kali menerima kesaksian mereka, karena mereka adalah pelaku kejahatan (fasiqun), kecuali bagi mereka yang bertobat setelah itu dan menebus kesalahan.*" Teks ini jelas dan definitif pada titik bahwa *qadhif* harus didiskualifikasi sebagai saksi, tetapi kemudian unsur keraguan diperkenalkan oleh bagian terakhir dari teks yang cenderung membuat ambigu ruang lingkup penerapannya. Setelah memberlakukan hukuman pokok dan hukuman tambahan untuk penuduh fitnah dan *fasiqun*, maka timbul pertanyaan apakah *qadhif* harus memenuhi syarat sebagai saksi setelah taubat. Apakah teks yang dibahas berarti bahwa konsesi hanya diberikan kepada *fasiqun* dan tidak harus kepada penuduh fitnah? Jika jawabannya adalah setuju, maka setelah *qadzif* dihukum karena pelanggaran, tidak ada jumlah pertobatan yang akan membuatnya memenuhi syarat sebagai saksi yang jujur lagi.

Seluruh kebingungan ini disebabkan oleh ketidakpastian makna kata ganti, yaitu *al-ladhina* (mereka), yang tidak diketahui merujuk pada

semua atau hanya sebagian dari elemen sebelumnya dalam teks. Hanafi mendiskualifikasi *qadzaf* secara permanen dari menjadi saksi. Sedangkan Syafi'i akan mengakui dia sebagai saksi setelah taubat. Contoh ini juga berfungsi untuk menunjukkan bahwa suatu teks tidak selalu jelas apakah ia bersifat *qath'i* atau *zhanni* karena ini juga mungkin terbuka untuk interpretasi. Tetapi poin utama dari contoh ini adalah untuk menunjukkan bahwa meskipun khas pada dasarnya adalah *qath'i*, namun satu atau beberapa aspek darinya mungkin bersifat *zanni* dengan cara yang dapat mempengaruhi karakter definitif dari *khash* secara keseluruhan.

Dengan demikian, meskipun pada prinsipnya *khash* adalah *qath'i*, dan dengan demikian, tidak terbuka untuk interpretasi spekulatif, tapi tetap ada pengecualian untuk aturan umum ini. Misalnya, penebusan dosa (*kafarat*) dari sumpah palsu menurut aturan tekstual Al-Qur'an (QS. Al-Ma'idah: 92) ada tiga jenis, salah satunya adalah memberi makan sepuluh orang miskin. Aturan ini adalah aturan khusus dalam arti bahwa "sepuluh orang miskin" hanya memiliki satu arti. Namun demikian, Hanafi telah memberikan teks ini interpretasi alternatif, yaitu bahwa alih-alih memberi makan sepuluh orang miskin, orang juga memberikan makan satu orang miskin sebanyak sepuluh kali. Mayoritas ulama, memang berbeda pandangan dengan Hanafi dalam hal ini. Tapi contoh ini menunjukkan bahwa ruang lingkup *ijtihad* tidak selalu terbatas pada yang 'amm saja. *Ijtihad* bisa berlaku pada kasus-kasus *khash* dan keputusan definitif lain yang memerlukan elaborasi yang didasarkan pada penalaran spekulatif. Dalam kasus yang lain, yang *khas* biasanya muncul dalam bentuk perintah atau larangan yang dapat berupa *qath'i* atau *zanni*. Komponen *zanni* dari sebuah perintah atau larangan dapat dengan mudah diidentifikasi oleh fakta bahwa sebuah perintah dalam Al-Qur'an dapat berupa *wajib* atau *mandub* atau bahkan *mubah* belaka. Demikian pula, tidak selalu pasti apakah larangan dalam Al-Qur'an sama dengan larangan total (*tahrim*) atau *makruh* saja.

Dalam pembahasan lanjutan terkait hal ini, para ulama juga mengusung apa yang disebut dengan yang mutlak (*mutlaq*) dan yang bergantung (*muqayyad*), di mana keduanya juga diklasifikasikan sebagai sub-jenis dari *khash*. Tapi ini juga bisa dikaitkan dengan pembagian *qath'i*—*zhanni* setidaknya dalam dua cara, yaitu: *Pertama*, bahwa seperti 'amm, yang mutlak adalah spekulatif (*zanni*) sehubungan dengan ruang lingkup penerapannya; *Kedua*, kualifikasi yang mutlak, dasar-dasar yang memenuhi syarat dan sifat hubungan antara yang memenuhi syarat dan

yang memenuhi syarat tidak selalu merupakan masalah pengetahuan tertentu. Kemutlakan dalam Al-Qur'an terkadang dikualifikasikan dengan alasan spekulatif. Hal ini juga yang membuat para ahli hukum tidak bersepakat atas berbagai aspek kualifikasi dari yang *mutlaq*.

Ilustrasi sederhana untuk hal ini misalnya: ada dua aturan terpisah tentang subjek saksi dalam Al-Qur'an, salah satunya adalah *mutlaq* dan lainnya *muqayyad* dalam hal atribut saksi. Berkaitan dengan transaksi penjualan dan kewajiban untuk membawa saksi ketika seseorang melakukan penjualan seperti dalam ayat yang berbunyi: "*washidu idza tabaya'tum*" (QS. Al-Baqarah, 282). Dalam ayat ini, saksi sama sekali tidak disebutkan untuk memenuhi syarat tertentu. Tetapi di tempat lain dalam Al-Qur'an ditemukan syarat untuk saksi seperti dalam hal pencabutan talak (*raj'ah*), di mana Al-Qur'an memerintahkan untuk "*membawa dua orang saksi yang adil*" (QS. At-Talaq: 2). Para ulama kemudian mengaitkan kedua ayat ini satu sama lain dan ditarik kesimpulan bahwa syarat-syarat saksi pada ayat kedua (tentang *raj'ah*) juga harus diterapkan pada ayat pertama, yang berarti bahwa saksi harus jujur dan adil apakah itu kasus transaksi komersial (jual beli) atau pencabutan perceraian.

Dalam kaitannya terkait bahasan tentang *qath'i* dan *zanni*, perlu dicatat bahwa upaya menentukan ruang lingkup yang tepat dari ayat pertama sangat terbuka untuk spekulasi. Apakah persyaratan saksi hanya berlaku untuk penjualan atau semua transaksi komersial? Aturan-aturan *fiqh* yang dikembangkan oleh mayoritas ulama, kecuali mazhab Zahiri, menunjukkan bahwa penjualan tidak memerlukan saksi baik dalam jual beli maupun dalam pencabutan cerai. Para ulama tentu saja bisa menemukan alasan-alasan yang mendukung keputusan mereka baik dari dalam maupun dari luar Al-Qur'an. Fakta-fakta ini menunjukkan bahwa bahasan tentang *mutlaq* dan *muqayyad* sangat rentan terhadap penalaran spekulatif.

Lebih lanjut, para ulama sebenarnya telah menyimpulkan kaidah-kaidah syariat tidak hanya dari kata eksplisit Al-Qur'an, yang disebut *mantuq*, tetapi juga dari makna tersirat teks melalui inferensi dan konstruksi logis, yang disebut sebagai makna tersirat, atau *mafhum*. Hal ini menunjukkan bahwa deduksi aturan-aturan syaria'ah dengan cara menyimpulkan dari makna tersirat dari sebuah teks merupakan bagian dalam penalaran spekulatif dan *ijtihad*. Meski demikian, tidak semua *ahkam* yang disimpulkan dengan cara ini dapat diklasifikasikan sebagai *zanni*. Makna tersirat dari sebuah teks seringkali memiliki tingkat

otoritas yang sama dengan aturan eksplisit dari teks yang sama. Sebagai contoh, persyaratan penebusan (*kafarat*) untuk pembunuhan yang tidak disengaja adalah melepaskan seorang budak, atau memberi makan enam puluh orang miskin, atau puasa selama dua bulan. Pada kasus pembunuhan yang disengaja, maka analisis terkait tujuan dari *kaffarah* ini menunjukkan bahwa kompensasi untuk dosa dan ini berlaku untuk semua jenis pembunuhan. Hal ini pada dasarnya merupakan *ijtihad* spekulatif. Sebab inilah makna tersirat dari teks Al-Qur'an surah An-Nisa ayat 92, yang tersurat tentang *kafarat* pembunuhan yang tidak disengaja. Tetapi makna tersirat dari teks ini tidak memerintahkan tingkat kepastian yang sama dengan kata-kata yang jelas, itulah sebabnya para ulama tidak sepakat tentangnya.

b. Sifat Ringkas (*Al-Ijmal*) dan Terperinci (*Al-Tafshil*)

Sebagian besar legislasi Al-Qur'an terdiri dari pengucapan prinsip-prinsip umum, meskipun di bidang-bidang tertentu Al-Qur'an juga memberikan rincian khusus. Sebagai sumber utama Syari'ah, Al-Qur'an memberikan pedoman umum tentang hampir setiap topik utama dalam hukum Islam. Ibn Hazm dalam hal ini menyatakan bahwa setiap bab *fiqh* akan menemukan asalnya dalam Al-Qur'an, yang kemudian dijelaskan dan dijabarkan oleh Sunnah (A. Zahrah, 2008). Dalam ungkapan yang lain, Al-Syatibi menyatakan bahwa pengalaman yang ada menunjukkan bahwa setiap orang yang menggunakan Al-Qur'an untuk mencari solusi atas suatu masalah, akan menemukan dalam Al-Qur'an sebuah prinsip yang telah memberinya beberapa bimbingan tentang topik tersebut (Al-Syatibi, 1997).

Pernyataan yang sering dikutip untuk memperkuat hal ini adalah ungkapan Al-Qur'an bahwa: "*Kami tidak mengabaikan apapun di dalam Kitab*" (QS. Al-An'am:38). Ungkapan Allah dalam Al-Qur'an tersebut diyakini sebagai petunjuk bahwa *ru'us al-ahkam*, yaitu perkara-perkara besar hukum dan agama, semuanya sudah dibahas dalam Al-Qur'an. Al-Qur'an memang lebih banyak memberikan dan berkaitan dengan prinsip-prinsip umum, yang dibuktikan oleh fakta bahwa isinya membutuhkan banyak elaborasi dan penafsiran. Sebagai contoh, ayat Al-Qur'an pada surah An-Nisa ayat 58 memberikan otoritas tekstual untuk semua sumber hukum Islam, yaitu Al-Qur'an, Sunnah, *ijma'* dan *qiyas*, seperti disebutkan sebelumnya. Al-Syatibi dalam hal ini mengamati bahwa di mana pun Al-Qur'an memberikan rincian spesifik, maka hal itu biasanya terkait dengan eksposisi dan pemahaman yang

lebih baik tentang prinsip-prinsip umumnya. Sebagian besar isi hukum Al-Qur'an terdiri dari aturan-aturan umum, meskipun Al-Qur'an juga mengandung perintah-perintah khusus tentang sejumlah topik. Secara garis besar, Al-Qur'an bersifat khusus tentang hal-hal yang dianggap tidak dapat diubah, tetapi dalam hal-hal yang dapat berubah, ia hanya memberikan pedoman umum.

Legislasi atau aturan-aturan hukum Al-Qur'an tentang urusan sipil, ekonomi, atau perkara-perkara konstitusional dan internasional, terbatas pada penjelasan prinsip-prinsip umum dan tujuan hukum. Berkenaan dengan transaksi perdata misalnya, teks-teks Al-Qur'an tentang pemenuhan kontrak, legalitas penjualan, larangan riba, penghormatan terhadap milik orang lain, dokumentasi pinjaman dan bentuk pembayaran ditanggguhkan lainnya, semuanya berkaitan dengan prinsip-prinsip umum. Aturan-aturan Al-Qur'an seringkali terbatas pada detail minimal seperti dalam hal kontrak dagang. Dalam hal transaksi properti, Al-Qur'an misalnya hanya mengatakan bahwa orang-orang beriman diperintahkan untuk *"tidak memakan properti satu sama lain secara tidak sah, tetapi biarkan ada perdagangan yang halal dengan kesepakatan bersama"* (QS. An-Nisa: 29). Di tempat lain Al-Qur'an juga membuat aturan umum seperti dalam surah Al-Baqarah ayat 275, bahwa *"Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba."* Jenis-jenis perdagangan yang halal, bentuk-bentuk gangguan yang melanggar hukum terhadap milik orang lain, dan jenis-jenis transaksi riba, adalah hal-hal yang tidak dijelaskan oleh Al-Qur'an. Beberapa di antaranya telah dijelaskan dan diuraikan oleh Sunnah. Adapun sisanya, adalah kewajiban para ulama dan *mujtahid* dari setiap zaman untuk menentukan perkara-perkara tersebut dalam kerangka prinsip-prinsip umum syari'ah dan maslahat.

Dalam bidang kejahatan dan hukuman, teks-teks Al-Qur'an hanya menyebutkan lima bentuk pelanggaran, yaitu pembunuhan, pencurian, perampokan atau pembegalan, zina, dan tuduhan fitnah. Adapun sisanya, Al-Qur'an memberi wewenang kepada masyarakat dan mereka yang bertanggung jawab atas urusan mereka (yaitu *ulil amri* atau pemerintah) untuk menentukan hukum sendiri berdasarkan prinsip-prinsip umum Syari'ah dan kondisi yang berlaku di masyarakat. Sekali lagi, Al-Qur'an seringkali hanya meletakkan prinsip-prinsip hukum pidana yang luas ketika menyatakan bahwa *"hukuman kejahatan adalah kejahatan seperti itu"* (QS. Asy-Syura: 40), atau pada ungkapan: *"Dan jika*

*kamu membalas, maka balaslah dengan (balasan) yang sama dengan siksaan yang ditimpakan kepadamu” (QS. An-Nahl: 126).*

Perintah Al-Qur’an untuk melakukan keadilan juga terbatas pada pedoman umum dan tidak ada rincian yang diberikan mengenai tugas hakim atau cara bagaimana kesaksian harus diberikan. Al-Qur’an juga tidak memberikan aturan rinci tentang prinsip-prinsip pemerintahan, seperti musyawarah, kesetaraan dan hak-hak warga negara. Al-Qur’an hanya memberikan asas-asas umum pemerintahan yang baik. Karena itu, tugas masyarakat, ulama dan pemimpin untuk mengatur pemerintahan mereka sesuai dengan perubahan kondisi masyarakat. Al-Qur’an sendiri memperingatkan orang-orang mukmin agar tidak mencari aturan atau segala sesuatu dengan ketentuan wahyu ilahi, karena hal ini cenderung mengarah pada kekakuan dan pembatasan yang rumit. Firman Allah dalam Al-Qur’an: *“Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu menanyakan (kepada Nabimu) hal-hal yang jika diterangkan kepadamu akan menyusahkan kamu dan jika kamu menanyakan di waktu Al Quran itu diturunkan, niscaya akan diterangkan kepadamu, Allah memaafkan (kamu) tentang hal-hal itu. Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyantun” (QS. Al-Maidah: 101).*

Al-Qur’an tidak ingin terlalu mengatur yang justru bisa menghambat perkembangan masyarakat itu sendiri. Selain itu, apa yang dibiarkan tidak diatur oleh Al-Qur’an dimaksudkan untuk dirancang, sesuai dengan tujuan umum Pemberi Hukum (Allah), melalui musyawarah dan *ijtihad*. Pembacaan Al-Qur’an yang cermat lebih lanjut mengungkapkan bahwa Al-Qur’an menyatakan teks yang jelas tentang hal-hal yang berkaitan dengan keyakinan, prinsip-prinsip dasar moralitas, hubungan manusia dengan Penciptanya, dan perkara-perkara ghaib atau hal-hal transendental yang sifatnya tidak dapat diubah. Hal ini dikarenakan perkara-perkara tersebut memang menuntut kejelasan dan kepastian. Namun demikian, dalam hal ritual (ibadah) seperti shalat, puasa, dan haji, meskipun ini juga dimaksudkan untuk tidak dapat diubah, Al-Qur’an tetap memberikan keterangan yang ringkas. Sebagian besar rincian yang diperlukan untuk perkara ibadah ini telah disediakan dalam Sunnah. Berkenaan dengan shalat, zakat dan haji misalnya, Al-Qur’an hanya memerintahkan orang-orang beriman untuk *“mendirikan shalat dan membayar zakat”* atau menyatakan bahwa *“ziarah ke rumah Allah (haji) adalah kewajiban” (QS. An-Nahl: 44 dan QS. Ali Imran: 97).*

Al-Qur’an memuat aturan rinci tentang masalah keluarga, derajat hubungan yang dilarang dalam pernikahan, warisan dan hukuman

khusus untuk kejahatan tertentu. Semua aturan ini, sebagian besar memang terkait dengan sifat manusia dan Al-Qur'an perlu mengatur cara pemenuhan kebutuhan alami manusia. Tujuan dasar dari aturan mengenai hal-hal tersebut bersifat tetap. Sebab perkara tersebut seringkali merupakan perkara yang mudah menimbulkan perselisihan. Tujuan pengaturannya secara rinci adalah untuk mencegah konflik di antara orang-orang. Aturan-aturan khusus Al-Qur'an ini juga seringkali sudah mempertimbangkan kelaziman atau kebiasaan sosial tertentu di masyarakat Arab yang ditolak dan dihapuskan. Petunjuk perubahan Al-Qur'an mengenai status perempuan, dan aturannya tentang pembagian harta yang adil dalam keluarga, dalam pandangan kebiasaan seperti itu hanya bisa efektif jika dituangkan secara jelas dan rinci (Badran, 1982; Sabuni, 1981).

Al-Qur'an juga sering memberikan pedoman umum tentang masalah hukum dan agama, yang ditentukan oleh Al-Qur'an itu sendiri. Jika tidak, maka Sunnah akan menentukan yang umum dalam Al-Qur'an dan menguraikan ketentuan-ketentuannya yang singkat dan terlihat ambigu. Sebagian besar legislasi Al-Qur'an memang disampaikan secara umum yang perlu dirinci dalam kaitannya dengan isu-isu tertentu. Hal ini juga yang menjadi alasan mengapa kajian tentang 'amm (umum) dan khusus (khusus) menjadi bahasan penting dalam ekstraksi aturan hukum substantif dari ketentuan umum Al-Qur'an tersebut. Fakta bahwa legislasi dalam Al-Qur'an seringkali bersifat ringkas dan umum menjadi dasar mengapa Al-Qur'an membutuhkan Sunnah sebagai penjelas. Karena bagian-bagian umum, ambigu dan sulit dari Al-Qur'an harus membutuhkan elaborasi dan *takhsis* (spesifikasi), maka Nabi diharapkan bisa memberikan rincian yang diperlukan dan menentukan fokus khusus dari aturan umum Al-Qur'an. Hubungan antara Al-Qur'an dan Sunnah sebagai sumber hukum Islam merupakan hubungan integral. Cara Sunna merinci yang umum dan mengklarifikasi apa yang masih *mujmal* dalam Al-Qur'an, memainkan peran penting dalam pengembangan pemahaman syari'ah dan hukum Islam.

Apa yang bersifat rinci (*tafsili*) dan spesifik (*khash*) dalam Al-Qur'an atau Sunnah akan menjadi inti syari'ah, dalam arti bahwa tidak ada hukum yang dapat dikatakan memiliki realitas jika semua atau sebagian besar terdiri dari ketentuan yang ringkas (*ijmali*) dan umum ('amm). Namun demikian, meski Sunnah memiliki peran khusus dalam hubungannya dengan Al-Qur'an, Al-Qur'an tetap memiliki nilai tersendiri. Di dalamnya terletak esensi dari pedoman yang



komprehensif dan validasi nilai-nilai permanen dari ajaran Islam. Hal ini pada gilirannya memberikan ruang yang luas untuk proses komentar dan tradisi interpretasi yang terus berlanjut. Para ulama selama berabad-abad telah berusaha untuk mendapatkan pesan baru, pelajaran baru, atau prinsip baru dari Al-Qur'an yang lebih sesuai dengan realitas zaman mereka dan berbagai fase perkembangan dalam kehidupan masyarakat. Hal ini difasilitasi oleh fakta bahwa Al-Qur'an sebagian besar terdiri dari prinsip-prinsip luas yang dapat dikaitkan dengan berbagai keadaan.

Ilustrasi keluasan petunjuk Al-Qur'an ini misalnya dapat ditemukan pada kasus tentang masalah musyawarah (*syura*). Al-Qur'an hanya memuat dua ayat tentang *syura* tersebut, dan keduanya bersifat umum. Salah satunya memerintahkan Nabi untuk "*berkonsultasi dengan mereka (masyarakat) dalam urusan mereka*" (QS. Ali Imran: 159) dan yang lainnya dalam bentuk pujian kepada komunitas Muslim karena fakta bahwa "*mereka menjalankan urusan dengan musyawarah di antara mereka*" (QS. Asy-Syura: 38). Fakta bahwa keduanya adalah proklamasi umum tentang musyawarah memungkinkan para ulama atau ahli hukum untuk menghubungkannya dengan hampir semua tahap perkembangan dalam kehidupan sosial-politik masyarakat. Al-Qur'an tidak menentukan cara bagaimana prinsip *syura* harus ditafsirkan. Al-Qur'an juga tidak menentukan subjek apa pun yang harus dikonsultasikan, atau bahkan orang atau otoritas mana pun yang harus diajak konsultasi. Semua ini diserahkan kepada kebijaksanaan masyarakat. Dalam kapasitasnya sebagai khalifah Tuhan dan adanya otoritas politik tertentu, masyarakat bisa bebas menentukan bagaimana prinsip *syura* harus ditafsirkan dan ditegakkan.

### c. *Ta'lil* Al-Qur'an

Secara harfiah *ta'lil* berarti "penyebab", atau "mencari sebab", dan mengacu pada hubungan logis antara sebab dan akibat. Namun para ulama fiqih cenderung menggunakan *ta'lil* dan turunannya *illat*, untuk tujuan yang berbeda. Dalam penggunaan yuridisnya, suatu *illat* (yaitu sebab yang efektif) tidak secara tepat mengacu pada hubungan sebab-akibat antara dua fenomena. *Illat* lebih merujuk pada rasio hukum, nilai dan tujuannya. Secara garis besar, *illat* mengacu pada alasan suatu perintah. Dalam pengertian ini, *illat* identik dengan *hikmah*, yaitu maksud dan tujuan hukum, meskipun ada perbedaan makna dan penggunaan antara keduanya dalam kasus analogi deduktif (*qiyas*). Kata lain dalam bahasa Arab yang identik dengan *illat* ini adalah *sabab*, di

mana keduanya sering digunakan secara bergantian. Namun ulama *ushul* cenderung menggunakan *sabab* dalam kaitannya dengan hal-hal ibadah, lalu menggunakan *illat* dalam konteks lainnya. Dengan demikian dikatakan bahwa datangnya Ramadhan adalah penyebab (*sabab*) puasa, tetapi mabuk adalah *illat* larangan mengkonsumsi minuman yang mengandung alkohol (*khamr*).

Otoritas Al-Qur'an sebagai sumber utama syariat atau hukum Islam pada dasarnya tidak bergantung pada rasionalitas. Orang-orang mukmin dituntut untuk bisa menerima keputusan Tuhan atau ajaran syari'ah terlepas dari apakah ajaran tersebut dapat dijelaskan secara rasional atau tidak. Namun demikian, ada saat di mana Al-Qur'an membenarkan keputusannya dengan mengacu pada manfaat yang diperoleh darinya, atau tujuan tertentu yang bisa dipahami secara rasional. Penjelasan seperti itu seringkali dirancang untuk membuat Al-Qur'an lebih mudah dipahami oleh semua orang. Sebagai contoh, dalam konteks pertemuan antara lawan jenis, orang-orang beriman diperintahkan dalam surah An-Nur ayat 30 untuk "*menghindari pandangan dan menjaga aurat mereka.*" Teks Al-Qur'an kemudian melanjutkan dengan menyatakan bahwa dengan melakukan itu mereka akan mencapai kesucian karakter dan perilaku yang lebih besar. Contoh lainnya adalah pernyataan Al-Qur'an dalam surah Al-Hasyr ayat 7 yang berbunyi: "*Apa saja harta rampasan (fai-i) yang diberikan Allah kepada RasulNya (dari harta benda) yang berasal dari penduduk kota-kota Maka adalah untuk Allah, untuk rasul, kaum kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan orang-orang yang dalam perjalanan, supaya harta itu jangan beredar di antara orang-orang Kaya saja di antara kamu. apa yang diberikan Rasul kepadamu, Maka terimalah. dan apa yang dilarangnya bagimu, Maka tinggalkanlah. dan bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah amat keras hukumannya*" (QS. Al-Hasyr: 7). Ayat tersebut mengatur pembagian harta rampasan di antara yang membutuhkan, anak yatim dan musafir, agar "*kekayaan tidak hanya beredar di kalangan orang kaya.*"

Jika pada ayat pertama, tindakan menghindari pandangan dibenarkan karena menghalangi sarana pergaulan dan zina, maka hukum dalam ayat kedua dibenarkan karena mencegah penumpukan kekayaan di kalangan tertentu saja. Ayat di atas adalah contoh di mana teks secara eksplisit menyatakan *illat* dari perintah yang diberikan. Namun pada banyak kesempatan lain, para ahli hukum harus berusaha untuk mengidentifikasi *illat* hukum ini melalui penalaran dan *ijtihad*. Identifikasi dan penentuan *illat* dalam banyak hal berikut misalnya,

sebenarnya lebih didasarkan pada alasan spekulatif yang tidak disepakati oleh para ulama, seperti: bahwa kedatangan waktu yang ditentukan adalah penyebab (*illat*) untuk shalat, bahwa bulan Ramadhan adalah *illat* puasa, bahwa keberadaan Ka'bah adalah *illat* haji, bahwa memiliki harta adalah *illat* untuk zakat, bahwa mencuri adalah *illat* untuk hukuman potong tangan, bahwa bepergian adalah *illat* untuk memperpendek (*qashar*) shalat, dan bahwa membunuh dengan sengaja adalah *illat* untuk hukuman *qishash*. Kesimpulan-kesimpulan mengenai penetapan *illat* seperti ini pada umumnya ditarik berdasarkan bukti-bukti pendukung dalam Al-Qur'an dan Sunnah, meskipun banyak juga dari *illat* tersebut yang dibantah oleh para ulama. Kondisi ini menunjukkan perbedaan antara makna literal/logis dari *illat* dan penggunaan yuridisnya di kalangan ulama *fiqh*.

Persoalannya kemudian adalah apakah *ta'lil* dalam Al-Qur'an memberi *mujtahid* alasan untuk menyelidiki penyebab dan alasan di balik suatu aturan, atau apakah itu ada hanya untuk memfasilitasi pemahaman yang lebih baik tentang teks? Para ulama memiliki pandangan yang berbeda tentang masalah ini. Mereka yang menentang *ta'lil* berpendapat bahwa perintah ilahi yang terkandung dalam teks yang jelas tidak memiliki alasan kecuali Allah memberi petunjuk yang jelas untuk sebaliknya. Kalangan ini berpendapat bahwa *ta'lil* merupakan sebetulnya kelancangan terhadap perintah-perintah ilahi, dan tindakan mencari penyebab (*ta'lil*) atau hikmah objektif dari aturan-aturan Al-Qur'an tidak lebih dari sekadar latihan spekulasi yang seharusnya tidak perlu dilakukan. Para penentang *ta'lil* berpendapat bahwa orang beriman hanya harus menyerahkan dirinya pada kehendak Tuhan dengan menerima perintah Tuhan tanpa ragu dan pertanyaan. Upaya memahami motif, tujuan dan alasan dari perintah seperti itu, dan atau menerimanya berdasarkan manfaat rasionalnya, adalah hal yang bisa mengganggu ketulusan dalam upaya penyerahan diri dan ketaatan total kepada Allah. Para penentang *ta'lil*, khususnya dari kalangan Zahiri juga menyatakan bahwa dalam upaya mengidentifikasi alasan dari suatu perintah, *mujtahid* hanya dapat membuat tebakan yang masuk akal yang tidak dapat menghilangkan kemungkinan kesalahan. Bahkan mungkin ada lebih dari satu penyebab atau penjelasan terhadap suatu hukum tertentu dalam Al-Qur'an, dalam hal ini seseorang tidak dapat memastikan yang mana dari beberapa penyebab tersebut yang paling benar.

Meski demikian, mayoritas ulama berpendapat bahwa orang didorong untuk merenungkan tujuan-tujuan tertentu dari ahkam yang ada dalam syariat Islam. Ketika tujuan-tujuan tersebut dapat diidentifikasi dan dipahami dengan baik, maka orang juga akan semakin mengerti kebesaran dan keluhungan ajaran Islam serta perintah dan larangan Tuhan di dalamnya. Karena itu, tindakan *ta'lil* ini tidak hanya diperbolehkan, tetapi adalah tugas para *mujtahid* untuk berusaha mengidentifikasi dan mengimplementasikannya. Karena realisasi tujuan (*maqasid*) syari'ah memerlukan identifikasi penyebab atau alasan *ahkam*, maka tugas para *mujtahid* untuk menemukannya agar dapat mengejar tujuan yang terkandung dalam teks hukum tersebut.

Upaya *ta'lil* Al-Qur'an dengan demikian menjadi bagian dari tugas *mujtahid* untuk mengidentifikasi penyebab yang tepat dari perintah ilahi, terutama ketika suatu perintah memiliki lebih dari satu illat yang dapat dikaitkan dengannya. Pandangan mayoritas tentang *ta'lil* ini pada dasarnya memperhitungkan analisis bahwa aturan syari'ah telah diperkenalkan untuk mewujudkan tujuan tertentu dari hukum, dan bahwa Allah sebagai Pemberi Hukum telah memberlakukan aturan syariah yang terperinci, bukan sebagai tujuan itu sendiri, tetapi sebagai sarana untuk mewujudkan tujuan tersebut. Dengan cara ini, setiap upaya untuk menerapkan hukum harus mempertimbangkan tidak hanya eksternalitas hukum, tetapi juga alasan dan maksud di baliknya (Ibn Hazm, 1978). Oleh karena itu, ketika seseorang mengucapkan syahadat Islam untuk mencapai keuntungan duniawi atau untuk mencapai prestise sosial tertentu, maka syahadatnya menjadi tidak sah. Alasannya adalah bahwa tujuan sebenarnya dari pengakuan iman adalah peninggian dan penyembahan kepada Tuhan, di mana jika tujuan ini dilanggar, maka pengakuan formal seseorang tidak ada nilainya. Demikian pula, jika seorang melakukan ibadah demi citra dan pujian, maka ibadah itu juga tidak sah. Tujuan dan nilai sebenarnya dari hukum menjadi sangat penting, dan memang perlu bagi *mujtahid* untuk mengidentifikasinya agar dapat menerapkan hukum sesuai dengan tujuannya. Al-Qur'an memang menuntut ketaatan yang tidak perlu dipertanyakan lagi kepada Allah dan Rasul-Nya, tetapi pada saat yang sama, Al-Qur'an mendesak manusia untuk memahami semangat dan tujuan dari perintah-perintah Allah yang terkandung dalam teksnya. Hal ini juga yang bisa dipahami mengapa Al-Qur'an dalam banyak kesempatan mengundang orang-orang beriman untuk melakukan

penyelidikan rasional, sebagai lawan dari imitasi buta (*taqlid*) dalam penerimaan pesan-pesannya.

*Ta'lil* memperoleh makna khusus dalam konteks deduksi analogis (*qiyas*). Sebab hukum atau *illat* adalah persyaratan penting dalam analogi. *Illat* hukum diperlukan untuk perluasan aturan Syariah yang ada ke dalam kasus serupa, di mana *mujtahid* harus menetapkan *illat* umum antara kasus asal dan kasus baru. Tanpa identifikasi *illat* umum antara dua kasus paralel, maka tidak akan ada analogi yang dapat dibangun. Salah satu jenis *qiyas*, yang dikenal sebagai *qiyas mansus al-'illah*, atau *qiyas* yang *illat*-nya ditunjukkan dalam *nass*, atau *illat* hukum sudah diidentifikasi dalam teks misalnya, membuat *mujtahid* tetap tidak perlu menetapkan penyebab efektif dari perintah tersebut dengan menggunakan penalaran atau *ijtihad*. Namun jenis *qiyas* ini terbatas cakupannya jika dibandingkan dengan *qiyas* lain yang *illat*-nya tidak ditunjukkan pada *nass* atau teks hukum. Dengan demikian, *ta'lil* atau pencarian sebab untuk mengidentifikasi penyebab efektif dari aturan syariah menjadi tindakan yang penting dalam *qiyas* ataupun dalam konteks penarikan hukum secara keseluruhan.

Dalam hal ini, tampaknya memang ada kebingungan tertentu di kalangan penentang *ta'lil* mengenai tujuan dan sifat *ta'lil*. Para penentang *ta'lil* sepertinya lebih melihat fenomena *ta'lil* ini sebagai tanda kelancangan dan ketidakpantasan dalam keyakinan. Namun pada kenyataannya, hal ini sebenarnya tidak harus seperti itu. Seseorang dapat mencoba *ta'lil* sambil tetap setia sepenuhnya pada asal-usul ilahi dan esensi Al-Qur'an. Menjalankan *ta'lil* tidak mengurangi kekuatan mengikat atau kesucian dari perintah Tuhan. Orang bisa mencoba mencari interpretasi yang tepat dalam memahami perintah shalat atau zakat dalam Al-Qur'an tanpa harus mengurangi nilai kesucian dari perintah shalat atau zakat itu sendiri.

#### d. *I'jaz* Al-Qur'an

*I'jaz* atau bahasan tentang kekuatan (*mukjizat*) Al-Qur'an ini tercermin setidaknya dalam empat aspek Al-Qur'an, yaitu: *Pertama*, keunggulan linguistiknya. Para ulama dan cendekiawan sudah banyak yang menunjukkan bahwa tidak ada karya sastra yang dapat menandingi keunggulan sastra Al-Qur'an, baik dari segi isi maupun bentuknya. Al-Qur'an bukan puisi atau prosa, tapi gaya bahasa sastrawi, ritme dan genre serta struktur kata dalam Al-Qur'an bersifat unik. Al-Qur'an juga dianggap sebagai mukjizat spiritual kenabian Muhammad, yang diyakini

tidak pernah belajar membaca atau menulis, dan dianggap jauh melampaui kemampuannya sendiri untuk menghasilkan artefak linguistik semacam Al-Qur'an. Pada beberapa tempat, Al-Qur'an juga secara terang-terangan menantang orang-orang yang menyangkal asal-usulnya dari Tuhan dengan meminta mereka untuk menghasilkan sesuatu yang sesuai dengannya; *Kedua*, akurasi narasi tentang peristiwa-peristiwa yang terjadi berabad-abad yang lalu. Akurasi narasi Al-Qur'an tentang peristiwa tersebut umumnya dikonfirmasi oleh bukti sejarah; *Ketiga*, prediksi yang akurat tentang peristiwa masa depan. Prediksi ini misalnya dapat dilihat pada prediksi Al-Qur'an tentang kemenangan kaum Muslim dalam perang Badar (QS. Al-Anfal: 7), penaklukan Mekkah (QS. Al-Fath: 27), atau kekalahan Persia oleh kekaisaran Romawi (QS. Ar-Rum: 2); dan *Keempat*, kebenaran ilmiah tentang penciptaan alam dan manusia yang melampaui teknologi zamannya. Keterangan dalam Al-Qur'an tentang proses penciptaan alam semesta, kelahiran manusia, dan lainnya, sudah banyak dibuktikan oleh sains modern.

Manifestasi lain dari *i'jaz* dalam Al-Qur'an dapat dilihat pada reformasi kehidupan, kemanusiaan, hukum dan budaya yang belum pernah terjadi sebelumnya dalam sejarah masyarakat atau bangsa Arab. Dalam ranah pemerintahan misalnya, Al-Qur'an menegaskan bahwa penguasa dan yang diperintah sama-sama tunduk pada peradilan di bawah supremasi hukum. Dalam bidang transaksi sipil dan perdagangan, Al-Qur'an menetapkan kesepakatan bersama sebagai norma dan esensi dari semua kontrak. Petunjuk Al-Qur'an penting di bidang properti adalah pengenalan doktrin *istikhlaf*, di mana Al-Qur'an menyatakan bahwa semua properti atau aset kepemilikan adalah milik Tuhan. Manusia dalam kapasitasnya sebagai khalifah Tuhan, hanyalah wali, yang pelaksanaan hak kepemilikannya tunduk pada kemaslahatan masyarakat untuk diawasi oleh pemerintah. Dalam bidang hubungan internasional, hubungan perjanjian, pelaksanaan perang, dan perlakuan terhadap tawanan perang, semuanya juga diatur oleh seperangkat prinsip yang bertujuan untuk mewujudkan keadilan dan penghormatan terhadap harkat dan martabat manusia. Hubungan antar individu harus diatur oleh prinsip-prinsip kebebasan dan kesetaraan, di mana negara juga harus tunduk pada ketaatan dan perlindungan terhadap nilai-nilai ini.

#### e. *Asbab An-Nuzul* Al-Qur'an

*Asbab an-nuzul* atau sebab-sebab turunnya ayat Al-Qur'an berurusan dengan fenomenologi Al-Qur'an, yang menjelaskan peristiwa-peristiwa yang terkait dengan wahyu dari bagian-bagian tertentu. *Asbab an-nuzul* pada umumnya dikabarkan oleh para sahabat yang terpercaya. Dalam hal ini, syarat untuk dapat dipercayanya laporan-laporan tersebut adalah bahwa orang yang menyampaikannya harus hadir pada waktu atau kesempatan yang relevan dengan suatu bagian tertentu. Keaslian laporan tersebut harus tunduk pada aturan yang sama seperti yang diterapkan pada hadits secara umum. Dengan cara ini, laporan yang terhenti pada kalangan *tabi'in* saja dan tidak sampai kepada Nabi dan para sahabatnya dianggap sebagai laporan yang lemah (*dhaif*).

Pengetahuan tentang *asbab an-nuzul* diperlukan bagi siapa saja yang ingin memperoleh yang lebih mendalam tentang Al-Qur'an. Dalam hal ini setidaknya ada dua alasan utama untuk kepentingan kajian *asbab an-nuzul* tersebut, yaitu: *Pertama*, pengetahuan tentang kata-kata dan konsep tidak lengkap tanpa pengetahuan tentang konteks dan sifat audiens. Pengetahuan tentang *asbab an-nuzul* dapat membantu dalam memahami apakah suatu teks merupakan bentuk ujaran, pertanyaan, penjelasan, kejutan, teguran, dan lainnya dalam redaksi ayat. Pengetahuan tentang *asbab an-nuzul* juga dapat membantu dalam memahami apakah perintah berarti suatu izin (kebolehan) belaka, rekomendasi, atau ancaman, dan lainnya, tergantung pada keadaan di mana perintah itu dikeluarkan dan sifat audiens yang menjadi *mustami'*-nya. Makna insidental atau bayangan ekspresi terkadang mencerminkan tujuan utama teks tertentu dan ini tidak dapat diketahui tanpa pengetahuan tentang *asbab an-nuzul*. Ketidaktahuan atau pemahaman yang salah tentang *asbab an-nuzul*, dengan demikian dapat menyebabkan penghilangan atau kesalahpahaman sebagian atau bahkan keseluruhan dari suatu perintah yang terkandung pada ayat dalam Al-Qur'an (Al-Syatibi, 1997).

*Kedua*, ketidaktahuan tentang *asbab an-nuzul* dapat menimbulkan perselisihan yang tidak beralasan dan bahkan konflik. Hal ini dikarenakan, seperti disebutkan sebelumnya, Al-Qur'an terdiri dari bagian-bagian yang mengandung beragam kemungkinan (*zahir*) dan ambiguitas (*mujmal*). Ayat-ayat seperti itu dalam teks hanya dapat diklarifikasi dengan mengacu pada keadaan di mana mereka diterima. Diriwayatkan bahwa dalam percakapan dengan Abdullah ibn Abbas,

Umar bin Khattab bertanya kepadanya: “Mengapa harus ada perselisihan di antara umat ini, yang semuanya mengikuti Nabi yang sama dan berdoa ke arah kiblat yang sama?” Ibn Abbas menjawab, “Wahai Amirul Mukminin, Al-Qur’an diturunkan kepada kami, kami membacanya dan kami tahu keadaan di mana ia diturunkan. Tetapi mungkin ada orang-orang setelah kita yang akan membaca Al-Qur’an tanpa mengetahui waktu turunnya Al-Qur’an. Dengan demikian mereka akan membentuk opini mereka sendiri, yang mungkin akan menimbulkan konflik bahkan pertumpahan darah di antara mereka.” Umar pada awalnya tidak setuju dengan Ibnu Abbas, tetapi ketika Ibn Abbas pergi, Umar merenungkan apa yang dia katakan. Umar kemudian memanggil Ibn Abbas hanya untuk memberitahunya bahwa dia setuju dengan pandangannya. Dalam peristiwa ini Ibn Abbas mengacu pada kejadian salah tafsir tertentu dari Al-Qur’an yang muncul karena ketidaktahuan *asbab an-nuzul*. Beberapa bagian dalam Al-Qur’an misalnya diwahyukan berkaitan dengan orang-orang kafir. Akan tetapi ayat-ayat tersebut diambil oleh beberapa komentator sebagai aplikasi umum untuk Muslim dan non-Muslim. Ada juga bagian-bagian dalam Al-Qur’an yang diwahyukan sehubungan dengan perilaku orang yang telah meninggal sebelum turunnya hukum-hukum tertentu, namun ini dianggap oleh beberapa penafsir sebagai penerapan umum.

Selain itu, pengetahuan tentang *asbab an-nuzul* juga memberikan informasi berharga tentang kondisi masyarakat Arab pada saat itu. Penggunaan adat dan bahasa mereka, atau nuansa ekspresi mereka, secara alami tercermin dalam Al-Qur’an. Kekhasan adat-istiadat sosial Arab sering memberikan penafsiran teks Al-Qur’an sebuah perspektif dan menawarkan solusi untuk beberapa keraguan atau ambiguitas yang sulit untuk dipahami. *Asbab an-nuzul* memberikan konteks pada praktik-praktik adat masyarakat Arab dan hubungannya dengan legislasi Al-Qur’an. Sebagai contoh, ayat Al-Qur’an yang berbunyi: “Ya Tuhan kami, janganlah Engkau hukum kami jika kami lupa atau kami tersalah” (QS. Al-Baqarah: 286), dianggap mengacu pada kekafiran, yaitu ketika kata-kata yang mengambil bagian dalam ketidakpercayaan diucapkan secara tidak sengaja. Ucapan seperti ini diampuni sama seperti kata-kata ketidakpercayaan yang diungkapkan di bawah tekanan. Namun, pengecualian di sini tidak berlaku untuk pernyataan serupa, seperti pernyataan perceraian, pembebasan seorang budak, atau jual beli, karena membebaskan seorang budak tidak dikenal dalam kebiasaan orang Arab dan juga tidak ada larangan untuk mengambil sumpah



(*ayman*). Dukungan umum dari ayat ini dengan demikian diberikan aplikasi konkret dalam terang kebiasaan yang berlaku pada masyarakat Arab saat itu.

### **Sunnah**

Sumber hukum Islam berikutnya adalah Sunnah. Secara harfiah, Sunnah berarti jalan yang jelas atau jalur yang dilalui. Istilah ini juga digunakan untuk menyiratkan praktik normatif, atau arah perilaku yang mapan. Sunnah dalam hal ini bisa berarti kebiasaan yang baik atau buruk, yang berlaku pada individu, sekte, atau komunitas. Pada masyarakat Arab pra-Islam, penggunaan kata Sunnah mengacu pada praktik kuno dan berkelanjutan dari masyarakat yang mereka warisi dari nenek moyang mereka. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa suku-suku Arab pra-Islam memiliki sunnah masing-masing yang mereka anggap sebagai dasar identitas dan kebanggaan mereka. Kebalikan dari Sunnah adalah *bid'ah*, atau inovasi, yang ditandai dengan kurangnya preseden dan kontinuitas dengan masa lalu.

Dalam Al-Qur'an kata Sunnah dan jamaknya, *Sunan*, telah digunakan sebanyak 16 kali pada berbagai ayat. Dalam semua kasus ini, sunnah digunakan untuk menyiratkan praktik atau perilaku yang mapan. Namun demikian, dalam konteks kajian keislaman, terutama bagi para ulama hadis, Sunnah mengacu pada semua yang diriwayatkan dari Nabi, tindakannya, ucapannya dan apa pun yang disetujui oleh Nabi, ditambah dengan semua riwayat yang menggambarkan atribut fisik dan karakternya. Para ulama *fiqh* dalam hal ini, mengecualikan deskripsi fisik Nabi dari definisi Sunnah. Menurut ulama *fiqh*, Sunnah Nabi tidak mencakup hal-hal seperti itu, melainkan ungkapan keteladanan atau *uswah hasanah* (perilaku yang sangat baik) yang muncul dalam Al-Qur'an seperti dalam surah Al-Ahzab ayat 21.

Berdasarkan ayat tersebut, maka *uswah* atau keteladanan Nabi, kemudian dimaknai sebagai rujukan terbaik untuk Sunnah. Al-Qur'an juga menggunakan kata "hikmah" (kebijaksanaan) sebagai sumber petunjuk yang menyertai Al-Qur'an. Imam Syafi'i mengutip setidaknya tujuh contoh dalam Al-Qur'an di mana kata "hikmah" muncul menyertai Al-Kitab. Dalam salah satu ayat, seperti dalam surah Al-Jum'ah ayat 2, dapat dilihat bahwa Allah mengutus seorang Rasul untuk mendidik dan mensucikan manusia dengan "*mengajarkan mereka Kitab dan hikmah*". Menurut Al-Syafi'i yang juga mewakili pandangan mayoritas, kata "hikmah" dalam konteks ini berarti Sunnah Nabi. Kedua istilah, baik

Sunnah ataupun Sunnah Rasul telah digunakan oleh Nabi sendiri dan para sahabatnya. Ketika Nabi mengutus Mu'adz bin Jabal sebagai hakim di Yaman, dia ditanya tentang sumber yang akan dia andalkan dalam membuat keputusan. Sebagai jawaban, Mu'adz pertama-tama merujuk pada "Kitab Allah" (Al-Qur'an) dan kemudian "Sunnah Rasulullah." Dalam Hadits lain, Nabi dilaporkan telah berkata: "*Aku meninggalkan dua hal bagi kalian. Kalian tidak akan tersesat selama berpegang teguh pada keduanya: Kitab Allah dan Sunnahku*" (HR. Abu Dawud).

Dalam perspektif hukum Islam sendiri, terdapat bukti yang menunjukkan bahwa Sunnah Nabi diperkenalkan ke dalam teori hukum oleh para ahli hukum Irak menjelang akhir abad pertama. Istilah Sunnah Nabi muncul misalnya dalam dua surat yang ditujukan kepada penguasa Umayyah, Abdul Malik bin Marwan (w. 86 H) oleh pemimpin Khawarij Abdullah bin Ibad dan Al-Hasan Al-Bashri. Catatan ini mungkin catatan paling awal yang tersedia tentang pembentukan terminologi Sunnah berasal dari akhir abad pertama. Meski demikian, bukti ini tidak serta merta menjadi validasi utama bahwa istilah Sunnah tersebut tidak digunakan sebelumnya.

Berdasarkan pengertian awalnya, penggunaan istilah Sunnah memang tidak terbatas pada Sunnah Nabi, tetapi digunakan untuk menyiratkan praktik masyarakat dan preseden para sahabat. Penggunaan Sunnah ini tampaknya berlanjut hingga akhir abad kedua Hijriah ketika Imam Syafi'i mencoba membatasinya pada Sunnah Nabi saja (Al-Syafi'i, 1990). Pada akhir abad kedua Hijriah, makna teknis atau makna hukum Sunnah tampaknya telah menjadi dominan sampai para ulama menggunakannya secara eksklusif untuk menyiratkan perilaku normatif Nabi. Dengan demikian, para ulama tidak menganjurkan penggunaan ungkapan-ungkapan seperti Sunnah Abu Bakar atau Umar. Dalam pandangan mereka, penggunaan Sunnah yang tepat harus dibatasi pada Sunnah Allah, dan Sunnah Rasul Allah, yaitu Sunnah Allah, atau cara-Nya dalam melakukan sesuatu, dan Sunnah Rasul-Nya. Tetapi ada perbedaan pendapat di antara para ulama yang membantah hal tersebut di atas, terutama dalam pandangan Hadits di mana Nabi dilaporkan telah mengatakan: "*Kalian harus mengikuti Sunnahku dan Sunnah para Khalifah yang dibimbing dengan benar.*" Akan tetapi, seperti yang ditunjukkan Al-Syaukani, ada kemungkinan bahwa dalam Hadits ini, Nabi menggunakan kata Sunnah sebagai pengganti *thariqah* atau cara yang ditunjukkan oleh para sahabatnya (Al-Syaukani, 1999).

Dalam konteks penggunaan hukumnya, Sunnah juga memiliki arti yang berbeda. Bagi para ulama *ushul al-fiqh*, Sunnah mengacu pada sumber syari'at dan *hujjah* di samping Al-Qur'an. Namun bagi para ulama *fiqh*, Sunnah lebih mengacu pada nilai syar'i yang termasuk dalam kategori umum *mandub* (yang disukai). Meskipun dalam pengertian ini, Sunnah digunakan hampir secara sinonim dengan *mandub*, itu tidak berarti bahwa Sunnah terbatas pada *mandub*. Karena dalam penggunaannya yang lain, yaitu sebagai sumber syariat, Sunnah dapat mengesahkan dan membuat tidak hanya *mandub* tetapi juga salah satu dari yang berikut: *wajib*, *haram*, *makruh* dan *mubah*. Jadi, dalam penggunaan *ushul fiqh*, seseorang mungkin mengatakan bahwa keputusan ini atau itu telah disahkan oleh Al-Qur'an atau oleh Sunnah. Sedangkan seorang faqih akan cenderung mengatakan bahwa tindakan ini atau itu adalah Sunnah, yang berarti bahwa itu tidak *fardhu* dan tidak *wajib*, atau sesuatu yang menjadi Sunnah itu adalah salah satu dari lima nilai yang termasuk dalam kategori *mandub*.

Terlepas dari kenyataan bahwa para ulama telah menggunakan Sunnah dan Hadits hampir secara bergantian, kedua istilah tersebut memiliki arti tersendiri. Secara harfiah, Hadits berarti narasi, komunikasi atau berita yang terdiri dari kisah faktual suatu peristiwa. Kata Hadits sering muncul dalam Al-Qur'an, tepatnya sebanyak 23 kali, dan dalam semua kasus kemunculannya, kata Hadits membawa arti sebuah narasi atau komunikasi. Tidak satu pun dari kasus ini yang menggunakan Hadits dalam pengertian teknisnya, yaitu sabda eksklusif Nabi. Pada masa-masa awal Islam setelah wafatnya Nabi, kisah-kisah yang berkaitan dengan kehidupan dan aktivitas Nabi mendominasi semua jenis narasi lainnya, sehingga kata tersebut mulai digunakan hampir secara eksklusif untuk narasi dari, atau perkataan Nabi.

Hadits secara umum berbeda dari Sunnah dalam arti bahwa Hadits adalah riwayat perilaku Nabi, sedangkan Sunnah adalah contoh atau hukum yang disimpulkan darinya. Hadits dalam pengertian ini adalah kendaraan atau pembawa Sunnah, meskipun Sunnah adalah konsep yang lebih luas sebelum makna literalnya digantikan oleh penggunaan hukumnya. Sunnah dengan demikian lebih digunakan tidak hanya untuk Hadits Nabi tetapi juga untuk praktik masyarakat yang mapan. Tapi begitu makna literal Hadits dan Sunnah memberi jalan pada penggunaan teknisnya dan keduanya secara eksklusif digunakan untuk merujuk pada perilaku Nabi, maka keduanya juga menjadi sinonim. Hal ini sebagian besar dipengaruhi oleh upaya Al-Syafi'i, yang bersikeras bahwa Sunnah

harus selalu berasal dari Hadits yang asli dan bahwa tidak ada Sunnah di luar Hadits. Pada periode pra Syafi'i, Hadits juga diterapkan pada pernyataan para sahabat dan penerus mereka (*tabi'un*). Dengan demikian tampak bahwa Hadits mulai digunakan secara eksklusif untuk tindakan dan ucapan Nabi hanya setelah perbedaan antara Sunnah dan Hadits dikesampingkan.

Selain itu, ada dua istilah lain, yaitu *khobar* dan *atsar* yang selama ini sering dijadikan alternatif dari Hadits. Secara harfiah, *khobar* berarti berita atau laporan, dan *atsar* berarti kesan, sisa atau dampak. Kata *khobar* dalam frasa *khobar al-wahid* misalnya, berarti Hadits tersendiri. Mayoritas ulama telah menggunakan Hadits, *khobar* dan *atsar* secara sinonim. Sedangkan yang lain membedakan *khobar* dari *atsar*, di mana pada yang pertama (*khobar*) digunakan secara sinonim dengan Hadits, sedangkan *atsar* (dan kadang-kadang *amal*) digunakan untuk menunjukkan preseden para Sahabat Nabi.

Mayoritas ulama pada dasarnya menjunjung tinggi preseden para sahabat sebagai salah satu bukti yang ditransmisikan (*naqli*). Para ahli hukum mazhab awal diketahui memiliki pendapat yang mendasarkan pada *atsar* Sahabat. Imam Malik bahkan melangkah lebih jauh dengan mengesampingkan Hadits Nabi untuk mendukungnya dengan kekuatan argumen bahwa *atsar* mewakili Sunnah yang asli, karena para sahabat berada dalam posisi yang lebih baik untuk memastikan Sunnah Nabi yang otentik. Dalam hal ini banyak para sahabat yang merupakan tokoh terkemuka yang kecerdasan hukumnya dan pengetahuannya yang mendalam tentang sumber-sumbernya membuat mereka memiliki otoritas khusus untuk mengeluarkan fatwa. Terkadang mereka bertemu dalam kelompok untuk membahas masalah yang mereka hadapi, dan kesepakatan atau penilaian kolektif mereka juga dikenal sebagai *atsar*. Namun, bagi Al-Syafi'i, *atsar* Sahabat tidak serta-merta mewakili Sunnah Nabi. Dengan tidak adanya Hadits dari Nabi, Al-Syafi'i mengikuti preseden para sahabat, dan dalam kasus di mana ada perbedaan pendapat di antara para sahabat, Al-Syafi'i lebih memilih pendapat empat khalifah pertama daripada yang lain, atau yang lebih selaras dengan Al-Qur'an (Al-Syafi'i, 1990).

Menurut al-Syafi'i, Sunnah yang datang langsung dari Nabi dalam bentuk Hadits melalui rantai perawi yang dapat dipercaya merupakan sumber hukum terlepas dari apakah itu diterima oleh masyarakat atau tidak. Al-Syafi'i juga menekankan otoritas Hadits dari Nabi dalam preferensi untuk pendapat atau praktik para sahabat. Al-Syafi'i'

berpendapat bahwa Hadits dari Nabi, bahkan Hadits tunggal harus diprioritaskan di atas praktik dan pendapat masyarakat, para sahabat dan para *tabi'in*. Al-Syafi'i mengarahkan upayanya terutama terhadap praktik yang berlaku saat itu di kalangan ahli hukum yang lebih mengutamakan praktik masyarakat dan keputusan para sahabat, daripada Hadits. Al-Syafi'i berusaha menolak argumen yang dikemukakan oleh Imam Malik, yang menyatakan bahwa praktik penduduk atau masyarakat Madinah (*Ahl Al-Madinah*) lebih otoritatif daripada Hadits. Dalam kitab *Muwatta*-nya, Imam Malik umumnya membuka setiap bab hukum dengan Hadits dari Nabi, tetapi dalam menentukan detail masalah hukum, Imam Malik tidak secara konsisten berpegang pada prinsip keutamaan Hadits di atas *atsar*. Dalam hal ini perlu dicatat bahwa *Muwatta* berisi 1.720 Hadits, di mana 822 Hadits berasal dari Nabi dan sisanya dari para sahabat, dan *tabi'in*. Hal ini menunjukkan bahwa Imam Malik tidak terlalu mempermasalahkan perbedaan antara Hadits dan *atsar* yang menjadi tema utama dalam upaya al-Syafi'i untuk menegakkan otoritas utama Hadits profetik.

Para ulama sepakat bahwa Sunnah adalah sumber Syari'ah dan bahwa dalam keputusannya mengenai halal dan haram, Sunnah berdiri di atas pijakan yang sama dengan Al-Qur'an. Sunnah Nabi adalah bukti (*hujjah*) bagi Al-Qur'an, bersaksi tentang otoritasnya dan memerintahkan Muslim untuk mematuhi. Kata-kata Nabi, seperti yang dikatakan Al-Qur'an kepada umatnya, adalah wahyu ilahi (QS. An-Najm: 3). Tindakan dan ajarannya yang dimaksudkan untuk menegakkan aturan Syariah merupakan *hujjah* yang mengikat. Ketika mengomentari ayat Al-Qur'an yang menyatakan Nabi bahwa "*tidak berbicara tentang keinginannya sendiri, melainkan hal itu adalah wahyu yang diturunkan kepadanya*", Al-Ghazali menjelaskan bahwa beberapa wahyu ilahi yang diterima Nabi merupakan Al-Qur'an, sedangkan sisanya adalah Sunnah. Kata-kata Nabi adalah *hujjah* bagi siapa saja yang mendengar Nabi mengucapkannya. Namun demikian, kaum muslimin pada umumnya yang telah menerimanya melalui laporan lisan dan tertulis dari para perawi, perlu memastikan keasliannya. Bukti otentisitas dapat bersifat definitif (*qath'i*), atau dapat berupa dugaan yang lebih baik (*al-zhann al-rajih*). Dalam kedua kasus tersebut, Sunnah memerintahkan ketaatan *mukallaf*. Dengan kata lain, semua aturan Nabi, terutama yang sesuai dengan Al-Qur'an dan menguatkan isinya, merupakan hukum yang mengikat (Khallaf, 1956).

#### a. Klasifikasi Sunnah

Sunnah telah diklasifikasikan dalam berbagai cara, tergantung pada tujuan klasifikasi dan perspektif penelitiannya. Namun, dua kriteria yang paling umum diterima untuk klasifikasi tersebut adalah muatan atau isi (*matan*) Sunnah dan cara penyebarannya (*isnad*). Sunnah secara umum dibagi menjadi tiga jenis, yaitu: lisan (*qauli*), aktual (*fi'li*) dan persetujuan (*taqriri*). Pembagian Sunnah lainnya yang akan dibahas di sini adalah pembagiannya menjadi Sunnah legal dan non-legal. Sunnah lisan terdiri dari sabda Nabi tentang hal apapun, seperti sabda Nabi tentang “*fi al-salimah zakat*” (hewan ternak dikenakan zakat). Sunnah Nabi yang sebenarnya terdiri dari perbuatan dan instruksi aktualnya, seperti cara Nabi melakukan shalat, puasa, ritual haji, atau transaksi yang dilakukan seperti penjualan dan pemberian pinjaman. Demikian pula fakta bahwa Nabi mengizinkan mutilasi tangan pencuri dari pergelangan tangan, menggambarkan bagaimana ayat Al-Qur'an (QS. Al-Ma'idah: 38) harus dilaksanakan. Ayat ini hanya mengatur bahwa tangan harus dipotong tanpa menyebutkan dengan tepat pada bagian yang mana. Sunnah yang berupa persetujuan Nabi terdiri dari tindakan dan ucapan para sahabat yang diketahui oleh Nabi dan yang disetujuinya. Persetujuan Nabi dapat disimpulkan dari sikap diam dan tidak adanya ketidaksetujuan, atau dari persetujuan tegas dan konfirmasi lisan. Contoh dari sunnah seperti ini adalah riwayat yang menyatakan bahwa dua orang sahabat sedang berada dalam perjalanan, dan ketika mereka gagal menemukan air untuk wudhu, mereka berdua melakukan shalat dengan *tayamum*, yaitu menyeka tangan, wajah, dan kaki dengan pasir yang bersih. Kemudian, ketika mereka menemukan air, salah satu dari mereka melakukan shalat lagi, sedangkan yang lain tidak. Ketika kedua kembali, mereka menceritakan pengalaman tersebut kepada Nabi, yang dilaporkan telah menyetujui kedua tindakan tersebut. Oleh karena itu persetujuan Nabi atas tindakan sahabatnya ini menjadi *Sunnah taqririyah*.

Perkataan para sahabat seperti, “kami biasa melakukan ini dan itu selama masa hidup Nabi” juga merupakan bagian dari Sunnah *taqririyah* sejauh hal itu dianggap umum. Contohnya adalah perkataan Abu Sa'id Al-Khudri bahwa “*untuk sedekah pada hari Raya Idul Fitri, kami biasa memberikan satu sha' kurma atau jelai.*” Ungkapan ini adalah kebiasaan atau praktik yang tidak disembunyikan dan oleh karena itu menjadi Sunnah *taqririyah* karena sudah pasti Nabi mengetahuinya. Namun, pernyataan seorang sahabat yang mengacu pada hal-hal yang tidak jelas, atau ketika pernyataan itu sendiri tidak jelas dan tidak merinci

apakah masalah itu telah muncul ketika Nabi masih hidup, maka pernyataan-pernyataan seperti itu tidak termasuk ke dalam Sunnah taqiriyah (Al-Syaukani, 1999; Badran, 1982).

Bagian terbesar dari Sunnah, yaitu ucapan, tindakan, dan persetujuan Nabi, dapat dibagi menjadi dua jenis, yaitu: Sunnah non-hukum dan hukum. Sunnah non-hukum (*Sunnah ghairu tasyri'iyah*) terdiri dari kegiatan ritual Nabi (*al-af'al al-jibiliyah*), seperti cara Nabi makan, tidur, berpakaian, dan kegiatan lain yang Nabi tidak menjadikannya bagian dari syariah formal. Kegiatan-kegiatan seperti ini bukan kepentingan utama bagi misi kenabian dan oleh karena itu bukan merupakan norma-norma hukum. Menurut mayoritas ulama, kesukaan Nabi dalam bidang-bidang ini, seperti warna kesukaannya, atau fakta bahwa Nabi tidur menghadap ke sisi kanannya terlebih dahulu, hanya menunjukkan kebolehan (*ibahah*) dari tindakan yang bersangkutan. Alasan yang diberikan adalah bahwa perbuatan Nabi dapat bersifat *wajib* atau *mandub* atau sekedar *mubah*, maka dua yang pertama hanya dapat ditegakkan dengan alat bukti positif, yakni *wajib* dan *mandub* biasanya dianggap tidak ada kecuali jika terbukti ada. Karena tidak ada bukti seperti itu untuk menetapkan bahwa aktivitas alami Nabi termasuk dalam salah satu dari dua kategori ini, maka ia masuk dalam kategori *mubah* yang tidak diperlukan bukti positif.

Dalam catatan yang lain, Sunnah atau kebiasaan Nabi yang berkaitan dengan pengetahuan khusus atau teknis seperti pengobatan, perdagangan dan pertanian, dianggap sebagai periferal dari fungsi utama misi kenabian dan karena itu bukan bagian dari syari'ah. Sama halnya dengan tindakan dan ucapan Nabi yang berkaitan dengan keadaan tertentu seperti strategi perang, perangkat yang menyekat pasukan musuh, waktu serangan, penarikan pengepungan, mak hal-hal seperti ini juga dianggap perkara situasional dan bukan bagian dari syariah. Selain itu, ada hal-hal tertentu yang berlaku khusus bagi pribadi Nabi sehingga teladannya tentang hal itu tidak menjadi hukum umum. Misalnya poligami di atas batasan empat orang istri, nikah tanpa mahar, larangan menikah lagi bagi para janda Nabi, puasa yang tersambung (*sawm al-wisal*) dan fakta bahwa Nabi mengakui kesaksian Khuzaimah bin Tsabit sebagai bukti hukum. Aturan-aturan syariat tentang hal-hal ini yang tidak sesuai dengan Nabi sebagaimana dinyatakan dalam Al-Qur'an, tetap menjadi norma hukum bagi umat Islam secara umum. Menurut pendapat mayoritas, posisi hukum terkait hal-hal tersebut ditentukan dengan mengacu pada teks Al-Qur'an yang relevan dan cara

Nabi disapa dalam Al-Qur'an. Ketika Al-Qur'an menyapa Nabi dalam istilah seperti "Wahai Nabi", atau "Wahai orang yang berselimut" (QS. Al-Muzzammil: 1; QS. Al-Muddatstsir: 1), maka itu tersirat bahwa panggilan tersebut ditujukan kepada Nabi saja kecuali ada bukti konklusif yang menyangkal sebaliknya.

Kegiatan Nabi bisa termasuk dalam kategori sunnah legal (*tasyri'iyah*) ataupun non-legal (*ghairu tasyri'iyah*), karena keduanya menggabungkan sifat-sifat tersebut. Jadi mungkin sulit untuk menentukan apakah suatu tindakan Nabi benar-benar bersifat pribadi atau dimaksudkan untuk memberi contoh agar diikuti orang lain. Diketahui juga bahwa terkadang Nabi bertindak dengan cara tertentu yang sesuai dengan kebiasaan masyarakat yang berlaku saat itu. Misalnya, Nabi menjaga janggutnya dengan ukuran panjang tertentu dan mencukur kumisnya. Mayoritas ulama telah melihat ini bukan hanya sebagai ketaatan terhadap kebiasaan umum yang berlaku pada masyarakat saat itu, tetapi sebagai contoh untuk diikuti oleh orang-orang beriman. Beberapa ulama lainnya berpendapat sebaliknya dengan mengatakan bahwa hal itu adalah bagian dari praktik sosial orang Arab yang dirancang untuk mencegah kemiripan dengan orang Yahudi dan beberapa non-Arab yang biasa mencukur jenggot dan menumbuhkan kumis. Praktik semacam itu, dengan kata lain, merupakan bagian dari penggunaan saat itu dan bersifat opsional. Demikian pula, diketahui bahwa Nabi biasa pergi salat ied melalui satu rute dan kembali dari masjid dengan rute yang berbeda. Dalam hal ini, para fuqaha mazhab Syafi'i cenderung menyebut bahwa perbuatan-perbuatan Nabi tersebut sebagai Sunnah (*mandub*) dan tidak sekadar *mubah* saja. Sedangkan para ulama mazhab Hanafi menganggapnya hanya *mubah*.

Sunnah legal (*tasyri'iyah*) terdiri dari perilaku teladan Nabi, baik itu tindakan, ucapan, atau persetujuan diam-diam, yang menggabungkan aturan dan prinsip-prinsip syari'ah. Ragam Sunnah ini umumnya dapat dibagi menjadi tiga jenis, yaitu sunnah yang ditetapkan Nabi dalam kapasitasnya sebagai utusan Allah, sebagai Kepala Negara atau Imam, dan dalam kapasitasnya sebagai Hakim (pemutus perkara). Berikut adalah penjelasan singkat untuk masing-masing posisi atau kedudukan Nabi tersebut:



### 1) Nabi sebagai Utusan Allah

Nabi tidak saja menetapkan aturan-aturan yang secara keseluruhan melengkapi Al-Qur'an, tetapi juga menetapkan aturan-aturan yang menjadi dasar Al-Qur'an. Dalam kapasitas ini, Sunnah dapat terdiri dari klarifikasi bagian-bagian yang ambigu (*mujmal*) dari Al-Qur'an atau menentukan dan mengkualifikasikan isi Al-Qur'an yang umum ('*amm*) dan mutlak (*mutlaq*). Apa saja yang telah disahkan oleh Nabi mengenai prinsip-prinsip agama, khususnya dalam bidang ibadah dan aturan yang menjelaskan halal dan haram, merupakan aturan umum (*tasyri' 'amm*) yang validitasnya tidak dibatasi oleh ruang dan waktu. Semua perintah dan larangan yang terdapat dalam Sunnah Nabi sebagai utusan Allah mengikat setiap Muslim terlepas dari keadaan individu, status sosial, atau jabatan politik tertentu. Dalam bertindak berdasarkan aturan ini, individu biasanya tidak memerlukan izin sebelumnya dari pemimpin agama atau pemerintah.

Pertanyaan yang timbul kemudian adalah bagaimana orang bisa menentukan bahwa Nabi bertindak dalam satu atau yang lain dari tiga kapasitasnya seperti yang disebutkan di atas? Pertanyaan ini tidak selalu mudah untuk dijawab secara kategoris. Ketidakpastian yang muncul dalam menjawab pertanyaan ini dalam kasus-kasus tertentu, pada kenyataannya, adalah salah satu penyebab utama perselisihan hukum (*ikhtilaf*) di antara para fuqaha. Para ulama secara keseluruhan telah berusaha untuk memastikan kepercayaan utama, atau arah dari tindakan tertentu dan perkataan Nabi. Penyelidikan tentang sifat ini membantu memberikan indikasi tentang nilai Sunah yang dimaksud, apakah Sunnah itu merupakan kewajiban, pujian, atau ibadah di satu sisi, atau larangan atau kebencian (*karahah*) di sisi lain.

Apabila arah suatu perbuatan memang diketahui dari bukti-bukti yang ada pada sumber-sumbernya, maka tidak diragukan lagi nilainya. Jika Nabi mencoba menjelaskan aturan yang ambigu dari Al-Qur'an, maka penjelasan yang diberikan akan memiliki nilai yang sama dengan aturan aslinya itu sendiri (dari Al-Qur'an). Menurut mayoritas ulama, jika ambiguitas Al-Qur'an diketahui *wajib* atau *mandub*, maka Sunnah penjas atas kewajiban tersebut juga akan membawa nilai yang sama. Misalnya, semua petunjuk praktis Nabi yang menjelaskan dan mengilustrasikan shalat wajib adalah *wajib* dan tindakannya yang berkaitan dengan shalat pada waktu-waktu tertentu seperti shalat pada waktu gerhana akan menjadi *mandub*. Sunnah dapat memberikan

indikasi yang jelas apakah suatu aturan tertentu yang ditetapkannya adalah *wajib*, *mandub*, atau hanya *mubah*.

Metode lain untuk memastikan nilai suatu tindakan tertentu adalah dengan menarik analogi antara tindakan yang tidak ditentukan dan tindakan atau perkataan yang nilainya diketahui. Selain itu, pokok bahasan Sunnah dapat memberikan tanda atau indikasi tentang nilainya. Panggilan shalat berupa adzan sebagai contoh, merupakan petunjuk tentang sifat wajib salat. Karena diketahui dari aturan syariat bahwa adzan dan *iqamah* mendahului shalat wajib saja. Shalat yang tidak wajib seperti shalat ied, atau salat *Istisqa*, tidak didahului dengan adzan atau *iqamah*. Cara lain untuk menilai suatu tindakan adalah dengan melihat lawannya, yaitu ketidakhadirannya. Jika disimpulkan bahwa perbuatan tertentu akan bersifat larangan karena tidak diizinkan oleh Nabi, maka lawannya adalah wajib. Misalnya, sunat dinilai sebagai kewajiban. Karena itu meski sunat bisa dilihat sebagai tindakan melukai diri jika tanpa sebab yang jelas, maka hal itu dianggap melanggar hukum. Validasi sunat oleh syariat, dengan kata lain, diambil sebagai indikasi *wajib*-nya. Penjelasan ini pada dasarnya berlaku untuk semua hukuman yang telah ditentukan syariat, meskipun dalam banyak kasus nilai hukuman yang ditentukan dipahami dari aturan langsung dari teks yang relevan. Dan terakhir, suatu tindakan mungkin memerlukan pelaksanaan yang terlambat (*qadha'*) dari suatu kewajiban atau *mandub*, dan dengan demikian nilainya akan sesuai dengan pelaksanaan yang cepat (*ada'*).

Hal-hal tersebut di atas adalah kategori-kategori perbuatan yang arah dan nilainya dapat dipastikan. Namun, jika verifikasi semacam itu tidak mungkin dilakukan, maka orang harus melihat maksud di balik pemberlakuannya. Jika suatu perbuatan kenabian dimaksudkan sebagai sarana mencari keridhaan Allah, maka perbuatan itu diklasifikasikan sebagai *mandub*, atau menurut pandangan yang berbeda, sebagai *wajib*. Akan tetapi, jika niat di balik suatu perbuatan juga tidak dapat dideteksi, maka perbuatan itu diklasifikasikan sebagai *wajib*, dan menurut pandangan yang berbeda sebagai *mandub*. Masalah seperti ini nantinya akan tunduk pada hasil interpretasi dan *ijtihad*.

## 2) Nabi sebagai Imam atau Kepala Negara.

Semua tindakan Nabi dalam kapasitasnya sebagai Imam atau Kepala Negara, seperti alokasi dan pengeluaran dana publik, keputusan yang berkaitan dengan strategi militer dan perang, pengangkatan pejabat

negara, pembagian harta rampasan perang, penandatanganan perjanjian, dan lainnya, mengambil bagian dalam Sunnah hukum yang bukan merupakan undang-undang umum (*tasyri' amm*). Sunnah jenis ini tidak boleh dilakukan oleh individu tanpa mendapatkan izin dari otoritas pemerintah yang berwenang terlebih dahulu. Fakta bahwa Nabi bertindak dengan cara tertentu, atau mengatakan sesuatu yang berkaitan dengan masalah ini, tidak mengikat individu secara langsung, dan tidak memberikan hak kepada mereka untuk bertindak atas inisiatif mereka sendiri tanpa izin tegas dari otoritas yang sah. Sebagai contoh, Hadits yang mengatakan "*siapapun yang membunuh seseorang pejuang (dalam perang) dapat mengambil barang-barangnya*" (HR. Abu Dawud). Para ulama berbeda pendapat mengenai makna yang tepat dari Hadits ini. Menurut satu pandangan, Nabi mengucapkan hadits ini dalam kapasitasnya sebagai Imam, dalam hal ini tidak seorang pun berhak atas barang-barang milik korbannya di medan perang tanpa izin tegas dari Imam. Para ulama yang lain berpendapat bahwa Hadits ini menetapkan hukum umum yang memberikan hak kepada prajurit atas barang-barang milik prajurit lain yang meninggal bahkan tanpa harus meminta izin dari Imam atau Kepala Pemerintahan (Syaltut, 1966).

Dalam perspektif yang lain, Nabi mungkin telah mengucapkan Hadits seperti ini untuk mendorong para sahabat agar melakukan jihad sesuai dengan keadaan yang berlaku saat itu. Keadaannya mungkin sedemikian rupa sehingga insentif semacam ini diperlukan. Hal ini juga bisa dimaksudkan untuk menetapkan hukum umum tanpa memperhatikan situasi tertentu. Menurut Imam Syafi'i, Hadits tersebut menetapkan aturan umum syari'at. Karena ini adalah norma umum dalam hal Sunnah. Tujuan utama dari misi Nabi adalah untuk meletakkan dasar-dasar Syari'ah, dan kecuali ada indikasi sebaliknya, orang harus berasumsi bahwa tujuan Hadits secara umum adalah untuk meletakkan hukum yang umum (Syaltut, 1966).

### 3) Nabi sebagai Hakim

Dalam kapasitas Nabi sebagai hakim untuk menangani perkara-perkara perselisihan tertentu, maka hal ini biasanya terdiri dari dua bagian, yaitu: bagian yang berkaitan dengan klaim dan bukti faktual serta keputusan yang dikeluarkan sebagai hasilnya. Bagian pertama bersifat situasional dan bukan merupakan hukum umum. Sedangkan bagian kedua menetapkan hukum umum, dengan ketentuan bahwa hal itu tidak mengikat orang secara langsung, dan tidak seorang pun dapat

bertindak atasnya tanpa izin terlebih dahulu dari pejabat yang berwenang atau Hakim. Karena Nabi sendiri bertindak dalam kapasitas yudisial, maka aturan yang telah dibuat oleh Nabi harus dilaksanakan. Oleh karena itu, ketika seseorang memiliki klaim atas orang lain yang disangkal oleh yang terakhir, tetapi penggugat mengetahui perselisihan serupa yang telah diputuskan oleh Nabi dengan cara tertentu, maka ini tidak akan memberikan hak kepada penggugat untuk mengambil alih hukum ke tangannya sendiri. Dia harus mengikuti prosedur yang tepat untuk membuktikan klaimnya dan untuk mendapatkan keputusan pengadilan yang baru.

Dalam upaya membedakan Sunnah legal dan sunnah yang non-legal, seorang *mujtahid* perlu memastikan tujuan dan konteks asli di mana hukum sunnah tertentu telah dikeluarkan dan apakah ia dirancang untuk menetapkan aturan hukum umum atau tidak. Literatur Hadits tidak selalu memberikan informasi yang jelas mengenai kapasitas yang berbeda di mana Nabi mungkin telah bertindak dalam situasi tertentu, meskipun *mujtahid* mungkin menemukan petunjuk yang membantunya sampai batas tertentu. Tidak adanya informasi dan kriteria yang memadai untuk menentukan Sunnah *tasyri'iyah* dan Sunnah *ghairu tasyri'iyah*, dari apa yang merupakan hukum umum sebenarnya sudah ada sejak zaman para sahabat. Kesulitan terus berlanjut sejak itu, dan terutama karena kurangnya informasi yang memadai, maka muncul perbedaan pendapat di antara para ulama tentang pemahaman dan interpretasi Sunnah tersebut (Al-Ghazali, 2010; Badran, 1982).

Contoh yang lain yang memunculkan perbedaan pendapat dalam *fiqh* adalah sebuah Hadits Nabi tentang reklamasi tanah tandus yang berbunyi: “*barang siapa yang merebut kembali tanah tandus, maka ia menjadi pemiliknya*” (HR. Abu Dawud). Para ulama berbeda pendapat tentang apakah Nabi mengucapkan Hadits ini dalam kapasitasnya sebagai Nabi atau dalam kapasitasnya sebagai Kepala Negara. Jika yang pertama ditetapkan sebagai kasusnya, maka Hadits tersebut menetapkan aturan hukum yang mengikat secara umum. Siapa pun yang merebut kembali tanah tandus, maka ia menjadi pemiliknya dan tidak perlu mendapatkan izin dari Imam atau orang lain. Karena Hadits akan memberikan otoritas yang diperlukan dan tidak perlu izin resmi. Jika sebaliknya ditetapkan bahwa Nabi mengucapkan hadits ini dalam kapasitasnya sebagai Imam atau Kepala Negara, maka hal itu akan menyiratkan bahwa siapapun yang ingin merebut kembali tanah tandus harus mendapatkan izin terlebih dahulu dari Imam atau Kepala Negara.

Hadits dengan kata lain, hanya memberikan hak kepada Kepala Negara untuk memberikan hak warga negara untuk merebut kembali tanah tandus. Mayoritas ahli hukum Islam memang mengadopsi pandangan pertama. Sedangkan para ulama mazhab Hanafi memegang pendapat yang kedua. Mayoritas ahli hukum, termasuk murid Abu Hanifah, Abu Yusuf, berpendapat bahwa persetujuan Negara tidak diperlukan bagi siapa pun untuk memulai reklamasi tanah tandus. Namun demikian, seiring perubahan zaman dan keteraturan administratif terkait lahan, para ahli hukum dan ulama di masa modern lebih menyukai pandangan Hanafi yang menyatakan bahwa reklamasi tanah tandus memerlukan persetujuan Negara. Pandangan Hanafi didasarkan pada alasan untuk mencegah perselisihan di antara orang-orang. Sementara Maliki di sisi lain hanya membutuhkan persetujuan pemerintah ketika tanah itu dekat dengan pemukiman manusia, dan Hanbali mengatakan bahwa hal itu bisa dilakukan hanya jika sebelumnya lahan tersebut telah diasingkan oleh orang lain.

Ketidaksepakatan juga muncul sehubungan dengan Hadits yang mengadili kasus Hindun binti Utbah, istri Abu Sufyan. Wanita ini mengeluh kepada Nabi bahwa suaminya adalah pria yang keras kepala dan bahwa meskipun dia kaya, dia menolak untuk memberikan perawatan yang memadai untuk dia dan anaknya. Nabi kemudian memerintahkannya untuk *“mengambil (harta suaminya) apa yang cukup untuk dirimu dan anakmu menurut adat”* (Al-Tabrizi, 1979). Para ulama berbeda pendapat tentang apakah Nabi mengucapkan Hadits ini untuk menetapkan aturan hukum umum (sebagai Nabi), atau apakah ia bertindak dalam kapasitasnya sebagai Hakim. Jika diakui bahwa Hadits tersebut berisi keputusan yang menangani kasus tertentu, maka itu hanya memberi wewenang kepada Hakim untuk mengeluarkan perintah yang sesuai. Dengan demikian, adalah tidak sah bagi seorang kreditur untuk mengambil haknya dari harta debiturnya tanpa suatu perintah pengadilan. Jika Hadits tersebut ditetapkan sebagai aturan hukum umum, maka tidak ada keputusan yang diperlukan untuk memberikan hak kepada istri atau kreditur atas harta milik debitur yang wanprestasi. Karena Hadits itu sendiri akan memberikan otoritas yang diperlukan. Jika ada izin resmi yang diperlukan maka itu harus dalam bentuk deklarasi atau izin saja (Syaltut, 1966).

Hanafi, Syafi'i, dan Hanbali berpendapat bahwa ketika seorang pria yang mampu menghidupi istrinya dengan sengaja menolak untuk melakukannya, maka istri harus mengambil tindakan dan Hakim dapat

memberikan keputusan yang menguntungkannya. Jika suami masih menolak untuk memenuhi kewajibannya, maka Hakim dapat memerintahkan penjualan hartanya di mana hasilnya dapat diberikan kepada istrinya sesuai dengan jumlah yang mencukup. Pengadilan bahkan dapat memenjarakan suami yang terus-menerus lalai. Akan tetapi, istri tidak berhak untuk menceraikan. Alasannya karena ketika Nabi memerintahkan Hindun untuk mengambil nafkah dari harta suaminya, dia tidak diberikan hak untuk meminta cerai. Para ulama mazhab Maliki pada dasarnya setuju dengan pandangan mayoritas, dengan satu-satunya perbedaan bahwa dalam hal penolakan terus-menerus dari suami, maka Maliki memberikan hak kepada istri untuk meminta cerai. Sekalipun ada perbedaan pendapat tentang apakah pengadilan harus menentukan jumlah nafkah berdasarkan status keuangan suami, istri, atau keduanya, menurut pandangan mayoritas, standar hidup suami harus menjadi dasar keputusan pengadilan. Dengan demikian para ulama pada umumnya menganggap Hadits tersebut terdiri sebagai keputusan Nabi sebagai Hakim, dan karena itu hanya memberi wewenang kepada hakim untuk mengadili keluhan istri dan untuk menentukan jumlah kebutuhan dan metode pembayarannya.

Sunnah pada dasarnya bisa menjadi pelengkap Al-Qur'an sekaligus menjadi sumber hukum dalam dirinya sendiri. Hal ini bisa dilihat dalam kerangka elaborasi hubungan Sunnah dengan Al-Qur'an dalam tiga kapasitas sebagai berikut: *Pertama*, Sunnah dapat terdiri dari aturan yang hanya mengkonfirmasi dan mengulangi Al-Qur'an. Dengan kata lain, aturan yang bersangkutan berasal dari Al-Qur'an dan hanya dikuatkan oleh Sunnah. Persoalan tentang apakah Sunnah adalah sumber independen dalam hukum pada dasarnya berlebihan sehubungan dengan hal-hal di mana Sunnah hanya menegaskan Al-Qur'an, karena jelas bahwa dalam kasus seperti itu Sunnah bukanlah sumber independen. Sebagian besar dari Sunnah, pada kenyataannya memang hanya menjadi pelengkap atau pendukung aturan-aturan dalam Al-Qur'an. Semua Hadits yang berkaitan dengan Rukun Islam atau Rukun Iman dan hal-hal lain, seperti hak orang tua, kewajiban menghormati hak milik orang lain, dan Hadits yang mengatur perkara kejahatan tertentu seperti pembunuhan, pencurian, dan kesaksian palsu, dan lainnya, pada dasarnya hanya menegaskan kembali prinsip-prinsip dan aturan Al-Qur'an tentang hal-hal tersebut. Karena beberapa aturan Hadits tersebut hanya menegaskan kembali Al-Qur'an, maka

tidak ada ruang untuk mengatakan bahwa Hadis merupakan otoritas independen dalam dirinya sendiri.

*Kedua*, Sunnah dapat berupa penjelasan atau klarifikasi terhadap Al-Qur'an, terutama untuk memperjelas ayat-ayat yang ambivalen (*mujmal*) dalam Al-Qur'an, mengkualifikasi pernyataan-pernyataan mutlaknya, atau menetapkan istilah-istilah umum Al-Qur'an. Penjelas seperti ini sekali lagi menjadi peran yang dimainkan Sunnah dalam hubungannya dengan Al-Qur'an. Sebagian besar Sunnah termasuk dalam kategori ini. Melalui jenis Sunnah seperti ini pula, ungkapan-ungkapan atau aturan-aturan Al-Qur'an terkait shalat, zakat, haji dan riba, dan lainnya, bisa mendapatkan makna yuridisnya (*syari'ah*). Contoh lain, berkenaan dengan akad jual beli, Al-Qur'an hanya menyatakan jual beli itu halal, bukan riba yang diharamkan. Prinsip umum ini kemudian dielaborasi oleh Sunnah yang menguraikan aturan rinci *syari'ah* tentang penjualan, termasuk kondisi, jenis, dan praktik jual-beli yang mungkin termasuk riba. Hal yang sama dapat dikatakan tentang jenis makanan yang halal dan haram, subjek di mana Al-Qur'an hanya berisi pedoman umum, sementara Sunnah memberikan rinciannya. Hal yang sama juga bisa dilihat dalam masalah wasiat. Al-Qur'an memberikan dasar legalitas wasiat dan aturan yang harus dilaksanakan sebelum pembagian harta di antara ahli waris (QS. An-Nisa: 12). Lalu Sunnah melengkapi prinsip-prinsip ini dengan memberlakukan aturan tambahan yang memfasilitasi implementasi yang tepat dari prinsip-prinsip umum Al-Qur'an tersebut dalam praktiknya.

Dua jenis Sunnah di atas merupakan bagian terbesar dari Sunnah, dan para ulama sepakat bahwa kedua jenis Sunnah ini merupakan bagian integral dari Al-Qur'an dan memiliki hubungan logis dengannya. Keduanya tidak dapat dipisahkan atau diambil secara independen satu sama lain. Sunnah yang mengatur atau menguraikan ketentuan umum Al-Qur'an tentang ibadah, hukuman pencurian, kewajiban zakat, dan tentang wasiat, dianggap juga berasal dari inspirasi (*ilham*) yang diturunkan Tuhan kepada Nabi, karena ini tidak dapat ditentukan melalui rasionalitas dan *ijtihad* saja.

*Ketiga*, Sunnah dapat terdiri dari hukum-hukum yang didiamkan oleh Al-Qur'an. Dalam hal ini hukum yang dimaksud berasal dari Sunnah itu sendiri. Variasi Sunnah ini, yang disebut sebagai *al-Sunnah al-muassisah* atau Sunnah pendiri, tidak membenarkan atau menentang Al-Qur'an, dan isinya tidak dapat ditelusuri kembali ke Kitab Suci. Hanya ragam Sunnah inilah yang menjadi pusat perdebatan apakah Sunnah

merupakan sumber hukum yang independen. Sebagai contoh, larangan perkawinan simultan dengan bibi dari pihak ibu dan pihak ayah dari istri seseorang, hak memesan terlebih dahulu (*shuf'*), hak nenek untuk bagian warisan, hukuman rajam atau mati dengan cara dirajam karena perzinahan yang dilakukan oleh seorang Muslim yang sudah menikah, semuanya berasal dari Sunnah karena Al-Qur'an sendiri tidak membahas hal-hal tersebut.

Ada beberapa ketidaksepakatan di antara para ahli hukum mengenai apakah Sunnah, atau jenis terakhirnya, merupakan sumber independen dari Syari'ah. Beberapa ulama *muta'akhkhirin*, termasuk Al-Syatibi dan Al-Syaukani, berpandangan bahwa Sunnah adalah sumber yang independen. Mereka lebih lanjut menyatakan bahwa teks Al-Qur'an dalam surah An-Nahl ayat 44 yang dikutip sebelumnya, tidak meyakinkan sebagai validasi Sunnah sebagai penjelas Al-Qur'an saja. Bahkan meskipun jelas bahwa Nabi menafsirkan Al-Qur'an, maka hal itu tidak mengesampingkan pengakuan Sunnah sebagai sumber independen. Sebaliknya, dikatakan bahwa ada bukti dalam Al-Qur'an yang mendukung status independen Sunnah. Dalam Al-Qur'an misalnya, dapat ditemukan ungkapan yang mengharuskan orang-orang beriman untuk "*menaati Allah dan mentaati Rasul-Nya*" (QS. An-Nisa: 58; QS. Al-Ma'idah: 92). Fakta bahwa ketaatan kepada Nabi secara khusus diperintahkan di samping menaati Allah, menunjukkan bahwa ketaatan kepada Nabi berarti menaatinya kapan pun ia memerintahkan atau melarang sesuatu yang mungkin didiamkan oleh Al-Qur'an. Karena jika tujuan ketaatan kepada Nabi adalah untuk menaatinya hanya ketika dia menjelaskan Al-Qur'an, maka "*taati Tuhan*" sudah cukup dan tidak perlu menambahkan frasa "*taati Rasul*" (Al-Syatibi, 1997; Al-Syaukani, 1999).

Pada ayat-ayat yang lain, Al-Qur'an juga dengan jelas menempatkan penyerahan dan ketaatan kepada Nabi sebagai inti keimanan sebagai ujian penerimaan seseorang terhadap Islam. Hal ini bisa dilihat dari ayat yang berbunyi: "*Maka demi Tuhanmu, mereka tidak beriman sebelum mereka menjadikan engkau (Muhammad) sebagai hakim dalam perkara yang mereka perselisihkan, (sehingga) kemudian tidak ada rasa keberatan dalam hati mereka terhadap putusan yang engkau berikan, dan mereka menerima dengan sepenuhnya*" (QS. An-Nisa: 65). Para pendukung status independen Sunnah ini umumnya mengutip hadits Mu'adz bin Jabal untuk mendukung argumen mereka. Hadits ini jelas dalam hal bahwa Sunnah itu otoritatif dalam kasus-kasus di mana tidak ada petunjuk yang dapat ditemukan dalam Al-Qur'an. Sunnah, dengan kata



lain, berdiri di atas kakinya sendiri terlepas dari apakah itu didukung oleh Al-Qur'an atau tidak. Namun menurut mayoritas ulama, Sunnah di semua bagiannya, bahkan ketika memberlakukan aturan hukum asli, sebenarnya merupakan penjelasan dan menjadi bagian integral dari Al-Qur'an. Pandangan Al-Syafi'i tentang hal ini mewakili posisi mayoritas (A. Zahrah, 2008).

Al-Syafi'i juga menjelaskan bahwa pandangan-pandangan yang telah dikemukakan para ulama tentang hubungan Sunnah dengan Al-Qur'an sebagaimana disebutkan di atas. Salah satu pandangan ini, yang mendapat dukungan kuat dari Al-Syafi'i sendiri, adalah bahwa Allah secara eksplisit telah menjadikan ketaatan kepada Nabi sebagai kewajiban (*fardhu*). Dalam kapasitasnya sebagai Utusan Allah, Nabi telah memperkenalkan hukum-hukum yang sebagian berasal dari Al-Qur'an, dan yang lain tidak. Tetapi semua undang-undang kenabian berasal dari otoritas ilahi. Sunnah dan Al-Qur'an berasal dari sumber yang sama, dan semuanya harus dijunjung tinggi dan dipatuhi. Ulama lain berpendapat bahwa misi kenabian itu sendiri, yaitu fakta bahwa Nabi adalah utusan Allah yang dipilih, adalah bukti yang cukup untuk otoritas Sunnah. Karena melalui Sunnah, Nabi memenuhi misi ilahinya. Menurut pandangan lain, tidak ada Sunnah yang asal-usulnya tidak dapat ditelusuri kembali ke Al-Qur'an. Pandangan ini menyatakan bahwa bahkan Sunnah yang menjelaskan jumlah dan isi shalat dan jumlah zakat serta jenis makanan dan perdagangan yang halal dan terlarang hanya menguraikan prinsip-prinsip umum Al-Qur'an.

Kesimpulannya, dapat dikatakan bahwa kedua belah pihak pada hakikatnya sepakat tentang otoritas sunnah sebagai sumber hukum dan peran utamanya dalam hubungannya dengan Al-Qur'an. Para ulama mengakui bahwa Sunnah mengandung peraturan perundang-undangan yang tidak ditemukan dalam Al-Qur'an. Perbedaan pandangan yang muncul lebih merupakan persoalan interpretasi daripada substansi. Ayat-ayat Al-Qur'an tentang kewajiban ketaatan kepada Nabi, dan ayat-ayat yang memberinya peran sebagai penafsir Al-Qur'an, terbuka terhadap penafsiran yang berbeda-beda. Ayat-ayat ini telah dikutip untuk mendukung kedua pandangan tersebut, bahwa Sunnah adalah pelengkap Al-Qur'an, dan bahwa itu adalah sumber hukum yang independen. Poin yang menjadi dasar dari kedua pandangan ini adalah otoritas Nabi dan kewajiban untuk mematuhi Sunnahnya. Sementara itu, kedua belah pihak mengakui fakta bahwa Sunnah mengandung aturan atau undang-undang yang merupakan tambahan dari Al-Qur'an.

Para pendukung kedua pandangan tersebut pada dasarnya telah menyelesaikan perbedaan mereka tanpa mungkin menyatakan hal ini sebagai kasusnya. Karena Al-Qur'an memberikan banyak bukti bahwa Nabi menjelaskan Al-Qur'an dan bahwa ia harus dipatuhi, maka tidak perlu memajukan konflik teoritis antara dua segi dari kesatuan dasar keduanya. Kedua pandangan tersebut dapat diterima tanpa resiko mengalami kontradiksi logis. Oleh karena itu, kedua pandangan tersebut harus dilihat bukan sebagai kontradiksi tetapi sebagai perpanjangan logis satu sama lain.

#### b. Klasifikasi Hadits

Dari sudut pandang kesinambungan dan kelengkapan rantai perawi mereka, Hadits dapat diklasifikasikan ke dalam dua kategori besar, yaitu: tersambung (*muttasil*) dan terputus (*ghairu muttasil*). Hadits yang tersambung adalah Hadits yang memiliki rantai transmisi lengkap dari perawi terakhir sampai kepada Nabi. Sebuah Hadits yang terputus, juga dikenal sebagai Mursal, adalah sebuah Hadits yang rantai perawinya terputus dan tidak lengkap. Mayoritas ulama telah membagi Hadits *muttasil* ini menjadi dua jenis utama, yaitu Hadits *Mutawatir* dan *Ahad*. Dalam klasifikasi ini Hanafi telah menambahkan kategori perantara, yaitu hadits *Masyhur*.

Seberapa besar nilai (hukum) Hadits *mutawatir*? Menurut mayoritas ulama, otoritas Hadits *mutawatir* setara dengan Al-Qur'an. Kesaksian umum yang berkelanjutan (*tawatur*) melahirkan kepastian (*yaqin*) dan pengetahuan yang dihasilkannya setara dengan pengetahuan yang diperoleh melalui persepsi indrawi. Kebanyakan orang, dikatakan mengenal nenek moyang mereka melalui riwayat *mutawatir* sebagaimana mereka mengenal anak-anak mereka melalui persepsi indrawi. Orang juga tidak akan menyangkal bahwa Ka'bah dari dulu terletak di kota Mekkah meskipun mereka tidak memiliki pengetahuan langsung tentang hal itu. Ketika laporan dari sejumlah besar Perawi Hadits setuju dalam hal kandungan Hadits tetapi berbeda dalam kata-kata atau dalam bentuk, maka hanya makna umum yang dianggap *Mutawatir*. Hadits seperti ini disebut *mutawatir bil ma'na*, atau *mutawatir* konseptual. Contoh Hadits *mutawatir* semacam ini banyak terdapat dalam berbagai kitab Hadits. Sunnah lisan dan aktual yang menjelaskan tata cara pelaksanaan shalat wajib, ritual haji, puasa, jumlah zakat, aturan yang berkaitan dengan pembalasan (*qishash*), pelaksanaan *hudud*, dan lainnya, semuanya merupakan *mutawatir*

konseptual. Hal ini berarti sejumlah besar sahabat menyaksikan tindakan dan perkataan Nabi tentang masalah ini, dan laporan mereka telah disebarakan oleh banyak orang sepanjang zaman. Variasi lain dari *mutawatir*, yang meskipun sangat jarang terjadi dibandingkan dengan *mutawatir* konseptual, disebut dengan istilah *mutawatir bil lafdzi*, atau *mutawatir* lisan. Jenis Hadits *mutawatir* ini berarti semua laporan harus identik dengan kata-kata yang tepat dari Hadits seperti yang diucapkan oleh Nabi sendiri. Misalnya hadits yang berbunyi: “من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار”.

Adapun Hadits *masyhur* didefinisikan sebagai sebuah hadits yang awalnya diriwayatkan oleh satu, dua atau lebih sahabat dari Nabi atau dari sahabat lain, tetapi kemudian menjadi terkenal dan disebarakan oleh sejumlah orang yang tidak terbatas. Penyebaran laporan harus terjadi selama generasi pertama atau kedua setelah wafatnya Nabi. Suatu Hadits menjadi dikenal luas selama periode para Sahabat atau para *tabi'in* dan bukan semata setelahnya. Sebab dikatakan bahwa setelah periode *tabi'in* ini, semua Hadits menjadi terkenal. Karena itu ini tidak akan ada alasan untuk membedakan Hadits *masyhur* dari Hadits-hadits lainnya (Al-Syaukani, 1999; A. Zahrah, 2008).

Abu Hanifah dan murid-muridnya menganggap bahwa Hadits *masyhur* memberikan pengetahuan positif, meskipun tingkat kepastiannya lebih rendah dibandingkan Hadits *mutawatir*. Tetapi mayoritas ahli hukum di luar mazhab Hanafi menganggap Hadits *masyhur* termasuk ke dalam kategori Hadits ahad, dan hanya melahirkan pengetahuan spekulatif. Menurut Hanafi, mengamalkan Hadits *masyhur* adalah wajib, tetapi penolakannya tidak berarti kekafiran. Perbedaan antara *mutawatir* dan *masyhur* terutama terletak pada kenyataan bahwa setiap mata rantai perawi *mutawatir* terdiri dari sejumlah pewarta, sedangkan mata rantai pertama dalam kasus *masyhur* terdiri dari satu atau dua orang sahabat saja. Adapun mata rantai yang tersisa dalam mata rantai perawi, tidak ada perbedaan antara *mutawatir* dan *masyhur*. Contoh Hadits *masyhur* adalah Hadis yang diriwayatkan dari Nabi oleh seorang sahabat terkemuka dan kemudian disampaikan oleh sejumlah besar perawi yang tidak dapat membayangkan persetujuan atas kebohongan. Hadits *masyhur*, menurut Hanafi, mungkin memenuhi syarat sebagai pendamping Al-Qur'an. Contoh Hadits *masyhur* adalah Hadits yang berbunyi: “لا يرث الغائل”.

Adapun Hadits *ahad* atau Hadits tersendiri (juga dikenal sebagai *khabar al-wahid*), adalah sebuah Hadits yang diriwayatkan oleh satu

orang atau oleh sejumlah orang-orang dari Nabi. Imam Syafi'i menyebutnya sebagai *khobar al-khassah*, yang berlaku untuk setiap riwayat yang diriwayatkan oleh satu, dua orang atau lebih dari Nabi tetapi tidak memenuhi persyaratan baik *mutawatir* maupun *masyhur*. Hadits *ahad* ini adalah Hadits yang tidak memberikan pengetahuan positif dengan sendirinya, kecuali jika ia didukung oleh bukti yang tidak relevan atau tidak langsung. Pendapat ini adalah pandangan mayoritas para ulama. Namun demikian, menurut Imam Ahmad bin Hanbal, Hadits *ahad* dapat melahirkan pengetahuan yang positif. Sebagian ulama menolak hal ini atas dasar analogi yang mereka gambarkan dengan ketentuan hukum pembuktian, yaitu bahwa keterangan seorang saksi tidak lantas menjadi bukti yang sah. Mereka yang tanpa ragu menerima otoritas Hadits *ahad*, seperti mazhab Zahiri, berpendapat bahwa ketika Nabi ingin memberikan keputusan mengenai masalah tertentu, dia tidak mengundang semua warga Madinah untuk hadir. Akan tetapi, mayoritas fuqaha sepakat bahwa Hadits *ahad* boleh menetapkan suatu aturan hukum asalkan hal itu dituturkan oleh seorang perawi yang dapat dipercaya dan isi laporannya tidak bertentangan dengan akal.

Pandangan yang lebih banyak dipercaya oleh para ulama adalah bahwa Hadits *ahad* melahirkan pengetahuan spekulatif. Dalam hal ditemukan dalil-dalil lain yang mendukung atau tidak ada yang menentang isinya, maka wajib melaksanakan kandungan dari Hadits *ahad* tersebut. Namun menurut mayoritas ulama, Hadits *ahad* tidak boleh dijadikan dasar keyakinan (aqidah). Untuk masalah kepercayaan harus didasarkan pada kepastian, bahkan jika dugaan (*zann*) pada suatu laporan mungkin tampak lebih baik. Hal ini sesuai dengan firman Allah dalam Al-Qur'an bahwa: "*sesungguhnya dugaan tidak berguna melawan kebenaran*" (QS. An-Najm: 28). Hadits *ahad*, sebagai dugaan, dengan kata lain, tidak dapat menegakkan kebenaran.

Menurut mayoritas ulama dari empat mazhab Sunni, mengamalkan Hadits *ahad* adalah wajib meskipun Hadits *ahad* gagal menghasilkan pengetahuan yang positif. Dengan demikian dalam masalah hukum praktis, sesuatu yang bersifat spekulatif (*zann*) sudah cukup sebagai dasar kewajiban. Hanya dalam masalah kepercayaan di mana "*dugaan tidak berguna melawan kebenaran.*" Namun demikian, Hadits *ahad* hanya bisa menjadi dasar untuk kewajiban hukum ketika memenuhi syarat-syarat berikut:

- 1) Perawi Hadits *ahad* adalah orang yang kompeten, yang berarti bahwa laporan yang disampaikan oleh seorang anak atau orang gila pada usia berapa pun tidak dapat diterima. Wanita, orang buta dan budak hanya dianggap kompeten untuk tujuan pelaporan Hadits. Namun dalam hal menjadi saksi mereka dianggap cacat.
- 2) Perawi Hadits *ahad* harus seorang Muslim, yang berarti bahwa laporan oleh non-Muslim tidak dapat diterima. Namun, pelapor harus memenuhi persyaratan ini hanya pada saat melaporkan hadis, tetapi tidak harus pada saat ia menerima informasi. Hal ini tidak terlepas dari kasus banyak Hadits yang diriwayatkan oleh para sahabat berkaitan dengan tindakan Nabi yang mereka amati sebelum mereka memeluk Islam.
- 3) Perawi Hadits *ahad* harus orang yang lurus (*'adil*) pada saat melaporkan hadis. Syarat minimal dari syarat ini adalah orang tersebut tidak melakukan dosa besar dan tidak bertahan melakukan dosa kecil. Perawi juga tidak dikenal karena kegigihannya dalam hal-hal yang tidak senonoh seperti makan di jalan umum, bergaul dengan orang-orang yang bereputasi buruk, dan suka bercanda yang memalukan. Meskipun para ulama sepakat tentang persyaratan kelurusan karakter (*'adalah*), mereka tidak sepakat tentang apa artinya secara tepat. Menurut Hanafi, seorang Muslim yang tidak berdosa (*fasik*) dianggap lurus. Syafi'i lebih spesifik pada penghindaran dosa, baik besar maupun kecil, serta mengumbar *mubahat* profan. Para ahli hukum Maliki, seperti Ibn Al-Hajib mengatakan bahwa *'adalah* mengacu pada kesalehan, ketaatan terhadap kewajiban agama dan kepatutan perilaku. Ada juga beberapa perbedaan pendapat di antara para ulama tentang definisi dan perbedaan antara dosa besar dan kecil. Karakter *'adalah* dari seseorang harus ditetapkan dengan bukti positif. Oleh karena itu ketika *'adalah* atau kelurusan seorang perawi tidak diketahui, maka laporannya tidak dapat diterima. Demikian pula, laporan oleh orang yang tidak disebutkan namanya (*riwayah al-majhul*), seperti ketika rantai perawi melaporkan bahwa "seorang pria" melaporkan ini dan itu, maka ia tidak dapat diterima. Karakter *'adalah* seorang perawi dapat ditetapkan dengan berbagai cara, termasuk tazkiyah, yaitu ketika setidaknya satu orang yang jujur menegaskannya, atau ketika perawi diketahui telah diakui sebagai saksi di pengadilan, atau ketika seorang faqih atau orang terpelajar diketahui mengandalkan atau bertindak atas laporannya. Tapi harus ada bukti positif bahwa

seorang faqih tidak melakukannya karena faktor tambahan, seperti keinginan untuk berhati-hati.

- 4) Perawi Hadits *ahad* harus memiliki ingatan yang kuat (*dhabit*) agar laporannya dapat dipercaya. Jika dia diketahui sering melakukan kesalahan dan inkonsistensi, maka laporannya tidak dapat diterima. Kemampuan retensi, atau *dhabit*, adalah kemampuan seseorang untuk mendengarkan suatu ucapan, untuk memahami maknanya seperti yang dimaksudkan pada awalnya dan kemudian mempertahankannya dan dapat mengambil semua tindakan pencegahan yang diperlukan untuk menjaga akurasi. Dalam kasus keraguan dalam daya ingat seorang perawi, jika laporannya dapat dikonfirmasi oleh tindakan para pendahulunya, maka hal itu dapat diterima. Tetapi dengan tidak adanya verifikasi seperti itu, laporan oleh orang-orang yang sama sekali tidak jelas dan yang daya simpannya tidak dapat ditentukan, tidak dapat diterima.
- 5) Perawi tidak terlibat dalam segala bentuk distorsi (*tadlis*) baik dalam isi tekstual (*matan*) sebuah Hadits atau dalam rantai perawinya (*sanad*). *Tadlis* dalam teks (*matan*) adalah menambahkan unsur-unsur pada sabda Nabi yang tidak ada, atau mengurangi isi aslinya sehingga mendistorsi maksud dan menyesatkan pendengarnya. *Tadlis* dalam *isnad* adalah untuk mengutak-atik nama dan identitas perawi, yang pada dasarnya tidak jauh berbeda dengan pemalsuan langsung. Salah satu bentuk *tadlis* adalah menghilangkan mata rantai perawi. Motif penghilangan tersebut tidak material. Kadang-kadang diamati, misalnya, bahwa satu mata rantai lemah dalam rantai transmisi yang dapat diandalkan, sehingga rantai yang lemah tersebut dihilangkan dengan maksud untuk menunjukkan *isnad* yang dapat diandalkan di setiap bagiannya. Apapun motifnya, *tadlis* semacam ini, untuk semua maksud dan tujuan, sama dengan pemalsuan. Namun, jika perawi adalah seorang ulama terkemuka yang reputasinya tidak tercela, maka laporannya biasanya diterima meskipun ada sedikit kelalaian dalam rantai *isnad*.
- 6) Perawi Hadits *ahad* harus bertemu dengan dan mendengar Hadits langsung dari sumber langsungnya. Isi Hadits tidak boleh aneh (*shdhdh*) dalam arti bertentangan dengan norma-norma yang ditetapkan Al-Qur'an dan prinsip-prinsip syariah lainnya. Selain itu, laporan harus bebas dari kesalahan halus seperti menerjemahkan *ab* sebagai ibn (ayah sebagai anak) atau kata-kata lain yang serupa dalam penampilan tetapi berbeda dalam arti.

Tiga Imam, Abu Hanifah, Syafi'i dan Ahmad bin Hanbal dilaporkan mengandalkan Hadits *ahad* ketika memenuhi persyaratan di atas. Namun Abu Hanifah, menetapkan beberapa syarat tambahan, salah satunya adalah bahwa tindakan perawi tidak boleh bertentangan dengan narasinya. Lebih lanjut Hanafi juga mensyaratkan bahwa pokok bahasan Hadits *ahad* tidak sedemikian signifikan sehingga memerlukan pengetahuan banyak orang. Jika, misalnya, seseorang diberitahu melalui sebuah laporan tersendiri tentang suatu tindakan atau perkataan Nabi yang seharusnya diketahui oleh ratusan atau ribuan orang, namun hanya satu atau dua yang melaporkannya, maka Hadits semacam itu tidak dapat diandalkan. Lalu Hanafi juga berpendapat bahwa ketika perawi Hadits *ahad* bukan seorang faqih, maka laporannya diterima hanya jika sesuai dengan *qiyas*. Jika tidak, maka status hukum *qiyas* akan diprioritaskan di atas Hadits *ahad*. Namun, jika perawi dikenal sebagai faqih, maka laporannya lebih diutamakan daripada *qiyas*.

Imam Malik dilaporkan bersandar pada sebuah Hadits *ahad* dengan syarat bahwa Hadits tersebut tidak bertentangan dengan praktik atau kebiasaan penduduk Madinah (*amal ahl al-Madinah*). Imam Malik menganggap praktik standar penduduk Madinah lebih mewakili perilaku Nabi daripada laporan terpisah dari satu atau dua individu. Menurutnya, praktik masyarakat atau penduduk Madinah mewakili narasi ribuan orang dari orang-orang yang pernah mengamati langsung tindakan dan perilaku Nabi. Dengan kata lain, praktik penduduk Madinah setara dengan Hadits *masyhur* atau bahkan *mutawatir*. Ketika sebuah laporan *ahad* bertentangan dengan praktik orang Madinah, maka menurut pandangan Maliki, praktik penduduk Madinah harus diprioritaskan di atas Hadits *ahad*. Oleh karena itu, kaum Maliki menolak untuk mengikuti hadits tentang opsi pembatalan (*khiyar al-majlis*) yang menyatakan bahwa “*para pihak yang melakukan penjualan bebas untuk mengubah pikiran mereka selama mereka tidak meninggalkan pertemuan kontrak.*” Menurut para ulama mazhab Maliki, Hadits ini bertentangan dengan praktik penduduk Madinah. Praktik orang Madinah dalam hal ini menganut pandangan bahwa suatu kontrak selesai ketika para pihak menyatakan persetujuannya melalui penawaran dan penerimaan yang sah. Kontrak itu mengikat sejak saat itu terlepas dari apakah “pertemuan kontrak” berlanjut atau tidak.

Keempat imam fiqih, dengan demikian pada prinsipnya menganggap Hadits *ahad* sebagai sumber otoritatif, dan tidak ada yang

menolaknyanya kecuali ada bukti yang menunjukkan kelemahan dalam atribusinya kepada Nabi, atau yang mungkin bertentangan dengan beberapa bukti lain yang lebih otoritatif dalam pandangan mereka. Mayoritas ulama tidak bersikeras bahwa Hadits *ahad* harus terdiri dari transmisi kata demi kata dari apa yang pertama kali didengar oleh perawi, meskipun ini adalah bentuk transmisi yang paling otoritatif dalam semua jenis Hadits. Mayoritas ulama menerima transmisi konseptual dari sebuah Hadits *ahad*, dengan syarat bahwa perawi memahami bahasa dan maksud Hadits secara penuh. Hanya dengan demikian maka terjemahan Hadits dalam kata-kata perawi sendiri, yang menyampaikan makna yang setara, dapat diterima. Namun jika perawi tidak memiliki tingkat pengetahuan ini dan tidak mampu menyampaikan Hadits dalam bentuk aslinya, maka mayoritas ulama dari keempat mazhab Sunni sepakat bahwa penafsirannya sendiri tentang konsep Hadits tidak dapat diterima.

Adapun Hadits yang terputus atau tidak tersambung (*al-Hadits ghair al-muttashil*) adalah Hadits yang rantai perawinya tidak sampai ke Nabi. Hadits seperti ini dapat dibagi ke dalam tiga jenis, yaitu: *Mursal*, *Mu'dlal* dan *Munqathi'*. Hadits *mursal* yang merupakan jenis Hadits yang terputus kadang-kadang disebut juga dengan Hadits *munqathi'*. Hadits *mursal* didefinisikan sebagai sebuah Hadits yang secara langsung oleh *tabi'in* dikaitkan dengan Nabi tanpa menyebutkan mata rantai terakhir, yaitu Sahabat yang mungkin meriwayatkannya dari Nabi. Definisi ini adalah definisi mayoritas ulama Hanafi, yang mendefinisikan Hadits *mursal* sebagai sebuah Hadits yang perawinya dapat dipercaya telah dikaitkan dengan Nabi namun menghilangkan bagian dari isnad-nya. Menurut mayoritas ulama Hadits, mata rantai yang hilang tersebut bisa Sahabat atau *tabi'in*, tetapi menurut Hanafi mata rantai yang hilang adalah perawi di antara penerus generasi kedua (*tabi'ut tabi'in*). Karena identitas mata rantai yang hilang tidak diketahui, kemungkinan dia adalah orang yang jujur, atau sebaliknya. Karena keraguan ini dan keraguan serupa lainnya dalam transmisinya, pada prinsipnya para ulama Hadits tidak menerima hadits *mursal* tersebut (Al-Khudari, 1970; Al-Syaukani, 1999).

Menurut Al-Syaukani, mayoritas ulama *ushul* mendefinisikan Hadits *mursal* sebagai sebuah Hadits yang disampaikan oleh seseorang yang belum pernah bertemu dengan Nabi, namun mengutip Nabi secara langsung. Perawinya mungkin seorang *tabi'in* atau *tabi'ut tabi'in* atau siapa pun setelah itu (Al-Syaukani, 1999). Imam Ahmad bin Hanbal



dilaporkan menolak Hadits *mursal* ini. Begitu pula Imam Syafi'i, kecuali jika diriwayatkan oleh seorang *tabi'in* terkenal yang diketahui telah bertemu dengan sejumlah sahabat, seperti Hadits *mursal* yang disampaikan oleh para *tabi'in* terkemuka seperti Said bin Al-Musayyib, Al-Zuhri, 'Alqamah, Masruq, Al-Sha'bi, Hasan Al-Basri, Qatadah, dan lainnya. Dalam kasus seperti ini, maka Hadits tersebut dapat diterima, sejauh bisa memenuhi persyaratan berikut: *Pertama*, Hadits *mursal* didukung oleh Hadits lain yang lebih terpercaya dengan rantai perawi yang tidak terputus, dalam hal ini yang terakhir akan mewakili bukti yang lebih kuat; *Kedua*, Hadits *mursal* yang satu didukung oleh Hadits *mursal* yang lain, dan yang terakhir diterima dan diandalkan oleh para ulama; *Ketiga*, Hadits *mursal* selaras dengan preseden para sahabat, dalam hal ini Hadits tersebut ditinggikan dan dikaitkan dengan Nabi. Proses di sini disebut *raf'u*, dan Hadits disebut dengan Hadits *marfu'*; *Keempat*, Hadits *mursal* telah disetujui oleh para ulama, dan beberapa dari mereka diketahui telah mengandalkannya; dan *Kelima*, perawi Hadits *mursal* memiliki reputasi yang baik karena tidak melaporkan hadits yang lemah dan meragukan. Misalnya Hadits *mursal* yang disampaikan oleh Said bin Al-Musayyib atau salah satu dari *tabi'in* terkemuka yang disebutkan di atas biasanya dapat diterima.

Ketika Hadits *mursal* diperkuat dengan salah satu dari persyaratan tersebut, terutama ketika *tabi'in* yang melaporkannya adalah seorang tokoh terkemuka dan telah bertemu dengan para sahabat, maka Imam Syafi'i akan menerimanya sebagai *hujjah*. Namun demikian, jika Hadits *mursal* yang bersangkutan bertentangan dengan Hadis lain yang lebih dapat diandalkan, maka yang terakhir akan diprioritaskan. Ini adalah pendekatan Al-Syafi'i terhadap Hadits *mursal*. Sebaliknya, Imam Abu Hanifah dan Imam Malik kurang tegas dalam menerima Hadits *mursal*. Mereka tidak hanya menerima Hadits *mursal* yang diturunkan oleh *tabi'in*, tetapi juga yang diturunkan oleh *tabi'ut tabi'in* atau pengikut generasi kedua. Untuk mendukung hal ini Imam Abu Hanifah dan Imam Malik mengutip hadits yang diriwayatkan oleh Nabi bahwa: "*Hormatilah para sahabatku, karena mereka adalah yang terbaik di antara kamu, kemudian orang-orang yang mengikuti mereka dan kemudian generasi berikutnya, dan kemudian kebohongan akan berkembang biak*" (Al-Syafi'i, 1990; Al-Tabrizi, 1979).

Namun demikian, baik Imam Abu Hanifah ataupun Imam Malik menambahkan ketentuan bahwa perawi Hadits *mursal* harus menjadi perawi Hadits terkemuka, jika tidak maka laporannya tidak dapat

diterima. Keduanya mengandalkan Hadits *mursal* hanya jika keduanya yakin akan kepercayaan perawi Hadits tersebut. Keduanya berpandangan bahwa ketika seorang yang jujur dan terpelajar yakin tentang kebenaran dan keandalan sebuah laporan, maka orang cenderung menghubungkannya langsung dengan Nabi, dengan mengatakan bahwa Nabi mengatakan ini dan itu, tetapi ketika dia tidak begitu yakin, dia mengacu pada orang dari siapa dia menerimanya. Contoh dari *mursal* tersebut adalah yang diriwayatkan oleh Muhammad bin Hasan Al-Syaibani yang merupakan *tabi'ut tabi'in* tetapi dianggap dapat diandalkan. Dalam hal ini, mayoritas ulama pada umumnya berpandangan bahwa mengamalkan Hadits *mursal* tidak wajib.

Perbedaan pendekatan yang telah diambil oleh para Imam terkemuka terhadap keandalan Hadits *mursal* sebagian dapat dijelaskan oleh fakta bahwa Imam Syafi'i dan Imam Ahmad bin Hanbal hidup pada saat jarak dengan Nabi semakin jauh. Oleh karena itu mereka merasa perlunya kontinuitas dalam transmisi lebih kuat dari pendahulu mereka, seperti Imam Abu Hanifah dan Imam Malik.

Adapun dua jenis Hadits terputus (*ghair al-muttasil*) lainnya yang hanya perlu disebutkan secara singkat adalah Hadits *munqathi'* dan Hadits *mu'dhal*. Hadits *munqathi'* mengacu pada sebuah Hadits yang rantai perawinya memiliki satu mata rantai yang hilang di suatu tempat di tengah. Sementara Hadits *mu'dal* adalah sebuah Hadits di mana dua mata rantai yang berurutan hilang dalam rantai perawinya. Tak satupun dari mereka dapat diterima, dan para ulama sepakat dalam hal ini.

Berdasarkan keandalannya, para perawi Hadits dapat dikelompokkan ke dalam kategori berikut: (1) Para sahabat yang secara umum diterima dapat dipercaya ('*udul*); (2.) *Tsiqat tsabitun*, atau mereka yang memiliki peringkat tertinggi dalam hal keandalan di samping para Sahabat; (3) *Tsiqat*, atau dapat dipercaya tetapi tingkatnya lebih rendah dari dua yang pertama; (4) *Saduq*, atau jujur, yaitu orang yang tidak diketahui melakukan pemalsuan atau kesalahan berat; (5) *Saduq yahim*, yaitu benar tetapi melakukan kesalahan; (6) *Maqbul*, atau diterima, yang menyiratkan bahwa tidak ada bukti bahwa laporannya tidak dapat diandalkan; (7) *Majhul*, atau perawi yang tidak diketahui identitasnya. Kategori ini diikuti oleh orang-orang kelas bawah yang diklasifikasikan sebagai orang berdosa (*fussaq*), mereka yang dicurigai berbohong, dan mereka yang dikenal pembohong.

Hadits diklasifikasikan sebagai Hadis *sahih* atau autentik ketika perawinya termasuk dalam tiga kategori pertama (sahabat, *tsiqat*

*tsabitun*, dan *tsiqat*). Hadits *shahih* didefinisikan sebagai sebuah hadits dengan sanad yang bersambung sampai kepada Nabi, yang terdiri dari orang-orang yang lurus juga memiliki ingatan yang kuat dan yang narasinya bebas dari cacat yang jelas ataupun halus. Hadits *hasan* berbeda dari Hadits *shahih* dalam hal bahwa di antara perawinya ada seseorang atau orang-orang yang termasuk dalam kategori keempat (*shaduq*), kelima (*shaduq yahim*) atau keenam (*maqbul*) pada kategori sebelumnya. Hadits *hasan* adalah Hadis yang berada di antara *sahih* dan *daif*, dan meskipun perawinya dikenal jujur, mereka belum mencapai tingkat keandalan dan keunggulan tertinggi. Sementara Hadits yang lemah atau *dhoif*, adalah sebuah Hadits yang perawinya tidak memiliki kualifikasi yang dipersyaratkan sebagaimana Hadits *shahih* atau *hasan*. Hadits ini disebut lemah karena kelemahan yang ada pada rantai perawi atau *matan*-nya. Perawinya diketahui memiliki ingatan yang buruk, atau integritas dan kesalehannya diragukan.

Terdapat beberapa jenis Hadits *dhaif*, di mana Hadits *mursal* yang dibahas sebelumnya adalah salah satunya. Para ulama Hadits, termasuk Imam Muslim, tidak menganggap Hadits *mursal* sebagai bukti *syar'i* (*hujjah*). Sedangkan kategori Hadits *dhaif* lainnya, mencakup Hadits *shadhdh*, *munkar* dan *mudtarib* yang tidak perlu dijelaskan di sini. Secara singkat, Hadits *shadhdh* adalah Hadits dengan sanad yang buruk yang bertentangan dengan Hadits yang lebih dapat diandalkan. Hadits *munkar* adalah Hadits yang perawinya tidak dapat digolongkan lurus dan tidak memiliki ingatan yang baik. Lalu Hadits *mudtharib* adalah Hadits yang isinya tidak sesuai dengan beberapa riwayat lainnya. Hadits-hadits ini tidak ada yang lebih diutamakan daripada yang lain.

#### 1. Interpretasi Hukum

Upaya menafsirkan Al-Qur'an atau As-Sunnah dengan maksud untuk menyimpulkan aturan-aturan hukum dari petunjuk-petunjuk yang diberikannya, maka bahasa Al-Qur'an dan As-Sunnah perlu dipahami dengan jelas. Para *mujtahid* hanya dapat memanfaatkan sumber-sumber ini, harus memiliki pemahaman yang kuat tentang kata-kata teks dan implikasinya yang tepat. Dalam konteks ini, para ulama *ushul* pada umumnya memasukkan klasifikasi kata-kata dan penggunaannya dalam metodologi *ushul al-fiqh*. Aturan-aturan yang mengatur asal-usul kata, penggunaan dan klasifikasinya terutama ditentukan atas dasar linguistik dan, dengan demikian, bukan merupakan bagian integral dari hukum atau agama. Tapi pengetahuan tersebut berperan sebagai bantuan

untuk pemahaman yang benar tentang syari'ah. Bagaimanapun upaya interpretasi teks tidak terlepas dari pemahaman tentang bahasa dari teks yang dibaca. Jika fungsi interpretasi adalah untuk menemukan maksud dari penulis teks atau pembicara, maka pemahaman tentang bahasa teks dan ucapan yang disampaikan adalah keharusan. Interpretasi berkaitan dengan penemuan apa yang tidak terbukti dengan sendirinya. Jadi objek penafsiran dalam Hukum Islam, seperti halnya hukum lainnya, adalah untuk memastikan niat Pemberi Hukum (*lawgiver*) sehubungan dengan apa yang tidak diungkapkan sebagai kesimpulan yang diperlukan dari keadaan sekitarnya.

Dilihat dari kejelasan, ruang lingkup, dan kemampuannya untuk menyampaikan makna tertentu, kata-kata telah diklasifikasikan ke dalam berbagai jenis. Dengan mengacu pada kejelasan konseptualnya, para ulama *ushul* mengklasifikasikan kata-kata ke dalam dua kategori utama, yaitu kata-kata yang jelas (*clear/wadhiih*) dan tidak jelas (*unclear/ghair wadhiih*). Tujuan utama dari pembagian ini adalah untuk mengidentifikasi sejauh mana makna sebuah kata dibuat jelas atau dibiarkan ambigu dan meragukan. Makna penting dari klasifikasi ini dapat dengan mudah diamati dalam bentuk linguistik dan implikasi dari perintah dan larangan. Tugas mengevaluasi maksud yang tepat dari sebuah perintah sangat dimudahkan jika seseorang mampu memastikan tingkat kejelasan (atau ambiguitas) yang terdapat pada teks. Dalam hal ini, apa yang manifes (*zahir*) dan eksplisit (*nass*) adalah kata-kata yang 'jelas', namun ahli hukum dapat meninggalkan makna utama mereka demi makna yang berbeda sesuai konteks dan keadaan.

Kata-kata juga diklasifikasikan, dari sudut pandang ruang lingkungannya, menjadi homonim, umum, khusus, absolut, dan berkualitas. Klasifikasi ini pada dasarnya menjelaskan penerapan aturan gramatikal suatu kata pada konsep: apakah sebuah kata mengandung satu atau lebih dari satu makna, apakah sebuah kata memiliki arti khusus atau umum, dan apakah penerapan mutlak sebuah kata pada pokok bahasannya dapat dikualifikasikan dan terbatas dalam ruang lingkup tertentu.

Berdasarkan sudut pandang penggunaan yang sebenarnya, seperti apakah sebuah kata digunakan dalam pengertian primer, sekunder, literal, teknis atau adat, maka kata-kata dapat dibagi menjadi dua kategori utama, yaitu literal (*haqiqi*) dan metaforis (*majazi*). Metodologi *ushul al-fiqh* dalam hal ini dapat membantu dalam memberi tahu apakah perintah dan larangan tidak boleh dikeluarkan dalam istilah metaforis,

karena ini akan menimbulkan ketidakpastian dalam penerapannya, atau sebaliknya. Namun ada pengecualian untuk kasus ini, seperti ketika metafora menjadi makna dominan dari sebuah kata, sampai makna literal atau aslinya tidak lagi digunakan.

Kekuatan suatu aturan hukum sebagian besar ditentukan oleh bahasa di mana aturan itu dikomunikasikan. Untuk membedakan yang jelas dari yang ambigu dan untuk menentukan derajat kejelasan/ambiguitas dalam kata juga dapat membantu ahli hukum dalam usahanya menyelesaikan kasus-kasus konflik dalam hukum. Ketika seorang *mujtahid* terlibat dalam deduksi aturan dari petunjuk yang seringkali tidak lebih dari probabilitas, maka beberapa kesimpulannya mungkin menjadi bertentangan dengan yang lain. Oleh karena itu, *ijtihad* tidak hanya membutuhkan pemahaman bahasa hukum, tetapi juga membutuhkan metodologi dan pedoman untuk menyelesaikan contoh konflik dalam kesimpulannya. Karena itu pula, dalam hal interpretasi hukum, beberapa klasifikasi kata berikut penting untuk dipahami.

#### a. Klasifikasi I: Kata Jelas dan Tidak Jelas

Berdasarkan tingkat kejelasan (*wudhuh*), kata-kata dibagi menjadi dua kategori utama seperti disebutkan sebelumnya, yaitu kata-kata yang jelas dan tidak jelas. Sebuah kata yang jelas menyampaikan konsep yang dapat dipahami tanpa menggunakan interpretasi. Suatu keputusan yang dikomunikasikan dengan kata-kata yang jelas merupakan dasar kewajiban, tanpa harus menggunakan *ta'wil*. Sebuah kata tidak jelas, di sisi lain, ketika tidak memiliki kualitas seperti kata-kata yang jelas, maka makna yang disampaikan menjadi ambigu atau tidak lengkap, dan membutuhkan klarifikasi. Sebuah teks ambigu yang membutuhkan klarifikasi tidak dapat menjadi dasar hukum untuk tindakan. Klarifikasi yang diperlukan hanya dapat diberikan melalui bukti asing, karena teks itu sendiri kurang dan gagal menyampaikan makna yang lengkap tanpa menggunakan bukti di luar isinya. Sebuah teks yang jelas, di sisi lain, akan bersifat mandiri dan tidak memerlukan bantuan bukti-bukti yang asing dari luar dirinya.

Ditinjau dari derajat kejelasan dan kekuatan konseptualnya, kata-kata yang jelas dibagi menjadi empat jenis dalam urutan yang dimulai dengan yang paling tidak jelas, yaitu yang manifes (*zahir*), kemudian yang eksplisit (*nass*) atau yang memerintahkan kejelasan yang lebih besar daripada *zahir*. Kategori ini kemudian diikuti oleh yang tegas

(*mufassar*) dan terakhir yang menghukumi (*muhkam*) atau yang menempati peringkat tertinggi dalam hal kejelasan. Sedangkan dari sudut pandang tingkat ambiguitas dalam maknanya, maka kata-kata diklasifikasikan menjadi empat jenis yang dimulai dengan yang paling tidak ambigu dan diakhiri dengan yang paling ambigu dalam rentang tersebut. Berikut adalah paparan ringkas terkait eksposisi kata-kata yang jelas.

Manifes (*zahir*) dalam teks hukum seperti Al-Qur'an, adalah sebuah kata yang memiliki makna yang jelas namun terbuka untuk *ta'wil*, terutama karena makna yang disampaikan tidak sesuai dengan konteks di mana ia terjadi. Manifes ini adalah kata yang memiliki arti asli literalnya sendiri, tetapi membuka kemungkinan interpretasi alternatif. Misalnya, kata "Singa" dalam kalimat "Saya melihat Singa" memang cukup jelas. Akan tetapi mungkin saja, meskipun kecil kemungkinannya, bahwa si pembicara mungkin memaksudkan "Singa" tersebut sebagai seorang pria pemberani. Manifes atau *zahir* didefinisikan sebagai kata atau kata-kata yang menyampaikan makna yang jelas, dan makna ini bukanlah tema utama teks di mana mereka muncul.

Ketika sebuah kata menyampaikan makna yang jelas yang juga selaras dengan konteks kemunculannya, namun masih terbuka untuk *ta'wil*, maka ia diklasifikasikan sebagai *nass*. Perbedaan antara *zahir* dan *nass* terutama tergantung pada hubungan mereka dengan konteks di mana mereka terjadi. *Zahir* dan *nass* keduanya menunjukkan kata-kata yang jelas, tetapi sekaligus berbeda karena yang pertama bukan merupakan tema dominan teks, sedangkan *nass* menjadi tema dominan. Ini dapat diilustrasikan dalam teks Al-Qur'an tentang poligami, sebagai berikut: "*Dan jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu menikahinya), maka nikahilah perempuan (lain) yang kamu senang: dua, tiga atau empat*" (QS. An-Nisa: 3). Pada ayat tersebut, terdapat dua hal yang menjadi tema pokoknya, yang satu dibolehkan berpoligami, dan yang lain dibatasi maksimal empat. Oleh karena itu orang dapat mengatakan bahwa ini adalah keputusan eksplisit (*nass*) dari teks ini. Namun teks ini juga menetapkan legalitas perkawinan antara laki-laki dan perempuan, terutama pada bagian yang berbunyi "*nikahilah perempuan yang kamu senang*". Namun, melegalkan pernikahan bukanlah tema utama teks ini, tetapi hanya poin tambahan. Tema utamanya adalah *nass* dan poin insidentalnya adalah *zahir*.

Efek dari *zahir* dan *nas* adalah bahwa makna yang jelas harus diikuti dan tindakan atas mereka adalah wajib kecuali ada bukti untuk menjamin jalan *ta'wil*, yaitu interpretasi yang berbeda yang mungkin lebih selaras dengan niat. dari Pemberi Hukum. Karena aturan dasar interpretasi mensyaratkan bahwa arti kata yang jelas harus diterima dan diikuti kecuali ada alasan kuat untuk meninggalkan arti yang jelas. Ketika orang mengatakan bahwa *zahir* terbuka untuk *ta'wil*, itu berarti bahwa ketika *zahir* bersifat umum, ia dapat ditentukan, dan ketika bersifat mutlak, ia dapat dibatasi dan memenuhi syarat. Demikian pula makna literal *zahir* dapat ditinggalkan demi makna metaforis. Manifes atau *zahir* ini juga rentan terhadap pembatalan yang, dalam hal Al-Qur'an dan Sunnah, hanya bisa terjadi selama masa hidup Nabi.

Contoh *zahir* yang pada awalnya disampaikan secara mutlak tetapi kemudian dikualifikasikan adalah teks Al-Qur'an (An-Nisa: 24) yang menjelaskan tentang derajat hubungan yang dilarang dalam pernikahan. Teks kemudian berlanjut, "*Dan diharamkan bagimu selain (perempuan-perempuan) yang demikian itu jika kamu berusaha dengan hartamu untuk menikahnya bukan untuk berzina.*" Bagian sebelum ayat ini mengacu pada sejumlah kerabat perempuan yang dilarang menikah dengannya, tetapi tidak ada referensi di mana pun dalam bagian ini baik untuk poligami atau pernikahan dengan bibi dari pihak ayah dan ibu dari istri seseorang. Makna yang tampak atau *zahir* dari perikop ini, terutama pada bagian yang berbunyi "*Dan diharamkan bagimu selain (perempuan-perempuan) yang demikian itu*" tampaknya akan membenarkan poligami di luar batas empat, dan juga pernikahan dengan bibi dari pihak ayah dan ibu dari istri seseorang. Namun, syarat mutlak dari ayat ini telah dikualifikasikan oleh aturan lain dari Al-Qur'an (An-Nisa: 3) yang dikutip sebelumnya yang membatasi poligami menjadi empat. Kualifikasi lain untuk teks yang sedang dibahas disediakan oleh Hadits *masyhur* yang melarang pernikahan simultan dengan bibi dari pihak ibu dan pihak ayah dari istri seseorang. Ilustrasi ini juga berfungsi untuk menunjukkan contoh konflik antara *zahir* dan *nas*. Karena yang kedua dari dua ayat yang dibahas adalah *nass*, maka ayat ini satu derajat lebih kuat dari *zahir* dan karena itu hukumnya akan berlaku.

Perlu dicatat bahwa *nass*, selain memiliki makna teknis, juga memiliki makna yang lebih umum yang biasa digunakan oleh para fuqaha. Dalam terminologi *fiqh*, *nass* berarti teks definitif atau aturan dari Al-Qur'an atau Sunnah. Dengan demikian dikatakan bahwa hukum ini atau itu adalah *nass*, yang berarti bahwa itu adalah perintah definitif

dari Al-Qur'an atau Sunnah. Tetapi *nass* sebagai lawan *zahir* menunjukkan kata atau kata-kata yang menyampaikan makna yang jelas, dan juga mewakili tema utama teks di mana ia terjadi. Contoh *nass* dalam Al-Qur'an adalah teks Al-Qur'an tentang prioritas utang dan wasiat atas warisan dalam administrasi harta. Ayat yang relevan memberikan bagian tertentu kepada sejumlah ahli waris dan kemudian menetapkan bahwa pembagian jatah dalam semua kasus dilakukan "setelah pembayaran warisan dan hutang" (QS. An-Nisa:11). Demikian pula, teks Al-Qur'an yang menyatakan bahwa "*diharamkan bagimu bangkai dan darah*" (QS. Al-Ma'idah: 3), adalah sebuah *nass* tentang larangan hal-hal tersebut untuk dikonsumsi manusia. Kata yang *zahir*, pada dasarnya terbuka untuk *ta'wil* dan pembatalan. Misalnya, syarat mutlak dari ayat tentang larangan bangkai dan darah telah dikualifikasikan di tempat lain dalam Al Qur'an, di mana "darah" telah dikualifikasikan sebagai "darah yang tertumpah" (QS. Al-An'am: 145). Demikian pula ada Hadits yang membolehkan konsumsi dua jenis bangkai, yaitu: ikan dan belalang.

Istilah *mufassar* adalah kata atau teks yang maknanya sangat jelas dan pada saat yang sama selaras dengan konteks kemunculannya. Karena itu dan tingginya tingkat kejelasan makna *mufassar*, maka tidak perlu ada *ta'wil*. Tapi *mufassar* masih membuka peluang untuk pembatalan, mengacu pada Al-Qur'an dan Sunnah, yang telah terjadi selama masa hidup Nabi. Apa yang terkandung dalam *mufassar*, sebagaimana tersirat dari kata itu sendiri, adalah bahwa teks menjelaskan dirinya sendiri. Pemberi hukum, dengan kata lain, telah menjelaskan niat-Nya sendiri dengan sangat jelas, sehingga peluang untuk *ta'wil* tidak muncul. *Mufassar* ini biasanya terjadi dalam dua jenis, yakni pada teks yang menjelaskan sendiri, atau *mufassar bi dzatihi*, dan yang lainnya adalah ketika ambiguitas dalam satu teks diklarifikasi dan dijelaskan oleh yang lain, atau dikenal juga sebagai *mufassar bi ghayrihi*, di mana kedua teks tersebut menjadi bagian yang tidak terpisahkan satu sama lain dan keduanya bergabung menjadi *mufassar*.

Contoh dari *mufassar* dalam Al-Qur'an adalah teks dalam surah At-Taubah ayat 36 yang memerintahkan orang-orang beriman untuk "*dan perangilah kaum musyrikin itu semuanya (kaffah) sebagaimana mereka pun memerangi kamu semuanya (kaffah).*" Kata "kaffah" yang muncul dua kali dalam teks ini menghalangi kemungkinan penerapan spesifikasi (*takhsis*) pada kata-kata sebelumnya, yaitu orang-orang kafir (*musyrikin*). *Mufassar* terjadi tidak hanya di banyak Undang-undang



modern berkaitan dengan kejahatan tertentu dan hukumannya, tetapi juga berkaitan dengan kewajiban perdata, pembayaran ganti rugi, dan hutang. Kata-kata dalam Undang-undang sering dijelaskan sendiri dan pasti sehingga menghalangi *ta'wil*. Tetapi fungsi dasar dari penjelasan yang diberikan teks itu sendiri berkaitan dengan bagian teks yang ambivalen (*mujmal*) dan perlu diklarifikasi. Ketika penjelasan yang diperlukan diberikan, maka ambiguitas menjadi hilang dan teks menjadi *mufassar*. Contohnya adalah frasa "*laylah al-qadr*" (malam *qadar*) dalam ayat Al-Qur'an surah Al-Qadr. Ungkapan ini awalnya ambigu, tetapi kemudian dijelaskan: "*Sesungguhnya Kami telah menurunkannya (Al-Qur'an) pada malam Qadr (1). Dan tahukah kamu apakah malam qadr (kemuliaan) itu? (2). Malam qadr (kemuliaan) itu lebih baik daripada seribu bulan (3). Pada malam itu turun para malaikat dan Ruh (Jibril) dengan izin Tuhannya untuk mengatur semua urusan (4). Sejahteralah (malam itu) sampai terbit fajar (5).*"

Teks tersebut menjelaskan "*laylah al-qadr*" dan sebagai akibat dari penjelasan yang diberikan, teks menjadi menjelaskan dirinya sendiri atau menjadi *mufassar*. Oleh karena itu tidak perlu ada jalan lain untuk *ta'wil*. Terkadang ambiguitas Al-Qur'an diklarifikasi oleh Sunnah, dan ketika ini terjadi, klarifikasi yang diberikan oleh Sunnah menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari Al-Qur'an. Ada banyak contoh tentang hal ini, seperti kata-kata salah, zakat, haji, riba, yang muncul dalam ayat-ayat berikut:

*"Dirikan shalat dan tunaikanlah zakat" (QS. An-Nahl: 44).*

*"Dan (di antara) kewajiban manusia terhadap Allah adalah melaksanakan ibadah haji ke Baitullah, yaitu bagi orang-orang yang mampu mengadakan perjalanan ke sana" (QS. Ali Imran: 97).*

*"Allah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba" (QS. Al-Baqarah: 275).*

Makna yuridis dari shalat, zakat, haji dan riba tidak dapat diketahui dari referensi singkat yang dibuat untuk kata-kata tersebut dalam ayat ini. Oleh karena itu Nabi memberikan penjelasan yang diperlukan baik dalam bentuk petunjuk lisan maupun petunjuk praktis. Dengan demikian teks yang semula ambivalen (*mujmal*) menjadi *mufassar*. Berkenaan dengan shalat, misalnya, Nabi memerintahkan para pengikutnya untuk "*melakukan shalat seperti yang kalian lihat aku melakukannya*", dan

tentang haji Nabi memerintahkan mereka untuk “*mengambil dariku ritual haji*” (Al-Syatibi, 1997; Al-Tabrizi, 1979).

Nilai (hukum) dari *mufassar* adalah bahwa mengamalkannya merupakan kewajiban. Makna yang jelas dari *mufassar* tidak terbuka untuk interpretasi dan kecuali telah dibatalkan, maka teks yang jelas tersebut harus diikuti. Tetapi karena penghapusan Al-Qur’an dan Sunnah dihentikan setelah wafatnya Nabi, untuk semua maksud dan tujuan, maka *mufassar* pada dasarnya setara dengan yang terlihat jelas dan menghukumi (*muhkam*), yang merupakan yang terakhir dalam jangkauan kata-kata yang jelas dan tidak terbuka untuk perubahan apapun. Kata-kata khusus (*al-alfaz al-khassah*) yang tidak terbuka untuk *ta’wil* atau perubahan makna utamanya adalah sifat *mufassar*. Dengan demikian, hukuman Al-Qur’an seperti delapan puluh cambukan untuk tuduhan fitnah (*qadhfi*) dalam surah An-Nur ayat 4, atau ayat warisan dalam surat An-Nisa ayat 11 yang mengatur pembagian khusus untuk ahli waris yang sah, terdiri dari jumlah tetap yang mengesampingkan kemungkinan *ta’wil*. Semua ayat dan redaksi tekstual tersebut mengambil bagian dalam kualitas *mufassar*.

Sedangkan kata-kata dan kalimat yang maknanya jelas tanpa keraguan dan tidak terbuka untuk *ta’wil* dan tidak mungkin ada pembatalan disebut dengan *muhkam*. Contohnya adalah pernyataan Al-Qur’an yang sering muncul bahwa “*Tuhan mengetahui segala sesuatu*”. Pernyataan semacam ini tidak dapat dibatalkan, baik pada masa Nabi maupun setelah wafatnya. Teks kadang-kadang dapat menjelaskan dirinya sendiri dalam istilah yang akan menghalangi kemungkinan pembatalan. Contohnya adalah Al-Qur’an berbicara kepada orang-orang beriman tentang istri-istri Nabi: “*Dan tidak boleh kamu menyakiti (hati) Rasulullah dan tidak (pula) mengawini istri-istrinya selama-lamanya sesudah ia wafat. Sesungguhnya perbuatan itu adalah amat besar (dosanya) di sisi Allah*” (QS. Al-Ahzab: 53). Larangan di sini ditegaskan dengan kata *abadan* (tidak pernah, selamanya) yang menjadikannya *muhkam*, sehingga menutup kemungkinan pembatalan. *Muhkam* sebenarnya tidak lain adalah *mufassar* dengan satu perbedaan, yaitu bahwa *muhkam* tidak terbuka untuk pembatalan. Contoh *muhkam* dalam Sunnah adalah hukum jihad yang menyatakan bahwa “*jihad tetap berlaku sampai hari kiamat*” (HR. Abu Dawud).

Ulama *ushul* memberikan contoh lain dari ayat Al-Qur’an tentang tuduhan fitnah sebagai *muhkam*, meskipun beberapa perbedaan interpretasi yang muncul di antara ahli hukum Hanafi dan Syafi’i. Ayat

tersebut menyatakan, tentang orang-orang yang dihukum dan dihukum karena tuduhan fitnah (*qadhfi*): “Dan orang-orang yang menuduh perempuan-perempuan yang baik (*berzina*) dan mereka tidak mendatangkan empat orang saksi, maka deralah mereka delapan puluh kali, dan janganlah kamu terima kesaksian mereka untuk selama-lamanya” (QS. An-Nur: 4). Sekali lagi kemunculan kata *abadan* (selamanya) dalam teks ini menjadikannya *muhkam* dan menutup semua kemungkinan pembatalan. Hanafi berpendapat bahwa syarat-syarat tegas dari ayat ini tidak memiliki pengecualian. Seorang *qadzif*, yaitu penuduh yang memfitnah, tidak akan pernah diakui sebagai saksi meskipun ia telah bertaubat. Namun menurut Syafi’i, jika *qadzif* bertaubat setelah hukuman, ia dapat diterima sebagai saksi. Alasan pengecualian ini, menurut Syafi’i, diberikan dalam bagian berikutnya dari teks yang sama, yang berbunyi: “Kecuali mereka bertobat setelah itu, dan memperbaiki diri.” Hal ini menunjukkan bahwa perbedaannya terletak pada pemahaman kata ganti dalam teks, apakah mereka merujuk pada *qadha* dan pelanggar keduanya, atau hanya yang terakhir. Tidak ada perbedaan pendapat mengenai hukuman pokok *qadhi*, yaitu delapan puluh cambukan sebagaimana diatur dalam teks, tetapi hanya mengenai hukuman tambahan yang mendiskualifikasi mereka sebagai saksi selamanya. Dengan demikian tampak bahwa perbedaan-perbedaan ini termasuk dalam ruang lingkup tafsir daripada ruang lingkup *ta’wil* dan tidak membuat status *muhkam* dari ayat tersebut menjadi turun.

Teks yang *muhkam* seperti ditekankan sebelumnya, tidak terbuka untuk pembatalan. Hal ini tidak saja ditunjukkan dalam teks itu sendiri, seperti dalam contoh-contoh di atas, atau mungkin karena tidak adanya teks yang membatalkan. Pada kasus yang pertama dikenal dengan istilah *muhkam bi dzatihi*, atau *muhkam* dengan sendirinya, dan yang kedua sebagai *muhkam bi ghairihi*, atau *muhkam* karena faktor lain. Maksud dari perbedaan antara keempat jenis kata yang jelas di atas adalah untuk mengidentifikasi kecenderungannya atau sebaliknya terhadap *ta’wil*, yaitu mengakui makna selain makna yang jelas, dan terbuka atau tidaknya kata-kata tersebut untuk dibatalkan. Jika sebuah kata tidak terbuka untuk salah satu dari kemungkinan ini, maka kata itu akan mempertahankan makna aslinya atau primer dan tidak mengakui interpretasi ataupun *ta’wil* lain. Klasifikasi ini, dengan kata lain, mempertimbangkan ruang lingkup *ta’wil*, di mana yang terakhir hanya berlaku untuk *zahir* dan *nas* tetapi tidak untuk *mufassar* dan *muhkam*. Tujuan selanjutnya dari klasifikasi ini adalah untuk memberikan

pedoman untuk menyelesaikan kemungkinan konflik antara berbagai kategori kata dalam teks hukum. Dengan cara ini urutan prioritas ditetapkan, di mana *muhkam* lebih unggul dari tiga jenis kata-kata yang jelas lainnya dan *mufassar* diprioritaskan di atas *nass*, dan seterusnya. Tetapi urutan prioritas ini hanya berlaku jika kedua teks yang saling bertentangan itu sama-sama terjadi di dalam Al-Qur'an. Namun, ketika konflik muncul antara, katakanlah, *zahir* Al-Qur'an dan *as Sunnah*, maka yang pertama akan tetap diutamakan, meskipun urutan prioritasnya lebih lemah satu derajat.

Jenis kata berikutnya sebagai lawan dari kata yang jelas adalah kata atau kata-kata tidak jelas (*al-alfaz ghair al-wadhihah*). Kategori ini mencakup semua kata-kata yang tidak dengan sendirinya menyampaikan makna yang jelas tanpa bantuan bukti tambahan yang mungkin diberikan oleh Pemberi Hukum itu sendiri, atau oleh *mujtahid*. Jika ambiguitas yang melekat diklarifikasi melalui interpretasi dan *ijtihad*, maka kata-kata tersebut diklasifikasikan sebagai *Khafi* (tidak jelas) dan *Mushkil* (sulit). Namun apabila kerancuan itu hanya dapat dihilangkan dengan penjelasan yang diberikan oleh Pemberi Hukum, maka kata tersebut diklasifikasikan sebagai *mujmal* (ambivalen) atau *mutasyabih* (rumit).

*Khafi* merujuk pada kata yang memiliki arti lateral tetapi sebagian ambigu sehubungan dengan beberapa kasus spesifik yang diterapkan padanya: suatu kata menjadi tidak jelas untuk kasus-kasus ini saja. Ambiguitas dalam *khafi* perlu diklarifikasi dengan bukti dari luar yang sering menjadi bahan penelitian dan *ijtihad*. Contoh kata *khafi* adalah kata “pencuri” (*sariq*) yang memiliki makna dasar, tetapi jika digunakan untuk kasus seperti pencopet, atau orang yang mencuri kafan orang mati, tidak langsung membuatnya menjadi jelas apakah “pencuri” termasuk pencopet atau tidak, dan apakah hukuman pencurian dapat diterapkan untuk yang terakhir. Bahan dasar pencurian memang ada dalam kegiatan ini, tetapi fakta bahwa pencopet menggunakan semacam keterampilan dalam mengambil aset seseorang dalam keadaan terjaga membuatnya agak berbeda dari pencurian. Demikian pula, tidak pasti apakah “pencuri” termasuk *nabbash*, yaitu orang yang mencuri kafan orang mati, karena kafan bukanlah harta yang dijaga (*mal muhraz*). Imam Syafi'i dan Abu Yusuf dalam hal ini menerapkan hukuman pencurian yang ditentukan untuk *nabbash*. Sedangkan mayoritas ulama hanya membuatnya bertanggung jawab atas hukuman *ta'zir*

diskresioner. Ada juga pendapat *ijtihadi* yang menghalalkan penerapan *hadd* pencurian kepada pencopet.

*Musykil* merujuk pada kata yang secara inheren ambigu, dan ambiguitasnya hanya dapat dihilangkan melalui penelitian dan *ijihad*. *Musykil* memiliki sedikit perbedaan dengan *khafi*, di mana *khafi* memiliki makna dasar yang umumnya jelas, sedangkan *musykil* secara inheren ambigu. Terdapat kata-kata yang memiliki lebih dari satu makna, dan ketika kata-kata tersebut muncul dalam sebuah teks, maka teks tersebut tidak jelas mengenai salah satu makna tersebut. Kata “*qur*” yang muncul dalam surah Al-Baqarah ayat 228 misalnya termasuk dalam kata *musykil* karena memiliki dua arti yang berbeda: haid (*hayd*) dan masa bersih di antara dua haid (*tuhr*). Makna yang mana saja yang diambil, maka hukum *nass* akan berbeda. Imam Syafi’i lebih mengadopsi makna yang terakhir. Sedangkan Hanafi lebih mengadopsi makna yang pertama sebagai arti yang benar dari *qur*.

*Mujmal* merujuk pada kata atau teks yang secara inheren tidak jelas dan tidak memberikan indikasi makna yang tepat. Penyebab ambiguitas dalam *mujmal* melekat pada lokusnya sendiri. Sebuah kata mungkin homonim dengan lebih dari satu arti, dan tidak ada indikasi yang mana yang mungkin benar, atau sebagai alternatif, Pemberi Hukum telah memberinya arti selain arti harfiahnya, atau kata itu mungkin sama sekali asing. Dalam setiap kemungkinan ini, tidak ada cara untuk menghilangkan ambiguitas tanpa bantuan penjelasan bahwa Pemberi Hukum telah melengkapi diri-Nya, karena Dia yang pertama-tama memperkenalkan kata ambigu. Kata-kata yang telah digunakan dalam arti yang dialihkan, yaitu untuk arti selain arti harfiahnya, untuk menyampaikan konsep teknis atau yuridis, juga termasuk dalam kategori *mujmal*. Misalnya, ungkapan-ungkapan seperti *salah*, *riba*, *haji*, dan *siyam* semuanya telah kehilangan makna literalnya karena fakta bahwa Pemberi Hukum telah menggunakannya untuk tujuan-tujuan selain makna yang dikandung kata pada awalnya. Masing-masing kata ini memiliki makna literal, tetapi karena makna teknisnya sangat berbeda dari literalnya, maka hubungan di antara mereka hilang dan makna teknis menjadi sangat dominan. Sebuah kata *mujmal* tetap ambivalen sampai diklarifikasi oleh Pemberi Hukum itu sendiri. Makna yuridis dari semua kata-kata Al-Qur’an yang dikutip di atas telah dijelaskan oleh Nabi, yang karena itu, kata-kata tersebut tidak lagi bersifat ambivalen. Karena ketika Pemberi Hukum memberikan

penjelasan yang diperlukan, maka *mujmal* dijelaskan dan berubah menjadi *mufassar*.

*Mutasyabih* merujuk pada kata yang artinya adalah misteri total. Dalam Al-Qur'an memang terdapat kata-kata yang tidak diketahui artinya sama sekali. Baik kata-kata itu sendiri maupun teks di mana kata-kata itu muncul tidak memberikan indikasi atau petunjuk apapun tentang artinya. *Mutasyabih* ini biasanya tidak terjadi dalam *nusus* hukum, tetapi terjadi dalam konteks lain. Beberapa surah Al-Qur'an dimulai dengan apa yang disebut *al-muqatta'at*, yaitu huruf-huruf singkatan yang maknanya merupakan misteri total. Ungkapan-ungkapan seperti *alif-lam-mim*, *ya-sin*, *ha-mim*, dan banyak lagi lainnya yang muncul pada 29 kesempatan dalam Al-Qur'an, semuanya diklasifikasikan sebagai *mutasyabih*. Beberapa ulama berpandangan bahwa *al-muqatta'at* dimaksudkan untuk menunjukkan kualitas Al-Qur'an yang tak ada bandingannya. Sementara yang lain berpendapat bahwa itu bukan singkatan tetapi simbol dan nama Tuhan, atau bahwa mereka memiliki signifikansi numerik, atau bahwa kata-kata itu digunakan untuk menarik perhatian pembaca. Menurut pandangan lain, *mutasyabih* dalam Al-Qur'an dimaksudkan sebagai pengingat keterbatasan pengetahuan orang beriman, yang dibuat untuk menyadari bahwa realitas gaib terlalu luas untuk dipahami oleh akal (Rahim, 1994).

Beberapa ulama, termasuk Ibn Hazm Al-Zahiri, berpandangan bahwa selain *al-muqatha'ah*, tidak ada *mutasyabih* dalam Al-Qur'an. Ulama lain berpendapat bahwa ayat-ayat Al-Qur'an yang menarik kemiripan antara Tuhan dan manusia juga termasuk ke dalam *mutasyabih*. Ayat yang menyatakan: “*tangan Allah ada di atas tangan mereka*” (QS. Al-Fath: 10), atau ungkapan: “*membangun sebuah kapal di bawah mata Kami dan inspirasi Kami*” (QS. Hud: 37), atau ungkapan “*dan wajah Tuhanmu akan tinggal selamanya*” (QS. Ar-Rahman: 27), adalah contoh *mutasyabih* karena makna tepatnya tidak dapat diketahui. Seseorang tentu saja dapat menarik makna metaforis yang tepat dalam setiap kasus, seperti yang banyak dilakukan oleh para ulama *Mu'tazilah*, tetapi ini tetap tidak memuaskan dan tidak pasti. Mengatakan bahwa “*tangan*” secara metaforis berarti kekuatan atau kekuasaan, dan “*mata*” berarti pengawasan, tidak lebih dari sebuah dugaan. Karena manusia pada dasarnya tidak tahu subjek perbandingan dengan Allah, seperti yang disebutkan dalam Al-Qur'an sendiri bahwa “*tidak ada yang*

seperti *Dia*” (QS. Asy-Syura: 11). Kata-kata ini menjadi tidak jelas karena Allah belum menjelaskan kemiripan ini kepada pembaca kitabnya.

b. Klasifikasi II: ‘*Amm* (Umum) dan *Khass* (Spesifik).

Berdasarkan ruang lingkupnya, kata-kata dapat diklasifikasikan menjadi ‘umum’ dan ‘khusus’. Klasifikasi ini pada dasarnya adalah perbedaan konseptual yang tidak selalu jelas dalam bentuk gramatikal kata-kata, meskipun para ulama telah mengidentifikasi pola-pola linguistik tertentu dari kata-kata yang dapat membantu dalam membedakan ‘*amm* dari *khass*. ‘*Amm* dapat didefinisikan sebagai kata yang berlaku untuk banyak hal, tidak terbatas jumlahnya, dan mencakup segala sesuatu yang dapat diterapkan. Contohnya adalah kata “*insan*” (manusia) dalam ayat Al-Qur’an, seperti pada ungkapan “*sesungguhnya manusia itu dalam kerugian*” (QS. Al-‘Ashr: 2), atau perintah, “*siapa saja (orang) yang memasuki rumah ini, maka beri dia satu dirham.*” Dalam kedua contoh penerapan “manusia” dan “siapa saja” bersifat umum dan mencakup setiap manusia tanpa batasan apa pun. ‘*Amm* pada dasarnya adalah sebuah kata yang memiliki satu arti, tetapi berlaku untuk jumlah yang tidak terbatas tanpa batasan apapun.

Semua kata, baik dalam bahasa Arab atau bahasa lainnya, pada dasarnya bersifat umum, dan kecuali jika ditentukan atau dikualifikasikan dalam beberapa cara, maka kata-kata itu mempertahankan keumumannya. Menurut *ijma’* para sahabat yang dilaporkan dan norma-norma bahasa Arab yang diterima, kata-kata Al-Qur’an dan Sunnah berlaku dalam kapasitas umum mereka kecuali ada bukti untuk menjamin penyimpangan dari arti umum ke arti alternatif atau khusus. Mengatakan bahwa ‘*Amm* memiliki arti tunggal membedakan ‘*amm* dari homonim (*musytarak*) yang memiliki lebih dari satu makna. Demikian pula, pernyataan bahwa ‘*amm* berlaku untuk jumlah yang tidak terbatas dapat menghalangi *khass* dari definisi ‘*amm* (Badran, 1980). Suatu kata dapat bersifat umum baik menurut bentuknya, seperti laki-laki, mahasiswa, hakim, dan lainnya, atau hanya berdasarkan maknanya saja, seperti orang, komunitas, dan sebagainya, atau dengan cara substitusi, seperti awalan kata ganti, seperti semua, setiap, seluruh, dan lainnya, untuk kata benda umum. Dengan demikian, ayat Al-Qur’an yang menyatakan bahwa “*setiap jiwa akan merasakan kematian*” (QS. Ali Imran: 185), atau pernyataan bahwa “*setiap kontrak terdiri dari dua pihak,*” keduanya bersifat umum (‘*amm*).

Kata ‘*amm* harus mencakup segala sesuatu yang berlaku. Dengan kata lain, ketika sebuah perintah dikeluarkan dalam bentuk ‘*amm*, maka penting untuk dilaksanakan seperti itu. Dengan cara ini, jika A memerintahkan pelayannya untuk memberikan 1000 rupiah kepada setiap orang yang masuk ke rumahnya, pemenuhan yang tepat dari perintah ini akan mensyaratkan bahwa pelayan tidak menyebutkan maksud perintah A, misalnya, hanya kerabat A. Jika pelayan memberikan 1000 rupiah hanya kepada kerabat A, dengan penjelasan bahwa ia mengerti bahwa inilah yang diinginkan A, maka penjelasan tersebut tidak dapat diterima dan pelayan tersebut dapat dikatakan sudah salah mengambil kesimpulan.

Ketika sebuah kata diterapkan pada sejumlah hal terbatas, termasuk segala sesuatu yang dapat diterapkan, misalnya satu atau dua atau seratus, maka itu disebut sebagai khusus (*khass*). Kata semacam ini dapat menunjukkan individu tertentu seperti Ahmad, atau Usep, atau individu yang termasuk dalam spesies tertentu seperti kuda atau burung, atau individu yang termasuk dalam genus seperti manusia. Aturan-aturan hukum yang disampaikan dalam istilah-istilah tertentu bersifat pasti dalam penerapannya dan biasanya tidak terbuka untuk *ta’wil*. Dengan demikian, ayat Al-Qur’an yang menetapkan “*memberi makan sepuluh orang miskin*” sebagai penghapus sumpah adalah spesifik dan pasti karena angka “sepuluh” tidak membuka *ta’wil* apapun. Namun, jika ada alasan luar biasa untuk menjamin jalan *ta’wil*, maka *khass* bisa saja terbuka untuk itu. Misalnya, persyaratan memberi makan sepuluh orang miskin dalam ayat di atas telah ditafsirkan oleh Hanafi sebagai memberi makan sepuluh orang atau satu orang seperti itu sebanyak sepuluh kali. Namun mayoritas ulama menolak pendekatan Hanafi, dengan mengatakan bahwa *khass* sebagai suatu peraturan, tidak terbuka untuk *ta’wil*.

Dalam menentukan ruang lingkup ‘*amm*, maka referensi dibuat tidak hanya pada aturan bahasa tetapi juga pada penggunaannya di masyarakat. Jika ada konflik antara keduanya, maka prioritas diberikan kepada yang terakhir. Orang Arab biasanya menggunakan kata-kata dalam pengertian umum mereka. Namun pernyataan ini harus dikualifikasikan dengan mengatakan bahwa penggunaan linguistik memiliki banyak segi. Kata-kata terkadang digunakan dalam bentuk ‘*amm*, tetapi tujuan pembicara mungkin sebenarnya kurang dari ‘*amm* atau bahkan *khass*. Lingkup yang tepat dari ‘*amm* harus ditentukan dengan mengacu pada kondisi pembicara dan konteks pidato. Ketika



seseorang mengatakan bahwa “*menghormati orang-orang*” atau “*Saya melawan pasukan musuh,*” yang dia maksud pasti hanya orang-orang yang dia temui. ‘*amm* sebagai aturan berlaku untuk semua yang termasuk di dalamnya, terutama ketika kata ‘*amm* digunakan sendiri. Tetapi bila digunakan bersama-sama dengan kata lain, maka ada dua kemungkinan, yakni ‘*amm* tetap seperti sebelumnya, atau ditentukan dengan kata lain.

Dengan demikian tampak bahwa ada tiga jenis ‘*amm*, yaitu sebagai berikut: *Pertama*, ‘*amm* yang bersifat mutlak umum, yang dapat ditunjukkan dengan awalan berupa kata ganti. Sebagai contoh, ungkapan dalam ayat Al-Qur’an bahwa, “*tidak ada satu pun makhluk hidup di bumi*” (*wa ma min dabbatin fi al-ardh*) “*yang tidak disediakan oleh Allah rezekinya*” (QS. Hud: 6), atau pada ungkapan “*Kami menjadikan segala sesuatu (kulla syai'in) hidup dari air*” (QS. Al-Anbiya: 30). Pada ayat pertama, awalan “*ma min*” (“tidak ada satu pun, tidak ada makhluk hidup”), dan pada ayat kedua, kata “*kulli*” (yaitu semua atau setiap) adalah ekspresi yang mengidentifikasi ‘*amm*. Kedua ayat ini terdiri dari proposisi umum yang menghalangi spesifikasi apapun. Oleh karena itu kata-kata tersebut tetap benar-benar umum dan mencakup semua yang mereka terapkan tanpa kecuali.

*Kedua*, ‘*amm* yang dimaksudkan untuk menyiratkan *khas*. Penggunaan ‘*amm* ini juga ditunjukkan oleh bukti yang menunjukkan bahwa ‘*amm* terdiri dari beberapa, tetapi tidak secara mutlak semua individu yang kepadanya mungkin dapat diterapkan. Contohnya adalah kata “*al-nas*” (orang-orang atau manusia) dalam ayat Al-Qur’an bahwa, “*ziarah ke Baitullah adalah kewajiban kepada Allah oleh semua orang yang mampu melakukannya*” (QS. Ali Imran: 97). Di sini petunjuk yang diberikan oleh teks menyiratkan bahwa anak-anak dan orang gila atau siapa pun yang tidak mampu untuk melakukan tugas yang diperlukan tidak termasuk dalam ruang lingkup ayat ini.

*Ketiga*, ‘*amm* yang tidak disertai dengan petunjuk atau indikasi dari salah satu dari dua jenis indikasi di atas. Contohnya adalah kata *al-mutallaqat* (wanita yang dicerai) dalam teks yang menyatakan bahwa “*wanita yang dicerai harus menjalankan tiga jalan bagi diri mereka sendiri*” (QS. Al-Baqarah: 228). Jenis ‘*amm* ini adalah *zahir* dalam hal keumumannya, artinya tetap umum kecuali ada dalil yang membenarkan spesifikasi (*takhsis*). Namun, dalam hal ini, ada aturan Al-Qur’an lain yang mengkualifikasikan persyaratan umum masa tunggu, atau ‘*iddah*, yang harus ditaati oleh wanita yang dicerai. Hukum ini

terjadi dalam surah Al-Ahzab ayat 49 yang berbunyi sebagai berikut: “Wahai orang-orang yang beriman! Apabila kamu menikahi perempuan-perempuan mukmin, kemudian kamu ceraikan mereka sebelum kamu mencampurinya maka tidak ada masa iddah atas mereka yang perlu kamu perhitungkan. Namun berilah mereka mut'ah dan lepaskanlah mereka itu dengan cara yang sebaik-baiknya” (QS. Al-Ahzab: 49). Dengan cara ini, wanita yang diceraikan sebelum melakukan pernikahan dikecualikan dari persyaratan umum dari ayat pertama. Ayat kedua, dengan kata lain, menentukan yang pertama.

Ketika bentuk tunggal atau jamak dari kata benda didahului oleh kata sandang pasti *al*, maka kata benda tersebut diidentifikasi sebagai ‘amm. Misalnya teks Al-Qur’an yang menyatakan, “*pezina, baik perempuan atau laki-laki, cambuk mereka seratus kali cambukan*” (QS. An-Nur: 2). Di sini pasal *al* sebelum “*pezina*” (*al-zaniyah wa al-zani*), menunjukkan bahwa semua pezina harus menanggung hukuman yang ditentukan. Demikian pula, ketika bentuk jamak dari kata benda didahului oleh *al*, maka itu diidentifikasi sebagai ‘amm. Ayat sebelumnya berkaitan dengan masa tunggu wanita yang diceraikan (*al-mutallaqat*) adalah contoh untuk hal ini. Ayat tersebut dimulai dengan kata “*al-mutallaqat*”, yaitu “wanita yang diceraikan” yang diwajibkan untuk menunggu tiga kali masa tunggu sebelum mereka dapat menikah lagi. “Wanita yang diceraikan” adalah ‘amm yang terdiri dari semua yang dapat diterapkan pada ungkapan ini.

Ekspresi bahasa Arab *jami*, ‘*kaffah* dan *kull* (semua, seluruh), adalah generik dalam efeknya, dan ketika mereka mendahului atau menggantikan sebuah kata, maka yang terakhir terdiri dari semua yang berlaku. Teks Al-Qur’an yang berbunyi: “*Kami membuat segala sesuatu (kulla syai'in) hidup dari air*” adalah contohnya. Kata *jami* memiliki efek yang sama ketika mendahului atau mengikuti kata lain. Teks Al-Qur’an yang berbunyi, “*Dia telah menciptakan untukmu semua yang ada di bumi*” (*khalaqa lakum ma fi al-ardh jami'a*) (QS. Al-Baqarah: 29) berarti segala sesuatu yang ada di bumi diciptakan untuk kepentingan manusia. Demikian pula, ketika sebuah kata, biasanya kata benda jamak, diawali dengan kata penghubung seperti *walladzina* (orang-orang yang) dan *wallati* (wanita yang), itu menjadi generik dalam efeknya. Contoh dari hal ini dalam Al-Qur’an bisa didapati dalam surah An-Nur ayat 21 yang berbunyi: “*Mereka yang (walladzina) menuduh wanita suci berzina dan tidak menghadirkan empat saksi, cambuk mereka delapan puluh kali cambukan.*” Putusan ini bersifat umum karena berlaku untuk semua

orang yang mungkin dapat dimasukkan dalam ruang lingkupnya, dan tetap demikian kecuali ada bukti untuk menjamin spesifikasi. Namun demikian, putusan ini, sejauh berkaitan dengan pembuktian tuduhan fitnah, telah ditentukan oleh ayat berikutnya dalam perikop yang sama. Ayat kedua ini mengecualikan dalam hal suami yang boleh membuktikan tuduhan zina terhadap istrinya dengan mengambil empat sumpah khusyuk, bukan empat saksi, tetapi istri dapat membantah tuduhan itu dengan mengambil sendiri empat sumpah khusyuk (QS. An-Nur: 6). Hukum umum dari ayat pertama dengan demikian telah memenuhi syarat sejauh menyangkut pasangan suami istri.

Kata yang tak tentu (*al-nakirah*) ketika digunakan untuk menyampaikan hal negatif juga bersifat umum dalam efeknya. Misalnya Hadits yang menyebutkan “*la dharara wa la dirar fi al-Islam*” (tidak ada kerugian yang akan ditimbulkan atau dibalas dalam Islam), adalah umum dalam bentuknya, karena “*la darar*” dan “*la dirar*” adalah kata-kata tak tentu yang menyampaikan maknanya. Kata-kata tersebut merupakan konsep dalam bentuk negatif, sehingga meniadakan semua yang mereka terapkan. Kata “*man*” (dia yang) juga spesifik dalam penerapannya, tetapi ketika digunakan dalam pidato bersyarat, maka kata itu memiliki efek kata umum. Sebagai contoh, dalam Al-Qur’an terdapat teks yang menyatakan: “*Barang Siapa (wa man) membunuh seorang mukmin karena kesesatan, harus melepaskan seorang budak yang beriman*” (QS. An-Nisa: 92), dan “*Barangsiapa (fa man) di antara kamu melihat hilal, harus berpuasa*” (QS. Al-Baqarah: 185).

Ada kesepakatan umum yang menyatakan bahwa *khas* adalah definitif (*qath’i*) dalam bentuknya, tetapi para ulama berbeda pendapat mengenai apakah ‘*amm* itu definitif atau spekulatif (*zanni*). Menurut Hanafi, penerapan ‘*amm* untuk semua yang termasuk dalam dirinya adalah definitif. Alasannya adalah bahwa bahasa hukum biasanya umum, dan jika penerapannya terbatas hanya pada beberapa kasus yang tercakup oleh kata-katanya tanpa alasan atau wewenang tertentu untuk menjamin penerapan terbatas tersebut, maka maksud Pemberi Hukum akan gagal. Mayoritas ulama, termasuk Syafi’i, Maliki dan Hanbali, di sisi lain berpendapat bahwa penerapan ‘*amm* untuk semua yang termasuk dalam dirinya adalah spekulatif, karena terbuka untuk pembatasan dan *ta’wil*, dan selama ada kemungkinan seperti itu, maka kata ‘*amm* itu tetap tidak pasti.

Hasil ketidaksepakatan ini menjadi jelas jika terjadi konflik antara ‘*amm* Al-Qur’an dan *khas* dari Hadis, terutama Hadits yang lemah atau

Hadits *ahad*. Menurut pandangan mayoritas, sebuah Hadits *ahad* dapat menentukan ketentuan umum Al-Qur'an, karena 'amm Al-Qur'an adalah *zanni*, dan *khass* dari sebuah Hadits *ahad*, meskipun maknanya definitif, adalah keaslian spekulatif. Sebuah kata *zhanni* dapat ditentukan oleh *qath'i* atau *zhanni* lainnya. Akan tetapi, bagi Hanafi, 'amm Al-Qur'an adalah pasti, dan Hadits *ahad*, atau *qiyas* dalam hal ini, justru bersifat spekulatif. Suatu hal yang definitif tidak boleh dibatasi atau ditentukan oleh suatu hal yang spekulatif. Kedua pandangan tersebut dapat diilustrasikan dengan mengacu pada teks Al-Qur'an tentang penyembelihan hewan, yang menyatakan "*jangan makan (daging) yang tidak disembelih dengan menyebut nama Allah*" (QS. Al-An'am: 121). Sehubungan dengan aturan umum ini, ada sebuah Hadits tersendiri yang menyatakan bahwa "*orang beriman pada dasarnya menyembelih dengan nama Tuhan apakah dia menyebut nama Tuhan atau tidak*" (HR. Baihaqi) (Badran, 1980).

Menurut mayoritas ulama, Hadits ini merinci ayat Al-Qur'an, sehingga penyembelihan oleh seorang Muslim, bahkan tanpa menyebut nama Tuhan sekalipun, halal untuk dikonsumsi. Tetapi bagi Hanafi, daging hasil sembelihan itu tidak halal, karena 'amm Al-Qur'an mungkin tidak ditentukan oleh kekhususan Hadits *ahad*. Akan tetapi, ketidaksepakatan antara mazhab-mazhab hukum ini muncul dalam kaitannya dengan Hadits *ahad* saja. Adapun Hadits *mutawatir* (dan *masyhur*) tidak ada perbedaan pendapat dalam hal bahwa salah satu dari Hadits ini dapat menentukan 'amm dalam Al-Qur'an, seperti Al-Qur'an yang kadang-kadang menetapkan ketentuan umumnya sendiri.

### c. Klasifikasi III: Mutlak (*Mutlaq*) dan Bersyarat (*Muqayyad*)

*Mutlaq* berarti kata yang tidak bersyarat dan tidak terbatas dalam penerapannya. Ketika orang mengatakan "buku", atau "manusia", maka masing-masing adalah kata benda umum yang berlaku untuk "buku atau manusia" apa pun tanpa batasan apa pun. Dalam keadaan aslinya, *mutlaq* tidak ditentukan dan tidak memiliki syarat. Akan tetapi, *mutlaq* berbeda dari 'amm, karena 'amm terdiri dari semua yang berlaku, sedangkan *mutlaq* dapat berlaku untuk salah satu dari banyak, tetapi tidak untuk semua. Dalam hal ini, para ulama lebih berbeda pendapat mengenai *mutlaq* dan *muqayyad*. Beberapa ulama, termasuk Al-Baydawi, menyatakan bahwa *mutlaq* menyerupai 'amm, dan *muqayyad* menyerupai *khass*. Oleh karena itu apa pun yang menentukan 'amm dapat memenuhi syarat *mutlaq*. Keduanya terbuka untuk *ta'wil* dan baik

*mutlaq* dan *muqayyad* atau *'amm* dan *khas*, saling melengkapi. Ketika *mutlaq* dikualifikasikan dengan kata lain, maka ia menjadi *muqayyad*, seperti kualifikasi “buku” sebagai “buku bersampul merah”, atau “burung” sebagai “burung Pipit” atau “manusia” sebagai “manusia yang buntung kakinya”. Namun demikian, *muqayyad* berbeda dari *khas*, di mana *muqayyad* adalah kata yang menyiratkan individu yang tidak ditentukan yang hanya dibedakan oleh atribut dan kualifikasi tertentu. Contoh *mutlaq* dalam Al-Qur’an adalah penghapus sumpah, yaitu membebaskan seorang budak (*fatahriru raqabatin*) (QS. Al-Maidah: 92). Perintah dalam teks ini tidak terbatas pada semua jenis budak, baik Muslim maupun non-Muslim. Namun dalam bagian Al-Qur’an lainnya, penebusan dari pembunuhan yang salah terdiri dari “membebaskan seorang budak Muslim” (*fatahriru raqabatin mukminat*) (QS. An-Nisa: 92). Berbeda dengan *nash* pertama yang disampaikan secara *mutlaq*, maka perintah pada ayat kedua disyaratkan bahwa budak yang akan dibebaskan haruslah seorang muslim (*muqayyad*).

*Mutlaq* tetap *mutlaq* dalam penerapannya kecuali ada batasan untuk mengkualifikasinya. Dengan demikian larangan Al-Qur’an untuk menikah “*dengan ibu dari istrimu*” (QS. An-Nisa: 23) berlaku secara *mutlak*. Dengan demikian, pernikahan dengan ibu mertua seseorang terus dilarang, terlepas dari apakah perkawinan dengan anak perempuannya telah terlaksana atau belum. Karena tidak ada indikasi untuk memenuhi syarat-syarat perintah Al-Qur’an, maka perintah itu harus dilaksanakan sebagaimana adanya. Tetapi ketika *mutlaq* memenuhi syarat menjadi *muqayyad*, maka yang terakhir (*muqayyad*) harus diprioritaskan di atas yang pertama (*mutlaq*). Dengan kata lain, jika terdapat dua *nash* tentang satu hal dan subjek yang sama, dan keduanya menyampaikan hukum yang sama, serta keduanya memiliki penyebab yang sama (*illat*), tetapi yang satu adalah *mutlaq* dan yang lainnya *muqayyad*, maka yang terakhir (*muqayyad*) lebih diutamakan atas yang pertama (*mutlaq*). Sebagai contoh, dalam Al-Qur’an terdapat dua ayat tentang larangan darah untuk dikonsumsi manusia. Ayat yang pertama muncul secara *mutlaq*, menyatakan: “*diharamkan bagimu bangkai dan darah*” (QS. Al-Ma’idah: 3). Tetapi di bagian lain Al-Qur’an ada ayat lain tentang subjek yang sama yang mengkualifikasikan kata “darah” sebagai “*darah yang tertumpah*” (*daman masfuhan*) (QS. Al-An’am: 145). Ayat kedua ini adalah *muqayyad*, dan yang pertama adalah *Mutlaq*. Dalam hal ini *muqayyad* lebih berlaku. Perlu dicatat di sini bahwa kedua *nash* tersebut menyampaikan hukum yang sama, yaitu larangan,

dan keduanya memiliki sebab atau subjek yang sama (konsumsi darah). Ketika hal ini terjadi, para ulama sepakat bahwa *muqayyad* memenuhi syarat *mutlaq* dan menang atasnya.

Akan tetapi, jika ada dua *nash* tentang masalah yang sama, yang satu *mutlaq* dan yang lain *muqayyad*, tetapi keduanya berbeda dalam hukum dan penyebabnya, maka keduanya tidak bisa dihubungkan dan masing-masing akan berjalan sebagaimana adanya. Pandangan ini adalah pandangan mazhab Hanafi dan Maliki. Sementara Syafi'i sependapat bahwa hal itu bisa diterapkan pada dua *nash* yang berbeda, baik dalam hukumnya masing-masing maupun sebab-sebabnya. Namun Syafi'i juga berpandangan bahwa jika kedua *nash* itu berbeda hukumnya (*hukm*), tetapi memiliki kesamaan penyebab yang sama, maka *mutlaq* dikualifikasikan oleh *muqayyad*. Hal ini dapat diilustrasikan dengan mengacu pada dua ayat Al-Qur'an tentang wudhu, yang salah satunya berbunyi, "*basuhlah wajahmu dan tanganmu (aidikum) sampai siku*" (QS. Al-Maidah: 7). Membasuh tangan dalam ayat ini telah dikualifikasikan dengan kalimat berikutnya, yaitu 'sampai siku'. Ketentuan Al-Qur'an kedua terjadi sehubungan dengan *tayamum*, yaitu berwudhu dengan pasir bersih jika tidak ada air. Dalam hal ini Al-Qur'an menyatakan, "*ambil pasir/tanah yang bersih, dan usaplah wajahmu dan tanganmu*" (QS. An-Nisa: 43). Kata "*aidikum*" (tanganmu) muncul sebagai *muqayyad* di teks pertama, tetapi sebagai *mutlaq* di teks kedua. Namun kedua *naskah* tersebut memiliki kesamaan penyebab, yaitu syarat kebersihan untuk melaksanakan shalat. Memang ada perbedaan di antara kedua hukum itu, bahwa yang pertama mengharuskan mencuci, dan yang kedua mengusap, tetapi perbedaan ini tidak ada konsekuensinya. Ayat yang pertama adalah *muqayyad* tentang area tangan yang akan dicuci, sedangkan ayat yang kedua disampaikan secara *mutlaq*. Oleh karena itu, yang kedua dikualifikasikan oleh yang pertama, dan *muqayyad* menjadi lebih diutamakan. Oleh karena itu, dalam mengusap kedua tangan secara *tayamum*, juga diwajibkan untuk mengusapnya hingga siku.

#### d. Klasifikasi IV: Literal (*Haqiqi*) dan Metaforis (*Majazi*)

Sebuah kata dapat digunakan dalam arti literalnya, yaitu, untuk makna aslinya atau primer, atau dapat digunakan dalam arti sekunder dan metaforis. Ketika sebuah kata diterapkan secara literal (*haqiqi*), maka kata tersebut mempertahankan makna aslinya. Tetapi ketika digunakan dalam arti metaforis (*majazi*), maka kata itu dipindahkan dari makna aslinya ke makna sekunder atas dasar hubungan antara dua

makna. Biasanya ada hubungan logis antara makna literal dan metaforis dari sebuah kata. Sifat hubungan ini bervariasi dan meluas ke berbagai kemungkinan. Setidaknya ada tiga puluh hingga empat puluh variasi dalam bagaimana penggunaan metaforis sebuah kata dapat berhubungan dengan makna literalnya. Penggunaan metaforis dari sebuah kata dengan demikian terdiri dari transfer dari aslinya ke makna yang terhubung. Begitu pemindahan seperti itu terjadi, baik makna asli maupun makna metaforis dari sebuah kata tidak dapat diberikan padanya pada saat yang bersamaan (Badran, 1980; Rahim, 1994).

Kata-kata biasanya digunakan dalam arti literalnya, dan dalam bahasa hukum, makna literal ini pula yang paling diandalkan. Oleh karena itu jika sebuah kata digunakan secara bersamaan dalam kedua pengertian ini, maka makna literal akan menang. Ketika seseorang mengatakan dalam wasiatnya bahwa *“Saya mewariskan harta saya kepada penghafal Al-Qur’an”* atau *“keturunan saya,”* maka mereka yang mungkin telah menghafal Al-Qur’an, tetapi telah melupakannya, menjadi tidak berhak. Demikian pula, *“keturunan saya (awladi)”* terutama berarti putra dan putri, bukan cucu. Untuk menerapkan *“awladi”* untuk cucu adalah penggunaan metafora yang sekunder untuk makna aslinya.

Baik kata *haqiqi* maupun *majazi*, keduanya muncul dalam Al Qur'an, dan masing-masing menyampaikan maknanya sendiri. Ketika seseorang membaca Al-Qur’an dan menemukan ungkapan: *“Dan janganlah kamu membunuh (fa la taqtuluu) orang yang diharamkan Allah (membunuhnya), kecuali dengan suatu (alasan) yang benar”* (QS. Al-Isra’: 33), maka kata *“la taqtulu”* tersebut mengandung arti literalnya. Kata *majazi* juga sering muncul dalam Al Qur'an. Misalnya adalah ungkapan Al-Qur'an bahwa *“Dan di langit terdapat (sebab-sebab) rezekimu dan terdapat (pula) apa yang dijanjikan kepadamu”* (QS. Adz-Dzariyat: 22), maka ungkapan ini bisa berarti hujan yang menyebabkan produksi makanan. Beberapa ulama telah mengamati bahwa kata *majazi* bersifat homonim yang dapat terdiri dari apa yang dapat disebut sebagai kebatilan atau sesuatu yang tidak memiliki realitas dan kebenaran, dan bahwa kebatilan tidak memiliki tempat dalam Al-Qur’an. Al-Ghazali dalam hal ini menyangkalnya, dan mengakui keberadaan majaz dalam Al-Qur’an. Ungkapan Al-Qur’an seperti *“Allah adalah cahaya langit dan bumi”* (QS. An-Nur: 35) dan *“setiap kali mereka (orang-orang Yahudi) menyalakan api perang, Allah memadamkannya”* (QS. Al-Ma’idah: 67), maka Tuhan sebagai *“cahaya alam semesta,”* dan Tuhan yang

“mematikan api perang,” keduanya merupakan penggunaan metafora dalam Al-Qur'an.

Kata *haqiqi* dibagi lagi menurut konteks di mana ia terjadi menjadi *haqiqi* secara linguistik (*lughawi*), adat (*urf*) dan secara yuridis (*syar'i*). *Haqiqi* linguistik adalah kata yang digunakan dalam arti kamusnya, seperti “Kucing” untuk hewan, dan “laki-laki” untuk jenis kelamin laki-laki manusia. *Haqiqi* secara adat (*urf*) terjadi dalam dua jenis, umum dan khusus. Ketika sebuah kata digunakan dalam arti adat dan kebiasaan itu benar-benar umum di antara orang-orang, maka *haqiqi* diklasifikasikan sebagai umum secara adat, yaitu sesuai dengan kebiasaan umum. Contohnya dalam bahasa Arab adalah kata “*dabbah*,” yang dalam kamus artinya berlaku untuk semua makhluk hidup yang berjalan di muka bumi, tetapi diberi arti yang berbeda oleh kebiasaan umum, yaitu binatang yang berjalan di atas empat kaki. Namun apabila *haqiqi* adat digunakan untuk arti yang umum bagi suatu profesi atau kelompok tertentu, maka *haqiqi* adat tergolong istimewa, yaitu sesuai dengan adat yang khusus. Misalnya kata Arab *raf* (nominatif) dan *nasb* (akusatif), masing-masing memiliki arti teknis yang umum di kalangan ahli bahasa.

Ada beberapa ketidaksepakatan mengenai sifat yuridis *haqiqi*, karena beberapa ulama menganggap ini sebagai bagian dari *majazi*. *Haqiqi* yuridis didefinisikan sebagai kata yang digunakan untuk makna yuridis, yang oleh Pemberi Hukum telah diberikan di tempat pertama, seperti kata “*salah*” (shalat), yang secara harfiah berarti “doa” tetapi yang, dalam pengertian yuridis yang mapan, adalah bentuk ibadah tertentu dalam Islam. Demikian pula, kata *zakah*, yang secara harfiah berarti “penyucian,” tetapi dalam arti yuridisnya, kata ini menunjukkan bentuk amal tertentu yang rinciannya ditentukan dalam syari'at.

Para ahli hukum sepakat bahwa sebuah kata dapat digunakan secara metaforis sambil tetap mempertahankan makna literalnya, seperti kata “*umm*” (ibu), yang kadang-kadang digunakan orang Arab secara metaforis untuk “nenek,” namun tetap mempertahankan makna literalnya. Tetapi ada ketidaksepakatan di antara para ulama *ushul* mengenai apakah makna literal dan metaforis dari sebuah kata dapat diterapkan secara bersamaan. Ketika misalnya, seorang pria memerintahkan pelayannya untuk “membunuh ular”, apakah ini juga termasuk orang yang licik (yang sering dikiasan dengan ular)? Hanafi dan Mu'tazilah menjawab pertanyaan ini secara negatif dengan mengatakan bahwa kata-kata biasanya membawa makna literalnya kecuali ada bukti yang menjamin penyimpangan ke makna lain.



Sementara Syafi'i dan ulama Hadits berpendapat bahwa makna literal dan metaforis sebuah kata dapat diterapkan secara bersamaan. Sebagai ilustrasi, pendapat ini berarti mengesahkan salah satu dari dua makna ketentuan Al-Qur'an dari ayat yang menyatakan ketika "kamu telah menyentuh wanita" (QS. An-Nisa: 43), yang bisa berarti menyentuh wanita dengan tangan, atau menyentuh dalam arti melakukan hubungan seksual. Teks di mana ayat ini muncul menjelaskan keadaan-keadaan yang merusak kemurnian. Jadi ketika seorang Muslim "menyentuh seorang wanita" dia harus mengambil wudhu baru untuk shalat berikutnya. Namun menurut Hanafi, ayat Al-Qur'an tentang hal ini hanya menyampaikan makna metaforis dari "menyentuh," yaitu hubungan seksual. Oleh karena itu, ketika seseorang dalam keadaan wudhu, dan kemudian menyentuh tangan seorang wanita, maka wudhunya tetap terjaga. Namun, bagi Syafi'i, kata kunci dalam ayat ini membawa makna literal dan metaforisnya secara bersamaan. Akibatnya keadaan kesucian rusak, tidak hanya oleh hubungan seksual, tetapi juga oleh sentuhan belaka seperti jabat tangan dengan seorang wanita yang bukan dari keluarga seseorang.

Dalam hal kata haqiqi dan majazi ini, terdapat juga kata *musytarak* (homonim). Homonim atau *musytarak* adalah kata yang memiliki lebih dari satu makna. Beberapa ulama, termasuk Al-Syafi'i, berpendapat bahwa homonim adalah variasi dari 'amm. Namun keduanya berbeda dalam hal kata homonim secara inheren memiliki lebih dari satu makna, yang belum tentu demikian halnya dengan 'amm. Contoh *musytarak* dalam bahasa Arab adalah kata "ayn" yang berarti beberapa hal, antara lain mata, mata air, emas, dan mata-mata. Demikian pula kata "qur" dalam Al-Qur'an yang memiliki dua arti, yaitu haid, dan masa bersih di antara dua haid. Hanafi, Hanbali dan Zaydi lebih memilih makna yang pertama. Sedangkan Syafi'i, Maliki dan Ja'fari lebih memilih makna kedua dari kata *qur* tersebut (Badran, 1980).

Pluralitas makna dalam suatu kata homonim dalam bahasa Arab atau bahasa lainnya seringkali disebabkan oleh penggunaan bahasa yang berbeda antara suku dan komunitas tertentu. Beberapa menggunakannya untuk satu arti, dan yang lain untuk yang lain. Sebuah kata juga mungkin saja mendapatkan makna metaforis yang menjadi literal dalam perjalanan waktu. Ketika kata *musytarak* muncul dalam Al-Qur'an atau Sunnah, maka sebenarnya hal itu menunjukkan satu makna saja. Hal ini dikarenakan Pemberi Hukum tidak bermaksud lebih dari satu arti untuk sebuah kata pada waktu tertentu. Syafi'i dan beberapa ulama

Mu'tazilah dalam hal ini mengambil pengecualian terhadap pandangan ini, karena mereka berpendapat bahwa dengan tidak adanya indikasi yang mendukung salah satu dari dua atau lebih makna dari *musytarak*, maka keduanya atau semua dapat ditegakkan secara bersamaan asalkan tidak bertentangan satu sama lain. Namun, menurut pandangan mayoritas, pluralitas makna secara simultan diperbolehkan dalam negasi atau penolakan (*nafy*) tetapi tidak dalam penegasan dan pembuktian (*itsbat*). Jika si A mengatakan "*Saya tidak melihat 'ayn (ma ra'aytu 'aynan)*," maka *'ayn* dalam pernyataan negatif ini dapat mencakup semua arti yang beragam. Tetapi jika Ahmad mengatakan "*Saya melihat 'ayn*," maka *'ayn* dalam pernyataan ini harus digunakan hanya untuk salah satu dari beberapa maknanya.

Pandangan ini tidak mencakup perintah dan larangan yang tidak mengakui penegasan atau penolakan seperti itu. Aturan tentang perintah dan larangan dalam syari'at adalah bahwa Pemberi Hukum (Allah) tidak bermaksud untuk menegakkan lebih dari satu makna yang berbeda dari suatu homonim pada waktu tertentu. Contoh homonim atau *musytarak* yang muncul dalam konteks perintah Al-Qur'an adalah kata "*yad*" (tangan) dalam ungkapan Al-Qur'an: "*Adapun pencuri, laki-laki atau perempuan, potong tangannya*" (QS. Al-Ma'idah: 38). Kata "*yad*" atau tangan dalam ayat ini tidak dikualifikasikan dengan cara apapun, sehingga bisa berarti "tangan" dari ujung jari sampai ke pergelangan tangan, atau sampai ke siku, atau bahkan sampai ke bahu, atau itu juga berarti tangan kiri atau kanan. Namun para ulama telah menyepakati yang pertama dan yang terakhir dari makna ini, yaitu tangan kanan, hingga pergelangan tangan.

Sedangkan homonim dalam konteks perintah larangan dalam Al-Qur'an bisa merujuk pada kata "*nakaha*" dalam Al-Qur'an yang berbunyi, "*Dan janganlah kamu menikahi perempuan-perempuan yang telah dinikahi oleh ayahmu, kecuali (kejadian pada masa) yang telah lampau. Sungguh, perbuatan itu sangat keji dan dibenci (oleh Allah) dan seburuk-buruk jalan (yang ditempuh)*" (QS. An-Nisa: 22). Kata "*nakaha*" adalah homonim yang berarti pernikahan dan hubungan seksual. Hanafi, Hambali, Al-Awza'i, dan lainnya lebih memilih makna yang terakhir (hubungan seksual). Sedangkan Syafi'i dan Maliki lebih memilih makna "*nakaha*" sebagai menikah. Menurut pandangan pertama, seorang wanita yang telah melakukan hubungan seksual dengan seorang pria, maka ia dilarang untuk anak dan cucunya. Suatu kontrak pernikahan belaka, tanpa adanya hubungan seksual, dengan demikian tidak akan

menjadi larangan dalam kasus ini. Akan tetapi, Syafi'i dan Maliki berpendapat bahwa teks yang dibahas hanya mengacu pada akad nikah. Dengan demikian seorang wanita yang telah mengadakan kontrak pernikahan dengan ayah atau kakek seseorang, maka ia tidak sah untuk dinikahi oleh seseorang bersangkutan, terlepas dari apakah dalam pernikahan itu keduanya sudah melakukan hubungan seksual atau belum.

Dalam upaya menentukan mana dari dua atau lebih makna *musytarak* yang harus ditegaskan dalam lokusi tertentu, maka para ulama biasanya mengacu pada konteks dan keadaan di mana hal itu terjadi. Jika itu adalah lokusi yang berkaitan dengan syari'at, maka menentukan maksud yang tepat dari kata-katanya juga harus mempertimbangkan prinsip-prinsip umum dan tujuan syari'at. *Musytarak* seringkali bersifat *musykil* (sulit), dan karenanya *mujtahid* harus menentukan maknanya yang benar melalui penelitian yang benar dan *ijtihad* yang baik. Seorang *mujtahid* biasanya akan melihat konteksnya. Ketika suatu kata homonim memiliki dua makna, satu literal dan yang lainnya yuridis, dan itu terjadi dalam konteks yuridis, maka makna yuridis biasanya akan berlaku. Hal ini bisa dilihat dari kata-kata seperti shalat dan talak, di mana masing-masing memiliki makna literal, "doa" dan "melepaskan". Tetapi ketika kata-kata ini muncul dalam konteks yuridis, maka makna yuridisnya akan lebih diutamakan. Dengan demikian, shalat akan dianggap merujuk pada bentuk ibadah tertentu, dan talak berarti "pemutusan pernikahan."

Dalam upaya interpretasi teks atau dalil hukum secara keseluruhan, para *mujtahid* juga tidak hanya dituntut untuk memahami berbagai aspek kebahasaan dan berbagai klasifikasi kata-kata sebagaimana dijelaskan sebelumnya, tapi juga harus memahami implikasi tekstual (*al-dalalat*) dari sumber hukum yang diacunya. Hukum biasanya menuntut kepatuhan tidak hanya dengan makna yang jelas dari teksnya tetapi juga dengan makna tersiratnya, dan indikasi dan kesimpulan tidak langsung yang dapat ditarik darinya. Dengan mengacu pada aturan-aturan tekstual Al-Qur'an dan As-Sunnah, para ulama *ushul* telah membedakan beberapa corak makna yang mungkin dapat disampaikan oleh sebuah *nass*. Para ahli hukum Hanafi misalnya, membedakan empat tingkat makna dalam urutan yang dimulai dengan makna eksplisit atau makna langsung (*explicit/immediate meaning*) dari teks. Berikutnya dalam urutan ini adalah makna "singgung" (*alluded meaning*) yang diikuti oleh makna "tersimpul," (*inferred meaning*) dan terakhir makna "wajib"

(*required meaning*). Lalu ada variasi makna yang kelima, yaitu makna “divergen” (*divergent meaning*), yang agak kontroversial tetapi pada prinsipnya telah diterima.

Makna eksplisit (*ibarah al-nass*), yang didasarkan pada kata dan kalimat teks, merupakan makna dominan dan paling otoritatif yang diprioritaskan di atas level makna tersirat lainnya yang mungkin terdeteksi dalam teks. Selain makna yang jelas, sebuah teks dapat memberikan makna yang ditunjukkan oleh tanda-tanda dan kiasan yang mungkin dikandungnya. Makna sekunder ini disebut dengan *isyarah al-nas*, yaitu makna yang disinggung. Suatu teks hukum dapat juga menyampaikan suatu makna yang mungkin tidak ditunjukkan oleh kata-kata atau tanda-tanda, tetapi merupakan makna pelengkap yang dijamin oleh maksud logis dan yuridis teks tersebut. Hal ini dikenal sebagai *dalalah al-nas*, atau makna yang disimpulkan, yang satu derajat berada di bawah makna yang disinggung berdasarkan fakta bahwa makna itu pada dasarnya berada di luar teks. Dalam hal ini ada perbedaan pendapat antara Hanafi dan Syafi’i, apakah makna yang disimpulkan harus dianggap lebih rendah daripada makna yang disinggung. Berikutnya dalam urutan ini adalah *iqtida’ al-nass*, atau makna yang disyaratkan, yang sekali lagi merupakan makna logis dan perlu, yang tanpanya teks akan tetap tidak lengkap dan gagal mencapai tujuan yang diinginkan. Ketika ada konflik antara makna pertama dan kedua, maka prioritas diberikan pada yang pertama. Demikian pula, yang kedua akan diprioritaskan di atas yang ketiga dan yang ketiga di atas yang keempat dan seterusnya, seperti akan diuraikan secara ringkas sebagai berikut:

#### 1) Makna Eksplisit (*Ibarah Al-Nass*)

Makna eksplisit adalah makna langsung dari teks yang berasal dari kata-kata dan kalimat yang jelas. Makna eksplisit mewakili tema dan tujuan utama teks, terutama dalam kasus di mana teks dapat memberikan lebih dari satu makna dan dalam cakupannya terdiri dari tema atau tema tambahan selain yang sudah jelas terlihat. Dalam kapasitasnya sebagai makna yang jelas dan dominan, *‘ibarah al-nass* selalu diprioritaskan di atas tema atau makna sekunder dan tambahan dari teks. Hal ini misalnya bisa dicermati pada ayat Al-Qur’an tentang poligami, sebuah teks yang mengandung lebih dari satu makna, sebagai berikut: “Dan jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu menikahinya),

maka nikahilah perempuan (lain) yang kamu senangi: dua, tiga atau empat” (QS. An-Nisa: 3).

Dalam ayat tersebut, terdapat setidaknya tiga atau empat makna yang dapat dibedakan dalam teks ini, yaitu: *Pertama*, sahnya perkawinan, makna yang disampaikan oleh ungkapan “*fankihu ma thaba lakum min an-nisa*” (nikahilah wanita yang kamu senangi); *Kedua*, membatasi poligami maksimal empat istri; *Ketiga*, perintah untuk tetap monogami jika poligami dikhawatirkan menimbulkan ketidakadilan; dan *Keempat*, persyaratan bahwa anak perempuan yatim piatu harus diberikan perlakuan yang adil, sebuah arti yang ditunjukkan di bagian pertama teks. Semua ini disampaikan dalam kata-kata dan kalimat yang sebenarnya dari teks. Tetapi yang pertama dan yang terakhir adalah tambahan dan insidental. Sedangkan yang kedua dan ketiga mewakili tema dan makna eksplisit dari teks atau ‘*ibarah al-nass*. Membatasi poligami hingga maksimal empat adalah makna eksplisit yang mengambil prioritas mutlak di atas semua makna tersirat dan insidental yang mungkin disampaikan dalam ayat tersebut.

Sebagian besar *nusus syari’ah* atau teks-teks hukum dalam Islam, menyampaikan keputusan mereka dengan cara ‘*ibarah al-nass*. Jadi perintah untuk melaksanakan shalat wajib, untuk menjalankan puasa selama bulan Ramadhan, untuk menegakkan hukuman yang ditentukan untuk pelanggaran tertentu, untuk memberikan bagian tertentu kepada ahli waris yang sah dalam warisan, dan lainnya, semua adalah contoh ‘*ibarah al-nass*. Efek dari ‘*ibarah al-nass* ini adalah bahwa ia menyampaikan hukum *qath’i* (definitif) pada dirinya dan tidak membutuhkan bukti yang menguatkan. Tetapi jika teks tersebut disampaikan secara umum, maka bisa saja muncul kualifikasi (*takhsis*). Dalam hal ini suatu teks mungkin tidak memberikan aturan hukum yang definitif tetapi hanya sebagai bukti spekulatif (*zanni*).

## 2) Makna yang Disinggung (*Isyarah Al-Nas*)

Suatu teks mungkin tidak jelas sehubungan dengan makna yang disinggungnya, tetapi teks tersebut dapat memberikan makna yang sejalan secara rasional yang diperoleh melalui penyelidikan lebih lanjut dari tanda-tanda yang mungkin dapat dideteksi di dalamnya. Karena makna yang disinggung tidak mewakili tema utama teks dan belum mewujudkan kesimpulan yang diperlukan, maka ia disebut dengan *isyarah al-nas*. Makna yang disinggung dapat dengan mudah dideteksi dalam teks, atau dapat dicapai melalui penyelidikan dan *ijtihad* yang

lebih dalam. Contoh dari *isyarah al-nas* dalam Al-Qur'an adalah teks tentang pemeliharaan anak-anak kecil yang menyatakan: “Dan kewajiban ayah menanggung nafkah dan pakaian mereka dengan cara yang patut” (QS. Al-Baqarah: 233). Makna tersurat dari teks ini jelas menentukan bahwa adalah kewajiban ayah untuk menghidupi anaknya. Dari susunan kata dalam teks ayat tersebut, terutama dari penggunaan kata ganti “lahu” (baginya), juga dapat dipahami bahwa hanya ayah dan tidak ada orang lain yang menanggung kewajiban ini. Makna ini mudah dideteksi dan merupakan makna eksplisit dari teks. Tetapi untuk mengatakan bahwa keturunan anak semata-mata dikaitkan dengan ayah dan identitasnya ditentukan dengan mengacu pada ayah, adalah makna yang rasional yang diperoleh melalui penyelidikan lebih lanjut dari tanda-tanda yang dapat dideteksi dalam teks. Demikian pula, aturan bahwa ayah, ketika sangat membutuhkan, dapat mengambil apa yang dia butuhkan dari aset anak-anaknya tanpa izin, maka yang terakhir adalah makna lain yang diturunkan dengan cara *isyarah al-nas*. Makna ini berasal dari kombinasi teks yang sedang dibahas (Al-Baqarah: 233) dan Hadits Nabi yang menyatakan bahwa “Kalian dan harta kalian adalah milik ayah kalian” (Al-Tabrizi, 1979; Khallaf, 1956).

Pengaruh *isyarah al-nas* pada dasarnya serupa dengan *'ibarah al-nass*, dalam hal keduanya merupakan dasar kewajiban, kecuali ada bukti yang menunjukkan sebaliknya. Ayat Al-Qur'an sebelumnya (Al-Baqarah, 233) yang menetapkan aturan bahwa anak mengikuti garis keturunan ayahnya adalah ilustrasi atas keserupaan pengaruh tersebut. Dalam hal ini, hukum definitif (*hukm qath'i*) terkait garis hubungan ayah dan anak telah dikesampingkan oleh *ijma'* para ulama sehubungan dengan perbudakan, sehingga anak seorang budak tidak harus memperoleh status “budak” dari ayahnya. Dalam contoh ini, *isyarah al-nas*, pada awalnya menetapkan hukum definitif, tetapi telah dikesampingkan sehubungan dengan perbudakan oleh bukti definitif lainnya, yaitu *ijma'*.

### 3) Makna yang Disimpulkan (*Dalalah Al-Nass*)

Makna ini adalah makna yang berasal dari semangat dan dasar pemikiran teks hukum meskipun tidak ditunjukkan dalam kata-kata dan kalimatnya. Berbeda dengan makna eksplisit dan makna singgung yang ditunjukkan dalam kata-kata dan tanda-tanda teks, makna tersirat tidak begitu diindikasikan. Sebaliknya, makna ini diturunkan melalui analogi dan identifikasi penyebab efektif (*illat*) yang sama antara makna eksplisit dan makna yang diturunkan melalui inferensi. Hal ini dapat

menjelaskan mengapa sebagian ulama menyamakan *dalalah al-nass* dengan deduksi analogis atau *qiyas jali*. Ilustrasi untuk ini dapat dilihat pada teks Al-Qur'an tentang kewajiban menghormati orang tua. Secara khusus, teks tersebut menyatakan, “*dan jangan berkata ‘ah’ (uff) kepada mereka*” (QS. Al-Isra: 23), yang jelas melarang ucapan kasar sedikit pun apalagi penghinaan kepada orang tua. Penyebab efektif dari larangan ini adalah menghormati orang tua dan menghindari pelanggaran terhadap mereka. Tentu saja ada bentuk-bentuk lain dari perilaku ofensif, selain kata ‘ah’ (uff) belaka, di mana penyebab efektif larangan ini akan berlaku. Makna yang disimpulkan dari teks ini dengan demikian dianggap bahwa semua bentuk kata-kata kasar dan tindakan yang menyinggung orang tua adalah dilarang, bahkan jika mereka tidak secara khusus disebutkan dalam teks yang sedang dipertimbangkan.

#### 4) Makna Wajib/Dibutuhkan (*Iqtida’ Al-Nass*)

Makna ini adalah makna di mana teks itu sendiri diam namun harus dimasukkan ke dalamnya jika ingin memenuhi tujuannya yang tepat. Sebagai contoh, Al-Qur'an menyatakan tentang derajat hubungan yang dilarang dalam pernikahan: “*tidak halal bagimu ibu dan anak perempuanmu*” (QS. An-Nisa: 22). Teks ini tidak menyebutkan kata “perkawinan,” tetapi, makna perkawinan ini harus dimasukkan ke dalam teks untuk melengkapi maknanya. Demikian pula ayat lain dalam Al Qur'an: “*diharamkan bagimu bangkai dan darah*” (QS. Al-Ma'idah: 3), tanpa menyebutkan bahwa ini haram “untuk dikonsumsi.” Teks atau ayat tersebut membutuhkan elemen yang hilang (untuk dikonsumsi) untuk dimasukkan di dalam pemaknaannya agar dapat menyampaikan makna yang lengkap (Badran, 1980; Khallaf, 1956).

Secara ringkas, teks hukum dapat ditafsirkan melalui penerapan salah satu atau lebih dari empat jenis implikasi tekstual sebelumnya. Makna yang diperoleh dapat ditunjukkan dalam kata-kata teks, dengan tanda-tanda yang muncul di dalamnya, dengan penyimpulan, atau dengan penambahan elemen yang hilang. Metode konstruksi hukum ini dapat diterapkan secara individual atau dalam kombinasi satu sama lain, dan semuanya dirancang untuk membawa teks ke kesimpulan yang tepat dan logis. Lalu, sebagaimana dinyatakan sebelumnya, jika terjadi konflik antara *ibarah al-nas* dan *isyarah al-nas*, maka yang pertama (*ibarah al-nass*) lebih didahulukan atas yang terakhir (*isyarah al-nas*). Hal ini dapat diilustrasikan dengan mengacu pada dua ayat Al-Qur'an tentang hukuman pembunuhan. Salah satunya secara eksplisit

menyatakan bahwa: “Wahai orang-orang yang beriman! Diwajibkan atas kamu (melaksanakan) qisas berkenaan dengan orang yang dibunuh. Orang merdeka dengan orang merdeka, hamba sahaya dengan hamba sahaya, perempuan dengan perempuan” (QS. Al-Baqarah: 178). Tetapi di tempat lain dalam Al Qur'an, disebutkan: “Barangsiapa dengan sengaja membunuh seorang mukmin, hukumannya adalah (dimasukkan ke dalam) api neraka yang kekal” (QS. An-Nisa: 93). Arti eksplisit dari ayat pertama menyatakan bahwa si pembunuh harus dibalas (*qisas*). Sedangkan makna eksplisit dari ayat kedua adalah bahwa si pembunuh dihukum dengan api neraka yang permanen. Arti yang disinggung dari ayat kedua adalah bahwa pembalasan bukanlah hukuman yang diperlukan untuk pembunuhan. Sebaliknya si pembunuh, menurut ketentuan eksplisit dari ayat ini, akan dihukum di akhirat. Tidak ada konflik dalam makna eksplisit dari kedua teks, tetapi hanya antara makna eksplisit yang pertama dan makna yang disinggung dari yang kedua. Dengan demikian timbul konflik mengenai hukuman mana yang harus ditegakkan. Tetapi karena aturan pertama (*qisas*) merupakan makna eksplisit dari teks dan yang kedua adalah makna yang disinggung, maka yang pertama lebih diutamakan dari makna yang terakhir (azab di neraka).

Selain persoalan gradasi makna sebelumnya, mulai dari *ibarah al-nass* (makna eksplisit), *isyarah al-nas* (makna disinggung), *dalalah al-nas* (makna yang disimpulkan), dan *iqtida' al-nass* (makna wajib atau yang dibutuhkan), terdapat juga beberapa hal yang perlu dipahami terkait proses pembacaan dan interpretasi teks hukum dalam Islam, yaitu persoalan makna yang berbeda (*mafhum al-mukhalafah*). Aturan dasar yang harus dinyatakan di sini adalah bahwa teks hukum tidak pernah menyiratkan makna yang berlawanan, dan bahwa setiap interpretasi yang bertujuan untuk membaca makna yang berbeda ke dalam teks tertentu, pada dasarnya tidak beralasan dan tidak dapat dibenarkan. Jika sebuah teks hukum mampu memberikan makna yang berbeda, maka perlu ada teks tersendiri untuk mengesahkannya. Tetapi setiap usaha untuk mendapatkan dua makna yang berbeda dari satu teks yang sama, pasti akan menentang esensi dan tujuan interpretasi. Argumen ini lebih kuat dikemukakan oleh Hanafi, yang pada dasarnya berpandangan bahwa *mafhum al-mukhalafah* bukanlah metode penafsiran yang *shahih* (Khallaf, 1956). Namun dalam kelanjutannya *mafhum al-mukhalafah* ini tetap diberlakukan secara terbatas tidak hanya oleh Syafi'i tetapi bahkan oleh Hanafi yang semula menolaknya. Keduanya telah



menetapkan syarat-syarat tertentu yang harus dipenuhi untuk memastikan penggunaan metode ini dengan benar.

*Mafhum al-mukhalafah* dapat didefinisikan sebagai makna yang diturunkan dari kata-kata teks sedemikian rupa sehingga menyimpang dari makna eksplisitnya. Sebagai contoh, Al-Qur'an menyatakan aturan umum kebolehan (*ibahah*) bahan makanan untuk konsumsi manusia dengan beberapa pengecualian yang ditentukan dalam teks berikut: "Katakanlah, "Tidak kudapati di dalam apa yang diwahyukan kepadaku, sesuatu yang diharamkan memakannya bagi yang ingin memakannya, kecuali daging hewan yang mati (*bangkai*), darah yang mengalir, daging babi – karena semua itu kotor – atau hewan yang disembelih bukan atas (*nama*) Allah" (QS. Al-An'am: 145). Dengan mengacu pada bagian akhir teks ini, apakah sah untuk menyatakan bahwa darah yang tidak tertumpah (*dam ghairu masfuh*) halal untuk dikonsumsi manusia? Jawaban atas pertanyaan ini adalah tidak. Karena jika sebaliknya, maka teks akan dikenakan interpretasi yang kemungkinan besar menentang maknanya yang jelas. Adapun kebolehan darah yang tidak tertumpah seperti hati dan limpa, yang terdiri dari darah beku, ini ditetapkan bukan oleh ayat yang dibahas, tetapi dengan teks tersendiri. Hati dan limpa halal untuk dimakan berdasarkan hadits Nabi yang menyatakan bahwa "halal bagi kami dua jenis bangkai dan dua jenis darah. Ini adalah ikan, belalang, hati dan limpa" (Al-Tabrizi, 1979; Khallaf, 1956).

Imam Syafi'i mengadopsi pendekatan yang berbeda terhadap *mafhum al-mukhalafah*. Namun untuk menempatkan masalah ini dalam perspektif yang tepat, perlu dijelaskan terlebih dahulu pendekatan Syafi'i terhadap implikasi tekstual (*al-dalalat*) secara keseluruhan. Berbeda dengan klasifikasi Hanafi tentang implikasi tekstual menjadi empat jenis, Syafi'i pada awalnya membagi *al-dalalat* menjadi dua jenis, yaitu *dalalah al-mantuq* (makna yang diucapkan) dan *dalalah al-mafhum* (makna tersirat). Keduanya berasal dari kata dan kalimat teks. *Dalalat* yang pertama membentuk teks yang jelas dan yang terakhir datang melalui konstruksi logis dan yuridis dari teks bersangkutan. Contoh *dalalah al-mantuq* adalah ayat Al-Qur'an yang menyatakan bahwa "Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba" (QS. Al-Baqarah: 275). Teks atau ayat tersebut dengan jelas berbicara tentang legalitas jual beli dan larangan riba. *Dalalah al-mantuq* pada gilirannya dibagi lagi menjadi dua jenis, yaitu: *dalalah al-iqtida* (makna yang disyaratkan), dan *dalalah al-isyarat* (makna yang disinggung). Kedua hal ini ditunjukkan

dalam kata-kata teks atau merupakan bagian penting dan integral dari maknanya.

Sementara *dalalah al-mafhum* adalah makna tersirat yang tidak ditunjukkan dalam teks tetapi diperoleh melalui kesimpulan. Makna ini sebagian besar serupa dengan apa yang oleh Hanafi disebut *dalalah al-nass*. Tetapi Syafi'i lebih banyak mengatakan tentang *dalalah al-mafhum* dalam klasifikasinya, di mana Syafi'i membaginya menjadi dua jenis, yaitu *mafhum al-muwafaqah* (makna harmonis) dan *mafhum al-mukhalafah* (makna berbeda). Pada yang pertama adalah makna implisit di mana teks mungkin diam, tetapi tetap selaras dengan makna yang diucapkan. Makna serasi (*mafhum al-muwafaqah*) ini pada dasarnya setara dengan makna yang diucapkan (*dalalah al-mantuq*), atau bisa juga lebih tinggi darinya. Jika yang pertama disebut *lahn al-khitab* (makna paralel) maka jika yang terakhir disebut *fahwa al-khitab* (makna superior). Misalnya, untuk memperluas ketentuan Al-Qur'an yang hanya melarang "memakan harta anak yatim" (QS. An-Nisa: 10) untuk bentuk-bentuk salah urus dan pemborosan, merupakan implementasi dari makna paralel (*lahn al-khitab*). Tetapi untuk memperluas teks Al-Qur'an yang melarang ucapan 'ah' (*uff*'), yaitu kata penghinaan sekecil apa pun, untuk misalnya, kekerasan fisik terhadap orang tua, maka itu adalah implementasi makna superior (*fahwa al-khitab*) dari makna yang diucapkan dari ayat tersebut. Keabsahan bentuk-bentuk makna paralel ini disetujui oleh para ulama semua mazhab (kecuali Zahiris) yang pada umumnya sependapat dengan konsep dasar *mafhum al-muwafaqah*. Namun tidak demikian halnya dengan *mafhum al-mukhalafah* yang banyak ditentang oleh para ulama (Badran, 1980).

Proses deduksi dengan cara *mafhum al-mukhalafah*, menurut Syafi'i, hanya dapat diterima jika memenuhi syarat-syarat tertentu, yaitu:

- 1) Makna divergen tidak melebihi cakupan makna yang diucapkan. Misalnya, ayat Al-Qur'an yang melarang mengatakan 'ah' kepada orang tua, tidak boleh diberikan arti yang berbeda sehingga memungkinkan penganiayaan fisik terhadap mereka.
- 2) Makna divergen tidak ditinggalkan sejak awal karena alasan seperti ketakutan atau ketidaktahuan. Misalnya, jika seorang laki-laki memerintahkan pelayannya untuk "membagikan uang di antara kaum Muslimin." Tetapi dengan mengatakan demikian, laki-laki tersebut sebenarnya bermaksud untuk orang-orang yang membutuhkan, baik Muslim atau non-Muslim, namun tidak

menyebutkan yang terakhir karena takut dituduh membantu pemeluk agama lain yang bisa menyebabkan perpecahan sesama muslim. Jika ada bukti tentang adanya ketakutan seperti itu, maka tidak ada makna yang berbeda yang harus disimpulkan. Kasus serupa adalah ketika seseorang mengatakan bahwa “pemeliharaan adalah wajib bagi para pewaris dan keturunan,” sedangkan dia tidak mengetahui bahwa agunan juga berhak atas pemeliharaan. Jika ada bukti tentang ketidaktahuannya dalam hal ini, maka tidak ada arti yang berbeda yang harus dicoba untuk menyatakan, misalnya, mengatakan bahwa pemeliharaan tidak wajib untuk agunan.

- 3) Makna divergen tidak bertentangan dengan apa yang dominan dan lazim demi sesuatu yang jarang dan langka. Sebagai contoh, Al-Qur’an memberikan penjelasan tentang hubungan yang dilarang dalam pernikahan: “Diharamkan atas kamu (mengawini) ibu-ibumu; anak-anakmu yang perempuan; saudara-saudaramu yang perempuan, saudara-saudara bapakmu yang perempuan; saudara-saudara ibumu yang perempuan; anak-anak perempuan dari saudara-saudaramu yang laki-laki; anak-anak perempuan dari saudara-saudaramu yang perempuan; ibu-ibumu yang menyusui kamu; saudara perempuan sepersusuan; ibu-ibu istri (mertua); anak-anak istrimu yang dalam pemeliharaanmu dari isteri yang telah kamu campuri, tetapi jika kamu belum campur dengan isterimu itu (dan sudah kamu ceraikan), maka tidak berdosa kamu mengawininya; (dan diharamkan bagimu) istri-istri anak kandungmu (menantu); dan menghimpunkan (dalam perkawinan) dua perempuan yang bersaudara, kecuali yang telah terjadi pada masa lampau; sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang” (QS. An-Nisa: 23). Teks ini secara eksplisit menyatakan bahwa pernikahan dengan anak tiri perempuan yang berada di bawah perwalian ayah tirinya dilarang. Secara *mafhum al-mukhalafah*, ayat ini dapat diartikan bahwa anak tiri yang tidak tinggal di rumah suami ibunya boleh dinikahkan secara sah oleh suami ibunya. Tapi ini akan menjadi makna yang bergantung pada situasi yang jarang terjadi. Kemungkinan dan keadaan yang biasa dalam kasus ini adalah bahwa anak tiri tinggal bersama ibu dan ayah tirinya. Itulah sebabnya Al-Qur’an mengacu pada kualifikasi ini, dan bukan karena dimaksudkan untuk melegalkan pernikahan dengan anak tiri yang tidak tinggal bersamanya.

- 4) Teks asli tidak dirumuskan sebagai jawaban atas pertanyaan atau peristiwa tertentu. Misalnya, Nabi pernah ditanya apakah ternak yang digembalakan secara gratis dikenakan zakat, dan Nabi menjawab dengan tegas tidak. Tetapi jawaban ini tidak berarti bahwa ternak yang diberi makan di kandang tidak dikenakan zakat. Jawaban awalnya diberikan untuk pertanyaan yang merinci ternak yang digembalakan secara gratis dan bukan untuk mengecualikan jenis ternak yang diberi makan di kandang dari kewajiban zakat.
- 5) Makna divergen tidak menyimpang dari kenyataan, atau keadaan tertentu, yang diketahui telah dibayangkan oleh teks. Sebagai contoh, Al-Qur'an memberikan referensi tentang hubungan antara Muslim dan non-Muslim: "*Janganlah orang-orang beriman menjadikan orang kafir sebagai pemimpin, melainkan orang-orang beriman. Barang siapa berbuat demikian, niscaya dia tidak akan memperoleh apa pun dari Allah, kecuali karena (siasat) menjaga diri dari sesuatu yang kamu takuti dari mereka*" (QS. Ali Imran: 28). Ayat ini tampaknya melarang persahabatan dengan orang-orang kafir, tetapi ini bukanlah tujuan teks. Ayat ini sebenarnya diwahyukan sehubungan dengan keadaan tertentu, yaitu tentang sekelompok orang beriman yang secara eksklusif berteman dengan orang-orang kafir, dan mereka dilarang melakukan hal ini. Tapi itu tidak berarti untuk memaksakan larangan persahabatan dengan orang-orang yang tidak percaya. Teks, dengan kata lain, merenungkan situasi tertentu dan bukan berlakunya prinsip umum, dan oleh karena itu tidak boleh dibawa keluar dari konteks dengan menggunakan *mafhum al-mukhalafah*.
- 6) Makna divergen tidak mengarah pada kesimpulan yang bertentangan dengan aturan tekstual lainnya. Sebagai contoh, teks Al-Qur'an tentang persyaratan pembalasan yang menyatakan: "*Wahai orang-orang yang beriman! Diwajibkan atas kamu (melaksanakan) qisas berkenaan dengan orang yang dibunuh. Orang merdeka dengan orang merdeka, hamba sahaya dengan hamba sahaya, perempuan dengan perempuan*" (QS. Al-Baqarah: 178). Teks ini tidak dapat diartikan secara *mafhum al-mukhalafah* bahwa seorang laki-laki tidak dibalas karena membunuh seorang perempuan. Karena kesimpulan seperti itu akan melanggar aturan eksplisit dari teks Al-Qur'an lain yang mensyaratkan pembalasan atas semua pembunuhan yang disengaja atas dasar "kehidupan untuk kehidupan" seluas mungkin (QS. Al-Maidah: 45).

Batasan utama yang dikenakan Hanafi terhadap *mafhum al-mukhalafah* adalah bahwa hal itu tidak boleh diterapkan pada teks wahyu, yaitu Al-Qur'an dan Sunnah. Sebagai metode penafsiran, *mafhum al-mukhalafah* dengan demikian divalidasi hanya terkait dengan teks yang tidak diwahyukan. Hanya dalam konteks ini, yaitu mengenai bukti-bukti rasional dan hukum buatan manusia, ia dapat memberikan dasar hukum dan *ijtihad* yang sah. Alasan utama yang diberikan oleh Hanafi untuk mendukung pandangan ini adalah bahwa Al-Qur'an sendiri tidak menganjurkan ketergantungan pada *mafhum al-mukhalafah*, karena ada banyak perintah dalam Al-Qur'an dan Sunnah yang maknanya akan terdistorsi jika teks perintah tersebut diberikan interpretasi yang berbeda. Sebagai contoh, dalam Al-Qur'an, mengacu pada jumlah bulan yang ditetapkan Allah pada hari Dia menciptakan alam semesta, bahwa akan ada dua belas bulan dalam setahun. Teks kemudian melanjutkan untuk menyatakan bahwa "*empat di antaranya adalah suci, jadi hindari melakukan tindakan penindasan (zulm) di dalamnya*" (QS. At-Taubah: 36). Dengan *mafhum al-mukhalafah*, teks ini dapat diartikan bahwa tindakan-tindakan zalim diperbolehkan sepanjang sisa tahun. Ini jelas akan merusak tujuan teks ini, karena penindasan selalu dilarang terlepas dari waktu di mana hal itu dilakukan. Demikian pula, sebuah Hadits yang menginstruksikan orang-orang beriman bahwa "*tidak seorangpun dari kalian boleh buang air kecil di air yang tergenang secara permanen atau mandi di dalamnya untuk membersihkan diri dari hadats besar (janabah)*" (Al-Tabrizi, 1979). Secara *mafhum al-mukhalafah*, teks ini dapat diartikan bahwa mandi selain yang khusus untuk *janabah* diperbolehkan di air tersebut, atau bahwa buang air kecil dibolehkan di air mengalir, keduanya tidak ada yang benar. Mandi di kolam kecil di bawah kedalaman tertentu tidak diperbolehkan baik untuk *janabah* atau sebaliknya.

Hanafi selanjutnya menyimpulkan bahwa bilamana perlu, Al-Qur'an sendiri telah menyatakan implikasi yang berbeda dari keputusannya sendiri. Jika hal ini terjadi, makna yang berbeda itu menjadi bagian integral dari teks dan harus dilaksanakan sesuai dengan teks itu. Gaya legislasi Al-Qur'an ini menunjukkan bahwa jika penggunaan *mafhum al-mukhalafah* secara umum sah, maka tidak perlu disebutkan secara eksplisit dalam teks Al-Qur'an. Al-Qur'an, dengan kata lain, berdiri sendiri dan tidak menyerahkan kepada pembacanya untuk menyimpulkan hukum darinya dengan menggunakan interpretasi yang berbeda.

Sebagai contoh, teks Al-Qur'an memerintahkan suami untuk menghindari hubungan seksual dengan istrinya selama menstruasi dengan ungkapan: "Mereka bertanya kepadamu tentang haid. Katakanlah: 'Haid itu adalah suatu kotoran'. Oleh sebab itu hendaklah kamu menjauhkan diri dari wanita di waktu haid". Teks kemudian segera melanjutkan untuk menentukan implikasinya sendiri yang berbeda: "Dan janganlah kamu mendekati mereka, sebelum mereka suci. Apabila mereka telah suci, maka campurilah mereka itu di tempat yang diperintahkan Allah kepadamu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertaubat dan menyukai orang-orang yang mensucikan diri" (QS. Al-Baqarah: 223). Dengan demikian Hanafi menyimpulkan bahwa *mafhum al-mukhalafah* tidak berlaku untuk nusus Al-Qur'an dan Sunnah.

## 2. Metodologi Penetapan Hukum

Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, bahwa istinbat atau penarikan hukum merupakan usaha untuk mengeluarkan hukum dari Al-Qur'an dan Sunnah. Al-Qur'an dan Sunnah sendiri, sebagai sumber dan dalil hukum Islam yang asasi, dalam menunjukkan hukum-hukumnya menggunakan berbagai cara. Ada yang tegas dan ada yang tidak tegas, ada yang melalui arti bahasa dan ada juga yang melalui maksud hukumnya. Di sisi lain, terdapat pula pertentangan antara satu dalil dengan dalil lainnya yang tentunya memerlukan pemecahan yang benar. Oleh karena itu, agar bisa mendapatkan hukum yang tepat dibutuhkan metode yang tepat pula, dan para ulama Ushul Fiqh telah membahas dan merumuskan metode-metode yang dapat digunakan untuk melakukan istinbat hukum dari Al-Qur'an dan Sunnah.

Secara garis besar metode dan kaidah yang digunakan untuk melakukan istinbat hukum diklasifikasikan menjadi dua, yaitu melalui pendekatan kebahasaan (*ṭuruq lafziyyah*) dan pendekatan makna atau *ruh nash* (*ṭuruq ma'nawiyah*) atau berdasarkan *maqasid al-syari'ah*. Klasifikasi kajian tentang lafadz dan maknanya ini bisa dilihat dalam empat kategori utama, yaitu: *Pertama*, lafadz dilihat dari sisi makna yang diciptakan atau cakupannya. Kategori ini meliputi 'amm, khas, dan musytarak; *Kedua*, lafadz dilihat dari sisi penggunaannya terhadap makna. Kategori ini meliputi *haqiqi*, *majazi*, *ṣarih*, dan *kinayah*; *Ketiga*, lafadz dilihat dari sisi kejelasan dan tidaknya dalam menunjukkan makna. Kategori ini meliputi dua kelompok yaitu (a) *wāḍhih ad-dalalah* atau lafadz yang jelas maknanya yang meliputi yaitu *ẓahir*, *nass*, *mufassar* dan *muhkam*, dan (b) *ghayr wāḍhih ad-dalalah* atau lafadz yang tidak jelas

maknanya yang meliputi *khafi*, *musykil*, *mujmal* dan *mutasyabih*; dan *Keempat*, lafadz dilihat dari sisi cara pengungkapannya terhadap makna. Kategori ini meliputi '*ibarah al-nass*, *isyarah al-nass*, *dalalah al-nass*, dan *iqtida' al-nash* (An-Nasyimi, 1998).

Masing-masing dari klasifikasi lafaz dan maknanya tersebut sudah dipaparkan pada bagian sebelumnya. Sedangkan metode penarikan hukum dilihat dari pendekatan tujuannya, atau dilihat dari perspektif *maqashid al-syari'ah*, akan dibahas pada bagian berikutnya (sub-bab *Maqashid Al-Syari'ah* dalam Hukum Islam).

### 3. *Ijtihad* dan Penalaran

*Ijtihad* adalah sumber hukum Islam yang paling penting setelah Al-Qur'an dan Sunnah. Perbedaan utama antara *ijtihad* dan sumber wahyu syari'ah terletak pada kenyataan bahwa *ijtihad* adalah proses pengembangan yang berkelanjutan. Sedangkan wahyu ilahi dan aturan kenabian dihentikan setelah wafatnya Nabi. Dalam pengertian ini, *ijtihad* terus menjadi instrumen utama untuk menafsirkan pesan Tuhan dan nabi dan menghubungkannya dengan perubahan kondisi komunitas Muslim dalam aspirasinya untuk mencapai keadilan, keselamatan dan kebenaran.

Mengingat bahwa *ijtihad* memperoleh validitasnya dari wahyu ilahi, maka kepatutannya harus diukur dengan keselarasannya dengan Al-Qur'an dan Sunnah itu sendiri. Oleh karena itu, sumber-sumber hukum Islam pada dasarnya bersifat monolitik, dan pembagian akar yurisprudensi yang diterima secara umum menjadi primer dan sekunder, membuat *ijtihad* ini tidak terlepas dari sumber-sumber hukum sekaligus mengembangkannya. Kesatuan esensial syariat terletak pada derajat keselarasan yang dicapai antara wahyu dan akal. *Ijtihad* adalah instrumen utama untuk menjaga keharmonisan ini. Berbagai sumber hukum Islam yang ada di samping Al-Qur'an dan Sunnah semuanya merupakan manifestasi *ijtihad*, meskipun dengan perbedaan yang sebagian besar bersifat prosedural. Dengan cara ini, maka konsensus pendapat (*ijma'*), analogi (*qiyas*), preferensi hukum (*istihsan*), pertimbangan kepentingan umum (*istislah*), dan lainnya, semua saling terkait tidak hanya di bawah judul utama *ijtihad*, tetapi juga melalui Al-Qur'an dan Sunnah (Islahi, 2000).

Hal ini juga didukung oleh fakta bahwa karakter formalistik dari sub-divisi sumber sekunder tersebut sering ditemukan tumpang tindih dan memiliki kesamaan. Hukum *ijma'* seringkali didasarkan pada analogi

(*qiyas*), *maslahah*, atau *istihsan*, dan sebagainya, meskipun tetap disebut sebagai *ijma'*. Demikian pula, *qiyas* dan *istihsan* terkait erat satu sama lain, dalam arti bahwa salah satu dari dua jenis utama *istihsan* terdiri dari pilihan antara dua analogi pada masalah yang sama. Perbedaan antara *maslahah* atau *istislah* dan *istihsan* sebagian besar lebih bersifat prosedural, karena keduanya pada dasarnya sama, yang satu lebih mencerminkan pendekatan Maliki dan yang lainnya dari pendekatan *ijtihad* Hanafi. Dengan demikian semua bukti syari'ah yang tidak terungkap adalah perwujudan dari fenomena tunggal *ijtihad*.

*Ijtihad* secara harafiah berarti perjuangan (*jahada*), atau pengerahan tenaga dan upaya dalam aktivitas apa pun yang memerlukan tingkat kesulitan. Dengan demikian, penggunaan *jahada* sebenarnya lebih tepat untuk orang yang membawa beban berat, tetapi tidak demikian jika ia hanya membawa beban yang ringan. Namun, secara yuridis, *ijtihad* tentu tidak dimaknai secara fisik, tetapi usaha intelektual di pihak ahli hukum. *Ijtihad* didefinisikan sebagai total usaha yang dilakukan oleh seorang ahli hukum untuk menyimpulkan, dengan berbagai tingkat kemungkinan, aturan-aturan syariah dari bukti rinci yang terdapat dalam sumber-sumber hukum. Beberapa ulama telah mendefinisikan *ijtihad* sebagai usaha seorang ahli hukum baik dalam menyimpulkan aturan syari'ah dari sumbernya, atau dalam menerapkan aturan tersebut dan menerapkannya pada masalah tertentu. *Ijtihad* pada dasarnya terdiri dari penyimpulan (*istinbath*) yang bersifat spekulatif (*zann*), sehingga tidak termasuk ekstraksi suatu keputusan dari teks yang jelas. Hal ini juga mengecualikan penemuan hukum dengan bertanya kepada orang yang terpelajar atau dengan berkonsultasi dengan literatur yang relevan tanpa menggunakan pendapat dan penilaian sendiri. Dengan kata lain, seseorang yang mengetahui aturan-aturan syari'ah secara rinci tetapi tidak dapat menggunakan penilaiannya dalam menyimpulkan *ahkam* langsung dari sumbernya bukanlah seorang *mujtahid*.

*Ijtihad*, dengan kata lain, terdiri dari perumusan pendapat tentang hukum syar'i. Adanya unsur spekulasi dalam *ijtihad* menyiratkan bahwa hasil yang diperoleh mungkin benar, sedangkan kemungkinan salah tidak dikecualikan. Hasil spekulatif (*zann*) dalam konteks ini dibedakan dari 'ilm, yang mengandung makna pengetahuan positif. Karena aturan-aturan syariat yang menentukan (definitif) memberikan pengetahuan positif, maka ia dikecualikan dari ruang lingkup *ijtihad*. Dalam pemaknaan *ijtihad* ini penting untuk dipahami juga adalah adanya totalitas ahli hukum dalam melakukan upaya sedemikian rupa, sehingga



ahli hukum tersebut merasa tidak mampu untuk mengerahkan dirinya lebih jauh. Jika ahli hukum gagal menemukan bukti yang mampu ditemukannya, maka pendapatnya batal. Dan terakhir, definisi *ijtihad* secara eksplisit menyatakan bahwa hanya seorang ahli hukum (*faqih*) yang boleh melakukan *ijtihad*. Hal ini dijelaskan oleh syarat-syarat *ijtihad*, yaitu syarat-syarat yang harus dipenuhi untuk mencapai derajat *mujtahid*. Ketika persyaratan ini terpenuhi, tidak dapat dihindari bahwa seorang *mujtahid* juga harus seorang *faqih*. Jadi definisi *ijtihad* menghalangi pengerahan tenaga oleh orang awam dalam kesimpulan *ahkam* (Al-Ghazali, 2010; Al-Syaukani, 1999).

Subyek *ijtihad* harus menjadi pertanyaan Syari'ah; lebih khusus lagi, *ijtihad* berkaitan dengan aturan-aturan praktis syari'ah yang biasanya mengatur perilaku orang-orang yang menjadi subjek hukum (*mukallaf*). Hal ini akan menghalangi dari lingkup *ijtihad* masalah-masalah intelektual (*'aqli*) dan adat (*urfi*), atau hal-hal yang dapat dipahami oleh indera (*hissi*) dan tidak melibatkan kesimpulan hukum syari'ah dari bukti-bukti yang ada di dalam sumber. Dengan demikian *ijtihad* tidak boleh dilakukan terhadap masalah-masalah seperti penciptaan alam semesta, keberadaan Pencipta, pengutusan para nabi, dan sebagainya, karena hanya ada satu pandangan yang benar dalam hal ini, dan siapa pun yang berbeda dari itu adalah salah. Demikian pula, seseorang tidak boleh melakukan *ijtihad* dalam hal-hal seperti status wajib rukun iman, atau larangan pembunuhan, pencurian, dan perzinahan. Karena ini adalah kebenaran nyata dari syari'ah yang ditentukan dalam pernyataan eksplisit teks (Al-Syaukani, 1999; Badran, 1980).

Secara umum, dalam konteks *ijtihad* hukum, maka dalil-dalil rinci yang ditemukan dalam Al-Qur'an dan Sunnah dibagi menjadi empat jenis, sebagai berikut:

- 1) Bukti yang menentukan baik dari segi otentisitas maupun maknanya.
- 2) Bukti yang otentik tetapi spekulatif dalam arti.
- 3) Sesuatu yang diragukan keasliannya, tetapi pasti artinya.
- 4) Bukti yang bersifat spekulatif baik dari segi keaslian maupun maknanya.

*Ijtihad* tidak berlaku untuk kategori pertama di atas, seperti *nusus* (teks-teks hukum) yang jelas tentang hukuman yang ditentukan (*hudud*). Tetapi *ijtihad* dapat berlaku secara sah sehubungan dengan

salah satu dari tiga jenis bukti yang lain, seperti yang akan ditunjukkan dalam contoh berikut:

- 1) Contoh *ijtihad* tentang dalil yang definitif pembuktiannya tetapi maknanya spekulatif adalah teks Al-Qur'an yang menyatakan: "Dan para istri yang dicerai (wajib) menahan diri mereka (menunggu) tiga kali quru'. Tidak boleh bagi mereka menyembunyikan apa yang diciptakan Allah dalam rahim mereka, jika mereka beriman kepada Allah dan hari akhir" (QS. Al-Baqarah: 228). Tidak ada keraguan tentang keaslian teks ini, karena Al-Qur'an adalah otentik secara keseluruhan. Namun maknanya, khususnya makna yang tepat dari kata *qur*, terbuka untuk spekulasi. *Qur* adalah homonim yang berarti menstruasi atau haid dan juga bisa berarti periode bersih di antara menstruasi. Imam Abu Hanifah dan Ibn Hanbal memilih makna yang pertama, Imam Syafi'i dan Malik memilih makna yang kedua, dan *ijtihad* masing-masing membawa mereka ke hasil yang berbeda.
- 2) *Ijtihad* berkaitan dengan jenis bukti kedua terutama berkaitan dengan materi hadis, yang mungkin memiliki makna definitif tetapi keotentikannya diragukan (spekulatif). Sebagai contoh, hadits yang mengatur tentang zakat unta menyatakan bahwa "*seekor kambing harus dipungut atas setiap lima unta.*" (HR. Abu Dawud). Hadits ini memiliki arti yang jelas. Itulah sebabnya para ahli hukum sepakat bahwa tidak ada zakat untuk unta yang kurang dari lima. Tetapi karena ini adalah Hadits *ahad*, maka keasliannya tetap spekulatif. *Ijtihad* tentang Hadits ini dapat berupa penyelidikan atas otentisitas periwayatannya dan kehandalan perawinya, hal-hal yang tidak disepakati oleh para fuqaha karena perbedaan kriteria yang mereka terapkan. Hal ini pada gilirannya akan membawa mereka pada kesimpulan yang berbeda. Dalam hal ini, jika perbedaan *ijtihad* dan hukum-hukum yang dicapai bertentangan sampai-sampai tidak dapat diandalkan, semuanya harus ditinggalkan dan tidak ada kewajiban yang dapat ditetapkan atas dasar mereka.
- 3) *Ijtihad* tentang bukti yang spekulatif baik dalam keaslian maupun maknanya, dapat dirujuk pada Hadits yang menyatakan: "*Tidak ada shalat (la salata) tanpa membaca surat Al-Fatihah.*" (HR. Abu Dawud). Hadits ini merupakan Hadits *ahad*, di mana otentisitasnya tidak terbukti dengan pasti. Kondisi ini terbuka untuk interpretasi yang berbeda dalam arti bahwa itu bisa berarti bahwa shalat tanpa Fatihah tidak sah, atau hanya tidak lengkap. Hanafi misalnya lebih

memegang yang terakhir (tidak lengkap), sedangkan Syafi'i lebih mengadopsi makna sebelumnya dari Hadits (tidak sah).

Jika hal-hal tertentu tidak ditemukan dalilnya dalam *nusus* (Al-Qur'an dan Sunnah) atau *ijma'*, maka *ijtihad* dapat berupa deduksi analogis (*qiyas*), preferensi hukum (*istihsan*), atau pertimbangan kemaslahatan umum (*istislah*), dan lain sebagainya yang sudah disebutkan sebelumnya. Persoalan ini akan dibahas lebih lanjut pada bab berikutnya dalam buku ini.

Teori hukum dalam semua bagiannya memperoleh validitasnya dari sumber-sumber yang diwahyukan. Kondisi ini pula yang menjadi alasan untuk meyakini bahwa praktik *ijtihad* adalah kewajiban agama. Para ulama sepakat bahwa *ijtihad* adalah kewajiban kolektif (*fardhu kifayah*) dari semua ahli hukum yang memenuhi syarat, jika suatu masalah muncul tetapi tidak ada urgensi yang dihadapi atas keputusannya. Kewajiban tetap tidak terpenuhi sampai dilakukan oleh setidaknya satu *mujtahid*. Jika sebuah pertanyaan ditujukan kepada dua *mujtahid*, atau kepada dua Hakim dalam hal itu, dan salah satu dari mereka mengerahkan dirinya untuk merumuskan jawaban, maka yang lain dibebaskan dari tugasnya. Akan tetapi *ijtihad* menjadi kewajiban pribadi (*wajib* atau *fardhu 'ain*) dari *mujtahid* yang memenuhi syarat dalam hal-hal yang mendesak, yaitu ketika ada kekhawatiran hilangnya keadilan atau kebenaran jika *ijtihad* tidak segera diupayakan. Hal ini terutama terjadi ketika tidak ada orang lain yang memenuhi syarat yang dapat ditemukan untuk mencoba *ijtihad*.

Berkenaan dengan *mujtahid* sendiri, *ijtihad* pada dasarnya adalah *fardhu 'ain* bagi yang mampu. *Mujtahid* harus melakukan *ijtihad* untuk menemukan keputusan atas suatu masalah yang mempengaruhi dirinya secara pribadi. Hal ini karena peniruan buta (*taqlid*) dilarang bagi seorang *mujtahid* yang mampu menyimpulkan hukum langsung dari sumbernya. Jika tidak ada urgensi atas *ijtihad*, atau jika ada *mujtahid* lain, maka kewajibannya tetap sebagai *fardhu kifayah* saja. Selanjutnya, *ijtihad* dianjurkan (*mandub*) dalam semua kasus, di mana tidak ada masalah khusus yang dirujuk ke *mujtahid*, atau ketika dicoba tanpa adanya masalah dengan cara konstruksi teoritis atas inisiatif ahli hukum itu sendiri. Lalu *ijtihad* dilarang (*haram*) ketika bertentangan dengan aturan yang menentukan dari Al-Qur'an, Sunnah dan *ijma'* yang pasti (Al-Syaikani, 1999; Zuhaili, 1990).

Para ulama *ushul* dalam hal ini sepakat bahwa *mujtahid* terikat dengan hasil *ijtihad*-nya sendiri. Begitu dia telah menyimpulkan keputusan tentang suatu masalah tertentu yang didasarkan pada keyakinan dan keyakinannya yang benar, maka dia tidak boleh meniru *mujtahid* lain tentang masalah itu terlepas dari apakah mereka setuju dengannya atau sebaliknya. Bagi *mujtahid*, kesimpulan yang dia capai sama dengan perintah Tuhan yang harus dia patuhi. Oleh karena itu, haram baginya untuk meninggalkannya atau mengikuti orang lain dalam hal itu. Tetapi jika dia tidak melakukan *ijtihad*nya sendiri pada suatu masalah yang tidak mendesak, dan dia memiliki waktu untuk menyelidikinya, maka menurut beberapa ulama dia boleh meniru *mujtahid* lainnya. Namun, pandangan yang lebih disukai adalah bahwa ia harus menghindari taqlid, bahkan dari orang yang mungkin lebih berilmu darinya. Hanya seorang *'ammi* (awam) yang mampu ber*ijtihad* yang boleh mengikuti pendapat orang lain (Al-Ghazali, 2010).

*Mujtahid* harus seorang Muslim dan orang yang kompeten dari pikiran yang sehat yang telah mencapai tingkat kompetensi intelektual yang memungkinkan dia untuk membentuk penilaian independen. Dalam kapasitasnya sebagai penerus Nabi, *mujtahid* menjalankan kewajiban agama, dan putusannya menjadi bukti (*hujjah*) bagi orang-orang yang mengikutinya. Karena itu ia harus menjadi seorang Muslim, dan memiliki pengetahuan dalam berbagai disiplin ilmu pembelajaran agama. Seseorang yang gagal memenuhi satu atau lebih persyaratan *ijtihad* akan didiskualifikasi dan tidak dapat melakukan *ijtihad*. Persyaratan yang dibahas di bawah ini adalah *ijtihad* dalam bentuknya yang tidak terbatas, sering disebut sebagai *ijtihad fi al-syar'i*, sebagai lawan dari jenis *ijtihad* yang terbatas pada mazhab tertentu, atau pada masalah tertentu dalam batas-batas tertentu.

Catatan lengkap paling awal tentang kualifikasi seorang *mujtahid* diberikan dalam kitab Abu Husain Al-Basri (w. 436/1044) berjudul *Al-Mu'tamad fi Usul Al-Fiqh*. Garis besar eksposisi yang dirumuskan Al-Basri ini kemudian diterima dengan sedikit perubahan oleh Al-Shirazy (w. 467/1083), Al-Ghazali (w. 505/1111) dan Al-Amidi (w. 632/1234). Hal ini tidak berarti bahwa persyaratan *ijtihad* tidak mendapat perhatian dari para ulama yang hidup sebelum Al-Basri. Tetapi sejak Al-Basri, rumusan syarat *mujtahid* ini secara konsisten diadopsi oleh para ulama *ushul* dan menjadi ciri standar *ijtihad*. Persyaratan tersebut adalah sebagai berikut:

- 1) Pengetahuan bahasa Arab sejauh yang memungkinkan ulama untuk memiliki pemahaman yang benar tentang Al-Qur'an dan Sunnah. Perintah dan pengetahuan lengkap dalam bahasa Arab bukanlah persyaratan, tetapi *mujtahid* harus mengetahui nuansa bahasa dan mampu memahami sumber secara akurat dan menyimpulkan ahkam dari mereka dengan tingkat kompetensi yang tinggi (Al-Ghazali, 2010). Dalam hal ini, Al-Syatibi lebih menekankan pada pengetahuan bahasa Arab. Baginya seseorang yang hanya memiliki pengetahuan bahasa Arab rata-rata, tidak dapat mencapai tingkat pencapaian tertinggi dalam *ijtihad*. Bahasa Al-Qur'an dan Sunnah adalah kunci pemahaman dan *ijtihad*. Karena itu, siapa pun yang memiliki kekurangan dalam hal ini sulit untuk mencapai derajat pemahaman yang baik. Al-Syatibi melanjutkan, karena pendapat *mujtahid* akan menjadi bukti (*hujjah*) bagi orang awam, maka tingkat otoritas *ijtihad* ini memerlukan akses langsung ke sumber dan kompetensi penuh dalam bahasa Arab (Al-Syatibi, 1997).
- 2) *Mujtahid* juga harus mengetahui Al-Qur'an dan Sunnah, perbedaan dan karakteristik ayat-ayat Makkiyah dan Madaniyah, waktu dan sebab turunnya wahyu (*asbab al-nuzul*) dan peristiwa pembatalan (*nasikh-mansukh*) di dalamnya. Lebih khusus lagi, ia harus memiliki pemahaman penuh tentang isi hukum, atau *ayat al-ahkam*, tetapi tidak harus memahami narasi dan perumpamaan Al-Qur'an dan ayat-ayatnya yang berkaitan dengan akhirat (Al-Ghazali, 2010).
- 3) *Mujtahid* harus memiliki pengetahuan yang memadai tentang Sunnah, terutama bagian yang berhubungan dengan subjek *ijtihad*-nya. *Mujtahid* harus mengetahui Sunnah secara keseluruhan, terutama yang berkaitan dengan teks-teks hukum (*hadits al-ahkam*). Dia harus mengetahui kejadian-kejadian pembatalan dalam Sunnah, yang umum dan yang khusus (*'amm* dan *khass*), yang mutlak dan yang bersyarat (*mutlaq* dan *muqayyad*), dan bagaimana tingkat kehandalan para perawi hadis (*isnad*). *Mujtahid* memang tidak perlu mengingat setiap *hadits al-ahkam* atau nama-nama perawi mereka, tetapi dia harus tahu di mana menemukan Hadits ketika dia perlu merujuknya, dan mampu membedakan yang dapat diandalkan dari yang lemah, atau mana yang otentik dan mana Hadits yang palsu. Imam Ghazali menunjukkan bahwa pemahaman yang memadai dengan *hadits al-ahkam* seperti yang ditemukan di Sunan Abi Dawud, Sunan al-Baihaqi, atau Musnad Ibn Hanbal sudah cukup. Menurut pandangan lain, yang dikaitkan dengan Ahmad bin

Hanbal, *hadits al-ahkam* kemungkinan berjumlah sekitar 1200 Hadits (Al-Ghazali, 2010; Al-Syaukani, 1999).

- 4) *Mujtahid* juga harus mengetahui substansi dari persoalan *furu`* dan poin-poin yang menjadi dasar *ijma`*. Dia harus mampu memverifikasi konsensus para sahabat, para penerus (*tabi'in*), dan para Imam terkemuka dan *mujtahid* di masa lalu sehingga dia dijaga dari kemungkinan mengeluarkan pendapat yang bertentangan dengan *ijma`* yang serupa. Dalam hal ini, menurut Al-Syaukani, bagi siapa saja yang telah mencapai derajat *mujtahid* akan jarang untuk tidak menyadari masalah-masalah di mana ada *ijma`* yang konklusif. Implikasinya, *mujtahid* juga harus mewaspadaai pandangan-pandangan yang bertentangan, seperti dikatakan, “orang yang paling terpelajar adalah orang yang paling mengetahui perbedaan di antara orang-orang” (Al-Ghazali, 2010; Al-Syaukani, 1999).

Dalam penjelasan mereka tentang kualifikasi seorang *mujtahid*, para ulama *ushul* pada umumnya memberikan penekanan khusus pada pengetahuan *qiyas*. Hal ini didasarkan pada pertimbangan bahwa Al-Qur'an dan Sunnah secara keseluruhan, tidak secara lengkap menentukan hukum seperti yang mungkin dinyatakan dalam manual hukum, tetapi hanya menyebutkan aturan umum dan indikasi seperti penyebab keputusan tersebut. *Mujtahid* dengan demikian dimungkinkan untuk menggunakan deduksi analogis (*qiyas*) untuk menemukan keputusan untuk kasus yang belum pernah terjadi sebelumnya. Pengetahuan yang memadai tentang aturan dan prosedur *qiyas*, dengan demikian menjadi syarat penting bagi *mujtahid*. Imam Syafi'i bahkan menyamakan *ijtihad* dengan *qiyas*. *Qiyas* atau analogi, dengan kata lain, merupakan modal utama *ijtihad*, meskipun keduanya tidak identik. Al-Ghazali, dalam hal ini menjelaskan bahwa meskipun ada klaim beberapa ulama bahwa *qiyas* dan *ijtihad* adalah identik dan saling berhubungan, namun *ijtihad* lebih luas dari *qiyas* karena terdiri dari metode penalaran selain analogi (Al-Ghazali, 2010; Al-Syaukani, 1999; A. Zahrah, 2008).

Lebih lanjut, seorang *mujtahid* juga dituntut untuk mengetahui tujuan (*maqashid*) syari'at, yang terdiri dari berbagai *masalih* (pertimbangan kepentingan umum). *Masalih* yang paling penting adalah yang telah diidentifikasi oleh Pemberi Hukum (Allah) sendiri dan yang harus diprioritaskan di atas yang lain. Dengan demikian perlindungan terhadap “Lima Asas”, yaitu: agama, jiwa, akal, keturunan, dan

hartanya, adalah tujuan yang diakui Pemberi Hukum. Semua ini adalah esensi (*daruriyyat*) dari *masalih* dan karena itu mereka dibedakan dari pelengkap (*hajiyyat*) dan hiasan (*tahsiniyyat*) (bahasan tentang hal ini akan dielaborasi lebih lanjut pada sub bab berikutnya). *Mujtahid* juga harus mengetahui prinsip umum *fiqh* seperti menghilangkan kesulitan (*raf'u al-haraj*), kepastian harus menang atas keraguan, dan prinsip-prinsip lain yang dirancang untuk mencegah kekakuan dalam penetapan hukum. *Mujtahid* juga harus mampu membedakan *masalih* yang asli dari yang mungkin diilhami oleh keinginan-keinginan aneh, dan mampu mencapai keseimbangan yang benar antara nilai-nilai.

### **C. *Maqasid Al-Syari'ah* dalam Hukum Islam**

Tujuan penetapan hukum atau biasa diistilahkan dengan *maqasid al-syari'ah* merupakan pokok bahasan filsafat hukum Islam, yang hari ini banyak mendapatkan perhatian dan bahasan dari para sarjana hukum Islam ataupun para ulama secara keseluruhan. Hal ini juga ditambah dengan peningkatan dan perluasan literatur tentang filsafat hukum Islam serta agenda-agenda diskursif di berbagai belahan dunia Islam. Berbeda dengan metode pembelajaran hukum Islam tradisional di masa lalu, mahasiswa hukum Islam saat ini sudah mulai membaca hukum Islam, dengan berfokus pada materi pelajaran filsafat hukum Islam. Secara tradisional, tema *maqasid al-syari'ah* atau filsafat hukum Islam dianggap sebagai bagian dari studi Hukum Islam. Hal ini didasarkan pada pertimbangan bahwa kajian ini dikembangkan untuk memahami dasar pemikiran hukum Islam itu sendiri.

Pada awalnya aspek kajian hukum Islam atau *maqasid al-syari'ah* ini merupakan cabang dari kajian *ushul al-fiqh*. Namun seiring perkembangannya dewasa ini, kajian tentang *maqasid al-syari'ah* dianggap sudah menjadi cabang ilmu pengetahuan Islam tersendiri dengan segenap perluasan teori yang lengkap. Pusat-pusat kajian Islam dan Perguruan Tinggi Islam juga telah mengajarkan bidang *maqasid al-syari'ah* atau filsafat hukum Islam ini sebagai salah satu mata pelajaran inti mereka. Namun, sebagian besar tulisan tentang *maqasid al-syari'ah* lebih banyak bersifat teoritis dan historis. Sebagian besar karya filsafat hukum Islam bersifat repetitif dan disalin dari satu generasi ke generasi lainnya. Hal ini pula yang membuat kajian tentang *maqasid al-syari'ah* seringkali belum memasukkan berbagai pendekatan baru di dalamnya. Meski demikian, dalam perkembangan lanjutannya, terdapat banyak upaya untuk menghubungkan bidang *maqasid al-syari'ah* atau filsafat

hukum Islam ini dengan semua aspek kehidupan dalam komunitas Muslim.

Banyak cendekiawan Islam berpendapat bahwa konstruksi *maqasid al-syari'ah* memiliki dua komponen utama, yaitu: *Pertama*, *maqasid*; dan *Kedua*, *syari'ah*. Keduanya adalah istilah Arab yang memiliki makna mendalam, baik makna teoritis maupun makna teknis dalam Islam. Dalam hal ini, para cendekiawan tersebut berpendapat bahwa konstruksi ini memiliki makna yang luas yang melekat pada istilah *maqasid al-syari'ah* itu sendiri. Artinya tidak ada hukum Islam tanpa beberapa alasan, kebijaksanaan dan filosofi yang melekat padanya. Karena itu, wajar jika orang berpendapat bahwa rasionalitas dan kebijaksanaan adalah ruh dari hukum Islam. *Maqasid al-syari'ah* adalah dasar hukum Islam dan tanpa itu hukum Islam tidak akan memiliki arti apa-apa.

Beberapa ahli hukum membandingkan semangat hukum tersebut dengan tubuh manusia. Tubuh manusia hanya berfungsi jika ada kehidupan di dalam tubuh. Demikian pula, *maqasid al-syari'ah* sebagai falsafah umum hukum Islam adalah ruh hukum Islam dan mekanisme dinamisnya. Ada hubungan yang melekat antara hukum Islam dan tujuannya yang lebih tinggi. Tidak ada filosofi hukum yang dapat diturunkan atau dikurangkan dari sumber lain kecuali dari sumber-sumber Islam. Dalam ungkapan lain, kebijaksanaan ilahi adalah dasar dari hukum Islam tersebut (Rifai, 2020). Akal manusia memang memiliki peran yang lebih besar dalam memahami hukum Islam, tetapi akal harus bekerja dalam batas-batas teks ilahi dan tradisi kenabian. Kesimpulan logis dari argumen ini adalah bahwa para ahli hukum Muslim tidak dapat melampaui petunjuk-petunjuk ilahi dalam menyusun hukum-hukum baru. Apapun hukum baru yang diperkenalkan untuk umat Islam, maka aturan baru ini harus sejalan dengan filosofi umum hukum Islam (*maqashid al-syari'ah*). Hal ini berarti bahwa setiap filsafat asing yang bertentangan dengan ajaran Islam manapun, tidak dapat menjadi bagian dari filsafat hukum Islam.

Prinsip ini mengecualikan semua filsafat buatan manusia di luar lingkup filsafat hukum Islam. Dengan kata lain, filsafat hukum Islam atau *maqasid al-syari'ah* ditentukan oleh dua faktor, yaitu: *Pertama*, ia harus selalu sejalan dengan bukti dari sumber utama hukum Islam; dan *Kedua*, ia harus sejalan dengan penalaran logis manusia yang berbudi. Akal manusia yang telah terkontaminasi dengan doktrin anti-Islam tidak akan dapat menentukan apa tujuan hukum Islam. Para ahli hukum Muslim



juga tidak bisa memasukkan ideologi asing ke dalam pokok bahasan filsafat umum hukum Islam atas nama modernitas dan perkembangan modern. Dengan kata lain, filsafat hukum Islam harus dibangun dari petunjuk ilahi dan hanya para ahli hukum Muslim dengan keyakinan tertentu, kualifikasi akademik dalam ilmu-ilmu Islam yang mumpuni, yang bisa menafsirkan hukum Islam. Dalam hal ini, para ahli tersebut juga membutuhkan beberapa kualifikasi tambahan dalam ilmu pengetahuan modern untuk menghubungkan hukum Islam dengan kondisi masyarakat modern.

Secara teknis *maqasid* berarti maksud, maksud, tujuan, atau sasaran. *Maqasid al-syari'ah* berarti tujuan atau maksud dari hukum Islam yang bisa dilihat juga sebagai filsafat umum hukum Islam. Istilah *maqasid al-syari'ah* didefinisikan sebagai metodologi hukum dalam hukum Islam atau ilmu pengetahuan untuk mengetahui kebijaksanaan dan dasar pemikiran aturan hukum yang ditetapkan Allah bagi orang-orang yang beriman melalui Nabi Muhammad (Rifai, 2020). Bidang ini umumnya didefinisikan sebagai “ilmu Islam yang mengeksplorasi kebijaksanaan ilahi dan tujuan hukum Islam.” Ilmu tentang *maqasid al-syari'ah* ini bertujuan untuk memajukan kepentingan umum dan kesejahteraan manusia baik kepentingan duniawi maupun eskatologis sesuai dengan syariat Islam (Rifai, 2020). Meskipun ulama klasik sudah banyak membahas tema *maqasid* dalam karya hukum mereka, namun tidak satupun dari mereka yang mendefinisikan tema *maqasid* dalam pengertian teknis dengan cara yang tepat sampai pada era modern. Meski demikian, ada juga yang berpendapat bahwa kemunculan awal istilah *maqasid* dalam arti teknis bisa didapati pada karya-karya Imam Abd Allah Mohamed Ibn Ali Al-Tirmidzi (w. 245 H). Tokoh ini disebut sebagai penulis pertama yang menggunakan istilah *al-maqasid* dan *illat* dalam pengertian teknis yang ketat. Bahkan, beberapa risalahnya tentang hikmah dan logika amal ibadah sudah didasarkan pada tema *maqasid* tersebut (Rifai, 2020).

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa proses menganalisis tujuan dan manfaat kaidah-kaidah syariat secara sistematis bermula dari karya-karya ulama kontemporer, meskipun preseden konsep ini telah tercakup dalam nash dan pendapat para perintisnya. Namun demikian, Al-Tirmidzi tidak memberikan definisi *maqasid al-syari'ah* sebagai filsafat hukum Islam dalam pengertian teknis (Raisuni, 1994). Selain itu, mengingat bahwa *maqasid al-syari'ah* adalah metodologi hukum strategis Islam yang bertujuan untuk mempromosikan kepentingan

umum, maka tentu saja definisi yang jelas sangat diperlukan. Imam Al-Syatibi sendiri, arsitek doktrin *maqasid al-syari'ah* tidak mendefinisikan tema *maqasid* dalam pengertian teknis yang tepat. Hal ini mungkin karena pokok bahasan *maqasid* sudah jelas sehingga tidak menuntut definisi seperti itu. Oleh karena itu, pembaca karyanya haruslah seseorang yang telah memperoleh beberapa pengetahuan dasar dalam hukum Islam dan bahasa Arab. Kalau tidak, akan sulit untuk memahami pemikiran hukumnya. Selain itu, Al-Syatibi juga menuntut keterbukaan pikiran dari pembacanya dan tidak terbatas pada aliran pemikiran hukum mana pun. Ini adalah dua syarat yang ditetapkan Al-Syatibi bagi mereka yang ingin mempelajari filsafat hukumnya (Al-Syatibi, 1997).

Dalam sejarahnya, terdapat beberapa cendekiawan muslim seperti Ibnu 'Ashur, Alal Fasi dan Raisuni yang mendefinisikan doktrin *maqasid* dalam pengertian teknis. Namun demikian, definisi yang ada tetap dianggap belum komprehensif. Hal ini tidak terlepas dari kajian hukum dalam filsafat umum hukum Islam yang masih terus berkembang. Namun, karya-karya para ulama ini memberi kita beberapa gagasan mendasar tentang asal-usul filsafat umum hukum Islam. Ibn 'Ashur misalnya mendefinisikan *maqasid al-syari'ah* sebagai "ilmu yang bertujuan untuk mengetahui tujuan hukum Islam". Alal Fasi mendefinisikannya dalam dua cara, ia mendefinisikannya dalam istilah umum. Definisi ini adalah untuk mengetahui keseluruhan tujuan umum dan kebijaksanaan ilahi di balik setiap hukum ilahi. Alal Fasi juga menawarkan definisi yang kohesif dengan mendefinisikan misi manusia di dunia ini sebagai agen ilahi. Baginya, mengetahui falsafah umum perundang-undangan Islam ini adalah seni yang menantang (Rifai, 2020).

Beberapa tujuan utama dari *maqasid al-syari'ah* sebagai filsafat umum hukum Islam menurut Allal Fasi (1963) adalah:

- a. Memperkaya peradaban manusia di muka bumi;
- b. Membangun interaksi masyarakat yang kohesif;
- c. Menegakkan keadilan di muka bumi;
- d. Memberikan bimbingan dan arahan kepada para pemimpin politik;
- e. Menguasai seni tata pemerintahan yang baik; dan
- f. Peningkatan keterampilan dan sumber daya manusia (Fasi, 1963).

Dalam membahas tentang *maqasid al-syari'ah* tersebut, Fasi (1963) menyatakan perlunya pelestarian tatanan sosial. Hal ini dimaksudkan

bahwa komunitas Muslim perlu mereformasi struktur sosialnya, memperbarui standar hidupnya dan memenuhi kebutuhan dasar masyarakat, melalui hukum-hukumnya. Dengan kata lain, umat Islam harus memelihara hukum dan ketertiban serta menjalankannya dengan penuh kesadaran agar sejahtera. Selain itu, hukum Islam juga perlu mengambil semua langkah yang diperlukan untuk memperkaya peradaban manusia di bumi. Alal Fasi mengusulkan beberapa perubahan radikal dalam pembacaan tentang filsafat umum hukum Islam atau *maqasid al-syari'ah*. Baginya Islam bukan hanya sekedar agama, tetapi merupakan cara hidup yang mendorong umat Islam untuk menciptakan peradaban manusia yang kuat.

Dalam perspektif lain, Ibnu 'Ashur (1998) membagi *maqashid al-syari'ah* atau filsafat umum hukum Islam menjadi tujuan umum dan khusus dalam hukum Islam, yaitu *al-maqasid al-'ammah* (tujuan umum) dan *al-maqasid al-khassah* (tujuan khusus). Perbedaan keduanya adalah sebagai berikut:

a. *Al-Maqasid Al-'Ammah*: Tujuan Hukum Islam General

Tujuan umum dari hukum Allah ini diabadikan dalam spektrum yang lebih luas dari Undang-undang ilahi. Tujuan umum tidak terbatas pada aspek tertentu dari hukum ilahi. Tujuan keseluruhan dari legislasi Islam menurut Ibn 'Ashur termasuk mempromosikan kepentingan individu dan masyarakat. Selain itu, tujuan lainnya adalah memelihara hukum dan ketertiban dalam masyarakat, menegakkan keadilan, melindungi kebebasan, mempromosikan kesetaraan, hingga meningkatkan pembangunan sosial. Penetapan tujuan umum ini tidak terlepas dari prinsip dan nilai-nilai dasar Islam yang sudah ditetapkan dalam Al-Qur'an dan Sunnah Nabi, seperti Keesaan Tuhan, ketulusan, keadilan, kebebasan, kesetaraan, kasih sayang, persaudaraan universal, dan beberapa nilai sosial penting lainnya.

b. *Al-Maqasid Al-Khassah*: Tujuan Khusus Hukum Islam

Jenis *maqashid* ini merujuk pada tujuan hukum pada bidang tertentu dari syari'ah. Bidang-bidang tertentu dari hukum Islam tersebut berkaitan dengan urusan keluarga seperti hukum perkawinan, hukum perceraian, hukum waris, hukum wasiat, hukum transaksi bisnis, dan hukum pidana. Mengidentifikasi hukum-hukum khusus dalam kaitannya dengan semua cabang hukum substantif ini disebut mengetahui tujuan khusus (*maqasid al-khassah*) hukum Islam.

### c. Al-Maqasid Al-Juziyyah: Tujuan Kontekstual Hukum Islam

Mengidentifikasi hikmah dan alasan di balik setiap perintah dan larangan dari keputusan ilahi untuk setiap peristiwa atau kasus tertentu, didefinisikan sebagai *al-maqasid al-juziyyah*. Setiap perintah dan larangan ilahi diabadikan dengan beberapa kebijaksanaan ilahi. Mengetahui aspek-aspek kebijaksanaan ilahi disebut sebagai *maqasid* dalam perintah ilahi tertentu. Aspek-aspek *maqashid* ini sebagian besar diakui oleh para ahli hukum Islam dengan wawasannya yang mendalam tentang hukum positif. Untuk mengetahui jenis pemikiran ilahi ini, seseorang perlu memiliki pengetahuan yang baik dalam sains Islam dan konvensi linguistik Arab. Karena sumber utama Islam adalah dalam bahasa Arab, maka orang juga harus mengetahui konvensi linguistik bahasa Arab untuk memahami aturan dari teks-teks ilahi.

Pembagian jenis *maqashid* ini menghasilkan tiga jenis pengertian yang disodorkan pada doktrin *maqasid al-syari'ah*. Namun, ruang lingkup *maqashid al-syari'ah* sebagai filsafat hukum secara umum tentu saja masih terbuka untuk perluasan dan pengembangan definisi. Sejauh ini memang belum ada yang membatasi ruang lingkup filsafat umum hukum Islam, tetapi ruang lingkungannya terkait erat dengan teks-teks ketuhanan, tradisi kenabian, kaidah-kaidah hukum, teori-teori hukum dan preseden hukum. Nilai agama dan keabsahan dari setiap tindakan, perilaku atau niat manusia dapat diukur dalam terang filosofi umum hukum Islam atau *maqasid al-syari'ah* tersebut.

Seorang ulama kenamaan lainnya, yakni Ibn Taimiyah mendefinisikan *maqasid al-syari'ah* dari perspektif teologis yang lain. Baginya, *maqasid al-syari'ah* mendefinisikan misi dan tujuan hidup manusia. *Maqasid al-syari'ah* mendefinisikan makna dan misi individu dan komunitas Muslim secara kolektif di dunia ini. Ibnu Taimiyah mendefinisikannya dari perspektif spiritual dan agama murni. Singkatnya, argumennya adalah bahwa Tuhanlah yang menciptakan manusia dan alam semesta ini. Tuhanlah yang memfasilitasi manusia dengan segala fasilitasnya di bumi ini untuk hidup, jadi manusia hanya harus menyerahkan kehendaknya kepada Tuhan saja dan bukan kepada orang lain. Bukan untuk keinginannya sendiri, bukan untuk uang atau kekayaan atau untuk orang lain. Ibnu Taimiyah berpendapat bahwa penyerahan penuh kepada kehendak ilahi adalah tujuan utama manusia diciptakan. Dengan kata lain, manusia harus hidup seperti yang diminta

Tuhan berdasarkan aturan yang ditetapkan-Nya dalam syari'ah. *Maqasid al-syari'ah* berurusan dengan kebutuhan mendasar dalam kehidupan manusia dalam kerangka syari'ah dan ketundukan total pada Allah tersebut (Rifai, 2020).

Perspektif yang sama juga diajukan oleh Thaha Jabir Alwani, yang mendefinisikan misi dan visi individu dan komunitas Muslim dengan tugas dan tanggung jawab tertentu di bumi ini. Misi itu adalah untuk menyucikan jiwa, menyerahkan kehendak hanya kepada Tuhan dan mengembangkan bumi ini untuk kepentingan umat manusia. Hal ini dapat dijelaskan lebih detail dengan membandingkan misi hidup umat Islam yang mengamalkan dan yang tidak mengamalkan. Misalnya, jika seseorang bertanya kepada Muslim non-Muslim apa misinya dalam hidup? orang mungkin berkata "Ambisi hidup saya adalah untuk mendapatkan pekerjaan yang baik dengan gaji yang besar? Atau untuk membeli rumah yang besar atau untuk menikmati hidup sebanyak mungkin. Atau hal-hal lain yang ada hubungannya dengan kehidupan duniawi. Namun, jika pertanyaan yang sama diajukan kepada seorang Muslim yang taat, dia akan berkata, "Misi hidup saya adalah untuk beribadah kepada Tuhan, untuk menjadi sukses baik kehidupan duniawi maupun eskatologis, menjadi orang yang bermanfaat bagi semua orang. dan berbuat kebaikan sebanyak-banyaknya dengan harapan Tuhan akan membalas dengan kebajikan di kehidupan selanjutnya."

Menurut ajaran Islam, hidup manusia bukan hanya untuk makan, minum dan mati melainkan memiliki makna spiritual yang lebih mendalam. Hal ini menunjukkan bahwa ada ruang lingkup yang lebih luas dari *maqasid al-syari'ah* sebagai filsafat umum hukum Islam, yang tidak hanya menyangkut perkembangan material umat Islam di dunia ini, melainkan juga ditujukan untuk membimbing umat manusia mencapai keselamatan baik di dunia ini maupun di akhirat. Ajaran Islam mendorong manusia untuk sukses dalam kehidupan materialnya, tetapi itu tidak mengorbankan keselamatannya di kehidupan selanjutnya. Islam adalah agama moderat karena memenuhi kebutuhan fisik, spiritual dan material manusia. Filosofi umum hukum Islam atau *maqasid al-syari'ah* dirancang untuk memenuhi semua kebutuhan ini secara merata dan adil. Filosofi umum hukum Islam mengarahkan individu dan komunitas Muslim untuk mengikuti jalan moderasi dalam kehidupan material dan spiritual mereka. Umat Islam seharusnya tidak memprioritaskan kehidupan material di atas kehidupan spiritual, atau sebaliknya. Keberadaan *maqasid al-syari'ah* berusaha memahamkan

bahwa jalan yang seimbang antara kehidupan spiritual dan material adalah jalan terbaik. Itulah sebabnya penolakan total terhadap kehidupan duniawi dilarang dalam Islam. Pada saat yang sama, cinta materialisme yang berlebihan juga dikutuk dalam Islam.

Auda (2007) mendefinisikan konsep *maqasid* secara berbeda karena ia mengatakan bahwa filsafat umum hukum Islam terkait dengan beberapa pertanyaan logis mendasar. Ini berkaitan dengan pertanyaan “mengapa.” Ini adalah pertanyaan mendasar untuk membantu orang memahami apa yang terjadi di dalam hidupnya. Mengapa harus ada peraturan lalu lintas? Atau mengapa harus ada protokol tertentu di sekolah, kantor, dan ruang publik? Aturan dan peraturan pada dasarnya ditetapkan untuk alasan yang baik. Aturan dan peraturan ini ditetapkan untuk suatu tujuan. Itu untuk melindungi orang dari bahaya apa pun. Di balik setiap aturan Allah juga pasti ada alasan. Beberapa dari alasan ini dapat dipahami oleh pikiran manusia dan beberapa lainnya tidak. Auda (2007) berpendapat bahwa keseluruhan filosofi umum dari perintah dan larangan dalam Islam sebenarnya dapat dipahami oleh pikiran manusia. Subyek tujuan yang lebih tinggi dari hukum Islam adalah mengetahui mengapa Allah menetapkan aturan dan peraturan untuk kehidupan manusia. Karena itu, *maqasid al-syari’ah* adalah cabang ilmu pengetahuan Islam yang menjawab semua pertanyaan menantang tentang “mengapa” di berbagai tingkatan terkait hukum Islam.

Auda (2007) lebih jauh berpendapat bahwa orang harus menerapkan tanda tanya pada aturan-aturan ketuhanan dalam Islam untuk mengetahui hikmah di baliknya. Misalnya, mengapa Allah mewajibkan shalat lima waktu? Apa hikmah di baliknya? mengapa Allah menetapkan setiap muslim untuk membayar 2,5% dari penghasilan atau keuntungannya sebagai kewajiban zakat? Apa logika di baliknya? Mengapa Allah menjadikan haji sebagai kewajiban wajib bagi Muslim yang mampu sekali seumur hidup? Apa alasan di baliknya? Mengapa minum alkohol dilarang dalam Islam? Mengapa makan babi dilarang dalam Islam? Demikian pula, mengetahui alasan perintah dan larangan ilahi adalah bagian tak terpisahkan dari filsafat hukum Islam.

Upaya memahami alasan atau hikmah di balik ritual ibadah yang diwajibkan dalam Islam, pada dasarnya dapat membantu orang untuk memahami makna literalistik dan ritualistik dari ibadah atau ritual tersebut. Dengan kata lain, memahami alasan-alasan di balik perintah atau larangan adalah bagian tak terpisahkan dari filsafat umum hukum Islam. Lebih lanjut, Auda juga berpendapat bahwa konsep *maqasid*

dapat digunakan sebagai mekanisme dinamis untuk memecahkan beberapa masalah yang tengah dihadapi umat Islam saat ini. Bagian tujuan hukum Islam yang lebih tinggi memberi tahu para pemeluknya bagaimana memilih cara terbaik untuk menafsirkan teks-teks Islam dengan mengingat realitas zaman modern. Karena itu Auda sangat menganjurkan untuk melihat hubungan yang melekat antara teks-teks ilahi dan realitas sosial yang itu dapat dilakukan melalui pemahaman *maqasid al-syari'ah*. Lebih lanjut Auda juga mencatat bahwa istilah-istilah seperti pembangunan, kebebasan, kemerdekaan, hak asasi manusia, moralitas dan keadaban harus dijelaskan sesuai dengan tujuan hukum yang lebih tinggi tersebut. Dengan demikian, terdapat dua macam kepentingan dari memahami *maqasid al-syari'ah* atau falsafah umum hukum Islam, yakni mengkaji kebijaksanaan dan rasionalitas teks-teks ketuhanan di lapisan pertama, dan mengkaji keterkaitan antara teks-teks ketuhanan dan realitas sosial pada lapisan kedua.

Tuhan mengirimkan pesannya dalam Al-Qur'an dan melalui Sunnah dengan beberapa tujuan primer dan sekunder. Menurut Al-Syatibi, maksud pembuat undang-undang dalam mengungkapkan hukum ilahi adalah untuk membuat manusia memahami hukum dan membawanya di bawah Kehendak ilahi (Al-Syatibi, 1997). Tetapi dengan menerapkan hukum-hukum ilahi itu, manusia mendapatkan beberapa manfaat material dan spiritual. Dengan demikian, Tuhan memiliki beberapa tujuan untuk mengungkapkan pesan ilahi-Nya dan pada saat yang sama, manusia memiliki beberapa tujuan dalam menerapkan hukum-hukum ilahi dalam hidupnya. Dalam teologi Islam misalnya, terdapat keyakinan bahwa Tuhan menciptakan manusia dan alam semesta dengan beberapa tujuan dan misi tertentu yang sudah dijelaskan dalam *nash*. Petunjuk Tuhan terkait misi kehidupan manusia sudah terdapat dalam ajaran syari'ah. Memahami tujuan-tujuan ilahi tersebut dan mengetahui manfaat material dan spiritual seperti apa yang diperoleh manusia dengan mengikuti pesan ilahi adalah bagian tak terpisahkan dari *maqasid al-syari'ah*. Selain itu, *maqasid al-syari'ah* juga berurusan dengan beberapa mekanisme praktis untuk menerapkan pesan Tuhan. *Maqasid al-syari'ah* berupaya mengidentifikasi pesan prioritas dari Tuhan untuk dilaksanakan dalam kehidupan. Memahami pesan-pesan tersebut dapat membantu seseorang untuk memahami pedoman umum dan khusus tentang bagaimana menerapkan ajaran Islam di lingkungan sosial yang berbeda, atau membimbing komunitas Muslim tentang bagaimana menangani masalah apa pun yang tidak diatur dalam wahyu ilahi atau

diatur oleh tradisi Nabi, serta membimbing komunitas Muslim tentang bagaimana membuat aturan dan peraturan baru dan tentang bagaimana memenuhi tuntutan perubahan sosial yang besar (Al-Syatibi, 1997; Auda, 2007).

Namun demikian, membangun korelasi yang koheren antara tujuan khusus dan umum hukum merupakan masalah penting dalam merumuskan pemahaman yang benar tentang konsep *maqasid al-syari'ah*. Harus selalu ada keselarasan antara dua ranah *maqasid* yang disebutkan sebelumnya. Tujuan khusus hukum harus selalu sejalan dengan tujuan umum hukum. Misalnya, menjaga keadilan tanpa syarat adalah salah satu tujuan utama dari *maqasid al-syari'ah*. Namun, memotong tangan seorang pencuri yang mencuri sejumlah uang adalah salah satu aspek substantif dari hukum Islam atau aturan khusus hukum Islam. Penerapan aturan hukum khusus ini harus sesuai dengan tujuan umum hukum Islam. Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa setiap upaya untuk memahami tujuan khusus hukum secara terpisah dari tujuan umum hukum bukanlah pendekatan yang komprehensif untuk memahami Syari'ah. Pendekatan parsial seperti itu menjadi salah satu penyebab utama terjadinya kekacauan hukum yang ada dalam batas-batas mazhab hukum Islam.

#### **D. Identifikasi Maqashid Al-Syari'ah**

Bagaimana mengidentifikasi *maqasid al-syari'ah*? Apa yang harus dimasukkan dalam *maqasid al-syari'ah* dan siapa yang berhak dan memenuhi syarat untuk mengidentifikasi *maqasid al-syari'ah* tersebut? Pertanyaan-pertanyaan ini telah menjadi bahan perdebatan sengit di antara para sarjana Islam. Mohamed Kamal Imam misalnya berpendapat bahwa kerangka *maqasid al-syari'ah* pada dasarnya tercipta dari tiga doktrin hukum, yaitu rasionalisasi hukum Islam (*ta'lil al-ahkam*) *istislah* dan *ma'alath al-af'al* merupakan struktur *maqashid al-syari'ah*. Namun, tidak semua cendekiawan Islam akan setuju dengan kerangka *maqasid al-syari'ah* ini. Sebab, banyak ulama Islam yang tidak setuju dengan pengertian rasiosinasi hukum Islam dan penerapan perangkat hukum *istislah*. Banyak ahli hukum Muslim tidak setuju dengan semua elemen *maqashid al-syari'ah* ini.

Gagasan rasionalisasi hukum Islam atau gagasan menemukan alasan untuk setiap aturan hukum Islam telah menjadi subjek kontroversial dalam sejarah hukum Islam. Dikatakan bahwa gagasan ini diambil dari argumen filosofis, logis, polemik, dan dialektika Yunani.



Selain itu, gagasan tentang identifikasi kepentingan umum dalam hukum Islam selalu menjadi bahan perdebatan sengit dalam hukum Islam. Lalu seni mengetahui konsekuensi dari tindakan manusia juga bukanlah wacana yang berkembang secara mapan di berbagai mazhab hukum Islam literal. Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa gagasan-gagasan *maqasid al-syari'ah* ini tidak disetujui secara bulat oleh semua kalangan cendekiawan Islam atau para ulama itu sendiri.

Meski demikian, bagi para ulama atau cendekiawan yang meyakini *maqasid al-syari'ah*, terdapat kepercayaan bahwa tema-tema *maqasid* sebenarnya sudah diabadikan dalam sumber-sumber primer hukum Islam, baik kitab suci Al-Qur'an ataupun Sunnah Nabi. Namun demikian, baik Al-Qur'an maupun Sunnah tidak mendefinisikan atau menggunakan istilah *maqasid al-syari'ah* dalam pengertian teknis yang ketat. Namun, bagi ahli hukum yang arif, jelas bahwa teks-teks ini memberikan aturan-aturan dasar yang umum. Karena itu, mereka memilih untuk berorientasi pada *maqasid*. Para ulama dalam hal ini meyakini bahwa kebijaksanaan ilahi melekat dalam ayat-ayat kitab suci. Secara umum disepakati oleh sebagian besar ahli hukum bahwa hampir semua aturan syari'ah pada dasarnya berusaha mewujudkan tujuan dan kebijaksanaan Tuhan, kecuali beberapa aturan dalam kaitannya dengan tindakan ibadah murni di mana alasan ibadah tersebut tidak dapat dipahami secara rasional (Qardhawi, 1991). Dalam hal ini, terdapat kepercayaan bahwa seluruh korpus Syari'ah diturunkan untuk mempromosikan kepentingan manusia secara individu dan kolektif.

Menurut Al-Qur'an, esensi dari pesan kenabian adalah untuk mewujudkan karakter khas rahmat bagi umat manusia dari ajaran Islam. Selain itu, pemeriksaan sepintas terhadap teks-teks Al-Qur'an juga mengungkapkan bahwa perhatian utama prinsip-prinsip syariah sebagian besar terkait dengan kepentingan manusia dan tujuan kemanusiaan seperti keadilan sosial, kesejahteraan sosial, grasi, kasih sayang, kesalehan dan kejujuran, pelestarian kebaikan dan pencegahan kejahatan, membantu yang lemah dan membutuhkan, mempromosikan kualitas yang baik, berjuang melawan ketidakadilan sosial, mendorong kerja sama dalam pekerjaan yang baik, dan sebagainya. Dengan demikian, dapat dikatakan secara meyakinkan bahwa Al-Qur'an adalah sebuah petunjuk yang berorientasi pada tujuan yang berkaitan dengan struktur kualitas dan nilai-nilai manusia melalui prinsip-prinsip umum dan luas dalam hal moral, etika dan teologis tertentu.

Namun, nilai-nilai sosial dan prinsip ketuhanan umum ini belum ditempatkan secara sistematis dalam tatanan hierarkis dalam *maqasid al-syari'ah*. Karena itulah Al-Syatibi dengan tegas menekankan pentingnya memahami *maqasid al-syari'ah* secara umum melalui prinsip-prinsip Al-Qur'an yang umum dan lebih luas. Al-Syatibi dengan meyakinkan berpendapat bahwa Al-Qur'an sendiri sangat menjaga tujuan utama syariat, yaitu menjaga kepentingan umat. Semua prinsip umum hukum Islam dapat ditemukan dalam Al-Qur'an dan dijelaskan oleh Sunnah. Menurut Al-Syatibi, Al-Qur'an adalah sumber utama untuk mengidentifikasi *maqasid al-syari'ah* tersebut. Siapapun yang ingin memahami *maqashid* hukum secara umum dan prinsip-prinsip universalnya, hendaknya mengambil Al-Qur'an sebagai pembimbingnya dalam teori dan penerapannya. Baginya, pemahaman Al-Qur'an yang komprehensif merupakan prasyarat pemahaman yang benar tentang *maqasid al-syari'ah* (Al-Syatibi, 1997). Oleh karena itu, seseorang yang ingin memahami pengetahuan tentang *maqasid al-syari'ah*, harus terlebih dahulu mendekati Al-Qur'an sebelum berurusan dengan rincian spesifik dan formula teknis yang menempati sebagian besar karya ulama di bidang *ushul al-fiqh*. Teks-teks Al-Qur'an adalah manifestasi yang jelas dari tujuan umumnya.

Selain itu, Al-Syatibi juga menjelaskan bahwa dalam upaya membangun hubungan yang erat antara tujuan umum hukum dan Sunnah, maka pembacaan yang mendalam atas aturan-aturan syari'ah dalam Al-Qur'an dan nilai-nilai umumnya sangat diperlukan. Al-Syatibi mencatat bahwa dasar dari lima *maqasid al-syari'ah* yang ditetapkannya berasal dalam Al-Qur'an dan penjelasannya diberikan dalam Sunnah. Dengan demikian, *maqasid al-syari'ah* didefinisikan dan diidentifikasi oleh teks-teks kitab suci Al-Qur'an dan Sunnah. Menarik untuk dicatat bagaimana Al-Syatibi mendefinisikan dan mengidentifikasi *maqasid al-syari'ah* tersebut. Dalam pengantarannya yang konklusif untuk studi *maqasid al-syari'ah*, Al-Syatibi membahas berbagai pendekatan yang berbeda untuk identifikasinya. Al-Syatibi dengan cukup meyakinkan menyatakan bahwa Al-Qur'an sendiri secara mendalam mempertahankan tujuan utama Syariah; yaitu menjaga kepentingan umat. Semua prinsip umum *maqashid al-syari'ah* diatur dalam Al-Qur'an. Al-Qur'an merupakan landasan pertama dan utama untuk mengidentifikasi *maqasid al-syari'ah* sebagai filsafat hukum Islam secara keseluruhan. Teks-teks yang memuat nilai-nilai *maqashid* adalah manifestasi yang jelas dari tujuan umumnya. Senada dengan Al-Syatibi,

Al-Ghazali sebelumnya juga mencatat bahwa tujuan umum syari'ah diidentifikasi oleh Al-Qur'an, Sunnah dan Ijma' dan bukan hanya menurut akal manusia (Al-Ghazali, 2010; Al-Syatibi, 1997).

Al-Syatibi menyatakan bahwa ada dua jenis *maqasid* atau tujuan hukum, yaitu: *Pertama*, tujuan utama hukum; dan *Kedua*, tujuan sekunder hukum. Al-Syatibi berpendapat bahwa Islam misalnya mengatur tata cara perkawinan untuk mempertahankan regenerasi atau keturunan sebagai tujuan utamanya. Namun Al-Syatibi juga melanjutkan bahwa selain tujuan utama hukum ini, ada beberapa tujuan sekunder seperti saling membantu sesama pasangan, menjaga kesucian, membesarkan anak dan menunjukkan kasih sayang satu sama lain. Jadi, tujuan utama dari pernikahan atau perkawinan adalah untuk memiliki anak dan menjaga keturunan. Ilustrasi lainnya untuk ini adalah pemahaman Al-Syatibi tentang Pendidikan Islam. Al-Syatibi berpendapat bahwa tujuan utama mencari ilmu apapun dalam Islam adalah untuk meningkatkan kesadaran tentang Tuhan dalam pikiran, dan dengan demikian, mencari ilmu adalah bentuk ibadah dalam ajaran Islam. Mencari ilmu bukan semata-mata untuk kesenangan intelektual melainkan untuk meningkatkan spiritualitas dan kesadarannya tentang Tuhan, agama, dan kehidupan. Al-Syatibi menyatakan bahwa ini adalah tujuan utama mencari ilmu. Namun, ia menyatakan bahwa selain itu, ada beberapa manfaat tambahan dari mencari ilmu. Contohnya adalah orang-orang terpelajar mendapat penghormatan dan mereka adalah pewaris para Nabi dalam ajaran Islam. Mendapatkan posisi dan rasa hormat seperti itu bukanlah tujuan utama mencari ilmu dalam Islam, namun hal-hal seperti itu merupakan tujuan sekundernya.

Dengan demikian, memiliki pengetahuan mendalam tentang *maqasid al-syari'ah* seperti memiliki obor atau peta jalan di tangan dalam menerapkan hukum pada kehidupan. Bagi para ahli hukum Muslim, jika ingin membimbing umat Islam ke arah yang benar dalam segala urusannya, mereka harus memiliki pengetahuan yang mendalam tentang ilmu ini sehingga mereka dapat mengetahui dengan tepat apa yang sebenarnya dikehendaki Allah dari penerapan hukum-hukum-Nya. Selain itu, menguasai ilmu ini juga akan membantu mereka untuk mengurangi aturan dari sumber utama Islam. Imam Juwaini terkait hal ini menyatakan bahwa “*siapa pun yang gagal memahami kebijaksanaan perintah ilahi dan larangan ilahi, maka ia tidak akan memiliki wawasan tentang hukum Islam secara sempurna*” (Rifai, 2020). Dasar argumentasinya adalah tanpa pengetahuan yang mendalam tentang

*maqasid*, maka tidak ada seorang pun yang berani menafsirkan hukum Islam sama sekali.

Lebih lanjut, Al-Syatibi juga memberikan beberapa prasyarat bagi mereka yang terlibat dalam penafsiran hukum Islam ini, yakni:

- a. Mereka harus memiliki pengetahuan menyeluruh tentang *maqasid al-syari'ah*.
- b. Mereka harus memiliki keterampilan dan kemampuan untuk mengurangkan hukum berdasarkan pemahaman mereka yang komprehensif tentang *maqasid al-syari'ah* (Al-Syatibi, 1997).

Dengan demikian, identifikasi *maqashid* menuntut beberapa upaya dan kualifikasi intelektual. Tidak semua orang memiliki keterampilan dan pengetahuan untuk terlibat dalam seni mengidentifikasi *maqasid al-syari'ah* ini. Ibn 'Ashur lebih lanjut menjelaskan bahwa "mengetahui *maqasid al-syari'ah* adalah cara terbaik untuk memilih pendapat hukum yang paling tepat dan sesuai dari warisan hukum Islam klasik, untuk mengatur masalah duniawi komunitas Muslim, untuk menemukan solusi yang sesuai untuk masalah-masalah hukum Islam. komunitas Muslim, untuk menyelesaikan masalah yang saling bertentangan dari komunitas Muslim, untuk menyelamatkan komunitas Muslim dari konflik buatan manusia, untuk menghindari semua pengambilan keputusan yang berbahaya, mereka yang tidak mengikuti jalan yang dirancang oleh filosofi umum hukum Islam terikat untuk mengabaikan agama Islam sebagai agama yang cocok untuk segala zaman dan segala usia" (Ibn 'Ashur, 1998).

Para ahli hukum pada akhirnya harus melatih kemampuan intelektual mereka untuk memilih solusi yang paling layak. Kegagalan dalam memahami *maqasid al-syari'ah* untuk mengambil ajaran etika dan moral Islam ini adalah salah satu alasan utama mengapa Islam dianggap tidak membawa solusi bagi penderitaan umat manusia. Filosofi umum hukum Islam atau *maqasid al-syari'ah* yang benar akan membimbing umat manusia ke arah yang benar dalam mencari solusi yang layak. *Maqasid al-syari'ah* ibarat peta jalan atau kompas yang membantu seseorang untuk mencapai tujuan yang benar. Ketika para ahli hukum Muslim menghadapi fenomena sosial baru yang tidak memiliki preseden hukum sama sekali di salah satu sumber utama Islam, maka mereka harus mempertimbangkan kesejahteraan umum komunitas Muslim sejalan dengan *maqasid al-syari'ah*. Namun, ketika para ahli hukum

Muslim mempertimbangkan kepentingan umum, mereka juga harus selalu melakukannya sesuai dengan sumber-sumber utama Islam.

Jika ada kepentingan publik yang tampak berbenturan dengan ajaran Islam, itu tidak akan dianggap sebagai kepentingan publik yang sehat. Misalnya, beberapa ekonom Muslim mungkin menyimpulkan bahwa bisnis yang berhubungan dengan bunga saat ini tidak dapat dihindari karena sistem pemasaran keuangan internasional. Namun, para cendekiawan lain berpendapat bahwa hal ini sama sekali tidak dapat diterima dalam hukum Islam. Sebab, nasehat ekonomi seperti itu tidak sesuai dengan *maqasid al-syari'ah*. Bunga telah jelas dilarang dalam Islam dengan banyak bukti tekstual sehingga mengusulkan sesuatu yang bertentangan dengan teks ilahi tidak dapat diterima dalam hukum Islam. Namun, saat ini, 99% transaksi bisnis dilakukan dengan suku bunga tinggi. Berurusan dengan bank tanpa bunga hampir sulit untuk dihindari. Selain itu, semua transaksi bisnis internasional dan transaksi keuangan bercampur dengan bunga. Bagaimana mungkin dunia Muslim menghindari itu semua? Kajian hukum berdasarkan pertimbangan terkait *maqasid al-syari'ah* pada akhirnya penting untuk mendapatkan solusi atas persoalan seperti itu (Rifai, 2020).

Al-Syatibi lebih lanjut menjelaskan bahwa *maqasid al-syari'ah* tidak dapat dipahami secara komprehensif kecuali seseorang menguasai bahasa Arab dengan konvensi linguistiknya. Baginya, bahasa Arab adalah pintu gerbang untuk mencari ilmu di setiap cabang ilmu-ilmu keislaman. Para ulama kontemporer seperti Al-Qardhawi, dan Kamali juga mengusulkan metode serupa untuk mengidentifikasi *maqasid al-syari'ah*. Dalam usahanya untuk mengidentifikasi maksud-maksud ketuhanan dari ayat-ayat Al-Qur'an dan tradisi kenabian tertentu, Al-Qardhawi mencatat bahwa seseorang harus membedakan antara maksud-maksud ketuhanan yang abadi dan cara-cara yang berubah yang digunakan Al-Qur'an dan teks-teks kenabian (H. Kamali, 1998; Qardhawi, 1991).

Al-Qur'an dan Sunnah sering menggunakan bahasa metaforis bersama dengan tradisi dan konvensi kebahasaan Arab klasik. Jika seseorang tidak mampu memahami perbedaan-perbedaan ini, maka ia akan mengalami kesulitan dalam memahami maksud Al-Qur'an dalam ayat-ayatnya. Al-Qur'an dan Sunnah menggunakan berbagai metode dan sarana sosial untuk menjelaskan maksud-maksud ketuhanan. Misalnya, hampir setiap Hadits yang berhubungan dengan zakat fitrah (amal yang ditawarkan pada akhir Ramadhan menuntut bahwa sedekah

tersebut harus ditawarkan dalam bentuk seperti kurma, gandum, jelai dan kismis). Kebanyakan ahli hukum Islam menjunjung tinggi makna literal dari Hadits dan selanjutnya menuntut pembayaran dalam bentuk barang, kecuali beberapa ulama Hanafi yang berpendapat bahwa jumlah uang yang setara atau pembayaran yang berharga dapat dilakukan sebagai gantinya. Hal ini untuk alasan yang jelas bahwa amal semacam itu diberikan untuk memenuhi kebutuhan orang miskin pada hari bahagia (idul fitri). Makna literal dari hadis-Hadits tersebut mungkin cocok pada masa nabi, namun kepatuhan terhadap interpretasi literal seperti itu tidak akan konsisten dengan zaman modern seperti sekarang.

Kamali (1994) dalam kajiannya tentang pengendalian harga dalam hukum Islam, menyoroti perubahan aturan dengan perubahan keadaan. Dia mengacu pada metode yang berbeda yang diterapkan oleh Nabi dan para sahabatnya dalam pengendalian harga. Ketika harga di pasar di Madinah naik, beberapa sahabat menyarankan agar Nabi menetapkan harga komoditas. Namun, Nabi menolak saran tersebut dengan mengklaim itu tidak adil bagi sebagian orang dan khususnya karena khawatir akan penurunan pasokan ke pasar. Namun, setelah Nabi wafat, kontrol harga diperkenalkan karena dikhawatirkan orang akan menderita kecuali pihak berwenang mengatur harga. Meskipun keputusan tersebut mungkin sangat kontras dengan aturan yang ditegakkan oleh tradisi kenabian, tujuan dari kedua keputusan tersebut sebenarnya sama, yaitu untuk menegakkan keadilan dan mencegah penyalahgunaan (H. Kamali, 1994). Ilustrasi tersebut menunjukkan bahwa seseorang perlu melihat teks-teks dalam hubungannya dengan alasan dan kebijaksanaannya ketika harus menyimpulkan aturan. Dengan demikian, perubahan waktu, tempat dan keadaan terkadang menuntut pendekatan yang berbeda terhadap teks dengan cara yang berbeda. Namun, tujuan akhir hukum Islam adalah konstan dan tetap sama sepanjang waktu dan dalam segala keadaan. Oleh karena itu, dalam mengidentifikasi *maqasid*, seseorang harus melampaui makna teks yang tampak untuk memahami konteks, keadaan, dan mengadaptasi pendekatan yang berbeda.

Tidak hanya Al-Syatibi, kebanyakan reformis termasuk sarjana modern sebenarnya juga mengadopsi metode interpretasi ini sebagai pendekatan yang paling tepat untuk teks. Jika tidak, banyak aspek ajaran Islam tidak akan layak untuk diterapkan di dunia modern ini. Perubahan sosial terjadi dari waktu ke waktu, namun tujuan akhir

hukum Islam tetap sama. Itulah sebabnya para ulama berusaha untuk sejalan dengan tujuan hukum Islam yang lebih tinggi. Namun, banyak Muslim tidak memahami perbedaan halus ini dalam studi hukum Islam. Auda (2007) berpendapat bahwa literalisme telah mengakar kuat di benak para sarjana Islam tradisional. Mereka sulit membedakan pengertian sarana dan maksud dalam hukum Islam. Kebingungan muncul karena umat Islam memandang Nabi Muhammad secara mutlak sebagai “orang suci”. Beberapa orang gagal untuk menghargai dia sebagai manusia dan menghubungkannya dengan beberapa kualitas ilahi atau kualitas manusia. Karena persepsi yang salah ini, banyak Muslim merasa sulit untuk membedakan antara tindakan Nabi dalam kapasitasnya sebagai utusan dan manusia biasa sebagaimana dibahas pada bagian sebelumnya.

#### 1. **Maqasid Al-Syari’ah dan Ushul Al-Fiqh**

Apa perbedaan antara *ushul al-fiqh* dan *maqashid al-syari’ah*? Penting untuk mengetahui perbedaan antara kedua cabang ilmu metodologi hukum Islam ini. Struktur, ruang lingkup, dan sifat fungsional kedua ilmu tersebut berbeda. Apa hubungan antara *maqashid al-syari’ah* (filsafat hukum Islam) dan *ushul al-fiqh* (metodologi hukum Islam)? Apakah *maqasid al-syari’ah* merupakan bagian integral dari *ushul al-fiqh*, ataukah merupakan cabang ilmu pengetahuan Islam yang berdiri sendiri? Ada dua aliran pemikiran tentang masalah ini. Beberapa cendekiawan Islam modern menganggap *maqasid al-syari’ah* sebagai ilmu yang berdiri sendiri. Sebagian yang lain menganggapnya sebagai bagian dari *ushul al-fiqh*. Kedua kelompok ulama memberikan pembenaran atas argumentasi mereka. Telah dikemukakan sebelumnya, dengan mengutip Ibn ‘Ashur (1998) bahwa *maqasid al-syari’ah* adalah cabang independen dari ilmu pengetahuan Islam. Namun Abdallah bin Bayyah, seorang ulama Islam kontemporer terkemuka mengatakan bahwa ilmu *maqasid al-syari’ah* merupakan bagian integral dari teori hukum Islam tradisional atau *ushul al-fiqh*. M. K. Imam berpendapat bahwa *maqasid al-syari’ah* merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari prinsip-prinsip hukum Islam (*ushul al-fiqh*), karena itu memisahkan keduanya justru memberikan peluang bagi pengaruh asing untuk datang dengan beberapa ide asing yang jauh dari akar Islam (Rifai, 2020).

Dalam perspektif yang berbeda, Raisuni (2014) berpendapat bahwa *maqasid al-syari’ah* adalah cabang ilmu-ilmu Islam yang identik. Raisuni

melanjutkan bahwa sejak masa Imam Al-Syatibi hingga saat ini, terdapat lebih dari 130 kaidah hukum yang berkaitan dengan *maqasid al-syari'ah* telah dibuat oleh para ahli hukum Muslim. Ribuan buku juga telah ditulis tentang *maqasid al-syari'ah*. Selain itu, para profesional Muslim seperti reformis, pendidik, pembuat kebijakan, pengacara, politisi, da'i Islam dan banyak lagi yang mengambil manfaat dari ilmu ini daripada teori-teori hukum (*ushul al-fiqh*). Raisuni (2014) bahkan berpendapat bahwa meski kontribusi Imam Al-Syafi'i untuk bidang *ushul al-fiqh* sangat besar, namun kontribusi Imam Al-Syatibi lebih besar dari kontribusi Al-Syafi'i dalam kajian hukum Islam secara keseluruhan. Oleh karena itu, orang seharusnya tidak perlu ragu lagi menyebut *maqasid al-syari'ah* sebagai ilmu yang mandiri (Raisuni, 2014). Namun hal ini bukan berarti orang harus mengabaikan peran teori hukum Islam (*ushul al-fiqh*), sebab sifat fungsional dari kedua metodologi hukum ini berbeda.

*Maqasid* adalah fondasi utama dari semua teori hukum Islam. Semua teori dan prinsip hukum Islam harus berfungsi dalam pedoman *maqasid* bukan di luarnya. Para ulama bahkan menganggap bahwa *maqasid* adalah beberapa nilai Islam yang melekat pada semua aturan dalam Islam. Nilai-nilai keislaman yang abadi itu harus dipertahankan dalam memberlakukan peraturan baru dalam hukum Islam atau menafsirkan setiap aspek hukum Islam. Ibnu 'Ashur (1998) berpendapat bahwa jika ilmu *ushul al-fiqh* lebih berkaitan dengan beberapa aspek teknis dan linguistik dari teori hukum Islam, maka *maqasid* lebih berurusan dengan tujuan utama hukum Islam. Untuk itu, Ibnu 'Ashur menyarankan untuk menggantinya dengan *maqasid*. Baginya, kebanyakan proposisi dan pertanyaan dalam *ushul al-fiqh* hampir tidak memiliki tujuan untuk menguraikan kebijaksanaan yang mendasari, atau hikmah, dan menetapkan tujuan syari'ah. Para ulama *ushul al-fiqh*, dengan kata lain, membatasi penyelidikan mereka pada aspek eksternal dan literal dari syari'ah. Ibnu 'Ashur menyatakan bahwa kondisi ini sangat memprihatinkan, terutama mengingat status proposisi aktual *ushul al-fiqh*. Proposisi yang diterima secara tradisional dari ilmu *ushul al-fiqh* tidak lagi melayani tujuannya. Karena itu, sudah saatnya para mujtahid berani merumuskan kembali *ushul al-fiqh* secara keseluruhan dan menggantinya dengan ilmu tujuan syari'ah yang lebih tinggi (Ibnu 'Ashur, 1998).

Apa yang dikatakan Ibnu 'Ashur adalah bahwa pada awalnya ilmu *ushul al-fiqh* diciptakan oleh para ahli teori hukum Islam klasik untuk mengurangi hukum-hukum Islam dari sumber-sumber utama hukum



Islam, namun para ulama klasik *ushul al-fiqh* tidak mengabaikan prinsip-prinsip umum. Seiring berjalannya waktu, ilmu *ushul al-fiqh* sangat dipengaruhi dan dirasuki oleh ide-ide asing dan tujuan utamanya diabaikan oleh para sarjana hukum di bagian akhir sejarah hukum Islam. Untuk itu, Ibnu 'Ashur mengusulkan reformasi ilmu *ushul al-fiqh*. Untuk semua alasan ini, seharusnya tidak ada masalah dalam menyatakan *maqasid* sebagai ilmu yang berdiri sendiri. Raisūni (2014) berpendapat bahwa semua ilmu keislaman memiliki keterkaitan satu sama lain. Karena itu, meski misalnya Imam Syafi'i dianggap sebagai pendiri teori hukum Islam dengan beberapa risalah yang ditulisnya tentang hukum Islam. Namun saat ini, ribuan perjanjian telah ditulis tentang berbagai aspek *maqasid*. Oleh karena itu, tidak perlu ada keraguan dalam mendeklarasikan *maqasid* sebagai subjek khusus yang mandiri (Raisuni, 2014).

Ibn Ashur (1998) juga juga berpendapat bahwa semua ilmu keislaman secara inheren saling terkait satu sama lain. Misalnya, Ibnu 'Ashur berpendapat bahwa ilmu *fiqh* Islam telah menjadi bagian integral dari literatur Hadis. Seiring berjalannya waktu, ilmu *fiqh* terpisah dari literatur Hadits dan tumbuh sebagai ilmu yang berdiri sendiri. Demikian juga, *ushul al-fiqh* telah menjadi bagian integral dari yurisprudensi Islam dan tumbuh sebagai ilmu yang independen segera setelah masa Imam Syafii. Oleh karena itu, dapat dikatakan juga bahwa hari ini *maqasid al-syari'ah* telah tumbuh sebagai ilmu yang independen dari yurisprudensi Islam ataupun dari *ushul al-fiqh*.

## **2. Studi Maqasid dalam Kajian Hukum Islam Modern**

Kajian tentang *maqasid* sebenarnya sempat menjadi bab yang terabaikan dalam sejarah hukum Islam sejak masa Imam Al-Syatibi. Karyanya yang membahas tentang *maqasid al-syari'ah* ditemukan kembali setelah hampir enam ratus tahun. Baza mencatat bahwa Imam Syah Waliyullah Al-Dehlawi (w. 1762 M) yang memperkuat ilmu ini dalam tulisannya setelah hampir enam abad berlalu. Tulisannya mengeksplorasi kebijaksanaan dan pemikiran wahyu ilahi dan tradisi kenabian. Dalam bukunya *Hujjat Allah Al-Baligha*, Al-Dehlawi menarik perhatian banyak cendekiawan pada persoalan *maqasid* tersebut. Namun, kajian *maqasid al-syari'ah* ini tidak diberikan pengawasan intelektual yang tepat sampai buku terkenal *Al-Muwāfaqāt* karya Imam Al-Syatibī ditemukan kembali pada tahun 1884 di Tunisia. Karya Imam Al-Syatibi ini diterbitkan kembali di Kazan, Rusia, pada tahun 1909 dan di

Mesir pada tahun 1922 (Baza, 2014). Kajian tentang *maqasid* terus berkembang pesat setelah ditemukannya *Al-Muwafaqāt* karya Imam Al-Syatibi tersebut. Banyak lembaga dan pusat pendidikan Islam yang mulai mengajarkan *maqasid* sebagai mata pelajaran yang terpisah. Sekarang *maqasid* telah menjadi salah satu mata pelajaran yang terkenal dalam studi hukum Islam. Pratinjau sejarah ini menunjukkan bagaimana *maqasid al-syari'ah* secara bertahap tumbuh dalam berbagai zaman sejarah hukum Islam. Seperti banyak ilmu Islam tradisional lainnya, asal-usul *maqasid al-syari'ah* berakar kuat pada sumber-sumber utama Islam.

Dapat dikatakan bahwa pemahaman yang mendalam tentang *maqasid al-syari'ah* sebagai filosofi hukum Islam sangat penting untuk generasi sekarang daripada generasi sebelumnya. Hari ini, perubahan sosial besar terjadi yang belum pernah terjadi sebelumnya dalam sejarah manusia. Keberadaan *maqasid al-syari'ah* adalah mekanisme hukum yang menyeluruh dan lengkap yang memandu orang untuk mengusulkan solusi atas berbagai masalah sosial yang belum pernah terjadi sebelumnya dalam sejarah hukum Islam. Tidak ada yang meragukan kemampuan intelektual para sarjana Muslim di bidang studi Islam. Namun, untuk mengatasi tantangan modern dan masalah sosial berdasarkan *maqasid al-syari'ah* sebagai filsafat hukum Islam, mereka perlu bekerja sama dan berkolaborasi dengan spesialis di bidang yang lain. Sebab, dunia modern semakin kompleks dan rumit. Umat manusia saat ini, menghadapi beberapa tantangan modern yang tidak dihadapi oleh generasi sebelumnya. Ulama saja tidak bisa menyelesaikan masalah dan tantangan umat manusia di zaman modern ini. Persoalan yang dihadapi hari ini menuntut adanya kolaborasi beragam spesialis untuk menghasilkan solusi yang tepat selaras dengan maslahat. Warisan intelektual para cendekiawan Islam klasik jelas sangat besar, tetapi tidak semua ide mereka relevan dan layak saat ini.

Raisuni (2014) mencatat bahwa persoalan *ta'lil* (rasiosinasi) merupakan landasan yang sangat mendasar bagi kajian teori *maqasid*. Raisuni juga mencatat bahwa awal kemunculan istilah *maqasid* dalam arti teknis bisa dipati pada karya Imām Al-Tirmidzi (w. 245 H). Imam Al-Tirmidzi mungkin orang pertama yang menggunakan istilah *maqasid* dalam pengertian teknis yang ketat. Bahkan, beberapa risalahnya tentang hikmah dan logika amal ibadah didasarkan pada tema *maqasid* seperti disebutkan sebelumnya. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa proses menganalisis tujuan dan manfaat kaidah-kaidah syariat secara sistematis bermula dari karya ulama ini meskipun preseden untuk

konsep ini tergabung dalam *nash* dan pendapat para pendahulunya. Perintah Al-Qur'an dalam banyak kasus mengungkapkan alasan, penyebab dan tujuan dari keputusan tersebut dan pahala yang akan diperoleh seseorang dari mengikuti petunjuknya atau hukuman karena tidak mematuhi.

Seiring waktu, hukum syari'ah seringkali harus menghadapi situasi dan persoalan yang menuntutnya untuk bisa menemukan jawaban yang tepat. Para ulama dalam setiap zamannya berusaha untuk merumuskan hukum tersebut sesuai dengan persoalan dan alternatif yang dihadapi dalam kerangka tujuan hukum yang sesuai dengan nilai syariah. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa para perintis Islam dari para sahabat, pengikut dan imam memiliki visi yang jelas untuk memahami teks secara komprehensif. Mereka memahaminya bukan hanya sebagai seperangkat aturan, perintah dan larangan, tetapi sebagai misi dan filosofi Islam yang luas dengan seperangkat tujuan dan kebijaksanaan yang jelas. Meskipun uraian di atas menggambarkan hakikat perkembangan pemikiran *maqashid* dari perspektif sejarah, namun ada penentangan yang kuat dari kalangan Ahlul hadiths dan mazhab Zahiri. Selain itu, beberapa faktor sejarah, agama, teologi, dan hukum berkontribusi negatif terhadap perkembangan yang sehat dari pendekatan rasional terhadap teks seperti yang dituntut oleh keadaan dan kebutuhan masyarakat yang berubah. Dapat dikatakan bahwa pendekatan literal terhadap teks-teks Al-Qur'an dan Sunnah semakin meminggirkan studi di bidang *maqasid*. Adalah tujuan para sarjana untuk mengidentifikasi dan menguraikan berbagai dimensi ini dan menghubungkannya dengan keadaan yang berubah. Ini dapat disebut metode induksi khusus, yang pada akhirnya mengarah pada penemuan aturan dasar umum dalam syari'ah.

Hal ini juga menyatakan bahwa tubuh hukum Islam yang diturunkan melalui proses tersebut tidak dapat diubah. Beberapa ayat Al-Qur'an dapat dikutip untuk mendukung bahwa tujuan akhir syariat secara eksplisit ditunjukkan oleh teks. Bisa jadi penggunaan istilah *maqasid* yang sebenarnya tidak ada dalam risalah paling awal tentang prinsip-prinsip hukum Islam. Namun, tema *maqasid* berkembang menjadi suatu bentuk induksi yang secara implisit dipahami oleh banyak ulama sebagai bagian rumit dari jalinan hukum Islam. Hal ini juga jelas terkait dengan beberapa istilah hukum lainnya seperti *qiyas*, *maslahah* dan *ta'lil*. Hal ini sebagian besar karena upaya Al-Syatibi yang menyatakan bahwa fenomena *maqasid* harus dianalisis dengan cara yang paling kategoris.

Namun, harus diingat bahwa gagasan *maqasid* dan perangkat prosedural yang terkait dengannya bukanlah gagasan inovatif Al-Syatibi. Sebelum Al-Syatibi, beberapa ulama Klasik membahas tema *maqasid* dalam berbagai karya *ushul al-fiqh*, di antaranya adalah sebagai berikut:

a. Imam Al-Juwayni (w.478/1085)

Abū Al-Ma'ali ibn Abd Allah Al-Juwayni (w. 478) dianggap sebagai sarjana klasik pertama yang secara teknis mendefinisikan konsep *maqasid* dalam karyanya yang berjudul *Al-Burhān*, sebuah karya hukum tentang prinsip-prinsip dasar yurisprudensi Islam. Al-Juwayni membahas teori *maqasid* dalam konteks *qiyas*. Dapat dikatakan bahwa proses rasionalisasi hukum Islam melalui perangkat hukum *qiyas* akhirnya mengarah pada evolusi konsep *maqasid*. Pentingnya memahami *maqasid al-syari'ah* ditonjolkan dalam tulisan hukumnya di banyak tempat. Al-Juwayni berpendapat bahwa seseorang yang tidak memahami tujuan tinggi dari perintah dan larangan Allah tidak akan pernah memahami makna sebenarnya dari hukum Islam secara mendalam (Al-Juwayni, 1980). Baginya, semua perintah dan larangan Tuhan memiliki beberapa alasan dan hikmah di baliknya. Karena itu, sudah menjadi tugas manusia untuk memahami hikmah dan tujuan dari aturan Tuhan tersebut. Pada masa Al-Juwayni ini metode induktif dan deduktif untuk mengetahui alasan sudah dipraktikkan karena ketersediaan buku-buku logika dan filsafat Yunani yang tersebar luas. Dilaporkan juga bahwa Al-Juwayni sangat dipengaruhi oleh ide-ide teolog dan filosof. Karya-karya hukum dan teologinya mencerminkan pengaruh ini dengan jelas. Dengan demikian, memahami tujuan hukum Islam yang lebih tinggi merupakan bagian penting dalam pemahaman tentang hukum Islam itu sendiri. Dengan mempertimbangkan hal ini, Al-Juwayni menganalisis tema dan struktur *maqasid* dalam basis ekstrakstual dari penalaran rasional. Al-Juwayni kemudian melanjutkan dengan mengklasifikasikan *ta'lil* (proses rasionalisasi atau menghubungkan penyebab dengan berbagai aturan tindakan) ke dalam lima kategori, yang dapat diringkas menjadi tiga bagian dasar, yaitu:

- 1) Kategori pertama berkaitan dengan unsur kebutuhan (*daruriyyat*). Tindakan pembalasan (*qisas*) dirasionalisasikan dalam hal melindungi kehidupan yang tidak bersalah dalam segala keadaan. Untuk pertama kalinya, Al-Juwayni memperkenalkan istilah teknis *daruriyyat* untuk mengidentifikasi aspek kehidupan tertentu

sebagai kebutuhan. Klasifikasi semacam itu memang tidak memiliki bukti langsung baik dari Al-Qur'an maupun Sunnah. Namun, Al-Juwayni mengidentifikasi aspek-aspek kehidupan tertentu sebagai kebutuhan dari bacaan umum Al-Qur'an dan Sunnah dengan menggunakan metode induktif (*istiqra'*) (Al-Juwayni, 1980).

- 2) Kategori kedua menurut Al-Juwayni berkaitan dengan kebutuhan hidup yang luas (*al-hajjat al-'ammah*), yang belum tentu berkaitan dengan urgensi hidup. Sebuah contoh yang berguna adalah bentuk kontrak, seperti sewa umum dalam perjanjian transaksional (*al-ijarat*). Dalam klasifikasi *maqashid* seperti itu, semua kebutuhan dasar kehidupan dimasukkan meskipun aspek-aspek *maqashid* ini tidak sepenting kategori pertama. Pada dasarnya aspek-aspek hukum ini meringankan kesulitan dalam menjalankan kewajiban agama tertentu. Lisensi keagamaan pada kasus-kasus tertentu diperbolehkan dari perspektif *maqasid* ini. Namun, Al-Juwayni dia tidak merincinya (Al-Juwayni, 1980).
- 3) Kategori ketiga berkaitan dengan perbuatan mulia (*mukarramat*) yang tidak wajib dan tidak berkaitan dengan kebutuhan umum. Contohnya adalah pemurnian (*taharah*). Aspek *maqashid* ini kemudian berkembang menjadi wilayah *tahsiniyyat*, yang bertujuan untuk meningkatkan kualitas hidup. Bersuci untuk shalat merupakan kewajiban, seperti yang ditentukan dalam teks-teks tertentu yang jelas dari Al-Qur'an dan Sunnah. Apa yang dimaksud Al-Juwayni di sini bukanlah jenis bersuci yang wajib, melainkan memperindah seluruh aspek kehidupan dalam pengertian umum. Aspek-aspek *maqashid* ini meskipun tidak wajib, tapi dapat meningkatkan kualitas hidup. Tidak adanya klasifikasi semacam itu dalam karya-karya pendahulunya membenarkan argumen bahwa Al-Juwayni adalah arsitek pertama gagasan *maqasid* dalam studi hukum Islam (Al-Juwayni, 1980).

b. Imam Al-Ghazali (w. 505/1111)

Imam Al-Ghazali adalah salah satu filosof terbesar dalam sejarah Islam. Dia menulis secara ekstensif beberapa risalah yang menyangkal berbagai persoalan dalam filsafat. Al-Ghazali juga membantah berbagai pemikiran filsafat dari perspektif Islam. Al-Ghazali mendokumentasikan semua sanggahannya dalam bukunya yang terkenal berjudul "*Tahāfut Al-Falāsifa*" (Inkoherensi para filosof). Al-Ghazali menemukan beberapa kesalahan intelektual dalam argumen para filsuf tentang materi teologi,

dan membantah argumen para filosof dari perspektif teologi Islam. Bagi Al-Ghazali, banyak persepsi filosofis yang bertentangan dengan ajaran teologi dasar Islam. Al-Qur'an dengan jelas mengatakan bahwa alam semesta ini diciptakan oleh Allah dari ketiadaan. Imam al-Ghazālī membantah argumen filosof tentang penciptaan alam semesta ini dengan bukti logis dari kitab suci. Para filosof berargumen bahwa Tuhan mengetahui keumuman urusan duniawi (*kulliyat*), bukan urusan rinci. Ini bertentangan dengan gagasan Al-Qur'an tentang Tuhan yang mengetahui segalanya (*juz'iyat*), dan lainnya.

Al-Ghazali yang tumbuh dalam tradisi fiqh, filsafat, dan teologi, sebelum berpindah menjadi seorang sufi, memiliki modal penting untuk menjadikannya sebagai pemikir Islam unggulan yang juga bergerak ke wilayah *maqasid*. Al-Ghazali menguraikan pandangannya bahwa tujuan Pembuat Hukum pada akhirnya berusaha untuk memberi manfaat bagi manusia dalam kaitannya dengan kehidupannya di dunia ini dan di akhirat. Hal ini dicapai melalui pemberian apa yang dianggap bermanfaat, atau menghilangkan apa yang berbahaya (Al-Ghazali, 2010). Al-Ghazali menawarkan lima unsur penting sebagai elemen yang dilindungi oleh syari'ah, yaitu: (a) agama; (b) kehidupan; (c) akal; (d) keturunan; dan (e) kekayaan. Apa pun yang meningkatkan pengembangan lima elemen pokok (*ushul*) ini adalah *maslahah*, dan apa pun yang merusaknya adalah *mafsadah*. Meskipun kemunculan awal klasifikasi semacam itu ditemukan dalam karya-karya Al-Juwayni, namun tatanan hierarkis dalam karya Al-Ghazali berbeda dari yang lain karena Al-Ghazali lebih mengutamakan unsur agama. Alasan penekannya pada poin ini adalah bahwa hukum Islam memberikan sanksi berat bagi setiap bentuk konversi dari agama Islam dan untuk setiap upaya untuk memperkenalkan doktrin inovatif ke dalam wilayah iman dan praktik Islam.

Dengan kata lain, meskipun konsep *maqasid* pada awalnya diperkenalkan oleh Al-Juwayni, yang juga merupakan guru dari Al-Ghazali, namun al-Ghazālī yang mengembangkannya menjadi teori yang mapan. Struktur yang diusulkannya dapat dirumuskan sebagai berikut. Pada tahap awal, *maqasid* dibagi menjadi dua kategori, yaitu: *Pertama*, kategori *din* (berkaitan dengan agama), tujuan hukum menyangkut kehidupan di akhirat; *Kedua*, kategori duniawi atau berkaitan dengan urusan dunia. Kategori ini dibagi lagi menjadi empat jenis, yaitu perlindungan dan peningkatan *nafs* (kehidupan), *nasl* (keturunan) 'aqal (akal) dan *maal* (kekayaan). Ditambah dengan kategori agama

sebelumnya, maka tujuan utama (*daruriyyat*) syari'ah ada lima. Dalam klasifikasinya tersebut, Al-Ghazali membagi tujuan *maqasid* dalam kaitannya dengan kepentingan ukhrawi (*teleologis*) dan duniawi. Tujuan utama Syari'ah ini kemudian disertai dengan tujuan tambahannya yaitu *hajiyat*, yaitu meringankan kesulitan. Selain itu, ada jenis *maqashid* lain yang berusaha membangun keleluasaan dan keluwesan (*tawassu' dan taysr*) dalam hukum (Al-Ghazali, 2010).

Dalam struktur *maqasid*-nya, Al-Ghazali memasukkan tema *maslahah* ke dalam *maqasid*. Al-Ghazali berpendapat bahwa perangkat hukum *maslahah* ini dibuat untuk mempromosikan niat Pembuat Hukum. Selain itu, Al-Ghazali juga mengklasifikasikan perangkat hukum *maslahah* ke dalam dua wilayah, yaitu *al-maslahah al-mursalah* dan *al-maslahah al-gharibah*. Pada yang pertama, setiap *maslahah* yang sesuai dengan tujuan Al-Qur'an, Sunnah dan *ijma'* dianggap sebagai *al-maslahah al-mursalah*. Al-Ghazali menjunjung tinggi *maslahah* tersebut sebagai bukti validitas sumber hukum (*hujjah*). Al-Ghazali berpendapat bahwa tidak ada yang harus memperdebatkan keabsahan perangkat hukum ini dalam hukum Islam. Sementara banyak ulama klasik mempertanyakan validitas *maslahah* sebagai sumber hukum yang independen, Al-Ghazali justru menganggap validitasnya dengan kualifikasi yang tinggi. Al-Ghazali terkadang menggunakan istilah "*al-munāsabah*" untuk menggantikan *maslahah*, karena *al-munāsabah* berkaitan dengan pemeliharaan tujuan. Dengan demikian, Al-Ghazali memasukkan perangkat hukum *maslahah* ke dalam kerangka *maqashid* tanpa ada preseden seperti itu pada awalnya.

c. Fakhr Al-Din Al-Razi (w. 606/1209)

Al-Razi pada dasarnya memperkenalkan pokok bahasan *maqasid* dari sudut yang berbeda. Al-Razi merangkum gagasan Al-Juwaini dan Al-Ghāzali dalam bukunya yang terkenal *Al-Mahsul fi Ilm Ushul Al-Fiqh*. Al-Razi dikatakan menghafal seluruh karya Al-Ghazali (Al-Asnawi, 1943). Penelaahan terhadap karya hukum Al-Razi ini mengungkapkan kesamaan antara pemikiran hukum Al-Ghazali, Al-Juwaini dan Al-Razi itu sendiri. Meskipun Al-Razi membahas konsep *maqasid*, namun perhatian utamanya adalah untuk mendorong rasiosinasi hukum syari'ah, yaitu menghubungkan penyebab dengan aturan. Seperti para pendahulunya, Al-Razi membagi *maqasid* menjadi tiga kategori dengan terminologi yang sama. Namun, ide-idenya tentang *maslahah* berbeda dari para pendahulunya, di mana Al-Razi menyatakan bahwa baik tindakan Tuhan

ataupun keputusan-Nya tidak terbuka untuk sebab-akibat (rasionalisasi) dalam arti apa pun (Al-Syatibi, 1997). Hal ini berarti bahwa tidak ada alasan atau sebab yang dapat dikaitkan dengan perintah dan tindakan Tuhan. Hukum yang ditetapkan Tuhan merupakan perwujudan belas kasih-Nya kepada hamba-hamba-Nya. Allah tidak diwajibkan untuk bertindak berdasarkan *maslahah* seperti yang dinyatakan oleh kalangan Mu'tazilah. Kalangan Mu'tazilah dengan tegas berargumen bahwa Tuhan harus melakukan apa yang baik bagi manusia, yaitu dia pasti mempertimbangkan kepentingan manusia dalam semua tindakan-Nya. Dengan demikian, mereka membebaskan kewajiban kepada Tuhan untuk bertindak sesuai dengan kepentingan manusia. Hal ini menurut Al-Razi bertentangan dengan pandangan yang diterima secara umum dalam keilmuan Islam klasik. Pandangan klasik tentang masalah ini adalah bahwa kedaulatan dan kebebasan Tuhan tidak dapat dipertanyakan oleh akal manusia. Manusia tidak berhak mempertanyakan tindakan Tuhan. Tidak ada yang bisa mempertanyakan-Nya jika dia mengirim seluruh umat manusia ke surga atau sebaliknya ke api neraka. Namun, belas kasih-Nya tidak bekerja dengan cara itu. Memang benar bahwa Allah mempertimbangkan kepentingan manusia meskipun ia tidak wajib melakukannya. Namun, Allah memilih untuk melakukannya dengan sifat kedaulatannya. Karena itu, *maslahah* bukanlah kewajiban bagi Tuhan, melainkan rahmat dan anugerah dari-Nya. Hal inilah yang menjadi dasar dari skema hukum ilahi, bukan kebutuhan rasional. Pemeriksaan terhadap teks-teks hukum juga mengungkapkan pertimbangan Allah terhadap kepentingan manusia. Manusia tidak memiliki pengetahuan tentang masalah ini sebelumnya kecuali melalui apa yang diturunkan Allah dalam Kitab-Nya. Al-Razi dengan demikian, adalah salah satu pendukung utama penyelidikan rasional di bidang hukum Islam. Apa yang ditentang Al-Razi adalah rasionalisasi tindakan Tuhan (*af'al*), tetapi bukan hukum-Nya (*ahkam*).

Dalam karyanya (Al-Mahsul) tersebut, Al-Razi dengan fasih berpendapat bahwa aturan hukum Islam dilembagakan untuk tujuan mempertahankan kepentingan manusia karena berbagai alasan, yaitu: *Pertama*, Tuhan Maha Mengetahui dan Maha Bijaksana dan karena itu tidak ada aturan-Nya yang tanpa hikmah dan rasional. Hal ini terbukti dalam aturan dan peristiwa tertentu dalam Al-Qur'an yang selalu membawa alasan dan hikmah di belakangnya; *Kedua*, Al-Qur'an sendiri menyatakan bahwa syariat dilembagakan untuk menjaga kepentingan manusia. Contohnya adalah ungkapan Al-Qur'an bahwa: “*dan kami tidak*



mengutus kamu (Muhammad) melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam” (QS. Al-Anbiya: 107). Selanjutnya, Al-Qur’an dengan tegas juga menyatakan bahwa segala sesuatu di alam semesta ini diciptakan untuk kepentingan manusia, seperti dalam ungkapan: “Dialah (Allah) yang menciptakan segala apa yang ada di bumi untukmu kemudian Dia menuju ke langit, lalu Dia menyempurnakannya menjadi tujuh langit. Dan Dia Maha Mengetahui segala sesuatu” (QS. Al-Baqarah: 29). Dengan kata lain, aturan syari’ah diperkenalkan untuk kepentingan manusia (Al-Razi, 1981). Dalam konteks teologis, argumen Al-Razi ini tentu saja jauh lebih kuat dan lebih berbobot daripada argumen Mu’tazilah tentang rasionalisasi tindakan Tuhan. Faktanya, argumennya dalam kaitannya dengan pemahaman dasar pemikiran aturan hukum konsisten dengan pandangan sebagian besar ahli hukum Islam.

d. Ibnu Qayyim Al-Jauziyah (w.751/1350)

Ibnu Qayyim Al-Jauziyah berpendapat bahwa hukum-hukum ketuhanan dapat ditafsirkan secara rasional. Seringkali ia mengecam keras mereka yang menolak *ta’lil*. Namun, Ibnu Qayyim menyatakan bahwa ada beberapa bidang ibadah di mana alasan di balik aturan tertentu terkait ibadah tersebut tidak dapat dipahami oleh akal manusia (Al-Jauziyah, 1961). Secara garis besar, Ibnu Qayyim berpendapat bahwa di balik setiap aturan Tuhan, ada beberapa kebijaksanaan, meskipun manusia tidak memahami semua detailnya secara komprehensif. Namun demikian, manusia dapat memahami alasan dari aspek-aspek tertentu dari ritual Islam bahkan di bidang ibadah. Dalam mendefinisikan *maqasid al-syari’ah*, Ibnu Qayyim menjelaskan bahwa dasar Syari’ah adalah kebijaksanaan dan bertujuan untuk mengamankan kepentingan orang-orang di dunia ini dan di akhirat. Secara keseluruhan, itu adalah keadilan, belas kasihan dan kebijaksanaan. Setiap aturan, yang mengubah keadilan menjadi tirani, rahmat menjadi kekejaman, kebaikan menjadi kejahatan, dan kebijaksanaan menjadi hal-hal sepele bukanlah milik Syari’ah. Apa yang ada dalam syari’ah adalah keadilan dan belas kasihan Tuhan terhadap umat-Nya. Dia mempercayakan Nabi-Nya untuk mentransmisikannya sebagai pilar dunia dan kunci kesuksesan dan kebahagiaan di dunia ini dan di akhirat (Al-Jauziyah, 1961).

Ibnu Qayyim menekankan bahwa seseorang harus memahami dasar pemikiran syari’ah untuk mendapatkan status *mujtahid*. Mengabaikan aspek syari’ah ini adalah kesalahan besar, yang akan menyebabkan kesulitan dan kegelisahan yang tidak perlu dalam penerapan hukum.

Ibnu Qayyim membuat serangan gigih terhadap penggunaan siasat hukum yang tidak sah, yang bertentangan dengan tujuan dasar hukum. Meskipun Ibnu Qayyim berulang kali mencatat bahwa syari'ah dilembagakan untuk melindungi kepentingan umat manusia, Ibnu Qayyim tidak memperlakukan masalah *maslahah* dan *maqasid* secara eksklusif. Ibnu Qayyim memperlakukan subjek ini sebagai topik biasa di tempat yang berbeda dalam karya-karyanya. Selain itu, dalam kajiannya tentang hukum Islam, Ibnu Qayyim juga membahas masalah *sadd al-dzariyah*, yang berarti semua perbuatan yang mendorong kita untuk melakukan perbuatan yang dilarang adalah haram dalam hukum Islam. Ibnu Qayyim berpendapat bahwa setiap tindakan yang mengarah pada tindakan terlarang seperti perzinahan, dilarang oleh hukum. Ia juga mencatat bahwa sekalipun perbuatan yang dibolehkan dilakukan dengan maksud untuk mencapai hal-hal yang dilarang, perbuatan tersebut juga tidak diperbolehkan seperti dalam kasus perkawinan *muhallal*.

Ibnu Qayyim berpendapat bahwa pemahaman makna literal teks-teks Al-Qur'an dan Sunnah saja tidak cukup untuk memahami hukum Islam. Orang perlu memahami prinsip umum dan *maqasid* dari hukum Islam secara komprehensif. Ibnu Qayyim menekankan pentingnya pemahaman kontekstual teks, yang disebutnya dengan istilah *al-maqamat*. Menurutnya, pemahaman *maqashid* ini penting, sebab pernyataan yang sama dapat dipahami dengan cara yang berbeda oleh orang yang berbeda. Bahkan perintah ilahi yang imperatif dapat menyiratkan arti yang berbeda dalam konteks yang berbeda. Oleh karena itu, Ibnu Qayyim menjelaskan bahwa orang bisa berbeda dalam pemahaman mereka tentang *maqasid al-syari'ah* sesuai dengan kemampuan intelektual mereka, pengetahuan mereka dalam pemahaman kontekstual teks, dan pengetahuan mereka dalam konvensi linguistik (Al-Jauziyah, 1961).

e. Ibnu Taimiyah (w.728/1327)

Tidak seperti para pendahulunya, Ibnu Taimiyah memperluas cakupan *maqasid* dan tidak membatasi *maqasid* dalam kategori-kategori tertentu, melainkan mencakup semua aspek syariah ke dalam berbagai ruang lingkungannya. Ibnu Taimiyah mengkritik mereka yang membatasi *maqasid* menjadi lima pokok seperti Al-Syatibi atau Al-Ghazali. Ibnu Taimiyah memperluas pemahaman tentang *maqasid* ini ke dalam seluruh skema syari'ah. Ibnu Taimiyah misalnya memasukkan perihal

pemenuhan kontrak, pemeliharaan hubungan seseorang dengan kerabat dan menghormati hak tetangga dalam skema *maqasid*. Namun, beberapa ulama modern memasukkan masalah ini dalam skema *maqasid* di bawah berbagai sub bahasan lainnya. Lebih lanjut, Ibnu Taimiyah memperluas daftar *maqasid* untuk memasukkan cinta Tuhan, ketulusan, harapan pada rahmat-Nya dan permohonan kepada-Nya. Ide-idenya tentang *maqasid* tidak terbatas pada bidang-bidang tertentu dari Syari'ah. Pendekatannya adalah pendekatan holistik.

Ibnu Taimiyah berusaha untuk merestrukturisasi ruang lingkup *maqashid* sebagai seperangkat nilai yang dijamin dalam semangat hukum. Dalam skemanya, segala sesuatu yang disebutkan dalam teks-teks Al-Qur'an dan tradisi otentik Nabi merupakan bagian tak terpisahkan dari doktrin *maqasid*. Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa skemanya bersifat terbuka berdasarkan seperangkat nilai-nilai agama dan keadilan sosial tertentu. Ibnu Taimiyah berbeda dengan ulama klasik dalam mengidentifikasi tujuan utama hukum. Meskipun Ibnu Taimiyah mengakui bahwa tujuan syari'ah adalah untuk melindungi dan memajukan agama, kehidupan, keturunan, kecerdasan, dan kekayaan seseorang, Ibnu Taimiyah juga berpendapat bahwa tujuan utamanya haruslah ketaatan dan penyerahan manusia kepada Tuhan. Percaya pada keesaan Tuhan dan ketaatan mutlak kepada-Nya adalah tujuan tertinggi. Dengan demikian, melindungi manusia dari kemaksiatan kepada Allah menjadi yang utama dalam pemahamannya tentang *maqasid*. Ibnu Taimiyah berpendapat bahwa kepentingan jiwa harus didahulukan daripada kepentingan tubuh. Alasan adalah firman Allah dalam Al-Qur'an: "*Tidaklah Aku menciptakan jin dan manusia kecuali hanya untuk beribadah kepadaku*" (QS. Adz-Dzariyat: 56). Baginya, ini adalah tugas terpenting yang Tuhan perintahkan kepada umat manusia dan semua tujuan hukum lainnya adalah yang kedua. Namun, sebenarnya semua ulama klasik yang mengidentifikasi lima tujuan utama hukum tidak menyangkal fakta bahwa agama adalah elemen pertama dari *maqasid*.

Ibnu Taimiyah menjadikan pemahaman tentang *maqasid* ini sebagai prasyarat bagi para sarjana Islam, karena hanya mereka yang menguasai ilmu ini yang dapat membedakan secara tepat berbagai konsep syari'ah. Ibnu Taimiyah juga mendorong mereka yang ingin mempelajari riwayat kenabian untuk terlebih dahulu memahami tujuan dari pesan kenabian dalam perintah dan larangannya (Ibnu Taimiyah, 2000). Oleh karena itu, Ibnu Taimiyah berpendapat bahwa ilmu *maqashid* merupakan prasyarat

untuk mencapai derajat *mujtahid*. Al-Badawi (2000) berpendapat bahwa jauh sebelum Al-Syatibi, Ibnu Taimiyah sebenarnya sudah membangun hubungan hakiki antara *maqasid* dan *ijtihad*, di mana pengetahuan sebelumnya merupakan prasyarat untuk mencapai peringkat *mujtahid* (Al-Badawi, 2000).

Ibnu Taimiyah memiliki pendirian yang tegas dalam menghubungkan sebab-sebab dengan hukum-hukum Allah, di mana ia setuju dengan sebagian besar ahli hukum Islam yang berpendapat bahwa menghubungkan penyebab dapat diterima dalam hukum Islam. Namun, Ibnu Taimiyah menolak argumentasi para penentang *ta'lil*. Dalam masalah teologis, Ibnu Taimiyah secara ketat mengikuti makna lahiriah dari teks-teks Al-Qur'an dalam arti Ibnu Taimiyah lebih memberikan interpretasi literal. Namun ketika menafsirkan ayat-ayat yang berkaitan dengan hukum Islam, Ibnu Taimiyah berusaha memahami alasan yang mendasarinya. Al-Badawi (2000) berpendapat bahwa Ibnu Taimiyah sebenarnya merupakan arsitek penting dalam bidang *maqasid*. Kontribusinya tidak begitu dikenal karena fakta sederhana bahwa orang tidak sepenuhnya menghargainya. Hal ini juga didukung oleh fakta bahwa Ibnu Taimiyah tidak menulis secara khusus tentang *maqasid*. Berbeda dengan Al-Syatibi, yang menulis sebuah buku secara eksklusif tentang hal ini. Bagaimanapun Ibnu Taimiyah adalah seorang teolog dan kontribusinya terhadap teologi Islam lebih besar daripada kontribusinya terhadap hukum Islam.

Secara historis, orang memang dapat menelusuri asal *maqashid* secara teknis dalam karya-karya Al-Juwaini. Struktur awalnya dalam tiga taksonomi adalah gagasan dari sarjana besar ini. Temanya dikembangkan lebih lanjut oleh murid-muridnya dari dasar yang ia tetapkan. Dapat dikatakan bahwa karya-karya para sarjana klasik lainnya tentang hal ini adalah studi yang diperluas kadang-kadang dalam bentuk elaborasi, penjelasan, ringkasan atau komentar atas karyanya. Oleh karena itu, penghargaan untuk memperkenalkan tema *maqashid* secara sistematis pada awalnya harus ditujukan kepada Al-Juwaini. Namun, tidak ada yang bisa juga menyangkal kontribusi besar orang lain di bidang ini. Aspek menarik lainnya yang dapat diketahui dari perkembangan historis tema *maqasid* adalah perbedaan klasifikasinya. Untuk pertama kalinya, Al-Ghazālī mengklasifikasikannya dalam kaitannya dengan kehidupan dunia dan akhirat.

Sedangkan Ibnu Taimiyah berpendapat bahwa tujuan akhir manusia adalah untuk beribadah dan menaati Allah. Semua tujuan lain dari

hukum, yang dijelaskan oleh para sarjana klasik, adalah sekunder dari tujuan utama ini. Dengan demikian, tidak ada kebulatan suara di antara para ulama klasik dalam klasifikasi *maqashid* mereka. Ibnu Qayyim menyerukan pemahaman kontekstual hukum Islam sesuai dengan konvensi linguistik Arab. Berbagai karya para ulama klasik ini mengilhami pemikiran hukum Al-Syatibi. Hal ini didukung oleh fakta bahwa Al-Syatibi cukup sering merujuk kepada Al-Juwayni. Al-Syatibi juga menyebut Al-Ghazali lebih dari empat puluh kali dalam karya-karyanya. Ibn Qayyim adalah guru dari salah satu guru Al-Syatibi. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa semua pendekatan klasik terhadap *maqasid al-syari'ah* ini akan mempengaruhi pemikiran hukum Al-Syatibi. Karena itu, meski Al-Syatibi membatasi ruang lingkup *maqasid* dalam kodifikasi klasik, namun cara Al-Syatibi merancang seluruh temanya berbeda dari para sarjana klasik tersebut.

#### **1. Maqasid Al-Syari'ah dalam Pemikiran Al-Syatibi**

Al-Syatibi, seperti banyak dikemukakan oleh para sarjana Islam modern, adalah orang yang merevitalisasi doktrin *maqasid* dalam ikhtisar hukumnya *Al-Muwāfaqāt*. Klaim tersebut tidak hanya dibuat oleh para ulama Islam modern, tetapi Al-Syatibi sendiri berbicara tentang sifat inovatif pemikirannya dalam pengantar karyanya (*Al-Muwāfaqāt*). Al-Syatibi mengklaim bahwa doktrin hukumnya tentang *maqasid* tidak tradisional, melainkan gagasan inventif. Al-Syatibi bahkan menantang bahwa orang bisa memeriksa dengan cermat karyanya dan meragukan aspek inovatif dari risalah hukumnya. Faktanya belum ada seorang pun yang menyusun risalah hukum dalam paradigma ini dalam hukum Islam selain Al-Syatibi. Orang juga tidak bisa meremehkan format, struktur, nilai dan manfaat dari risalah hukum Al-Syatibi tersebut. Karya ini merupakan karya hukum inovatif. Meskipun demikian, isinya diabstraksikan dan diturunkan dari teks-teks kitab suci Al-Qur'an dan Sunnah, struktur dan formatnya digambar dengan ide-ide para pendahulu yang saleh dan ulama yang unggul. Apa yang dikatakannya adalah bahwa teori hukumnya adalah teori hukum baru, namun didasarkan pada sumber utama Islam. Al-Syatibi mengusulkan pembaharuan radikal metodologi yuridis dalam karyanya. Alih-alih mengikuti metode tradisional dalam mengabstraksi hukum dari dalam batas-batas Madzhab, Al-Syatibi memperkenalkan ketangkasan baru ke dalam teori-teori hukum Islam, menguraikan apa yang kemudian

ditetapkan sebagai tujuan akhir dari Undang-undang atau hukum Islam, yakni prinsip-prinsip dan aturan universal (*kulliyat*) hukum.

Risalah hukum Al-Syatibi (*Al-Muwāfaqāt*) terdiri dari lima bagian utama. Bagian pertama dari risalahnya memberikan pengenalan umum tentang prinsip-prinsip fiqh. Bagian kedua membahas hukum-hukum dari segi lima hukum, yaitu lima norma hukum dengan lebih fokus pada perbuatan yang dibolehkan (*mubah*). Tidak seperti ahli teori hukum lainnya, Al-Syatibi mencurahkan seluruh bagian dari bagian ini untuk membahas jenis hukum dari tindakan yang diizinkan. Salah satu alasan logis untuk ini mungkin adalah bahwa ruang lingkup dan batas-batas wilayah yang diizinkan dari syariat tidak dibatasi. Bagian ini menuntut analisis yang ekstensif. Bagian ketiga dari risalahnya menempati seperempat dari *Al-Muwāfaqāt*, yang membahas secara luas konsep *maqasid* dan argumen terkaitnya. Bagian ini merupakan tema utama dari risalah hukumnya. Bagian keempat menganalisis sumber-sumber hukum Islam. Lalu bagian kelima mengacu pada isu-isu yang berkaitan dengan *ijtihad* dan *taqlid*. Namun demikian, pengamatan mendalam terhadap karyanya mengungkapkan bahwa tema utama dan argumen inti dari karya monumental ini berkisar pada konsep *maqasid* dan isu-isu terkait. Sebelum Al-Syatibi melanjutkan untuk memberikan analisis lebih lanjut dari semua aspek ini, Al-Syatibi juga memberikan pengantar yang tepat tentang masalah *maqasid*.

Al-Syatibi berpendapat bahwa untuk mencapai posisi tinggi, *mujtahid* harus memiliki dua kualitas intelektual tertentu, yaitu: *Pertama*, memiliki pemahaman yang komprehensif tentang tujuan yang lebih tinggi dari syari'ah; kedua, memiliki kemampuan untuk menyimpulkan aturan-aturan syari'ah berdasarkan pemahamannya tentang *maqasid*. Prasyarat untuk *ijtihad* ini diperkenalkan oleh Al-Syatibi untuk membangun korelasi yang kuat antara sifat fungsional dinamis *ijtihad* dan teori hukum *maqasid*. Hubungan antara teori *maqasid* dan *ijtihad* ini dijabarkan lebih lanjut oleh Al-Syatibi dalam arti ia membatasi pemahaman *maqasid* dan proses deduksi aturan hukum dengan klausa lain. Al-Syatibi dengan tegas menjelaskan bahwa kepentingan dan kesejahteraan didukung dan dilembagakan oleh Pembuat hukum bukan seperti yang dipahami oleh akal manusia. Jika tidak, sifat hukum akan berubah secara dramatis (Al-Syatibi, 1997). Tampak jelas bahwa Al-Syatibi mempertahankan keunggulan *nash* untuk memperkenalkan teori *maqasid* yang tidak diasumsikan mengikuti tradisi hukum literal. Dibandingkan dengan pandangan Mu'tazilah dan Asy'ariyah tentang

hubungan antara akal dan wahyu, Al-Syatibi tidak menganut pandangan apa pun tentang masalah khusus ini. Sebaliknya, Al-Syatibi mengikuti jalan tengah antara dua tren ekstrem tersebut. Al-Syatibi terus-menerus mendorong orang untuk mengerahkan kemampuan intelektual guna memahami tujuan batin yang mendasari aturan hukum Islam.

Al-Syatibi juga mengecam keras pendirian Fakhr Al-Dīn Al-Rāzi dalam masalah ini. Al-Rāzi secara konsisten berargumen bahwa baik aturan Tuhan maupun tindakannya tidak tunduk pada rasionalisasi sama sekali. Al-Razi dan kebanyakan ulama Asy'ariyah berpendapat bahwa penyebab hukum yang terkandung dalam aturan hukum tidak lain hanyalah tanda-tanda (*'alamat*). Tanda-tanda ini hanya menunjukkan aturan hukum dan tidak mempengaruhi hukum itu sama sekali. Dengan demikian, hikmah di balik aturan hukum tidak dapat dipahami oleh akal manusia. Berlawanan dengan persepsi ini, kaum Mu'tazilah dengan suara bulat sepakat bahwa hukum-hukum Allah dapat dirasionalisasikan dalam kaitannya dengan kesejahteraan hamba-hamba-Nya. Bagi mereka kebaikan dan kejahatan dapat dipahami oleh akal manusia.

Al-Syatibi setuju bahwa seseorang dapat memahami baik dan buruk dengan akalnya sampai batas tertentu. Namun, di antara tren yang kontras ini, Al-Syatibi berpendapat bahwa ada kebutuhan mendesak untuk menetapkan dasar pemikiran di balik hukum-hukum syari'ah di bidang *ushul al-fiqh*. Oleh karena itu, Al-Syatibi dengan tegas berpendapat bahwa syari'ah dilembagakan untuk kepentingan umat. Al-Syatibi lebih lanjut menegaskan bahwa pemeriksaan tekstual terhadap teks hukum sangat mendukung argumennya tentang ini. Oleh karena itu, semua kewajiban ditetapkan baik untuk menghilangkan *madharat* atau untuk meningkatkan *maslahat*. Dengan demikian, Al-Syatibi tidak menganut teologi Mu'tazilah atau berkontribusi pada pemikiran hukum Asy'ariyah, melainkan Al-Syatibi berusaha menghubungkan hukum Islam dengan realitas kehidupan. Oleh karena itu, tujuan utama syariat Islam menurut pandangan Al-Syatibi adalah untuk mengamankan dan memaksimalkan kemaslahatan umat manusia di dunia ini dan di akhirat dan menghilangkan semua hal-hal yang bersifat *mafāsīd* yang merugikan. Al-Syatibi lebih lanjut berpendapat bahwa itu adalah sifat wahyu Islam untuk mengidentifikasi *maslahah* dan *mafsadah*. Al-Syatibi terus berargumen bahwa sifat spekulasi hukum Islam didasarkan pada realisasi *masālih* dan *mafāsīd*.

Menurut Al-Syatibi menjaga kepentingan manusia di dunia dan akhirat adalah tujuan utama syari'at. Metodologi Al-Syatibi dalam

menetapkan tujuan umum syariat tidak terbatas pada mengidentifikasi alasan (*i'lal*) saja, melainkan melakukan pemeriksaan tekstual kolektif dan keseluruhan (*istiqrā'*) yang menentukan dan mengidentifikasi kepentingan umum. Memang benar bahwa tujuan utama Syari'ah lebih eksplisit dalam perintah dan larangan ilahi. Perintah tekstual eksplisit menyampaikan tujuan syari'ah dalam arti afirmatif dan larangan tekstual eksplisit menyampaikan tujuan syari'ah dalam arti negatif. Ini adalah metodologi langsung dan sederhana untuk memahami *maqashid al-syari'ah* dengan bacaan tekstual. Namun, Al-Syatibi berpendapat bahwa seseorang tidak boleh membatasi hanya pada teks-teks dalam mengidentifikasi *maqasid*, tetapi seseorang harus mempertimbangkan teks-teks dan alasan-alasan yang mendasarinya. Bagi Al-Syatibi, metode *al-istiqrā'* atau metode induksi, merupakan metodologi yang paling efektif dalam mengidentifikasi *maqasid*.

Metodologi ini masuk akal karena referensi tekstual kolektif dan umum dibuat untuk satu tema atau subjek untuk membuat kesimpulan yang menentukan. Misalnya, secara umum disepakati bahwa syari'ah dilembagakan untuk kemaslahatan umat manusia. Gagasan seperti itu tidak memiliki bukti tekstual langsung. Namun, gagasan seperti itu dipertahankan dari keseluruhan pembacaan berbagai teks. Metode induktif dalam mengidentifikasi *maqasid* adalah metode yang paling efektif menurut Al-Syatibi. Seluruh corpus syari'at ditetapkan untuk perlindungan lima kebutuhan universal (*al-darūriyyāt al-khams*) tepatnya agama, kehidupan, keturunan, kekayaan seseorang, dan kecerdasan. Konsep-konsep umum ini dibuat dari banyak dalil dari Al-Qur'an dan Sunnah. Setiap bukti spesifik yang menentukan tidak membuktikan universalitas ini dari Al-Qur'an atau Sunnah, melainkan sejumlah bukti yang mendukung universal ini mempertahankan sifat kepastian mutlak tanpa meninggalkan ruang untuk dugaan. Setelah lima pendahuluan fundamental diakui, hukum harus ditafsirkan menurut *maqasid* tersebut. Pemeriksaan holistik atau metode induksi teks ini mengungkapkan bahwa tujuan utama Syari'ah adalah untuk melindungi dan mempromosikan kepentingan umat manusia. Metodologi hukum induktif holistik ini memanifestasikan keunikan teori hukum Al-Syatibi.

Mengikuti jejak para pendahulunya, Al-Syatibi memberikan klasifikasi yang sama untuk tatanan hierarki yang berbeda dari *maqasid al-syari'ah*. Seperti semua ahli hukum klasik lainnya, Al-Syatibi membuat klasifikasi tujuan ini menjadi tiga, yaitu: *Pertama*, *darūriyyāt* yang merupakan kebutuhan pokok dan mendasar kehidupan; *Kedua*, *hājīyyāt*



atau kebutuhan sekunder pelengkap kehidupan; dan *Ketiga*, *tahsīniyāt* atau perihal yang bisa meningkatkan taraf dan kualitas hidup. Klasifikasi ini dapat diterapkan pada semua hal dan sepanjang masa, namun implikasi dan konotasi dari istilah-istilah tersebut dapat berbeda dari generasi ke generasi. Kebutuhan dasar, kebutuhan sekunder, dan fasilitas hidup pada zaman ini mungkin berbeda secara dramatis daripada zaman Al-Syatibi. Struktur sosial zaman modern sama sekali berbeda dengan zaman Al-Syatibi. Hal ini tidak berarti bahwa struktur umum *maqasid al-syari'ah* sama sekali tidak ada artinya di zaman modern ini, melainkan implikasi dari taksonomi ini harus berbeda.

Dalam hal ini, perlindungan kebutuhan *maqashid* pada tingkat individu dan kolektif adalah prinsip universal, namun, kebutuhan zaman modern berbeda dari zaman pertengahan. Saat ini, pertumbuhan ekonomi, pemerintahan yang baik, kesehatan dan keselamatan, pendidikan yang baik, dan keamanan nasional suatu negara merupakan kebutuhan mendasar bagi masyarakat mana pun. Tanpa komponen yang diperlukan ini, hidup akan sulit untuk dijalani. Tentu saja, iman merupakan elemen penting dalam *maqasid al-syari'ah*, namun untuk melindungi iman orang memerlukan komponen penting lainnya dari *maqasid al-syari'ah*.

Unsur pertama dari *maqasid* ini (*daruriyat*) sangat penting dalam keberhasilan penuh seseorang dan masyarakat dalam kehidupan ini dan selanjutnya tergantung pada pemeliharaan aspek tersebut dalam kehidupan. Kebutuhan dasar tersebut adalah agama, kehidupan, keturunan, kekayaan, dan kecerdasan seseorang. Kegagalan untuk menjaga dan melindungi kategori-kategori ini akan memiliki konsekuensi yang luas dalam kehidupan dunia dan akhirat. Semua bentuk ibadah seperti shalat, zakat, puasa, dan haji ditetapkan untuk pelestarian *darūriyāt* ini. Al-Syatibi lebih lanjut menekankan bahwa *maqasid* ini paling penting karena merupakan prasyarat untuk keberadaan dan kehidupan. Kehidupan tanpa pemenuhan *daruriyat* ini tidak hanya tidak pantas, tetapi juga tidak mungkin.

Implikasinya, setiap kegiatan yang dapat meningkatkan bagian penting dari *maqasid* ini harus dipelihara dan diperkuat oleh hukum. Lalu setiap tindakan yang bertentangan dan merugikan, yang melanggar *maqasid* ini harus segera ditentang dan diberikan hukuman. Al-Syatibi menyebut kelima hal pokok ini sebagai prinsip umum hukum Islam (*kulliyāt*). Lebih menarik lagi, Al-Syatibi memperluas cakupan *maqasid* untuk memasukkan semua urusan manusia dalam skemanya, termasuk

di dalamnya masalah pribadi individu dan tugas-tugas publik dari komunitas. Menurut Al-Syatibi “administrasi publik” adalah Far-Qifāyāt dan mereka termasuk administrasi politik, ekonomi, keuangan, pendidikan, peradilan, militer, sosial dan agama. Al-Syatibi menjelaskan bahwa setiap cabang dan aspek administrasi yang mengatur urusan dan urusan struktur kehidupan manusia di dunia ini mendapatkan tempat penting dalam skema *maqasid*-nya jika itu memang untuk kepentingan manusia sesuai dengan filosofi umum hukum Islam.

Selain itu, aspek penting dari teori *maqasid*-nya adalah bahwa Al-Syatibi berusaha untuk mengeksplorasi hubungan yang melekat antara wahyu Makkiyah dan Madaniyah yang berkaitan dengan elemen-elemen penting dari *maqasid*. Bahwa dasar dari lima pokok syari’ah (*al-usūl al-kulliyat*) yaitu promosi dan perlindungan agama seseorang, kehidupan, kecerdasan, keturunan, dan kekayaan ditetapkan dalam wahyu Makkiyah, tetapi rincian dan elaborasi lebih lanjut diberikan dalam wahyu Madaniyah dan dalam Sunnah Nabi. Al-Syatibi mencatat bahwa semua dasar-dasar iman seperti keyakinan kepada Tuhan, hari penghakiman dan hal-hal yang ghaib terungkap dalam wahyu Makkiyah dan elaborasi lebih lanjut diberikan dalam wahyu Madaniyah dan Sunnah. Selain itu, petunjuk ilahi untuk melindungi kehidupan manusia pada awalnya terungkap dalam wahyu Makkiyah. Al-Syatibi banyak mengutip ayat-ayat Makkiyah untuk mendukung argumennya, terutama yang mengandung pernyataan terkait kewajiban melindungi kehidupan manusia.

Al-Syatibī lebih lanjut berpendapat bahwa kekayaan dan harta benda dilindungi oleh peraturan ilahi Makkiyah. Ayat-ayat Makkiyah juga menerangkan tentang larangan mengeksploitasi harta orang lemah dan anak yatim, menipu dalam transaksi bisnis dan transaksi, melakukan ketidakadilan kepada yang lemah dan hal-hal yang dilarang lainnya untuk melindungi kekayaan. Selain itu, larangan zina diturunkan dalam wahyu Makkiyah untuk melindungi keturunan. Al-Syatibi juga menyatakan bahwa perintah Tuhan yang melarang minuman beralkohol diturunkan sebagai wahyu Madaniyah. Namun, gagasan asli melindungi kecerdasan manusia dimasukkan dalam perlindungan kehidupan manusia ada dalam periode Makkiyah.

Apa pentingnya argumen Al-Syatibi di mana ia menyatakan bahwa semua elemen penting dari doktrin *maqasid* terungkap di Makkah? Implikasi yang didapat dari argumennya ini adalah bahwa unsur-unsur esensial dari doktrin *maqasid* adalah prinsip-prinsip universal hukum

Islam. Menjaga mereka sama pentingnya dengan menjaga dasar-dasar iman. Selain itu, implikasi lain adalah bahwa memenuhi kebutuhan dasar manusia di dunia ini, melindungi hak asasi manusia mereka dan mempromosikan ide-ide keadilan sosial adalah tema sentral dari doktrin *maqasid*. Dengan demikian, penerapan doktrin-doktrin ini menurut Al-Syatibi adalah untuk kepentingan manusia bukan untuk kepentingan Tuhan. Hal ini menunjukkan bahwa Al-Syatibi adalah ulama pertama yang membahas doktrin *maqasid* dalam kaitannya dengan urutan kronologis wahyu yang menandakan prinsip-prinsip universal *maqasid*. Dengan demikian, Al-Syatibi telah memperluas pemahaman ke ruang lingkup doktrin *maqasid* di mana orang bisa memahami doktrin-doktrin *maqasid* dalam pendekatan holistik berdasarkan kuantitas ayat-ayat Al-Qur'an dan tradisi kenabian daripada memahami mereka berdasarkan ayat-ayat individu dari ayat-ayat Al-Qur'an.

Adapun kelima hal pokok yang menjadi dasar kebutuhan utama dari perlindungan yang diberikan syariah adalah sebagai berikut:

a. Perlindungan Agama (حفظ الدين);

Secara tradisional, istilah ini telah diterjemahkan sebagai pelestarian iman. Hal ini bisa berarti semua kegiatan yang bertujuan untuk pengembangan spiritual, pendidikan agama, pengalaman keagamaan dan dialog antar agama untuk melindungi dan mempromosikan perdamaian dan kerukunan ajaran agama secara menyeluruh merupakan tujuan dari syariah. Pokok pertama ini bisa mencakup kebebasan beragama dan hak untuk menjalankan keyakinan dan ritual. Al-Syātibi berpendapat bahwa Al-Qur'an dan Sunnah meletakkan dasar iman dalam wahyu Makkiah. Perlindungan agama adalah elemen pertama dan terpenting dari lima prinsip universal syari'ah. Semua kewajiban dan dasar-dasar agama ditetapkan untuk pelestarian dari unsur *maqashid* ini. Al-Syatibi mencatat bahwa berbagai bentuk ibadah seperti shalat, zakat, puasa, dan haji atau semua ritual keagamaan lainnya ditetapkan untuk meningkatkan kehidupan keagamaan komunitas Muslim di dunia ini.

Selain itu, dasar-dasar iman kepada Tuhan, hari penghakiman dan semua aspek iman lainnya ditentukan dalam Islam untuk meningkatkan kehidupan spiritual komunitas Muslim. Apakah perlindungan iman ini mencakup semua agama dan keragaman iman? Al-Syatibi berbicara tentang kitab suci wahyu dari perjanjian lama dan baru. Al-Qur'an berbicara tentang Tuhan itu sebagai Tuhan umat manusia. Ketika Al-

Qur'an berbicara tentang misi semua Nabi, ia memberitahu kita bahwa semua Nabi datang dengan satu pesan ilahi dan oleh karena itu, perlindungan iman adalah istilah yang inklusif. Selain itu, Al-Qur'an menawarkan kebebasan beragama kepada umat manusia dan manusia bebas untuk mengekspresikan kebebasan beragamanya sendiri. Orang bebas untuk percaya atau tidak percaya. Dengan kata lain, Islam melindungi semua agama. Selain itu, Al-Qur'an juga mengajarkan untuk memberikan perlindungan bagi mereka yang mencari perlindungan, meskipun dari Non-Muslim, sebagaimana firman Allah: *"Dan jika di antara kaum musyrikin ada yang meminta perlindungan kepadamu, maka lindungilah agar dia dapat mendengar firman Allah, kemudian antarkanlah dia ke tempat yang aman baginya. (Demikian) itu karena sesungguhnya mereka kaum yang tidak mengetahui"* (QS. At-Taubah: 6). Perlindungan iman dalam *maqasid al-syari'ah* ini adalah istilah inklusif untuk mencakup semua keyakinan yang berbeda. Argumen inti dari Al-Syatibi adalah bahwa semakin banyak komunitas Muslim melakukan tugas keagamaan dengan tulus, maka semakin besar peluang bagi mereka untuk meningkatkan perkembangan spiritual mereka. Tuhan menetapkan ritual keagamaan untuk mempromosikan spiritualitas komunitas Muslim di dunia. Singkatnya, pelestarian agama ditingkatkan dengan prinsip-prinsip *Islam, Iman dan Ihsan* (Al-Syatibi, 1997).

Selain itu, Al-Qur'an lebih jelas menyatakan bahwa *"tidak ada paksaan dalam agama"* (QS. Al-Baqarah: 256). Jika tidak ada paksaan dalam agama Islam, bagaimana mungkin seseorang membenarkan gagasan Jihad dalam Islam? Menurut sebagian besar ahli hukum Islam klasik, lembaga Jihad tidak ditentukan dalam Islam untuk menyatakan Jihad melawan keyakinan dan agama lain untuk apa yang mereka yakini. Ini bertentangan dengan prinsip kebebasan beragama yang sangat mendasar dalam Islam karena tidak ada paksaan dalam agama Islam. Namun, yang diatur dalam hukum Islam adalah perjuangan defensif melawan ketidakadilan dan perjuangan di jalan yang lemah dalam masyarakat. Para ahli hukum klasik merujuk pada banyak ayat Al-Qur'an untuk mendukung argumen mereka. Oleh karena itu, alasan utama sanksi perang dalam Islam adalah untuk melindungi masyarakat yang lemah sehingga dapat disimpulkan bahwa kekufuran dan keyakinan pada agama lain bukanlah penyebab utama sanksi pertempuran. Jika tidak, pertempuran defensif melawan segala macam ketidakadilan dan agresi diperbolehkan dalam Islam sebagaimana yang disetujui dalam hukum internasional dan hukum negara mana pun. Ini adalah hak dasar

setiap manusia di dunia ini dan Islam juga memberikan hak seperti itu kepada umat Islam.

b. Perlindungan kehidupan (حفظ النفس)

Secara tradisional, istilah ini telah diterjemahkan menjadi perlindungan kehidupan manusia atau perlindungan jiwa. Para ahli hukum Muslim tradisional menguraikan arti dari istilah ini untuk melindungi kehidupan manusia dari pembunuhan, kejahatan, dan bunuh diri. Namun, istilah ini seharusnya memiliki implikasi dan makna yang lebih luas di dunia modern ini. Perlindungan kehidupan dapat mencakup masalah-masalah seperti kesehatan dan keselamatan. Ini bisa mencakup keamanan dan pertahanan individu dan negara. Pokok kedua ini juga dapat mencakup semua tindakan yang diambil pemerintah untuk melindungi warganya dari segala bentuk bencana alam, bencana kesehatan, kebakaran, kecelakaan, dan perang. Perlindungan kehidupan dapat mencakup semua tindakan yang diambil pemerintah untuk melindungi orang dari serangan bunuh diri, serangan teroris, dan serangan nuklir. Jadi, makna dan implikasi yang lebih luas dari istilah ini harus didefinisikan ulang di dunia modern ini. Interpretasi dan makna klasik saja tidak cukup dewasa ini. Melindungi kehidupan adalah salah satu komponen fundamental dari filosofi umum hukum Islam. Inilah yang disebut dengan haqq al-nafs. Hal ini berarti bahwa setiap orang berhak untuk hidup dengan bermartabat, kebebasan dan keadilan.

Kata lain yang digunakan oleh Al-Syatibi adalah *haqq al-hayat*, hak untuk hidup secara individu atau kolektif dengan harga diri, kebebasan dan martabat, sebagaimana Al-Qur'an menyatakan bahwa manusia bermartabat di antara ciptaan Tuhan. Menurut Al-Syatibi, hukum Islam membuat penegasan tanpa syarat terhadap martabat manusia. Al-Qur'an menyatakan: *"Dan sungguh, Kami telah memuliakan anak cucu Adam, dan Kami angkut mereka di darat dan di laut, dan Kami beri mereka rezeki dari yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka di atas banyak makhluk yang Kami ciptakan dengan kelebihan yang sempurna"* (QS. Al-Isra: 70). Dengan demikian, semua anggota umat manusia menjadi bermartabat dengan memberikan mereka kemampuan akal tanpa memandang warna kulit, ras, atau agama. Harkat dan martabat adalah hak bersama setiap orang di muka bumi ini baik dia muslim maupun non-muslim. Dengan demikian, hukum Islam bertujuan untuk menjaga kesucian dan kesucian hidup manusia dalam segala keadaan. Menurut Al-Syatibi salah satu tujuan utama hukum Islam untuk melindungi

kehidupan dari hal-hal yang berbahaya dan meningkatkan kualitas hidup bagi semua. Doktrin kebutuhan (*darūriyat*) dilembagakan untuk tujuan melestarikan kehidupan dalam keadaan putus asa seperti menghadapi kematian karena kelaparan atau kehausan. Hukum Islam memungkinkan mereka untuk mengkonsumsi hal-hal yang melanggar hukum seperti babi atau alkohol dengan tujuan menghindari bahaya.

c. Perlindungan Akal (حفظ العقل)

Secara tradisional, banyak ahli hukum telah menerjemahkan istilah ini sebagai perlindungan atas kecerdasan manusia. Al-Syatibi juga menggunakan istilah yang sama dalam arti tradisionalnya. Baginya, perlindungan akal berarti melindungi kecerdasan manusia dari ide-ide atau pemikiran yang bertentangan yang bertentangan dengan ajaran Islam dan untuk meningkatkan kecerdasan manusia dengan pengetahuan Islam. Meski demikian, makna tradisional seperti ini tidak sepenuhnya cocok untuk dunia modern. Pendidikan adalah fondasi dari semua peradaban manusia. Gagasan pelestarian akal sebagai *maqasid* harus dipertahankan dengan penyediaan pendidikan untuk meningkatkan perkembangan akal yang sehat. Menurut Al-Syatibi semua hal yang bertentangan dan semua jenis alkohol, minuman keras, dan obat-obatan terlarang untuk perkembangan intelektual yang sehat. Al-Syatibi mencurahkan sebagian besar tulisannya untuk menyoroti sifat wajib meningkatkan pengetahuan dalam Islam. Menurutnya, pengetahuan harus memiliki nilai praktis, manfaat dan dimensi nyata. Manusia harus mendapat manfaat dari ilmunya di dunia dan akhirat. Dengan demikian, Al-Syatibi membuang semua cabang pengetahuan filosofis, hipotetis, logis, dan teoritis yang tidak memiliki nilai praktis. Dengan demikian, mencari pengetahuan untuk kesenangan intelektual tidak dapat diterima. Tidak seperti para pendahulunya, Al-Syatibi tidak membatasi ilmu hanya pada pendidikan agama saja, tetapi mencari ilmu yang bermanfaat apapun dianjurkan dalam Islam. Mencari keterampilan profesional dan kejuruan adalah bagian dari paket pendidikan Islam. sehingga manusia dapat saling menguntungkan di dunia ini. Al-Syatibi berpendapat meskipun dasar untuk elemen *maqashid* ini tidak ditetapkan dalam wahyu Makkiyah, namun perlindungan akal termasuk dalam pelestarian kehidupan secara umum.

Larangan alkohol memang diturunkan pada periode Madinah. Namun, menurut Al-Syatibi, prinsip-prinsip umum untuk memelihara akal telah ditetapkan dalam wahyu Mekah melalui pemeliharaan

kehidupan, karena kemampuan akal merupakan bagian penting dari tubuh manusia. Al-Syatibi menyatakan bahwa seluruh prinsip dasar *maqashid* diwahyukan dalam wahyu Makkiah. Tetapi ketika menyangkut pelestarian akal, teorinya agak runtuh karena alasan sederhana bahwa larangan alkohol dibuat dalam wahyu Madinah. Dengan demikian, tampaknya pandangannya tentang masalah ini tidak jelas. Namun demikian, Al-Syatibi mendamaikan kekurangan ini dengan mengatakan bahwa pelestarian akal termasuk dalam pelestarian kehidupan secara umum.

Dari perspektif lain, Al-Syatibi juga memiliki gagasan yang menarik terkait pengembangan bakat dan keterampilan alami dalam diri manusia. Al-Syatibi berpendapat bahwa manusia tidak pada tingkat yang sama dalam hal keterampilan dan bakat intelektual mereka. Mereka sangat berbeda satu sama lain dalam kemampuan mereka. Setiap manusia unggul dalam bidang yang sesuai dengan bakatnya. Seseorang mungkin berhasil dengan baik dalam disiplin pertanian, yang lain mungkin lebih tertarik pada bidang industri, dan satu lagi mungkin berhasil dengan sangat baik dalam administrasi dan kepemimpinan. Apa yang penting adalah mengidentifikasi dan mengenali bakat masing-masing dan mengembangkan naluri dan keterampilan mereka sesuai dengan itu. Dengan mengembangkan bakat umat dengan ini, diharapkan setiap orang akan unggul di bidangnya masing-masing dalam tugas agama opsional (Al-Syatibi, 1997).

#### d. Melindungi Kekayaan (حفظ المال)

Menurut Al-Syatibi, pelestarian kekayaan dipertahankan dengan mendorong pertumbuhan dan pembangunan ekonomi. Al-Syatibi menggambarkan hal ini sebagai penanaman modal (*tanmiyat al-mal*) dalam terminologinya. Konsep ini lebih bermakna dan dapat dijelaskan hari ini lebih dari apa yang dirasakan Al-Syatibi pada masanya. Perlindungan kekayaan ini termasuk dalam bidang muamalah yang mengatur kegiatan ekonomi dan mendorong pembangunan ekonomi. Tujuan ini juga memperkenalkan aturan dan regulasi untuk mencegah segala macam ketidakadilan, penipuan, pencurian dan penipuan dalam transaksi bisnis. Al-Syatibi berpendapat bahwa dasar untuk peraturan ini diletakkan dalam wahyu Makkiah dan rincian elaborasi dibuat dalam wahyu Madaniyah. Seperti semua aspek lain dari doktrin umum *maqashid*, promosi dan perlindungan kekayaan mendapat tempat yang menonjol dalam skema *maqasid*-nya. Perlindungan kekayaan bisa

merujuk pada kekayaan individu atau kekayaan negara-negara Muslim. Aturan syari'ah dalam hal ini tidak hanya mendorong akumulasi kekayaan tapi juga mengatur pemerataan kekayaan. Firman Allah berbunyi: “Agar kekayaan tidak hanya beredar di kalangan orang kaya” (QS. Al-Hasyr: 7). Untuk menjamin pasar yang adil, syari'ah secara tegas melarang segala bentuk eksploitasi, seperti riba, penimbunan, perjudian, dan kecurangan dalam perdagangan. Selain itu, penipuan, dan ketidakadilan dalam perdagangan dilarang dalam hukum Islam. Juga segala bentuk pemborosan dan gaya hidup mewah dilarang dalam Islam. Rincian ini disebutkan baik dalam Al-Qur'an dan Sunnah untuk melindungi kekayaan dari penyalahgunaan (Al-Syatibi, 1997).

e. Perlindungan Keturunan (حفظ النسل)

Menurut Al-Syatibi, aturan dan peraturan yang diperkenalkan syariat untuk institusi keluarga bertujuan untuk menjaga kepentingan keluarga. Syariat mengatur praktik pernikahan untuk memperkuat institusi keluarga. Institusi keluarga mendapat tempat yang menonjol dalam *maqasid al-syari'ah*. Oleh karena itu, syari'ah menguraikan seperangkat pedoman untuk pernikahan dan perceraian. Tujuan ini mendefinisikan tugas suami dan istri untuk melindungi dan melestarikan martabat, integritas dan persatuan keluarga. Semua tindakan dan pedoman yang sehat diuraikan untuk melindungi keluarga. Semua hal yang merugikan dalam hal ini dilarang. Oleh karena itu, perzinahan, prostitusi, dan perilaku-perilaku seksual yang menyimpang adalah kejahatan sosial yang dapat dihukum berat. Islam memberlakukan hukuman yang keras dan berat untuk kejahatan semacam itu.

Kejahatan semacam itu bertentangan dengan salah satu tujuan utama Syari'ah, yaitu untuk melindungi keturunan. Dapat dikatakan bahwa Al-Syatibi menyajikan ide-ide yang sangat mendasar pada unsur *maqashid* ini. Namun, dapat dilihat juga bahwa unsur *maqasid al-syari'ah* ini harus diprioritaskan di dunia modern saat ini. Dari perspektif Islam, umat Islam didorong untuk mengikuti aturan dan peraturan tertentu untuk melestarikan institusi keluarga. Meskipun, banyak prinsip *maqasid al-syari'ah* dilanggar secara individu dan kolektif di negara-negara Muslim, dapat dikatakan secara meyakinkan bahwa setidaknya integritas dan martabat keluarga harus dipertahankan oleh Muslim seperti yang ditentukan dan diwujudkan dalam hukum pribadi Islam. Meskipun martabat manusia merupakan elemen penting dalam kajian *maqasid al-syari'ah*, Al-Syatibi tidak memperlakukannya secara eksklusif



melainkan memasukkannya dalam pelestarian kehidupan manusia. Namun, para sarjana Islam modern mengatakan bahwa martabat manusia adalah salah satu prinsip dasar dari *maqasid al-syari'ah*. Mereka berpendapat bahwa menjaga martabat manusia adalah menjaga hak asasi manusia dan kebebasan manusia.

Kelima elemen *darūriyāt* dari *maqasid al-syari'ah* ini diartikulasikan dan diperkenalkan ke dalam hukum Islam oleh para ahli hukum Muslim klasik dalam latar sejarah mereka dalam konteks abad pertengahan. Meskipun esensi *maqashid* semacam itu berasal dari pemeriksaan teks secara kolektif, membatasi *daruriyyat* pada lima elemen ini tidak akan mungkin dilakukan di dunia kontemporer. Hasil intelektual besar-besaran beberapa dekade terakhir khususnya di bidang teknologi, ilmu pengetahuan, membawa perubahan sosial yang dramatis dalam gaya hidup masyarakat di semua lapisan masyarakat. Akibatnya, definisi dan konsep klasik tentang kekayaan, kecerdasan dan lain-lain, harus mendapatkan pertimbangan dan interpretasi baru. Para ahli teori hukum Islam klasik membatasi unsur-unsur esensial (*darūriyāt*) dari *maqasid* menjadi lima. Upaya intelektual untuk membatasi *maqasid* menjadi lima tidak lebih dari *ijtihad* pribadi mereka. Baik Al-Qur'an maupun Sunnah tidak membatasi mereka menjadi lima. Kelima hal pokok tersebut sama sekali tidak tercantum dalam salah satu sumber hukum Islam. Namun, mereka telah diturunkan dari banyak bukti dari sumber-sumber hukum Islam.

Menurut skema *maqashid al-syari'ah* Al-Syatibi, hukum Islam merupakan memiliki beberapa tujuan pelengkap (*hājiyyat*), selain tujuan yang lebih tinggi (*daruriyat*). Hukum semacam ini diperlukan untuk memfasilitasi kehidupan dan menghilangkan kesulitan. Aspek-aspek *maqashid* ini tetap terjaga dalam segala aspek kehidupan baik dalam lingkup *ibādāt* maupun *muamalah*. Misalnya, hukum Islam memberikan beberapa ketentuan terkait konsesi dan izin agama untuk pelancong dan orang sakit dalam puasa dan shalat. Dibolehkan bagi mereka untuk mempersingkat shalat dan berbuka sampai sembuh dari sakitnya. Pada dasarnya, ini diperlukan untuk meringankan kesulitan dan meringankan kesulitan. Manfaat semacam ini adalah manfaat tambahan, yang pada dasarnya berusaha menghilangkan keparahan dan kesulitan untuk memfasilitasi kehidupan. Semua konsesi *rukhsah* diperkenalkan dalam hukum Islam untuk tujuan ini. Demikian pula, dalam situasi kebutuhan tertentu, perceraian diizinkan sebagai konsesi untuk menjamin

kesejahteraan keluarga. Aspek-aspek *maqashid* ini merupakan sifat sekunder yang penting sejauh menyangkut individu. Namun, keutamaan mereka dapat diangkat ke status *daruriyyat* dalam kaitannya dengan kebutuhan masyarakat luas. Misalnya, transaksi bisnis mungkin menjadi kepentingan sekunder sejauh menyangkut individu. Keterlibatan kolektif masyarakat dalam transaksi bisnis mendapatkan kepentingan utama dari *daruriyyat*.

Dalam membangun hubungan yang melekat antara tujuan utama dan tujuan pelengkap hukum, Al-Syatibi mencatat bahwa tujuan pelengkap hukum meringankan kesulitan yang timbul dalam tujuan utama hukum. Misalnya, mendirikan shalat harian merupakan elemen penting dalam mempromosikan dan melindungi agama. Tujuan pelengkap hukum memfasilitasi pelaksanaan kewajiban tersebut dan memberikan konsesi bagi semua orang yang menghadapi kesulitan dalam melaksanakannya. Oleh karena itu, bagi Al-Syatibi, tujuan utama hukum adalah esensi dan dasar hukum Islam, semua elemen pelengkap adalah tujuan pendukung dari universalitas dasar hukum.

Terkait *tahsiniyat*, maka aspek *maqashid* ini berkaitan dengan aspek-aspek hukum yang ditujukan untuk peningkatan kualitas hidup. Misalnya, dorongan pemurnian, kebersihan dan keindahan adalah bagian tak terpisahkan dari aspek *maqashid* ini. Di bidang adat, kebiasaan makan dan minum dan sopan santun, memberikan sumbangan sukarela untuk yang membutuhkan dan miskin, ini dan semua bentuk etika normatif serta kebiasaan yang baik adalah dari aspek-aspek *maqashid tahsiniyat*. Aspek ini bertujuan untuk meningkatkan kualitas hidup. Tanpa aspek tersebut hidup bukan tidak mungkin. Oleh karena itu, mereka termasuk dalam kategori *maqasid* yang tidak pokok. Selain itu, menurut Al-Syatibi, etika makan dan minum dan kesopanan dalam konsumsi makanan adalah bagian tak terpisahkan dari unsur-unsur *maqasid al-syari'ah* ini (Al-Syatibi, 1997).

Ketiga tingkatan filsafat umum hukum Islam itu saling berhubungan. Al-Syatibi membangun hubungan timbal balik yang rasional antara ketiga kategori *maqasid* ini. Dalam peringkat hierarki *maqashid* ini, perlindungan lima pokok universal (*al-kulliyat al-khams*) harus didahulukan. Tatanan hierarkis ini sangat penting untuk menjaga keutuhan hukum dan tujuannya yang lebih tinggi. Kelalaian *maqasid* pada kategori *daruriyyat* akan berdampak luas. Hal ini akan merusak tatanan kehidupan normal dalam masyarakat. Ia juga dapat sangat mempengaruhi dua kategori lainnya, yang melengkapi yang pertama.

Dengan cara yang sama, kerusakan apa pun yang menimpa *tahsiniyat* sebagian akan mempengaruhi *hajiyat*. Namun, kategori pertama dari *daruriyyat* merupakan landasan dari dua kategori lainnya. Orang tentu saja dapat lebih jauh memperdebatkan klasifikasi Al-Syatibi tentang *maqasid* ini dan bisa mengembangkan kategori lainnya. Al-Syatibi mengulangi taksonomi yang sama seperti yang sebelumnya diakui dengan baik dalam keilmuan Islam klasik, lebih tepatnya taksonomi Al-Juwaini dan Al-Ghazali.

## SYARI'AH SEBAGAI SISTEM HUKUM ISLAM

Dalam perspektif teologi Islam, hukum Islam (*fiqh*) adalah hasil nalar dan refleksi manusia (*ijtihad*) atas sumber-sumber tekstual hukum yang berusaha mengungkap makna tersembunyi atau implikasi praktisnya. Para ahli hukum dan teolog Islam berpendapat bahwa, “Tuhan tidak disebut sebagai *faqih* (ahli fiqh atau pakar hukum), karena tidak ada yang tersembunyi dari-Nya.” Oleh karena itu, hukum Islam (*fiqh*) adalah masalah kognisi manusia (*idrak*) dan pemahaman (*fahm*), bukan manifestasi literal dari perintah Tuhan. *Fiqh* adalah pemahaman, dan pemahaman membutuhkan persepsi yang baik. Persepsi adalah kekuatan yang dengannya seseorang dapat mengaitkan gambaran dan makna holistik dengan kognisi mental (*idrak aqli*). Karena itu Al-Baydawi menyebutkan bahwa fiqh adalah persepsi yang mungkin (*zann*) daripada pengetahuan yang dikonfirmasi (*‘ilm*), yang berada pada tingkat yang berbeda, karena keyakinan bahwa suatu hukum tertentu adalah demikian dan begitu menurut Tuhan sebenarnya merupakan klaim yang tidak mungkin untuk diverifikasi.

Berdasarkan argumen teologis dan rasional seperti ini, otoritas yuridis (*hujjiyyah*) dari apa yang oleh para ahli hukum disebut bukti holistik (*al-dalil al-kulli*) dianggap sebagai salah satu dasar (*ushul*) hukum Islam yang oleh para ahli hukum lebih diutamakan dibandingkan hukum yang tunggal dan parsial. Pengembangan pemikiran sistematis dan holistik untuk dasar-dasar hukum Islam (*ushul al-fiqh*), seperti disebutkan pada bab sebelumnya, sangat dibutuhkan untuk merumuskan filsafat hukum Islam yang komprehensif, khususnya dalam upaya membangun semantik kausal dalam hukum menjadi bahasa hukum yang lebih holistik. Pendekatan holistik juga akan berguna bagi filsafat hukum Islam, untuk mengembangkan rumusan yang lebih sistematis terkait pemahaman syari’ah yang dibutuhkan untuk bangunan hukum Islam yang lebih komprehensif dan adaptif. Dalam konteks ini, filosofi sistem dianggap sebagai pendekatan yang tepat dalam membaca hukum Islam. Oleh karena itu, pada bagian ini penulis akan menguraikan secara ringkas bagaimana filosofi sistem untuk hukum Islam, kerangka sistemik hukum Islam, dan pengembangan

tradisi yang berkaitan sekaligus berkelanjutan dalam hukum Islam untuk proses pengembangan dan adaptasi hukum yang lebih baik.

### **A. Filosofi Sistem untuk Hukum Islam**

Salah satu teori penting yang dirumuskan pada ahli dalam melihat berbagai entitas kehidupan dan keterkaitan masing-masing entitas dalam suatu jaringan yang saling mempengaruhi adalah teori sistem. Bertalanffy (1969), salah satu penggagas awal teori sistem, menguraikan sejumlah fitur atau karakteristik untuk sistem yang bisa diringkas sebagai berikut:

- a. Holisme. Sistem memiliki sifat holistik. Sifat ini seringkali sulit untuk dideteksi dengan analisis, namun sebenarnya sudah terkandung secara inheren dalam suatu sistem. Holisme adalah fitur penting dari sistem yang juga banyak dieksplorasi oleh Smuts, Litterer, dan de Saussure.
- b. Pencarian tujuan. Interaksi sistemik pada umumnya memiliki tujuan tertentu atau keadaan akhir yang diinginkan, biasanya untuk mencapai keseimbangan.
- c. Keterkaitan dan saling ketergantungan objek dan atributnya. Elemen yang tidak terkait dan independen atau berdiri secara mandiri tidak pernah dapat membentuk suatu sistem.
- d. Input dan output. Dalam sistem tertutup, input ditentukan sekali dan untuk semua. Dalam sistem terbuka, input tambahan diterima dari lingkungannya. Sebuah sistem yang hidup harus menjadi sistem terbuka.
- e. Transformasi. Semua sistem, jika ingin mencapai tujuannya, harus mengubah beberapa input menjadi output. Dalam sistem kehidupan, transformasi ini umumnya bersifat siklus.
- f. Regulasi. Obyek-obyek yang saling terkait yang membentuk sistem harus diatur sedemikian rupa sehingga tujuannya dapat diwujudkan. Regulasi menyiratkan bahwa penyimpangan yang diperlukan akan terdeteksi dan dikoreksi. Oleh karena itu, umpan balik merupakan syarat kontrol yang efektif. Sistem terbuka yang bertahan harus mempertahankan keadaan keseimbangan dinamis yang stabil.
- g. Hierarki. Sistem pada umumnya merupakan keseluruhan kompleks yang terdiri dari subsistem yang lebih kecil. Adanya sistem di dalam sistem lain inilah yang tersirat oleh hierarki.

- h. Diferensiasi. Dalam sistem yang kompleks, unit khusus melakukan fungsi khusus. Ini adalah karakteristik dari semua sistem kompleks yang juga disebut spesialisasi atau pembagian kerja.
- i. Ekuifinalitas dan multifinalitas. Fitur ini memerlukan pencapaian tujuan yang sama melalui cara alternatif yang sama validnya, atau dari keadaan awal tertentu, dan memperoleh tujuan yang berbeda dan saling eksklusif.
- j. Entropi. Elemen ini merujuk pada jumlah ketidakteraturan atau keacakan yang ada dalam sistem apa pun. Semua sistem tak hidup cenderung menuju ketidakteraturan. Jika dibiarkan sendiri maka suatu sistem akhirnya akan kehilangan semua gerakan dan merosot. Ketika tahap permanen ini tercapai dan tidak ada peristiwa yang terjadi, maka entropi maksimum juga tercapai. Sebuah sistem kehidupan dapat mencegah proses ini dengan mengimpor energi dari lingkungannya untuk waktu yang terbatas (Bertalanffy, 1969).

Para ahli teori sistem biasanya membedakan antara sistem terbuka dan tertutup. Sistem kehidupan haruslah berupa sistem terbuka (*open system*), yang mampu menerima input dari luar untuk pembelajaran, perbaikan, dan pengembangan dirinya. Prinsip ini berlaku untuk organisme hidup serta sistem apa pun yang ingin bertahan dalam kehidupan. Bertalanffy (1969) dalam uraiannya tentang karakteristik sistem sebelumnya, menghubungkan fitur keterbukaan dan tujuan dengan fitur sistemnya tentang keseimbangan, yang berarti bahwa sistem terbuka memiliki kemampuan untuk mencapai tujuan yang sama dari kondisi awal yang berbeda melalui alternatif yang sama-sama valid. Kondisi awal ini berasal dari lingkungan. Dengan kata lain, sistem terbuka akan berinteraksi dengan lingkungan di luar sistem, tidak seperti sistem tertutup yang terisolasi dari lingkungannya sehingga tidak mendapatkan bahan yang dibutuhkan untuk pembelajaran dan perbaikan dirinya.

Dalam pengertian tersebut, maka hukum Islam juga bisa dilihat sebagai suatu sistem yang terbuka. Dalam sejarahnya, hukum Islam terus mengalami perkembangan sebagai hasil pembelajaran dan penyelidikan (*ijtihad*), meskipun beberapa ahli hukum sempat dan masih menyerukan penutupan pintu *ijtihad* (penalaran yuridis baru) pada tingkat *ushul* (teoretis). Seruan ini tentu saja dapat mengubah hukum Islam menjadi sistem tertutup, dan yang pada akhirnya akan menyebabkan hukum Islam “mati”, sejalan dengan metafora

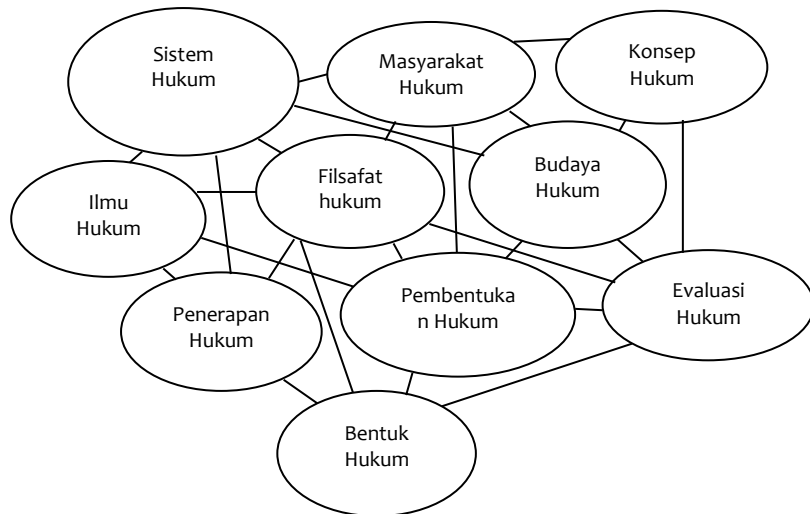
sebelumnya. Namun, semua mazhab hukum Islam yang dikenal dan sebagian besar ahli hukum selama berabad-abad telah sepakat bahwa *ijtihad* diperlukan untuk hukum Islam karena alasan-alasan logis yang sudah disebutkan pada bab-bab sebelumnya. Perubahan kehidupan dan beragam tuntutan dan persoalan baru di dalamnya juga menuntut para *mujtahid* untuk terus berusaha keras dalam mengembangkan dan atau mereformasi hukum Islam tersebut. Dengan demikian, metodologi dasar hukum Islam telah mengembangkan mekanisme tertentu untuk menghadapi peristiwa baru atau, dalam terminologi teoretis sistem, bisa “berinteraksi dengan lingkungan.” Contoh mekanisme penerimaan ini adalah penalaran analogis (*qiyas*), berfokus pada kepentingan umum yang lebih urgen (*masalahah*), mencari preferensi terbaik (*istihsan*), menutup sumber nilai yang buruk (*sadd al-dzariyah*), dan mengakomodasi adat atau tradisi (*i'tibar al-'urf*). Meski demikian, mekanisme-mekanisme ini tentu tetap membutuhkan pengembangan lebih lanjut untuk memberikan fleksibilitas hukum Islam yang cukup untuk dapat menghadapi keadaan yang berubah dengan cepat saat ini. Oleh karena itu, mekanisme dan derajat keterbukaan akan menjadi salah satu ciri yang digunakan dalam mengembangkan dan menganalisis secara kritis sistem hukum Islam dan berbagai subsistemnya.

Secara kebahasaan, sistem berarti suatu keseluruhan yang kompleks, atau suatu susunan hal atau bagian yang saling berhubungan. Sistem berasal dari bahasa Yunani “*systema*” yang berarti sebagai keseluruhan yang terdiri dari macam-macam bagian. Sistem adalah satu kesatuan yang terdiri dari bagian-bagian sebagai unsur pendukung. Masing-masing unsur tersebut saling berhubungan secara fungsional, resiprokal (timbang-balik, pengaruh-mempengaruhi), saling ketergantungan (*interdependence*). Sistem diartikan sebagai suatu konstruksi yang terdiri dari komponen-komponen sistem dan sub-subsistem lainnya yang saling terkait secara fungsional dan bekerja sistemik dalam mencapai tujuan tertentu (Mannan, 1993).

Secara lebih rinci, sebuah sistem dalam pengertian yang lebih sederhana ini memiliki ciri, antara lain: (1) terdiri atas dan mencakup suatu kompleksitas elemen yang tersusun dalam satu kesatuan interaksi (proses); (2) masing-masing elemen terkait dalam satu kesatuan hubungan yang satu sama lain saling bergantung (*interdependence of this parts*); (3) kesatuan elemen yang kompleks itu membentuk satu kesatuan yang lebih besar yang meliputi keseluruhan elemen pembentukannya itu (*the whole is more than the sum of its parts*); (4)

keseluruhan itu menentukan ciri dari setiap bagian pembentukannya (*the whole determines denature of its part*); (5) bagian dari keseluruhan itu tidak dapat dipahami secara terpisah dari keseluruhan itu (*the part cannot be understood if considered in isolation from the whole*); dan (6) bagian-bagian ini bergerak secara dinamis, secara mandiri atau secara keseluruhan sistem (Praja, 2020).

Dalam konteks hukum secara khusus sebagai sebuah sistem yang terbuka, maka terdapat beberapa komponen sistem hukum (yang nantinya juga berlaku untuk hukum Islam) yang saling berinteraksi dan memberikan pengaruh satu sama lain, seperti bisa dilihat pada gambar di bawah ini:



Gambar 3.1. Komponen Sistem Hukum

Pada gambar tersebut dapat dilihat bahwa sistem hukum terdiri atas konsep-konsep yang berupa elemen-elemen sistem hukum, dan hubungan sistemik antar elemen konsep-konsep yang secara operasional membentuk sebuah makna. Komponen-komponen dalam sistem hukum tersebut mencakup elemen yang banyak dan saling terkait, seperti masyarakat hukum, filsafat hukum, ilmu hukum, budaya hukum, konsep hukum, pembentukan hukum, penerapan hukum, bentuk hukum, hingga evaluasi hukum. Keterkaitan berbagai elemen atau komponen ini menegaskan bahwa hukum sebagai suatu sistem



akan ditunjang oleh bagian-bagiannya. Kegagalan pada satu bagian dapat mendorong kegagalan pada bagian lain dan pada gilirannya merusak sistem secara keseluruhan.

Hukum, sebagaimana dipahami dalam ilmu sosial, berkaitan erat dengan dan merupakan suatu gejala sosial. Artinya hukum adalah gejala yang terdapat dalam masyarakat. Sebagai gejala sosial, hukum tersebut bertujuan untuk mengusahakan adanya keseimbangan daripada segala macam kepentingan-kepentingan yang terdapat dalam masyarakat, sehingga dapat dihindarkan timbulnya kekacauan dalam masyarakat (Wignjodipuro, 1995). Dalam pandangan Allot, hukum dilihat dalam pengertian yang abstrak merupakan suatu sistem yang berlaku dalam suatu masyarakat berupa norma, institusi, dan proses. Hukum juga bisa dilihat sebagai ketentuan normatif atau aturan yang biasanya ada pada setiap sistem hukum (Allot, 1980). Sedangkan Kelsen (1973) memandang hukum sebagai sistem norma yang tersusun secara berjenjang. Akan tetapi, hukum merupakan suatu kesatuan yang tidak bisa dipisahkan satu sama lain. Pemahaman hukum secara fungsional ini membantu untuk menjelaskan struktur internal dari hukum itu sendiri. Pemahaman hukum secara fungsional pun dapat menjelaskan hubungan antara hukum dengan subsistem sosial di luar hukum. Hukum bekerja dalam suatu kerangka sistem. Makna sistem dalam hal ini sebagai organisasi dari keseluruhan bagian yang saling berhubungan satu sama lain.

Hukum menurut Kelsen (1973) adalah suatu peraturan mengenai perilaku manusia. Peraturan tersebut berupa patokan, standar, petunjuk, larangan, yang beroperasi sebagai suatu sistem yang menyatu dan tidak dapat dipisahkan satu sama lain dan dipaksakan dengan sanksi. Definisi tersebut menunjukkan dua hal. *Pertama*, sifatnya yang memaksa. Supaya mempunyai sifat memaksa, maka secara internal hukum harus sah. Dengan demikian, hukum menunjukkan adanya hierarki norma. *Kedua*, bentuk formal hukum adalah bersifat sekunder. Artinya sifat memaksa hukum bukan karena bentuk, tetapi karena konsistensi internal normatif dari setiap norma. Berkaitan dengan pendapat Kelsen tersebut, Raz (1980) mengatakan bahwa teori sistem hukum yang menyeluruh mencakup solusi terhadap empat masalah, yaitu: *the problem of existence; the problem of identity; The problem of structure*; dan *The problem of content*. Keempat masalah ini tidak dapat dipisahkan satu sama lain. Keberadaan suatu hukum bergantung identitasnya, dan identitas hukum ditentukan oleh struktur serta isinya.

Sedang sifat yang paling umum dan penting dari hukum adalah normatif, melembaga, dan memaksa. Hukum bersifat normatif karena dimaksudkan untuk menjadi salah satu patokan perilaku manusia. Hukum bersifat melembaga karena pelaksanaan dan perubahannya dilaksanakan oleh lembaga. Akhirnya, hukum bersifat memaksa karena jaminan pelaksanaan dan ketaatan terhadapnya ditentukan oleh penggunaan paksaan.

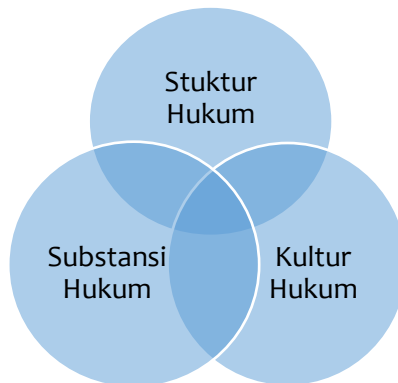
Sistem hukum adalah suatu kesatuan yang kompleks, terdiri dari bagian-bagian yang satu sama lain saling berhubungan erat, bekerja bersama secara aktif untuk mencapai tujuan pokok dari kesatuan tersebut. Pendekatan sistem ini mengisyaratkan agar menyadari kompleksitas dari masalah yang dihadapi dengan cara menghindari pendapat yang terlalu menyederhanakan persoalan sehingga menghasilkan pendapat yang keliru. Rahardjo (2014) mengaitkan sistem hukum dengan penegakan hukum, yaitu suatu proses untuk mewujudkan keinginan-keinginan hukum menjadi kenyataan. Dalam perspektif yang lain, Soekanto dan Abdullah (1987) menyatakan bahwa dalam sosiologi hukum dikatakan bahwa hukum dapat dikelompokkan sebagai hukum yang hidup di dalam masyarakat apabila: *Pertama*, berlaku secara yuridis (pemberlakuan hukum didasarkan pada kaidah yang tingkatannya lebih tinggi). Apabila berlaku hanya secara yuridis, hukum termasuk kaidah yang mati (*dode regel*); *Kedua*, berlaku secara sosiologis (hukum dapat dipaksakan keberlakuannya oleh penguasa meskipun masyarakat menolaknya—teori kekuasaan, atau hukum berlaku karena diterima dan diakui oleh masyarakat—teori pengakuan). Apabila berlaku hanya secara sosiologis dalam teori kekuasaan, hukum hanya akan menjadi alat untuk memaksa; dan *Ketiga*, berlaku secara filosofis (sesuai dengan cita-cita hukum sebagai nilai positif yang tertinggi). Apabila berlaku hanya secara filosofis, hukum hanya akan menjadi kaidah yang dicita-citakan (*ius constituendum*).

Soekanto dan Abdullah (1987) lebih lanjut menuturkan bahwa inti dan arti penegakan hukum terletak pada kegiatan menyelaraskan hubungan nilai-nilai yang terjabarkan di dalam kaidah-kaidah yang mantap dan mengejawantah serta sikap tindak sebagai rangkaian penjabaran nilai-nilai yang bertujuan untuk menciptakan, memelihara dan mempertahankan perdamaian hidup. Penegakan hukum yang baik adalah menyangkut penyerasian antara nilai dengan kaidah serta dengan perilaku nyata manusia. Nilai-nilai yang penting dalam penegakan hukum ini, yaitu kemanusiaan, keadilan, kepatutan dan

kejujuran. Soekanto (2006) juga menjelaskan bahwa penegakan hukum terletak pada faktor-faktor yang mungkin mempengaruhi hukum tersebut, seperti: (1) Faktor hukum itu sendiri dibatasi dari berlakunya Undang-undang mengenai asas dan tujuan yang berdampak positif; (2) Faktor penegak hukum, yakni pihak-pihak yang membentuk maupun menerapkan hukum; (3) Faktor sarana atau fasilitas yang mendukung penegakan hukum; (4) Faktor masyarakat, yakni lingkungan di mana hukum berlaku atau diterapkan; dan (5) Faktor kebudayaan, yakni hasil karya, cipta dan rasa yang didasarkan karsa manusia dalam pergulatan hidup.

Lebih lanjut, Friedman (1975) melihat bahwa keberhasilan penegakan hukum selalu mensyaratkan berfungsinya semua komponen sistem hukum. Baginya, sistem hukum mengandung gagasan-gagasan, prinsip-prinsip, aturan-aturan ataupun prosedur-prosedur yang timbul dari berbagai sumber (*resources*), seperti politik, ideologi, ekonomi maupun budaya hukum. Menurut Friedman (1975), bekerjanya suatu sistem adalah suatu proses interaksi dimana terjadi saling pengaruh mempengaruhi antara komponen struktur hukum (*legal structure*), komponen substansi hukum (*legal substance*) dan komponen budaya hukum (*legal culture*). Struktur hukum (*legal structure*) merupakan batang tubuh, kerangka, bentuk abadi dari suatu sistem. Substansi hukum (*legal substance*) aturan-aturan dan norma-norma aktual yang dipergunakan oleh lembaga-lembaga, kenyataan, bentuk perilaku dari para pelaku yang diamati di dalam sistem. Kultur atau budaya hukum (*legal culture*) merupakan gagasan, sikap, keyakinan, harapan dan pendapat tentang hukum.

Dalam konteks ini, Praja (2020) menuturkan, struktur adalah keseluruhan institusi penegakan hukum. Substansi adalah keseluruhan asas hukum, norma hukum, dan aturan hukum baik tertulis maupun yang tidak tertulis, termasuk putusan pengadilan. Kultur hukum adalah kebiasaan, opini, cara berpikir dan cara bertindak, dari para penegak hukum dan warga masyarakat. Ketiga hal ini membentuk kerangka sistem hukum seperti bisa dilihat pada gambar berikut:



Gambar 3.2. Kerangka Sistem Hukum (*Legal System*)

Struktur yang dimaksud dalam konteks sistem hukum di Indonesia adalah lembaga-lembaga penegak hukum. Selain itu, jenjang hirarkis peradilan dari yang terendah sampai yang tertinggi. Termasuk pula dalam struktur hukum adalah aparat penegak hukum yang bekerja di institusi-institusi penegak hukum tersebut. Masalah struktur dapat disebabkan tidak independennya lembaga peradilan (Mahfud, 2009).

Substansi adalah keseluruhan aturan, norma dan asas hukum, baik yang tertulis maupun yang tidak tertulis, termasuk juga putusan pengadilan (Praja, 2020). Eksistensi substansi dalam sistem hukum, jika dikaitkan dengan sistem hukum positif di Indonesia, meliputi bentuk (*form*) maupun isi (*substance*), di mana satu sama lain mempunyai hubungan dan merupakan satu kesatuan yang utuh dan berarti (*meaningfull*). Maka unsur-unsur hukum positif di Indonesia adalah: (1) undang-undang serta asas-asas yang berkaitan dengannya; (2) kebiasaan atau adat yang telah diterima sebagai hukum; (3) keputusan pengadilan yang telah mempunyai kekuatan hukum tetap; dan (4) traktat atau perjanjian internasional. Substansi hukum, dalam wujudnya sebagai peraturan perundang-undangan, adalah instrumen resmi yang telah diterima dan memperoleh aspirasi untuk dikembangkan, yang diorientasikan secara pragmatis untuk menghadapi masalah-masalah sosial yang kontemporer. Masalah substansi bisa terjadi disebabkan adanya kesenjangan antara substansi hukum positif yang dirumuskan (*rule of law*) dengan apa yang dipikirkan dan dilakukan oleh masyarakat (*social behavior*), sehingga proses penegakan hukum tidak berlaku efektif, dan daya sadar masyarakat yang kurang tumbuh dan tidak ada rasa hormat terhadap hukum nasional (Praja, 2020).

Sedangkan kultur hukum dimaknai sebagai suatu ekspresi dan kesadaran hukum masyarakat dalam menyelesaikan persoalan hukumnya melalui institusi hukum formal. Kultur hukum adalah suasana pikiran dan kesadaran moral hukum masyarakat dalam menyelesaikan perkaranya melalui prosedur hukum resmi (S. Rahardjo, 2009). Pada kesempatan yang lain, Rahardjo (1983) juga mengemukakan bahwa hukum tidak akan mempunyai fungsi perekayasa sosial jika tidak ditopang oleh masyarakat. Cotterrell (1984) dalam hal ini menambahkan bahwa konsep budaya hukum menjelaskan keanekaragaman ide tentang hukum yang ada dalam berbagai masyarakat dan posisinya dalam tatanan sosial. Ide-ide ini menjelaskan tentang praktik-praktik hukum, sikap warga negara terhadap hukum dan kemauan dan ketidakmauannya untuk mengajukan perkara, dan signifikansi hukum yang relatif, dalam menjelaskan pemikiran dan perilaku yang lebih luas di luar praktik dan bentuk diskursus khusus yang terkait dengan lembaga hukum. Dengan demikian, variasi budaya hukum mungkin mampu menjelaskan banyak tentang perbedaan-perbedaan cara di mana lembaga hukum yang nampak sama dapat berfungsi pada masyarakat yang berbeda.

Pentingnya memandang hukum sebagai sebuah sistem ini berkaitan erat dengan upaya membangun filosofi hukum yang tepat dan bisa mengakomodir berbagai kebutuhan hukum di masyarakat. Jika masyarakat sebagai pelaku hukum dapat dilihat sebagai suatu sistem, maka hukum pun juga tidak lepas dari pandangan sistem tersebut. Baik hukum umum konvensional (sekuler), maupun hukum Islam, pada dasarnya harus memposisikan dirinya sebagai pembelajar yang bisa bersikap terbuka pada ide-ide baru untuk menghadapi tuntutan perubahan yang dinamis di masyarakat. Hukum yang tidak bisa memperbarui dirinya akan sulit untuk bertahan di tengah kompleksitas hidup masyarakat dan perubahan yang tidak terus terjadi setiap saatnya. Hal inilah yang pada bab sebelumnya diterangkan menjadi sebab mengapa *ijtihad* selalu penting untuk dilakukan. *Ijtihad* memungkinkan hukum Islam untuk terus mendapatkan pembaruan tanpa harus merusak nilai-nilai dan prinsip-prinsip dasar syariah itu sendiri.

Dalam kelanjutannya, hukum sebagai sebuah sistem memiliki dua dimensi, yaitu peringkat dan level. Dimensi peringkat adalah jumlah dimensi dalam ruang yang dipertimbangkan. Hal ini juga merujuk pada kemungkinan intensitas dalam satu dimensi. Penyelidikan filosofis populer cenderung berpikir dalam kerangka satu dimensi dan dua

tingkat. Fenomena dan bahkan ide dengan kecenderungan yang berlawanan biasanya hanya dilihat dari satu faktor saja, dan karenanya keduanya selalu lebih tampak bertentangan daripada saling melengkapi. Dengan demikian, fenomena dan gagasan selalu diekspresikan dalam bentuk dikotomi yang seolah-olah berlawanan, seperti agama dan sains, empiris dan rasional, fisik dan metafisik, realis dan nominalis, deduktif dan induktif, maslahat dan mafsadat, universal dan spesifik, kolektivitas dan individualitas, teleologis dan deontologis, pikiran dan materi, objektif dan subjektif, dan seterusnya. Dikotomi-dikotomi tersebut mewakili pemikiran tingkat tunggal satu dimensi, di mana pertimbangan hanya diberikan pada satu faktor, meskipun pasangan ini sebenarnya dapat saling melengkapi di dimensi lain. Misalnya, sains dan agama, bisa jadi bertentangan dalam hal pembuktian empiris tentang Tuhan, tetapi mereka bisa saling melengkapi dalam hal memajukan kehidupan, memelihara nilai-nilai, mencapai kebahagiaan manusia, menjelaskan asal usul kehidupan yang lebih komprehensif, dan lain sebagainya. Pikiran dan materi memang dapat dilihat sebagai kontradiksi dalam hubungannya dengan data sensual, tetapi mereka juga dapat dilihat sebagai pelengkap dalam hal teori ilmu kognitif/otak dan kecerdasan buatan. Begitu pula kontradiksi-kontradiksi lainnya (Auda, 2007).

Auda (2007) dalam hal dimensionalitas sistem hukum ini menunjukkan bahwa penalaran pada mazhab-mazhab tradisional hukum Islam melibatkan banyak pemikiran satu dimensi dan biner. Metode satu dimensi hanya mempertimbangkan satu faktor dalam kasus yuridis tertentu (*mas'alah*). Oleh karena itu, sebagian besar pendapat hukum (*fatwa*) dikeluarkan berdasarkan bukti tunggal (sering disebut: *dalil al-mas'alah*, atau bukti kasus), meskipun selalu ada berbagai bukti (*adillah*) yang dapat diterapkan pada kasus yang sama dan menyiratkan hasil atau keputusan yang berbeda. Meski hal ini menjadi topik yang berdiri sendiri yang dibahas dalam literatur tradisional dan kontemporer tentang dasar-dasar *fiqh* dengan istilah *ta'arudh al-adillah*. Namun penggunaannya seringkali hanya merujuk pada bukti paling kuat dan menghilangkan peluang untuk konsiliasi berbagai bukti. Oleh karena itu, dalam konteks hukum sebagai sistem tersebut, metode konsiliasi antara bukti (*al-jam'u bayn al-adillah*) menjadi metode penting sebagai ilustrasi dari metodologi multi-dimensi.

Dalam perspektif yang lain, berbagai bentuk penilaian biner, seperti, *wajib/haram*, *nasikh/mansukh*, *shahih/fasid*, *mundabit/mafhum*, dan

seterusnya, membatasi kemampuan hukum Islam untuk mempertimbangkan kasus-kasus yang terjadi di “wilayah abu-abu” di antara titik-titik ekstrim yang seringkali muncul dalam sistem. Beberapa mazhab hukum Islam memang menyarankan “kategori menengah” untuk memperluas klasifikasi biner populer (seperti istilah Hadits *masyhur* oleh Hanafi sebagai kategori perantara antara Hadits *mutawatir* dan Hadits *ahad*), dan bagaimana mereka berkontribusi pada rasa realisme dan fleksibilitas dalam hukum Islam.

Orientasi tujuan dan tujuan adalah fitur umum dalam teori sistem, sebagaimana bisa dilihat pada karakteristik sistem sebelumnya. Dalam hal ini terdapat pandangan menarik dari Gharajedaghi (dalam Auda, 2007), yang membedakan antara *ahdaf* (target sasaran) dan *maqashid* (tujuan). Gharajedaghi menganggap bahwa suatu entitas memiliki tujuan jika dapat menghasilkan: (1) hasil yang sama dengan cara yang berbeda dalam lingkungan yang sama; dan (2) hasil yang berbeda dalam lingkungan yang sama atau berbeda. Dalam hal ini sistem yang berorientasi pada tujuan (*goal-seeking system*) secara mekanis akan memproduksi outcome tertentu mengikuti cara yang sama, diberikan lingkungan yang sama, dan tidak memiliki pilihan lain untuk mengubah cara mereka dalam mencapai tujuan yang sama tersebut. Sistem pencarian tujuan (*goal-seeking system*), di sisi lain, dapat mengikuti berbagai cara untuk mencapai tujuan atau tujuan yang sama. Selain itu, sistem ini tidak dapat memunculkan hasil yang berbeda untuk lingkungan yang sama karena hasil mereka sudah “diprogram” sedari awal. Namun demikian, sistem seperti ini dapat memunculkan hasil yang berbeda untuk lingkungan yang sama selama hasil yang berbeda ini tercapai. Tujuan dalam pengertian di atas, merupakan salah satu fitur yang berlaku untuk dasar-dasar hukum Islam secara keseluruhan, serta semua tingkatan dan elemennya.

Dari perspektif teologis, “penyebab” atau “alasan” dalam “tindakan ilahi” atau perbuatan Tuhan adalah subyek perdebatan filosofis/teologis (kalam) yang panjang. Pertanyaannya seperti apakah perbuatan Tuhan harus memiliki sebab atau alasan di baliknya (*ta’lil af’al Allah*) menjadi persoalan yang memunculkan perdebatan panjang seperti diulas pada bab sebelumnya. Penting untuk dicatat bahwa dalam konteks teologis, konsep “sebab” (*illat*) seringkali tidak dibedakan dengan “tujuan” (*maqasid/hikam*). Namun, kedua konsep ini dibedakan secara signifikan dalam bidang hukum praktis (*fiqh*). Perdebatan *ta’lil* teologis tentu saja menjadi penting dalam kajian *fiqh*,

karena hukum Islam itu sendiri secara teologis merupakan hasil dari salah satu “tindakan ilahi” atau perbuatan Tuhan ini, yaitu tindakan mewahyukan aturan dan tujuan di balik hukum (*maqashid al-syari’ah*). Oleh karena itu, kembali pada pertanyaan semula: Apakah Tuhan memiliki tujuan di balik pembuatan hukum? Para *mutakallimin* atau Teolog dalam hal ini memberikan tiga jawaban berbeda untuk pertanyaan tersebut, yaitu:

- a. Tindakan Tuhan harus memiliki sebab atau tujuan. Kalangan *mutakallimin* dari Mu’tazilah dan Syiah (dengan beberapa pengecualian) membagi semua tindakan menjadi tindakan “baik” (*hassan*) dan “buruk” (*qabih*). Sebagian besar dari mereka percaya bahwa salah satu dari dua fitur ini adalah intrinsik (*dzati*) atau melekat dalam setiap tindakan dan tidak tunduk pada perubahan keadaan. Mereka percaya bahwa akal manusia mampu menilai apa yang baik dan buruk secara mandiri. Dan karena definisi ini adalah hasil dari rasionalitas, kalangan Mu’tazilah menganggapnya universal. Prinsip ini dengan demikian, tidak saja berlaku pada manusia tapi juga pada Tuhan (berdasarkan ‘prinsip keadilan’ mereka). Bagi manusia, perbuatan yang baik adalah kewajiban (*wajib*) dan perbuatan yang buruk adalah dilarang (*haram*). Dalam konteks Tuhan, perbuatan yang baik adalah perbuatan yang harus dilakukan, dan perbuatan yang buruk adalah mustahil dilakukan. Kalangan *mutakallimin* dari Mu’tazilah ini juga percaya bahwa tindakan tanpa tujuan (*gharad*) adalah tindakan tanpa makna (*‘abath*) dan dengan demikian, menjadi tindakan yang buruk. Oleh karena itu, mereka menilai bahwa semua tindakan Tuhan harus “bertujuan.”
- b. Tindakan Tuhan mengatasi sebab atau tujuan. Kalangan Asy’ariyah dan Salafi, termasuk para ulama mazhab Hanbali, mengambil posisi yang merupakan reaksi dan kebalikan radikal dari posisi Mu’tazilah sebelumnya. Mereka percaya bahwa suatu tindakan dapat bernilai baik atau buruk, tetapi klasifikasi ini harus didasarkan pada hukum yang diturunkan (*syari’ah*), dan bukan berdasarkan akal (rasionalitas). Tanpa *syari’ah*, tindakan sama-sama bernilai baik dan buruk (tepatnya, dengan pengecualian karena adanya pengetahuan/kebodohan dan keadilan/ketidakadilan). Kalangan ini menilai bahwa Tuhan tidak pernah diwajibkan atau harus melakukan sesuatu, dan apa yang Dia lakukan, terlepas dari kategori



baik dan buruk. Pada manusia, pelaku tindakan untuk suatu tujuan membutuhkan tujuan itu, namun pada Tuhan maka Dia mengatasi tujuan dan kebutuhan pada tujuan itu sendiri. Tuhan bebas dan bisa melakukan apapun yang Dia inginkan, tanpa harus mematuhi aturan kausalitas manusia. Kalangan Asy'ariyah mendasarkan keseluruhan argumen hukum mereka berdasarkan prinsip teologis bahwa Tuhan mengatasi sebab-akibat dan tujuan tersebut. Hal ini pula yang misalnya tampak pada pendirian Imam Al-Ghazali, yang menilai bahwa teori moderasi (yang juga disebut prinsip moderasi Aristoteles) adalah valid, tapi bukan karena sesuai dengan akal, melainkan karena *nas* telah menetapkan seperti itu.

- c. Tindakan Tuhan memiliki sebab atau tujuan karena kasih dan karunia-Nya pada kehidupan. Kalangan Maturidiyah dan sebagian ulama dari mazhab Hanafi, berusaha mengambil jalan tengah antara dua kutub sebelumnya. Mereka percaya bahwa Mu'tazilah benar dalam menetapkan tujuan tindakan Tuhan, tetapi keliru dalam menempatkan "kewajiban" pada Tuhan. Kalangan Maturidiyah juga percaya bahwa Asy'ari benar dalam mengatakan bahwa Tuhan tidak "membutuhkan" tujuan, tetapi percaya bahwa tujuan dan manfaat adalah "kebutuhan" manusia, bukan Tuhan. Karena itu kalangan ini percaya pada prinsip *al-tahsin wa al-taqbih*. Namun, bagi mereka, akal tidak memiliki wewenang untuk menilai apa yang baik dan apa yang buruk, melainkan sebagai alat pemberian Tuhan yang dengannya manusia hanya bisa mengetahui apa yang baik dan buruk bagi dirinya.

Banyak ahli hukum dari kalangan Asy'ariyah, yang sebenarnya tidak menerima posisi radikal Asy'ari terkait tujuan Tuhan dan mengambil posisi yang lebih dekat dengan posisi Maturidi dalam masalah ini. Namun karena alasan tertentu yang bersifat politis pada masa itu, ketika para ahli hukum ini mengungkapkan pandangan mereka tentang tujuan, mereka semua berusaha menjaga jarak dari pandangan Mu'tazilah dengan menolak doktrin mereka tentang kebaikan dan keburukan tersebut. Contohnya adalah Al-Amidi (w. 631/1234), Al-Syatibi (w. 790/1388), Ibnu Taimiyah (w. 728/1328), dan Ibnu Qayyim Al-Jauziyah (w. 748/1347). Kritik paling keras datang dari Ibn Rusyd (w. 584 /1189) terhadap posisi Asyariyah. Ibnu Rusyd juga menulis kritiknya terhadap pandangan Al-Ghazali dan mengatakan bahwa, mereka yang menolak *asbab*, pada dasarnya menolak akal itu sendiri (Ibn Rusyd, 1964). Al-

Syatibi (1997), seperti dibahas pada bab sebelumnya, bahkan mempertimbangkan tujuan hukum Islam (*maqashid al-syari'ah*) lebih mendasar daripada *ushul al-fiqh* itu sendiri.

Dalam konteks ini, pendekatan sistem yang mementingkan keterbukaan, keutuhan, hierarki yang saling terkait, multidimensi, sifat kognitif atau kecerdasan, dan tujuan, seperti disebutkan sebelumnya, saling terkait sama lain. Namun, satu fitur yang mencakup semua fitur lain dan mewakili metodologi inti dari analisis sistematis menilai keberadaan hukum Islam adalah tujuan (*maqasid*). Berikut ini adalah garis besar singkat tentang hubungan antara tujuan dan fitur lain dari sistem hukum Islam tersebut:

- a. Tujuan berkaitan dengan sifat kognitif hukum Islam karena berbagai usulan sifat dan struktur tujuan hukum Islam (*maqashid al-syari'ah*) mencerminkan kognisi dari sifat dan struktur hukum itu sendiri.
- b. Tujuan universal hukum Islam (*al-maqasid al-'ammah*) mewakili karakteristik hukum yang holistik dan prinsip-prinsip universal.
- c. Tujuan hukum Islam memainkan peran penting dalam proses *ijtihad*, dalam segala bentuknya, yang merupakan mekanisme sistem hukum Islam mempertahankan keterbukaannya.
- d. Tujuan hukum Islam dipahami dalam beberapa cara hierarkis, yang sesuai dengan hierarki dalam sistem hukum Islam.
- e. Tujuan memberikan beberapa dimensi yang membantu menyelesaikan dan memahami “kontradiksi yang nyata” dan “kecenderungan yang berlawanan” dalam teks dan teori dasar hukum.

Oleh karena itu, menilai filosofi sistem sebagai kerangka dasar hukum Islam berarti mempertimbangkan tujuan hukum Islam (*maqashid al-syari'ah*) sebagai prinsip dan metodologi dasar dalam analisis berbasis sistem yang disajikan dalam buku ini. Jika efektivitas suatu sistem diukur berdasarkan pemenuhan tujuannya (buatan manusia atau “alami”), maka efektivitas sistem hukum Islam dinilai berdasarkan pemenuhan tujuannya (*maqasid al-syari'ah*) tersebut.

## **B. Kerangka Teori dalam Sistem Hukum Islam**

Islam sebagai agama, seperti disebutkan sebelumnya merupakan sebuah sistem yang utuh. Syaltut (1966) menegaskan bahwa syari'ah merupakan suatu sistem atau tatanan yang ditetapkan Allah, atau yang

ditetapkan dasar-dasarnya saja guna menjadi pedoman bagi umat manusia dalam berhubungan dengan Tuhannya, dengan saudara sesama Muslim, dengan sesama umat manusia, dengan lingkungannya, dan dengan kehidupannya sendiri. Syariah sebagai sistem ini memiliki komponen tertentu, di mana hukum Islam dalam arti yang sempit juga menjadi bagian penting di dalamnya.

Pada bagian sebelumnya juga, sudah disebutkan bahwa sumber hukum Islam adalah Al-Qur'an dan Sunnah sebagai sumber primer, yang ditambah juga dengan beberapa sumber sekunder sebagai hasil *ijtihad* manusia. Dalam konteks hukum Islam sebagai sistem, di mana komponen-komponen (sumber hukum, metode *istinbath* hukum, *ijtihad*, illat dan bukti hukum, penerapan hukum, dan lainnya) dan fitur-fitur di dalamnya (tujuan, kognisi, keterbukaan, keutuhan, dan lainnya), harusnya saling terkait, maka pada bagian ini, akan diulas bagaimana kerangka teoritis hukum Islam dalam perspektif tradisional untuk nantinya dinilai kemungkinan-kemungkinan pengembangan perspektif baru dalam tradisi hukum Islam itu sendiri.

### **1. Kerangka Penggunaan Sumber Hukum**

Dalam kerangka hukum Islam secara keseluruhan, keberadaan sumber hukum memiliki tempat paling penting sebagai sumber dan prosedur yang didukung oleh berbagai mazhab hukum untuk mendapatkan putusan-putusan hukum. Sumber hukum atau *hujjah* di sini merujuk pada dua sumber primer yang disepakati (pada prinsipnya) oleh semua mazhab hukum Islam, meskipun banyak perbedaan dalam detail interpretasi, yaitu Al-Qur'an dan Sunnah (tradisi kenabian). Keduanya dianggap oleh semua mazhab hukum tradisional sebagai sumber utama yurisprudensi. Sumber hukum juga mencakup sumber penilaian normatif lainnya, seperti kebiasaan (*'urf*) dan peraturan perundang-undangan sebelumnya (*syar'u man qablana*), serta prosedur yuridis lainnya yang secara tradisional disebut sumber Undang-undang sekunder, seperti penalaran dengan analogi (*qiyas*), konsensus (*ijma'*), atau menghalangi sarana kejahatan (*sadd al-dzariyah*). Perbedaan pendapat di antara mazhab-mazhab hukum ini disebabkan oleh perbedaan pada interpretasi atas berbagai sumber hukum primer dan legitimasi sekunder tersebut, seperti bisa dilihat pada gambar berikut:

Sumber Hukum	
↓	↓
Kesepakatan	Perbedaan Opini
Al-Qur'an Sunnah	Konsensus ( <i>Ijma'</i> ) Analogi ( <i>Qiyas</i> ) Kepentingan/Manfaat ( <i>Istislah</i> ) Preferensi ( <i>Istihsan</i> ) Syariat sebelumnya ( <i>Syar'u man qablana</i> ) Fatwa Sahabat ( <i>Fatwa al-shahabi</i> ) Tradisi penduduk Madinah ( <i>'Amal ahl al-Madinah</i> ) Tradisi ( <i>'Urf</i> ) Praduga kontinuitas Hukum ( <i>Istishab</i> ) Menutup sarana ( <i>sadd al-dzariyah</i> )

Gambar 3.3. Klasifikasi Sumber Hukum dalam Islam

Ketika para ahli hukum berbicara tentang sumber Al-Qur'an atau tradisi kenabian (Sunnah), maka itu sebenarnya berarti keputusan yang berasal dari ekspresi tertentu dari sebuah ayat Al-Qur'an atau Hadits, menurut salah satu kategori ekspresi linguistik yang disebutkan di bagian ini. Ungkapan, atau "istilah" dalam hukum dikategorikan dalam hal kejelasan (*wudhuh*), implikasi (*dilalah*), dan ruang lingkup (*syumul*). Ungkapan-ungkapan ini dan cara-cara untuk memperoleh makna/hukum darinya merupakan fokus bersama semua mazhab hukum Islam. Seiring perkembangan pemikiran dan evolusi mazhab hukum serta meningkatnya popularitas filsafat Yunani di kalangan ahli hukum, klasifikasi ini akhirnya menyerupai bagian "konsepsi" (*tasawwur*) dalam perjanjian abad pertengahan tentang logika, isi dan struktur. Berikut adalah penjelasan ringkas atas ketiga kategori ekspresi hukum tersebut:

a. Kejelasan (*wudhuh*)

Klasifikasi biner dari kejelasan disepakati di antara berbagai mazhab hukum, di mana ekspresi ini diklasifikasikan lagi ke dalam aturan "jelas" (*wadhuh*) dan "tidak jelas" (*ghair wadhuh*) seperti diulas pada bab sebelumnya. Para ahli hukum selanjutnya membagi istilah yang jelas menjadi empat tingkat kejelasan, yang diurutkan dari yang paling jelas hingga yang paling tidak jelas, yaitu teks dengan makna yang definitif dan menghukumi (*muhkam*), tekstual definitif (*nass*), manifes (*zahir*),

dan dijelaskan (*mufassar*). Pembagian ini dibuat berdasarkan tiga kriteria, yaitu kemungkinan spesifikasi (*takhsis*), penafsiran (*ta'wil*), dan pembatalan (*naskh*). Para ahli hukum Islam juga membagi ekspresi, ungkapan, teks, atau makna yang tidak jelas (*ghair wadhih*) menjadi empat kategori, tergantung pada apakah “kurangnya kejelasan” ini berasal dari struktur istilah itu sendiri atau dari cakupannya, yaitu: implisit (*kahfi*), ambigu (*musykal*), umum (*mujmal*), dan menyerupai (*mutasyabih*), seperti bisa dilihat pada bagan berikut:

Kejelasan Ungkapan/Istilah/Ekspresi	
<b>Jelas</b>	<b>Tidak Jelas</b>
<i>Muhkam</i>	<i>Khafi</i>
<i>Nass</i>	<i>Musykal</i>
<i>Zahir</i>	<i>Mujmal</i>
<i>Mufassar</i>	<i>Musyabbih</i>

Gambar 3.4. Klasifikasi Kejelasan dan Ketidakjelasan Istilah/Ungkapan/Ekspresi

b. Implikasi (*dilalah*)

Klasifikasi istilah atau ungkapan yang kedua adalah menurut implikasi atau makna yang tersirat di dalamnya (*dilalah*). Dua klasifikasi implikasi makna penting, yang didukung oleh semua mazhab lain dalam istilah yang sama, adalah klasifikasi Hanafi dan Syafi'i. Meski terdapat perbedaan artikulasi, namun antara keduanya sebenarnya memiliki kategorisasi implikasi yang sangat mirip. Berikut adalah bagan klasifikasi istilah berdasarkan implikasi menurut Hanafi:

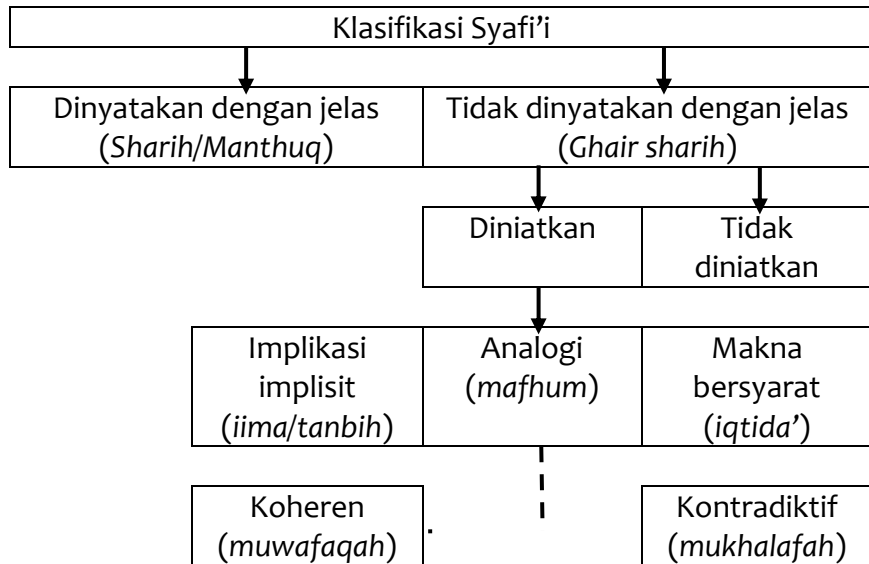
Klasifikasi Hanafi				
Makna definitif ( <i>dilalah al- 'ibarah</i> )	Makna tersirat ( <i>dilalah al- 'isarah</i> )	Analogi jelas ( <i>qiyas al- awla</i> )	Makna bersyarat ( <i>dilalah al- iqtida'</i> )	Implikasi kontra ( <i>mafhum al- mukhalafah</i> )

Gambar 3.5. Implikasi Ekspresi Menurut Hanafi

Menurut Hanafi, “ungkapan yang jelas” (*'ibarah*) menyiratkan makna tertentu secara langsung dan lugas, yang bisa menjadi *muhkam*,

*nass, zahir, dan mufassar*. Di sisi lain, implikasi tidak langsung atau tersirat (*'isyarah*) menyiratkan makna yang didasarkan pada pemahaman tentang hubungan antara makna (tidak langsung) dan makna (langsung) lainnya. Misalnya, “ayat hutang” (*dayn*) menyiratkan (secara langsung) bahwa persetujuan harus ditulis sesuai dengan kesepakatan para pihak, tetapi juga menyiratkan (secara tidak langsung) bahwa kontrak itu mengikat kedua belah pihak secara hukum di depan pengadilan, bahkan meskipun hal ini tidak secara langsung dinyatakan dalam ayat tersebut. Contoh lain adalah “ayat musyawarah” (*syura*), yang secara langsung menyiratkan sistem pemerintahan yang didasarkan pada persetujuan rakyat, tetapi secara tidak langsung dapat menyiratkan “akuntabilitas” dan “transparansi”. Kedua contoh ini dimaksudkan untuk menunjukkan bagaimana memperluas implikasi langsung (*'ibarah*) ke implikasi tidak langsung (*'isyarah*) dapat berkontribusi pada perluasan yang sangat dibutuhkan dan kontemporerisasi dari interpretasi naskah. Namun, *'ibarah* langsung memiliki prioritas mutlak atas *'isyarah* tidak langsung, menurut semua mazhab hukum dalam Islam. Selain itu, *'ibarah* langsung yang jelas dianggap definitif atau pasti, sedangkan *'isyarah* tidak langsung adalah kemungkinan (*zanni*) dan, dengan demikian, secara formal, tidak memerlukan kewajiban yuridis dari keputusan tersiratnya, seperti ketaatan hukum atau transparansi.

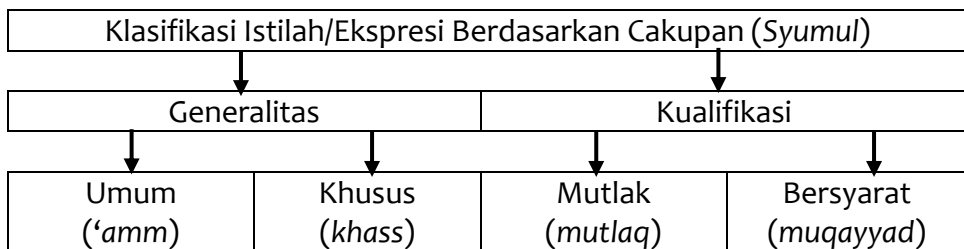
Sedangkan klasifikasi implikasi dari Syafi'i menunjukkan kesamaan langsung dengan Hanafi, yaitu, “dinyatakan dengan jelas” (*sarih*), yang mirip dengan konsep *'ibarah* Hanafi, *mafhum* (dipahami dengan implikasi), mirip dengan *qiyas al-awla* Hanafi (analogi yang jelas) dan *iqtida'* (makna bersyarat). Perbedaan antara kedua klasifikasi tersebut adalah tingkat yang ditambahkan oleh Syafi'i untuk menentukan apakah ungkapan yang dinyatakan secara tidak jelas itu dimaksudkan (oleh ungkapan itu) atau tidak, dan oleh karena itu, apakah makna tidak langsung akan dianggap sebagai implikasi tidak langsung (*'isyarah*) atau implikasi implisit (*iima'*). Perbedaan teknis antara *'isyarah* dan *iima'* adalah bahwa *iima'* berhubungan langsung dengan *illat* (penyebab) dari ungkapan. Sedangkan *'isyarah* diakhiri dengan arti bahasa tanpa mengikuti prosedur formal dalam mengekstraksi *illat*. Namun, dari segi implikasi yuridis, kategori ekstra Syafi'i tidak memunculkan perbedaan praktis, seperti bisa dilihat pada bagan berikut:



Gambar 3.6. Implikasi Ekspresi Menurut Syafi'i

c. Cakupan (*syumul*)

Ungkapan atau istilah juga dikategorikan menurut ruang lingkup atau cakupannya, dan perbedaan teoritis atas hubungan antara kategori yang dihasilkan memunculkan beberapa perbedaan pendapat pada tingkat *fiqih* praktis. Klasifikasi ini mengingatkan pada beberapa kategorisasi Yunani, di mana suatu istilah, ungkapan atau ekspresi diklasifikasikan dalam istilah “umum” dan “khusus”. Dengan demikian, suatu istilah, ungkapan, ekspresi, atau teks hukum diklasifikasikan lebih lanjut ke dalam kategori biner tertentu, seperti umum (*'amm*) vs khusus (*khass*), dan mutlak (*mutlaq*) dan bersyarat (*muqayyad*), sebagaimana sudah dijelaskan pada bab sebelumnya. Klasifikasi ini bisa dilihat pada bagan berikut:



Gambar 3.7. Klasifikasi Ekspresi Berdasarkan Cakupan

#### d. Keumuman (*Generalitas*)

Istilah umum (*'amm*) mencakup lebih dari satu entitas dalam ekspresinya. Sedangkan istilah khusus hanya mencakup satu entitas, apakah itu orang atau atribut. Para ahli hukum setuju bahwa istilah tertentu adalah definitif (*qat'i*) dalam implikasinya, dan dengan demikian menutup ruang untuk hipotesis yang dispekulasikan (*zanni*). Namun, para ahli hukum berbeda mengenai “kepastian” beberapa istilah umum dalam Al-Qur'an. Hanafi menganggapnya semuanya adalah definitif (*qat'i*), sementara semua mazhab lain menganggapnya spekulatif (*zanni*), dan dengan demikian, dapat dispesifikasikan (*takhsis*). Perbedaan pendapat ini berdampak pada teks yang dianggap berlawanan seperti dijelaskan pada bab sebelumnya. Misalnya, terjadi perbedaan pendapat mengenai implikasi ayat-ayat umum Al-Qur'an versus implikasi istilah-istilah khusus Hadits *ahad* yang secara teoritis dapat membatasinya. Salah satu contoh klasik adalah ayat Al-Qur'an yang menyatakan: “Wahai orang-orang yang beriman! Apabila kamu hendak melaksanakan shalat, maka basuhlah wajahmu dan tanganmu sampai ke siku, dan sapulah kepalamu dan (basuh) kedua kakimu sampai ke kedua mata kaki” (QS. Al-Maidah: 6). Ayat tersebut dianggap sebagai ungkapan umum yang tidak ditentukan oleh urutan tertentu dari pencucian. Namun, sejumlah riwayat menggambarkan bagaimana Nabi secara konsisten mengikuti urutan tertentu dalam wudhunya. Hanafi menolak persyaratan ketertiban dalam wudhu (dan menganggapnya sebagai rekomendasi saja) berdasarkan teori mereka bahwa ekspresi umum adalah *qat'i* dan tidak ditentukan oleh narasi *ahad* yang *zanni*. Semua mazhab hukum lainnya mewajibkan “ketertiban” dalam wudhu, karena mereka menganggap hal-hal khusus yang disebutkan dalam hadits sebagai pembatasan terhadap makna umum dari ayat tersebut. Maliki, di sisi lain, lebih setuju dengan pembatasan berdasarkan kebiasaan penduduk Madinah (*'amal ahl al-Madinah*), yang mendukung riwayat Hadits *ahad* tersebut di atas. Tanpa ada kebiasaan penduduk Madinah (atau analogi yang shahih), Maliki akan menganggap Hadits itu berlawanan (*mu'arid*) dengan ayatnya dan, oleh karena itu, ekspresi umum harus lebih didahulukan (*marjuh*).

#### **Kualifikasi**

Perbedaan pendapat serupa terjadi dalam cara mazhab yang berbeda menangani ungkapan mutlak (*mutlaq*) ayat dan ungkapan



bersyarat (*muqayyad*). Ketika para ahli hukum mempelajari kualifikasi ekspresi tertentu, mereka melihat ke dalam dua faktor, (1) Situasi atau kasus yang dihadapi oleh teks; dan (2) Aturan yang disiratkan oleh teks (yang berkisar dari *wajib* hingga *haram*). Mereka mendefinisikan hubungan antara istilah *mutlaq* dan *muqayyad* ini berdasarkan empat kemungkinan logis berikut tentang persamaan dan perbedaan, yaitu:

- 1) Kasus serupa dan putusan serupa
- 2) Kasus serupa dan putusan berbeda
- 3) Kasus yang berbeda dan putusan yang serupa
- 4) Kasus yang berbeda dan putusan yang berbeda

Berikut ini adalah empat contoh ilustratif untuk empat kemungkinan di atas, masing-masing:

- 1) Hadits di mana seorang pria membatalkan puasanya dengan sengaja dan bertanya kepada Nabi bagaimana dia bisa menggantinya. Nabi memintanya untuk berpuasa selama dua bulan. Dalam narasi yang berbeda dari situasi yang sama, Nabi meminta penanya untuk berpuasa selama dua bulan “berturut-turut.” Semua mazhab hukum kemudian menerapkan spesifikasi urutan di sini dan, dengan demikian, membatasi ekspresi umum (*‘amm*) pertama dengan ekspresi khusus (*khas*) kedua.
- 2) Dua perawi membahas zakat unta. Narasi pertama menyebutkan unta tanpa kualifikasi lebih lanjut, dan riwayat kedua menyebutkan unta yang digembalakan, yang berarti bahwa unta yang tidak digembalakan tidak termasuk dalam hukum zakat. Namun, karena kesamaan situasi, yaitu zakat unta, semua mazhab kemudian sepakat untuk membatasi ekspresi wajar tanpa pengecualian.
- 3) Beberapa ayat membahas masalah saksi dalam berbagai situasi, seperti ayat Al-Qur’an yang menyatakan: “Wahai orang-orang yang beriman! Apabila kamu melakukan utang piutang untuk waktu yang ditentukan, hendaklah kamu menuliskannya. Dan hendaklah seorang penulis di antara kamu menuliskannya dengan benar” (QS. Al-Baqarah: 282), dan ayat yang menyatakan: “Apabila mereka telah mendekati akhir iddahnyanya, maka rujuklah mereka dengan baik atau lepaskanlah mereka dengan baik dan persaksikanlah dengan dua orang saksi yang adil di antara kamu dan hendaklah kamu tegakkan kesaksian itu karena Allah. Demikianlah diberi pengajaran dengan itu

orang yang beriman kepada Allah dan hari akhirat. Barangsiapa bertakwa kepada Allah niscaya Dia akan mengadakan baginya jalan keluar” (QS. At-Talaq: 2). Ayat pertama, yang menyebutkan saksi (tanpa syarat), membahas situasi transaksi perdagangan. Sedangkan ayat kedua, yang menyebutkan saksi (dengan syarat “adil”), berbicara tentang saksi perceraian. Namun, semua mazhab (kecuali Hanafi) membatasi ekspresi tanpa syarat dari ayat pertama dengan kualifikasi yang disebutkan dalam ayat kedua dan, dengan demikian, memerlukan syarat “adil” untuk semua saksi.

- 4) Contoh dua ayat dengan dua kasus yang berbeda dan dua hukum yang berbeda adalah ayat yang menyatakan: “Barangsiapa tidak mampu melakukannya, maka (kafaratnya) berpuasa tiga hari. Itulah kafarat sumpah-sumpahmu apabila kamu bersumpah. Dan jagalah sumpahmu. Demikianlah Allah menerangkan hukum-hukum-Nya kepadamu agar kamu bersyukur (kepada-Nya)” (QS. Al-Maidah: 89), dan ayat yang menyatakan: “Maka barangsiapa tidak dapat (memerdekakan hamba sahaya), maka (dia wajib) berpuasa dua bulan berturut-turut sebelum keduanya bercampur. Tetapi barangsiapa tidak mampu, maka (wajib) memberi makan enam puluh orang miskin. Demikianlah agar kamu beriman kepada Allah dan Rasul-Nya” (QS. Al-Mujadalah: 4). Pada ayat pertama kewajiban puasa selama tiga hari (tidak disebutkan secara berturut-turut) terkait dengan hukum membatalkan sumpah. Sementara ayat kedua tentang puasa selama dua bulan “berturut-turut” terkait hukuman membatalkan puasa Ramadhan dengan sengaja. Karena perbedaan situasi dan aturan, semua mazhab *fiqh* sepakat untuk tidak membatasi ayat pertama dengan kualifikasi “berturut-turut” yang disebutkan dalam ayat kedua.

Seperti yang dapat dilihat dari analisis cakupan (*syumul*) di atas, ada kecenderungan umum di antara para ahli hukum klasik untuk mendorong “spesifikasi” dan “kualifikasi.” Kecenderungan ini menambah metode derivasi linguistik literal yang sudah tidak fleksibel dan terbatas. Dalam teori linguistik murni tentang pengambilan hukum, pertimbangan tertentu meski kecil akan diberikan pada keadaan yang mendasari atau tujuan (*maqasid*) nass yang dibaca. Misalnya, hukum kompensasi (*kaffarat*), mirip dengan yang disebutkan di atas, seharusnya tetap terbuka dan tidak harus ditambahkan syarat untuk kebutuhan pendidikan mereka, yang merupakan tujuan di balik *kafarat*

ini. Membatasi wilayah ini dengan aturan yang seketat mungkin (seperti mewajibkan puasa dua bulan berturut-turut) dapat menggagalkan tujuan hukum yang ingin dicapai, dan juga bertentangan dengan tujuan umum keringanan dan kemurahan hati yang sudah masyhur dalam hal ibadah (Auda, 2007).

Para ulama *fiqh* dan *ushul*, seperti dijelaskan sebelumnya, membedakan antara sumber primer, yaitu Al-Qur'an dan Sunnah, dengan 'sumber sekunder yang hanya mereka terapkan jika tidak ada bukti dari *nass*, yang bersifat spesifik (*khas*) baik berupa ayat Al-Qur'an atau Hadits Nabi. Beberapa sumber sekunder ini menjadi bagian penting dalam teori hukum Islam klasik, yang sebagaimana sudah diulas pada bagian awal buku ini, terdiri dari konsensus (*ijma'*), analogi (*qiyas*), pertimbangan maslahat (*istislah*), preferensi yuridis (*istihsan*), menutup sarana keburukan (*sadd al-dzariyah*), adat ('*urf*), pendapat sahabat (*qaul aw fatwa al-sahaby*), tradisi penduduk Madinah ('*amal ahl al-Madinah*), dan praduga kontinuitas hukum (*istishab*). Para ahli hukum yang mendukung salah satu dari sumber-sumber ini, tetap mendasarkan dukungan mereka pada bukti dari *nass*. Dengan kata lain, perbedaan antara sumber primer dan sumber sekunder sebenarnya adalah perbedaan antara hujjah linguistik dan dalil rasional yang keduanya tetap berbasis pada *nass*.

Berikut adalah ringkasan beberapa sumber hukum Islam sekunder yang sudah disebutkan sebelumnya tersebut:

#### a. Konsensus (*Ijma'*)

Fakta ironis tentang konsensus (*ijma'*), yang oleh sebagian besar mazhab hukum dianggap sebagai sumber hukum mutlak sebagaimana *nass*, adalah bahwa tidak ada konsensus atas definisinya sendiri. Padahal, ada banyak definisi dan kondisi yang berbeda untuk kemungkinan terjadinya *ijma'* ini, bahkan di dalam masing-masing mazhab hukum. Al-Ghazali, dari mazhab Syafi'i misalnya, mendefinisikannya sebagai konsensus seluruh "umat Islam" atas masalah agama tertentu. Namun, sebagian besar ulama mendefinisikannya sebagai konsensus para ulama yang kompeten atau kredibel, yang mencapai tingkat *mujtahid*. Dalam hal ini tidak ada kesepakatan juga antara para ulama dari berbagai mazhab tentang kategori ulama yang kompeten tersebut. Beberapa di antaranya mensyaratkan penguasaan ilmu Al-Qur'an, Sunnah dan analogi (*qiyas*). Beberapa yang lain menetapkan persyaratan yang lebih khusus,

termasuk misalnya menghafal empat ratus ribu hadits, menguasai tata gramatika bahasa Arab, dan lainnya seperti bisa dilihat pada bagan di bawah ini:



Gambar 3.8. Kualifikasi Peserta *Ijma'*

Klasifikasi tradisional mazhab hukum berkontribusi pada perbedaan pendapat tentang *ijma'*, karena beberapa mazhab tidak menganggap ulama dari beberapa sekolah lain sebagai layak menjadi bagian dari konsensus yang sah. Beberapa definisi konsensus membatasinya pada “konsensus para sahabat,” seperti definisi Zahiri. Namun, ada perbedaan pandangan juga tentang apa yang membuat seseorang bisa dikategorikan menjadi sahabat, seperti persyaratan pernah melihat dan bertemu Nab atau tidak. Beberapa ulama menganggap setiap orang yang bertemu Nabi sebagai bagian dari konsensus yang sah. Yang lain, seperti Ibn Hazm dan mayoritas ulama mazhab Hanafi, membatasi jumlah sahabat tersebut menjadi kurang dari seratus tiga puluh. Maliki membatasi definisi *ijma'* sebagai konsensus penduduk Madinah (*ahl al-Madinah*), dan mempertimbangkan konsensus ini menjadi sumber hukum yang sah.

Para ulama lainnya, dari mazhab Ja'fari dan Zaydi (Syiah), sama-sama menganggap keluarga terdekat Nabi (Ali, Fatimah, al-Hasan dan al-

Husain) sebagai kalangan yang berhak untuk membentuk konsensus yang sah. Namun, beberapa kalangan Ja'fari *ushuli* membuat konsensus berlebihan dengan mengatakan bahwa konsensus seharusnya hanya bersandar pada pendapat para Imam maksum. Sebuah narasi yang terkait dengan Ahmad ibn Hambal dan Abu Hazim (seorang ulama Hanafi terkemuka) menganggap konsensus empat khalifah pertama (Abu Bakar, Umar, Utsman, dan Ali) sebagai satu-satunya konsensus yang sah. Tidak ada mazhab hukum lain yang mendukung jenis konsensus ini. Beberapa buku ushul lainnya menyebutkan pendapat yang menyetujui konsensus Abu Bakar dan Umar, konsensus ulama Mekkah dan Madinah, dan bahkan Kufah dan Basrah. Tidak ada mazhab hukum yang mendukung pendapat ini. Ada juga perbedaan pendapat mengenai apakah konsensus harus lengkap, yaitu kesepakatan oleh masing-masing dan setiap anggota konsensus, atau dapat dicapai dengan beberapa bentuk keputusan mayoritas untuk validitasnya. Al-Tabari dan Abu Al-Husain Al-Khayyat percaya bahwa konsensus bisa gugur ketika ada satu individu yang tidak sepakat. Kondisi ini menggambarkan konsensus sebagai sebarang pengambilan keputusan hukum kolektif yang sangat kompleks.

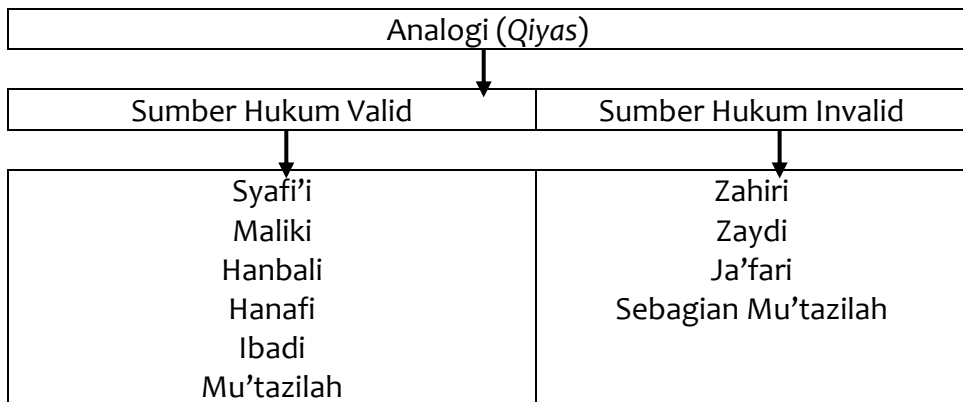
Terlepas dari semua perbedaan pendapat di atas, sebagian besar ulama *ushuli*, seperti Al-Baghdadi, Al-Juwaini, Al-Ghazali, Abu Al-Hussain, Al-Shirazi, Al-Samarqandi, Al-Nasaf, dan lainnya dari berbagai mazhab hukum Islam menganggap konsensus atau *ijma'* ini sebagai sumber hukum mutlak atau definitif (*qat'i*) yang menghasilkan pengetahuan yang pasti. Sementara beberapa kalangan *ushuli* lainnya, termasuk Al-Razi dan Al-Amidi, menganggap konsensus atau *ijma'* sebagai hujjah yang spekulatif atau belum definitif (*zanni*).

#### b. Analogi (*Qiyas*)

Analogi (*qiyas*) adalah sumber hukum sekunder yang dipandang sah oleh empat mazhab hukum Sunni, Mu'tazilah, dan sebagian besar Ibadi. Namun Ja'fari, Zaydi, Zahiri, dan beberapa kalangan Mu'tazilah justru menggambarkan analogi atau *qiyas* ini sebagai "hukum menurut keinginan." Imam Ja'far Al-Siddiq, dilaporkan menegaskan bahwa, "tidak ada pertanyaan tanpa jawaban langsung dari Kitab atau Sunnah." Dalam hal ini, merujuk pada cara pelaksanaannya, maka analogi sebenarnya lebih merupakan proses pengambilan keputusan yuridis, bukan sumber legislasi atau sumber hukum. Proses analogi memiliki empat komponen, yaitu situasi primer (*al-asl*), situasi sekunder atau

kasus baru (*al-far'u*), sebab (*illah*), dan aturan (*al-hukm*) (lihat juga bab awal buku ini).

Analogi (*qiyas*) dilakukan antara dua situasi/kasus, situasi pertama (*primer*) telah diputuskan sebelumnya. Sedangkan situasi kedua (*sekunder*) belum diketahui. *Qiyas* mensyaratkan bahwa jika ada penyebab umum (*illah*) antara dua situasi, maka, dengan analogi, keputusan dalam situasi pertama berlaku untuk yang kedua. Namun, *qiyas*, menurut Zahiri, Ja'fari, Zaydi dan beberapa Mu'tazilah, adalah upaya sewenang-wenang pikiran dalam memutuskan hukum dan merupakan bid'ah dalam agama. Ibn Hazm mengartikulasikan pendirian ini dengan menyebut *qiyas* sebagai sebuah penilaian tanpa pengetahuan yang dikonfirmasi dan mengikuti bukti-bukti yang tidak pasti. Ibn Hazm juga mengkritik mereka yang mendukung legitimasi *qiyas* berdasarkan *ijma'*. Beberapa perbedaan pandangan ini bisa dilihat pada bagan berikut:



Gambar 3.9. Perbedaan Penggunaan *Qiyas* sebagai Sumber Hukum

Ibn Hazm, dan kalangan Zahiri secara umum, mempertimbangkan makna literal dari hanya Al-Qur'an atau hadits yang memiliki legitimasi dalam hukum Islam. Pandangannya adalah bahwa akal manusia pada dasarnya adalah berisi "keinginan dan spekulasi" yang bisa berguna dalam hal-hal duniawi, tetapi tidak dalam masalah iman. Penolakan Zahiri terhadap analogi (*qiyas*) menghasilkan sejumlah keanehan fatwa yang sering disebut-sebut sebagai cerita lucu. Fatwa ini, yang didasarkan pada penolakan analogi, menyebabkan sekolah Zahiri sangat tidak populer di masyarakat saat itu. Ibn Hazm misalnya meriwayatkan sebuah hadits di mana Nabi dilaporkan telah mengatakan: "*Persetujuan*

seorang perawan (untuk lamaran pernikahan) adalah untuk tetap diam (ketika ditanya pendapatnya).” Ibn Hazm berkomentar: “Oleh karena itu, jika dia mengatakan “ya” maka akad nikahnya batal!” Ibn Hazm tidak ingin membuat analogi antara kesepakatan dengan diam, seperti yang disebutkan dalam Hadits, dan kesepakatan dengan mengatakan “ya.” Madzhab lain menjadikan masalah pilihan bagi pengantin wanita untuk memberikan persetujuan diam atau lisan.

Kalangan Ja’fari, Zaydi, dan Mu’tazilah sebenarnya bisa menerima analogi (*qiyas*) jika penyebab (*illah*) dinyatakan dalam naskah dan tidak hasil spekulasi atau penalaran rasional. Mazhab lain menganggap bentuk penalaran ini sebagai derivasi linguistik langsung dari aturan dari teks (*nass*), daripada bentuk analogi yang valid. Meskipun kalangan Mu’tazilah terkenal memberikan penghargaan yang tinggi pada akal, namun Al-Nazzam, seorang Mu’tazilah terkemuka, ahli hukum, menolak penalaran dengan analogi (*qiyas*). Al-Nazam mengatakan bahwa aturan hukum Islam tidak harus mengikuti garis pemikiran rasional. Al-Nazzam juga menyebutkan banyak contoh aturan hukum Islam yang irasional karena aturan tersebut tidak menyamakan penilaian antara entitas yang setara dan tidak, serta tidak membedakan dalam penilaian antara entitas yang berbeda. Sebagai contoh, menurut Al-Nazzam, aturan syariah “mensyaratkan dua saksi untuk membuktikan pembunuhan dan empat saksi untuk membuktikan perzinahan,” dan “wudhu dengan mencuci organ tubuh tertentu yang bukanlah penyebab kenajisan.” Kasus tersebut menunjukkan bahwa aturan syariah tidak harus selalu rasional. Meski demikian, ketidakkonsistenan aturan syariah dengan rasionalitas yang ditunjukkan oleh Al-Nazzam tersebut bukanlah bukti untuk irasionalitas syari’ah, melainkan untuk menunjukkan perubahan aturan sesuai dengan tujuannya.

Dalam hal ini, pendekatan *maqasid* terhadap putusan-putusan ini menunjukkan bahwa seluruh tujuan mencari saksi adalah untuk mengkonfirmasi peristiwa-peristiwa tertentu (perbuatan pembunuhan, pada peristiwa pertama, dan tindakan 'perzinahan di depan umum, pada peristiwa kedua). Oleh karena itu, angka bukanlah tujuan utama dari putusan itu sendiri, melainkan alat demi prosedur pengadilan yang benar. Dalam contoh kedua, wudhu memiliki tujuan ritual yang murni. Kalangan Hanafi sendiri juga tidak mengizinkan analogi dalam kasus *ibadat* (ritual atau ibadah murni). Mereka mendefinisikan tindakan ini sebagai tindakan yang tidak dapat dirasionalisasikan dan memberikan contoh seperti tindakan ibadah dan tata cara untuk haji. Sementara

Maliki membiarkan situasi primer (*al-asl*) dalam analogi menjadi analogi dalam dirinya sendiri. Artinya, putusan atas suatu situasi dapat dihasilkan dari suatu analogi, tanpa memerlukan situasi primer yang sebenarnya. Kemudian, suatu putusan dapat dihasilkan dari putusan baru, dan seterusnya. Perluasan definisi qiyas mazhab Maliki ini membuka kemungkinan untuk hanya mengandalkan *illah* untuk menghasilkan urutan analogi yang valid, daripada mengandalkan situasi primer yang harus “disebutkan dalam naskah.”

Suatu *illat* atau penyebab adalah jantung dari proses analogi (*qiyas*). Mazhab hukum menyepakati tiga spesifikasi untuk *illah* yang sah. Mazhab hukum yang mendukung analogi menyepakati pentingnya visibilitas (*zuhur*), perluasan (*ta’addi*), dan validitas (*i’tibar*). Visibilitas memerlukan kemampuan untuk memahami penyebab dari suatu masalah dan untuk mengkonfirmasi keberadaannya dalam suatu situasi. Ekstensi atau perluasan memerlukan kemampuan untuk memperluas penyebab ke situasi lain, di tengah ketiadaan *nass* yang membatasi ekstensi itu. Validitas berarti tidak adanya pernyataan yang tidak valid oleh *nass* yang menolak pertimbangan *illat*.

### c. Masalah Mursalah (*Istislah*)

Penggolongan *masalah* (kepentingan, kebaikan, manfaat, kegunaan) ke dalam tiga kategori, yaitu *masalah* yang didukung oleh *nass*, *masalah* yang tidak didukung oleh *nash*, dan *masalah* yang tidak disebutkan dalam *nash*, pada dasarnya menyiratkan definisi literal khusus dari apa yang disebut ahli hukum sebagai skrip atau teks hukum. Beberapa kalangan Mu’tazilah memperdebatkan penggunaan *masalah mursalah* berdasarkan konsep fundamental mereka tentang kemampuan akal untuk menilai kebaikan dan keburukan (*al-tahsin wa al-taqbih bi al-’aqli*). Mereka berargumen bahwa karena cara hidup Islami itu komprehensif, maka segala sesuatu harus menjadi kebaikan yang wajib dilakukan atau kejahatan yang terlarang dan harus dihindari, baik hal itu disebutkan secara langsung atau tidak langsung dalam naskah. Ini adalah pendapat khas Mu’tazilah yang tidak dimiliki oleh mazhab lain. Meskipun argumennya cukup kuat, namun para ahli hukum berbeda pendapat tentang legitimasi *masalah al-mursalah* tersebut. Maliki dan Hanbali menerima *masalah* ini sebagai salah satu sumber legitimasi hukum, sejauh hal tersebut berdasarkan Al-Qur’an, Hadits, *ijma’*, dan qiyas. Dengan kata lain, kalangan ini menolak jika *masalah* tersebut



untuk bertentangan dengan salah satu dari 4 bukti atau sumber hukum tersebut.

Maliki, menurut Al-Syatibi (1997), mendukung *maslahah al-mursalah* dengan beberapa syarat, yang dapat diringkas dalam tiga hal berikut:

- 1) Berada dalam wilayah urusan duniawi (*mu'amalat*) dan adat ('*adat*), dan bukan dalam wilayah ibadah (*ibadat*).
- 2) Tidak bertentangan dengan *nass* atau dasar *asl*.
- 3) Mengarah pada kepentingan yang lebih tinggi atau tujuan umum yang disebutkan dalam *nass*.

Hanbali memasukkan *maslahah al-mursalah* dalam aturan mereka tentang perubahan fatwa sesuai dengan perubahan keadaan. Dalam hal ini, salah satu rujukan dan penjelasan paling penting ditulis oleh Ibnu Taimiyah dan Ibnu Qayyim. Al-Thufi, seorang ulama Hanbali terkemuka, mengambil posisi kontroversial, yang masih menimbulkan perdebatan sengit hingga saat ini. Al-Thufi beranggapan bahwa *maslahah* adalah tujuan hukum Islam, dan jika ada *nash* yang bertentangan dengan *maslahah* sebaiknya diabaikan saja. Definisinya tentang *maslahah* bahkan lebih kontroversial, karena Al-Thufi mengatakan bahwa *maslahah* itu tergantung pada penilaian adat dan akal (Auda, 2007).

Mazhab hukum lainnya menilai bahwa *maslahah al-mursalah* adalah sumber hukum yang tidak sah. Namun, jika dilihat secara seksama semua mazhab sebenarnya menerapkan metode mereka sendiri dalam mempertimbangkan *maslahah* dalam *ijtihad* mereka. Syafi'i misalnya, memasukkan *maslahah* dalam konsep *munasabah* dalam *qiyas*. Hanafi memasukkan *maslahah* dalam *istihsan*. Ja'fari dan Zaydi, di sisi lain, membatalkan *maslahah* berdasarkan fakta bahwa itu "tidak pasti," dan tidak mewakili pendapat Imam yang maksum. Meskipun demikian, ada banyak *maslahah* dalam metode yuridis Ja'fari dan Zaydi atau bukti rasional (*al-dalil al-'aqli*) yang mereka terapkan, setelah Al-Qur'an, Sunnah, dan konsensus. Lalu, mazhab Zahiri adalah satu-satunya mazhab yang menolak *maslahah* dan tidak menggantinya dengan sumber alternatif lainnya, seperti bisa dilihat pada bagan berikut:

Legitimasi Masalah Mursalah		
Sumber valid bahkan jika bertentangan dengan <i>nas</i>	Sumber valid sejauh tidak bertentangan dengan <i>nas</i>	Bukan sumber hukum yang valid
Al-Thufi	Maliki Hanbali Ibadi	Syafi'i Hanafi Zaydi Zahiri

Gambar 3.10. Perbedaan Pandangan tentang Masalah Mursalah

#### d. Preferensi Yuridis (*Istihsan*)

Kedudukan preferensi yuridis (*istihsan*) dalam hukum Islam juga dibagi secara biner. Syafi'i, Ja'fari, Zaydi, dan Zahiri, menganggap *istihsan* sebagai bukti atau sumber hukum yang tidak sah dan spekulatif. Al-Syafi'i dan Ibn Hazm bahkan mendefinisikannya sebagai: "pilihan menurut keinginan," dan "sumber kontradiksi." Di sisi lain Hanafi, Maliki, Ibadi, Hanbali, dan Mu'tazilah mendukung *istihsan* sebagai sumber hukum. Apa yang menyatukan di antara semua versi *istihsan* adalah bahwa *mujtahid* menilai situasi tertentu berdasarkan pertimbangan rasional tertentu, yang berbeda dari dasar/prinsip biasa di mana situasi serupa dinilai.

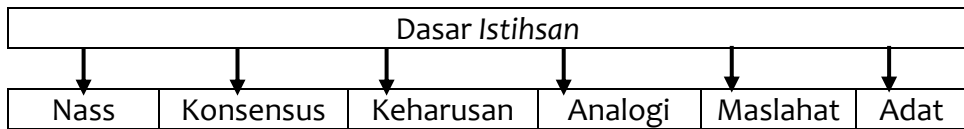
Perbedaan antar mazhab dalam memandang *istihsan* ini bisa dilihat pada bagan berikut:

Legitimasi <i>Istihsan</i> sebagai Sumber/Bukti Hukum	
Sumber/Bukti Valid	Sumber/Bukti Invalid
Hanafi Maliki Hanbali Mu'tazilah	Syafi'i Zaydi Zahiri Ibadi

Gambar 3.11. Perbedaan Pandangan tentang *Istihsan*

Bertentangan dengan deskripsi Syafi'i tentang *istihsan* sebagai penilaian berdasarkan keinginan, Imam Malik justru meng gambarkannya sebagai "sembilan persepuluh pengetahuan." Bagi

Imam Malik, *istihsan* memerlukan pertimbangan mendalam tentang faktor-faktor tertentu yang seharusnya mengubah penilaian biasa seorang ahli hukum. Faktor-faktor yang disebut sebagai dasar *istihsan* ini dapat dibagi menjadi enam kategori, yaitu *nass*, mufakat, keharusan, analogi, kepentingan umum, dan adat.



Gambar 3.12. Klasifikasi Dasar Istihsan

Berikut ini adalah contoh ilustratif dari penggunaan dasar-dasar tersebut dari berbagai mazhab yang mendukung *istihsan*:

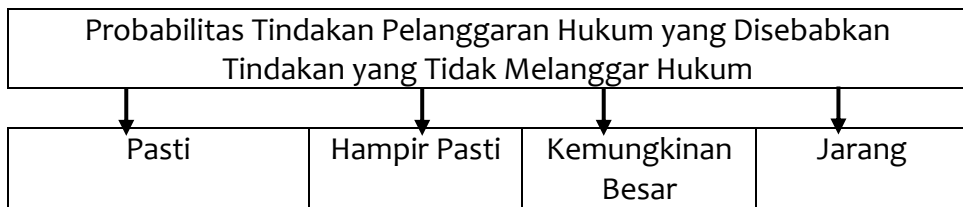
- 1) *Istihsan* berdasarkan *nash*. Terdapat Hadits yang melarang pertukaran “barang serupa” kecuali pertukaran dilakukan secara instan. Jika tidak, itu dianggap semacam riba yang ditanggihkan (*riba al-nasi’ah*). Namun, *naas* lain mengizinkan pinjaman tanpa bunga, yang akan termasuk dalam *riba al-nasi’ah*. Maliki membuat keputusan yang mengizinkan pinjaman di bawah *istihsan* berdasarkan *nash*. Sedangkan mazhab lain, kasus di atas termasuk dalam “spesifikasi” (*takhsis*).
- 2) *Istihsan* berdasarkan kesepakatan. Mirip dengan *istihsan* dalam kasus pinjaman sebelumnya, *istisma’* (pembelian dengan pesanan, yaitu dengan penyerahan yang ditanggihkan) dianggap halal menurut *istihsan*. Aturan umum yang berlaku dalam pengiriman yang ditanggihkan, menurut semua mazhab adalah dilarang. Aturan dasar menyatakan: “Dilarang menjual apa yang tidak dimiliki.” Namun menurut Hanafi, ada kesepakatan tentang keabsahan transaksi tersebut, yang menjadi dasar pengecualian dari aturan dasar. Kesepakatan yang diklaim Hanafi dalam kasus ini, lebih merupakan kesepakatan sosial atas suatu kebiasaan tertentu.
- 3) *Istihsan* berdasarkan keniscayaan (*darurah*). Beberapa ahli hukum menyebutkan contoh *istihsan* ini adalah mengizinkan dokter untuk melihat aurat pasien, untuk keperluan pemeriksaan dan pengobatan.
- 4) *Istihsan* berdasarkan analogi (*qiyas*). *Istihsan* ini adalah dua analogi bertentangan dan salah satunya dipilih. Sebagai contoh, Hanafi

memutuskan bahwa air liur burung pemangsa, seperti elang, adalah bersih. Dua analogi yang bertentangan, yang pertama adalah dengan air liur pemakan daging, seperti singa, yang mereka anggap terlarang. Analogi kedua dengan air liur manusia yang juga memakan daging. Hanafi memilih analogi kedua berdasarkan *istihsan*.

- 5) *Istihsan* berdasarkan kepentingan umum (*maslahat*). Contoh tradisional dalam literatur fiqh adalah “tanggung jawab pengrajin” (*tadmir al-sunna*). Hal ini didasarkan pada Hadits terkenal yang menyatakan bahwa “seorang pengrajin mendapatkan kepercayaan.” Hadits ini menyiratkan bahwa seorang pengrajin tidak bertanggung jawab atas kerusakan barang-barang kerajinan. Namun, beberapa mazhab hukum meminta pertanggungjawaban pengrajin berdasarkan *istihsan* “maslahat”.
- 6) *Istihsan* berdasarkan adat (*urf*). Contoh tradisional yang disebutkan dalam kategori ini adalah contoh-contoh yang sama yang disebutkan dalam *istihsan* berdasarkan kesepakatan atau konsensus. Hal ini tentu menimbulkan pertanyaan tentang hubungan antara konsensus dan kebiasaan dalam dasar-dasar hukum Islam.

e. Menutup Sarana Kejahatan (*Sadd Al-Dzariyah*)

Menutup sarana (*sadd al-dzari'ah*) adalah prosedur penalaran lain yang oleh beberapa ahli hukum dianggap sebagai sumber hukum dalam Islam, terutama pada mazhab Maliki. Kebanyakan ahli hukum tidak menyebut *sadd al-dzari'ah* sebagai bukti atau sumber hukum tersendiri, tetapi mencantumkan maknanya dalam *al-maslahah*. *Sadd al-dzariyah* berarti melarang atau menghalang-halangi suatu perbuatan yang halal karena dapat menjadi sarana yang mengarah kepada perbuatan yang haram. Para ahli hukum dari berbagai mazhab menyebutkan bahwa kekhawatiran bahwa seseorang akan “mengarah ke tindakan yang melanggar hukum”, seharusnya “lebih besar kemungkinannya daripada tidak.” Akan tetapi mereka berbeda tentang bagaimana mensistematisasikan perbandingan probabilitas tindakan tersebut. Para ahli hukum membagi probabilitas tindakan yang melanggar hukum ini menjadi empat tingkatan yang berbeda seperti bisa dilihat pada bagan berikut:



Gambar 3.13. Empat Kategori Derajat Kemungkinan Terjadinya Tindakan Pelanggaran Hukum

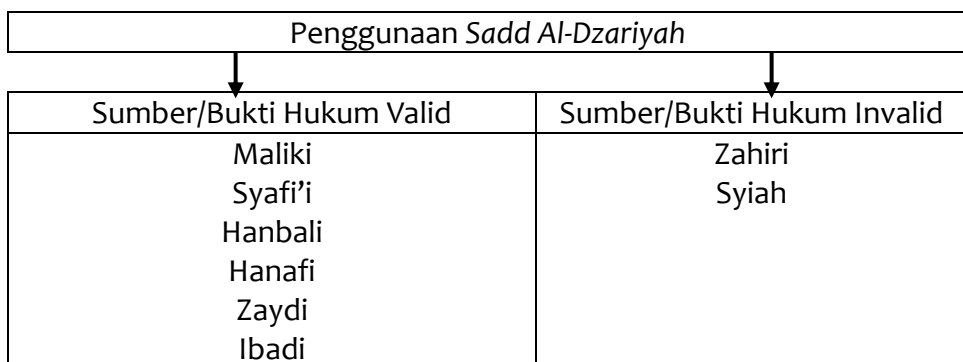
Berikut ini adalah contoh-contoh yang disebutkan para ahli hukum untuk menggambarkan beberapa kategori kemungkinan di atas:

- 1) Contoh tindakan yang sudah pasti dapat menimbulkan bahaya tertentu adalah menggali sumur di jalan umum, yang tentunya akan membahayakan pengguna jalan yang melewatinya. Para ahli hukum sepakat untuk menggunakan *sadd al-dzari'ah* dalam kasus seperti ini. Akan tetapi mereka memiliki perbedaan pendapat tentang apakah penggali sumur, dalam contoh ini, bertanggung jawab atas kerugian apa pun yang terjadi pada orang-orang karena tindakannya. Perbedaan ini sebenarnya lebih mengenai apakah melarang suatu tindakan berarti membuat orang bertanggung jawab atas kerugian yang ditimbulkan jika mereka melakukan tindakan itu atau tidak.
- 2) Contoh perbuatan yang sangat jarang mendatangkan marabahaya atau kerugian pada orang lain, menurut Al-Syatibi adalah menjual buah anggur. Meskipun bisa saja sebagian kecil orang akan menggunakannya untuk membuat minuman anggur. Menutup sarana perbuatan jahat membuat minuman memabukkan (anggur) atau menggunakan *sadd al-dzariyah* tidak berlaku untuk kasus seperti ini. Hal ini dikarenakan para ahli hukum sepakat bahwa manfaat dari tindakan tersebut lebih besar daripada kemungkinan bahaya atau kerugian yang ditimbulkan.
- 3) Contoh tindakan dengan risiko bahaya atau kejahatan yang hampir pasti terjadi adalah menjual senjata selama kerusuhan sipil atau menjual anggur ke tempat pembuat minuman beralkohol. Maliki dan Hanbali setuju untuk menutup cara-cara ini (*sadd al-dzariyah*). Sementara yang lain tidak setuju karena kemungkinan bahaya atau kerugian tersebut harus bersifat pasti untuk membenarkan pemblokiran sarananya.

4) Contoh tindakan yang mengandung kemungkinan besar risiko kejahatan atau bahaya adalah ketika seorang wanita bepergian sendiri yang rawan untuk menghadapi ancaman kejahatan, dan ketika orang menggunakan kontrak yang benar secara hukum dengan trik tersembunyi sebagai sarana untuk riba. Dalam kasus seperti ini, Maliki dan Hanbali setuju untuk memblokir cara-cara ini (*sadd al-dzari'ah*). Sementara yang lain tidak setuju karena probabilitas bahaya atau kerugiannya tidak dapat dipastikan atau baru kemungkinan besar.

Beberapa contoh di atas menunjukkan bahwa sarana dan tujuan tunduk pada variasi dan perubahan kondisi ekonomi, politik, sosial, dan lingkungan, dan bukan aturan yang konstan. Seorang wanita yang bepergian sendiri, penjualan senjata, atau penjualan anggur memang dapat menyebabkan atau menimbulkan kemungkinan bahaya dalam beberapa situasi, tetapi pasti tidak berbahaya atau bahkan bermanfaat bagi orang-orang dalam situasi lain. Oleh karena itu, tidak akurat untuk mengklasifikasikan tindakan menurut probabilitas bahaya dalam kategori-kategori tertentu seperti yang ditunjukkan di atas.

Adapun pendapat para ulama terkait penggunaan *sadd al-dzariyah* ini sebagai sumber hukum juga terbagi menjadi dua, yakni para ulama yang setuju dengan *sadd al-dzariyah* seperti Maliki, Syafi'i, Hambali, Hanafi, Zaydi, dan Ibadi; serta para ulama yang tidak setuju menggunakannya sebagai sumber hukum dalam Islam khususnya dari kalangan Zahiri dan Syiah, sebagaimana bisa dilihat pada bagan berikut:



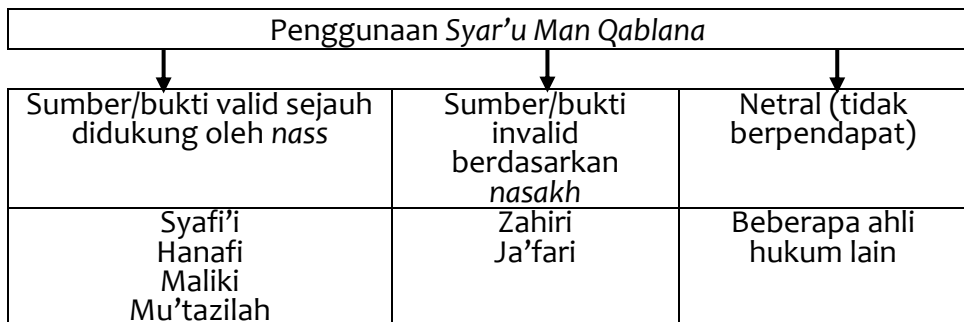
Gambar 3.14. Perbedaan Pendapat dalam Penggunaan *Sadd Al-Dzariyah*

f. Syariat Sebelumnya (*Syar'u man Qablana*)

Syariat para nabi sebelum Nabi Muhammad atau biasa disebut dengan *syar'u man qablana* merujuk pada hukum-hukum Allah yang disyariatkan kepada umat terdahulu melalui Nabi-nabi mereka, seperti Nabi Ibrahim, Nabi Musa, Nabi Daud dan Nabi Isa *'alaihimussalam*. Secara istilah *Syar'u man qablana* merupakan ketentuan hukum Allah Swt yang dibawa oleh para Nabi dan disyariatkan kepada umatnya. Para ulama berbeda pendapat, apakah *Syar'u Man Qablana* menjadi syariat bagi umat Nabi Muhammad atau tidak (Zuhaili, 1990).

Berdasarkan Al-Qur'an diketahui bahwa Allah telah menurunkan syariat kepada para Nabi sebelum Muhammad serupa dengan syari'ah Islam. Oleh karena itu, beberapa mazhab hukum Islam memasukkan "yurisprudensi sebelumnya" (*syar'u man qablana*) sebagai salah satu sumber atau bukti hukum yang sah dari hukum Islam. Namun, para ahli hukum yang setuju untuk menerapkan hukum *syar'u man qablana* menetapkan bahwa hukum tersebut harus disebutkan dalam Al-Qur'an atau Hadits Nabi. Alasan mereka di balik ketentuan ini adalah untuk memastikan bahwa hukum tersebut tidak dibatalkan oleh aturan yang baru (Islam).

Mazhab Zahiri dan Ja'fari menolak *syar'u man qablana* sebagai sumber hukum. Hal ini didasarkan pada konsep pembatalan (*nasakh*). Pandangan mereka adalah bahwa hukum Islam telah membatalkan semua hukum sebelumnya. Beberapa ahli hukum memutuskan untuk tidak memberikan pendapat tentang masalah ini karena mereka merasa tidak memiliki cukup dasar untuk menilai hal tersebut. Perbedaan ini bisa dilihat pada bagan berikut:



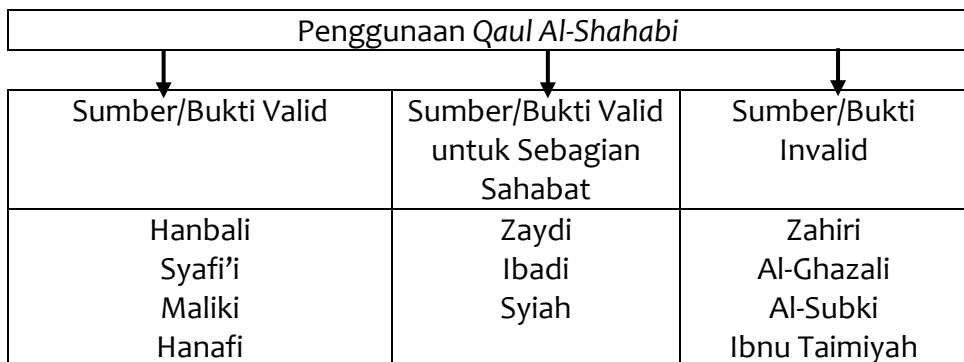
Gambar 3.15. Perbedaan Pandangan dalam Penggunaan *Syar'u Man Qablana*

g. Fatwa/Opini Sahabat (*Qaul/Fatwa Al-Shahabi*)

Selain perbedaan pendapat mengenai definisi sahabat, terdapat perbedaan pendapat mengenai keabsahan yuridis pendapat atau fatwa sahabat (*qaul al-shahabi*). Opini atau fatwa sahabat, bagi Hanbali, adalah bukti sahih yang berlaku jika ahli hukum tidak dapat menemukan bukti (langsung) dalam Al-Qur'an atau Sunnah. Hanafi pada dasarnya memegang posisi yang sama, tetapi kemudian Hanafi lebih memberikan prioritas pada *qiyas* dibandingkan fatwa atau opini sahabat tersebut. Syafi'i lebih mengutamakan konsensus (*ijma'*) dan analogi (*qiyas*), selain Al-Qur'an dan Sunnah, daripada menerapkan pendapat sahabat (*qaul al-shahabi*) dalam penerapan hukum. Sementara Maliki menetapkan syarat sahnya *qaul al-shahabi*, yang sesuai dengan tradisi masyarakat Madinah (*'amal ahl al-Madinah*).

Beberapa ahli hukum menyebutkan bahwa ada kesepakatan atas validitas *qaul al-shahabi* ini sebagai sumber hukum yang tidak akurat karena dua alasan, yaitu: *Pertama*, para fuqaha belakangan dari berbagai mazhab tidak menerima pendapat para sahabat sebagai dalil tersendiri, seperti Al-Ghazali, Al-Amidi, Al-Subki, Al-Syaukani, dan Ibnu Taimiyah; *Kedua*, Ibn Hazm dan kalangan Zaydi menolak *qaul al-shahabi* dengan alasan bahwa orang dilarang untuk meniru siapapun selain Nabi, termasuk para sahabat. Ja'fars dan sebagian Zaydi hanya mengambil pendapat para sahabat dari *itrah* (kerabat terdekat Nabi) saja.

Perbedaan pendapat para ulama terkait penggunaan opini sahabat sebagai sumber hukum dalam Islam ini bisa dilihat pada bagan berikut:



Gambar 3.16. Perbedaan Pandangan dalam Penggunaan Qaul Al-Shahabi

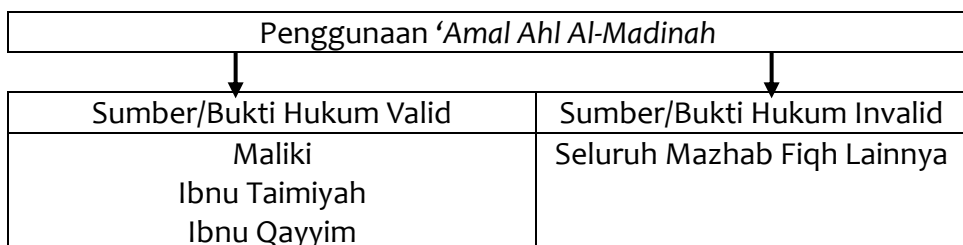


h. Tradisi Masyarakat Madinah (*'Amal Ahl Al-Madinah*)

Tradisi (*'amal*) atau disebut juga sebagai bentuk konsensus (*ijma'*) penduduk Madinah adalah bukti atau sumber kunci dalam mazhab Maliki. Maliki menjadikan tradisi masyarakat Madinah ini sebagai dasar dalam menilai segala sesuatu terkait metode hukum, mulai dari penafsiran ayat-ayat hingga otentisitas Hadits *ahad* dan bukti atau sumber sekunder lainnya. Beberapa ulama dari mazhab lain, seperti Ibnu Taimiyah dan Ibnu Qayyim dari mazhab Hanbal, pada dasarnya setuju dengan keabsahan dalil ini. Keduanya menganggap tradisi masyarakat Madinah sebagai bentuk narasi kolektif setelah Nabi. Sedangkan mazhab lain pada umumnya tidak setuju dengan tradisi atau konsensus masyarakat Madinah berdasarkan definisi konsensus mereka sendiri.

Imam Syafi'i misalnya tidak menyetujui status khusus apapun untuk Madinah dan berpendapat bahwa konsensus semacam ini membuka pintu bagi setiap orang untuk mengklaim beberapa konsensus untuk wilayah mereka sendiri. Ibnu Hazm, dan sejumlah ahli hukum lainnya, menolak gagasan untuk menjadikan konsensus dan tradisi masyarakat Madinah sebagai sumber hukum. Dalam hal ini Ibnu Hazm mengutip beberapa kasus di mana Imam Malik telah mengklaim konsensus masyarakat Madinah, meskipun ditemukan pendapat berbeda yang didukung oleh murid sahabat lainnya yang juga tinggal di Madinah pada masa Malik.

Perbedaan pendapat terkait penggunaan *'amal ahl al-Madinah* sebagai sumber atau bukti hukum dalam Islam di antara para ulama ini bisa dilihat pada bagan berikut:



Gambar 3.17. Perbedaan Pandangan dalam Penggunaan '*Amal Ahl Al-Madinah*

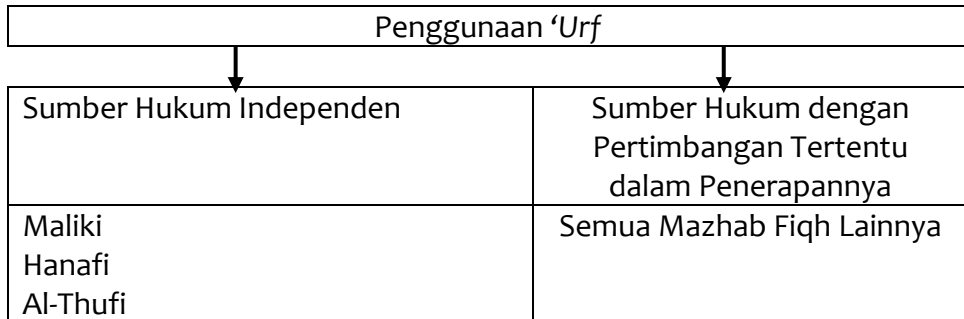
i. Adat/Kebiasaan/Tradisi (*'Urf*)

Semua mazhab hukum pada dasarnya mempertimbangkan adat kebiasaan (*'urf*) dalam teori hukum mereka. Namun demikian ada

perbedaan mendasar antara para fuqaha yang menganggap 'urf sebagai alat bukti yang berdiri sendiri (dengan beberapa syarat yang mereka tetapkan), dan mereka yang menganggapnya hanya sebagai pertimbangan yang hanya berlaku dalam penerapan hukum yang diputuskan berdasarkan alat bukti lain. Hanafi dan Maliki mendukung aturan dasar yang menjadikan adat sebagai bukti atau sumber yang mirip dengan kitab suci (*al-thabitu bi al-'urfi ka al-thabiti bi al-nass*). Namun, Hanafi dan Maliki menganggapnya sah hanya jika tidak bertentangan dengan nas itu sendiri (Al-Qur'an atau Sunnah). Ulama lainnya, seperti Al-Thufi berbeda pendapat dengan mazhab Hanbali-nya dalam masalah ini, dan menganggap 'urf sebagai sebuah metode untuk mendefinisikan al-maslahah (selain "akal"). Oleh karena itu, Al-Tufi lebih mengutamakan 'urf di atas beberapa dalil-dalil khusus dari Al-Qur'an dan Sunnah. Hanafi dan Maliki tidak sampai sejauh Al-Thufi dalam memberikan otoritas tersebut kepada adat atau 'urf sebagai sumber hukum, tetapi menganggap 'urf, bagaimanapun tetap sebagai bukti yang menentukan bukti-bukti umum kitab suci.

Sebagai contoh, sebuah narasi *al-asl* menyatakan larangan atas setiap bentuk penjualan bersyarat. Namun, Hanafi dan Maliki mengizinkan penjualan bersyarat tersebut dengan kondisi yang "biasa disepakati." Ibn Abidin mengartikulasikan posisinya dengan menulis: "Apakah ini berarti 'urf bisa menilai sebuah Hadits? Jawabannya adalah tidak. 'Urf menilai analogi (*qiyas*) berdasarkan Hadits, bukan Hadits itu sendiri. Alasan di balik hadits (mengharamkan penjualan dengan syarat) adalah untuk mengurangi perselisihan yang mungkin terjadi. Oleh karena itu, 'urf koheren dengan makna Hadits. Mekanisme penafsiran *nasr* seperti ini, berdasarkan seberapa banyak tradisi orang bisa memenuhi makna atau tujuan di belakangnya, adalah mekanisme fleksibel yang bisa meningkatkan keterbukaan dan tujuan dalam hukum Islam (kerangka sistem). Selain itu, untuk dapat menilai situasi berdasarkan apa yang disepakati secara adat, para ulama dari mazhab Hanafi dan Hanbali memberikan syarat bagi seorang ahli hukum untuk memiliki pemahaman tentang status quo (*fiqh al-waqi'*). Ini adalah titik interaksi lain antara hukum dan ilmu-ilmu sosial, di mana data statistik yang diverifikasi atau analisis sosiologis yang baik dapat memainkan peran yang efektif dalam memutuskan apakah makna atau tujuan yang diinginkan terpenuhi dalam kenyataan (Auda, 2007).

Perbedaan pandangan para ulama dalam hal penggunaan ‘urf atau adat sebagai sumber hukum dalam Islam ini dapat dilihat pada bagan berikut:



Gambar 3.18. Perbedaan Pandangan dalam Penggunaan ‘Urf

j. Praduga Kontinuitas Hukum (*Istishab*)

Praduga kesinambungan atau kontinuitas hukum atau yang biasa juga disebut dengan *istishab* secara mendasar merujuk pada praktik penerapan hukum atas suatu masalah yang kedua berdasarkan hukum pada masalah yang pertama karena tidak didapatkan dalil yang mengubahnya. Pada bagian sebelumnya sudah disebutkan contoh *istishab* bahwa orang yang berwudhu untuk shalat Dzuhur selama tidak ada bukti untuk kebatalan wudhu tersebut pada saat akan menunaikan shalat Ashar, maka orang bersangkutan masih dianggap dalam keadaan wudhu. Secara lebih rinci, Abu Zahrah (1990) membagi *istishab* ini menjadi 4 macam, yaitu: (1) *Istishab al-bara’ah al-ashliyah*. *Istishab* ini didasarkan pada kaidah ushul fiqh: “pada dasarnya setiap orang terbebas dari tanggungan” (الأصلُ براءةُ الدِّمَّةِ). Contohnya, orang yang menagih hutang kepada seseorang namun tidak diakui. Dalam hal ini, orang yang ditagih harus dianggap benar kecuali si penagih memiliki bukti yang benar atas klaimnya; (2) *Istishab al-ibahah al-ashliyah*. *Istishab* ini didasarkan pada hukum asal, yaitu kebolehan. Dalam kaidah fiqh disebutkan bahwa “segala sesuatu pada dasarnya dibolehkan sampai ada dalil atau bukti yang mengharamkannya” (الأصلُ في الأشياءِ الإباحةُ حتَّى (يَدُلَّ الدَّلِيلُ عَلَى التَّحْرِيمِ). Contohnya adalah hewan tertentu yang tidak jelas status halal atau haram dalam mengkonsumsinya, maka hewan tersebut dikembalikan pada hukum asalnya yaitu boleh dikonsumsi sejauh tidak ada dalil yang mengharamkannya; (3) *Istishab al-hukm*. *Istishab* ini berarti penetapan hukum yang sudah ada dan berlaku dari masa dulu

sampai saat ini sejauh tidak ada hukum lain yang membatalkannya. *Istishab* ini melahirkan kaidah *fiqh* yang berbunyi: “segala sesuatu yang sudah memiliki hukum akan ditetapkan sebagaimana keadaan hukum semula” (الأصلُ بقاءُ ما كانَ على ما كانَ). Contoh untuk hal ini adalah orang yang hilang harus tetap dianggap hidup sebagai kondisi awalnya, sampai ada bukti yang menunjukkan bahwa orang bersangkutan sudah meninggal; dan (4) *Istishab al-wasf*. *Istishab* ini didasarkan pada keberlakuan sifat tertentu pada sesuatu sampai ada bukti lain yang mengubahnya. *Istishab* ini memunculkan kaidah *fiqh* yang berbunyi: “keyakinan tidak dihilangkan oleh keraguan” (التيقُّنُ لا يُزالُ بالشُّكِّ). Contoh untuk hal ini adalah orang yang mau melaksanakan shalat namun ragu apakah wudhunya sudah batal atau belum. Dalam hal ini jika ia tetap melaksanakan shalat dengan meyakinkan dirinya masih berwudhu, maka shalatnya tetap sah.

*Istishab* pada dasarnya merupakan asas penalaran, bukan bukti atau sumber legislasi dalam dirinya sendiri. Ia memerlukan kelanjutan status saat ini (boleh, tidak bersalah, dan sebagainya) sampai beberapa peristiwa memerlukan sebaliknya. Praduga kesinambungan atau kontinuitas ini oleh para ulama dari berbagai mazhab hukum dianggap sebagai sumber atau bukti hukum yang valid. Namun, beberapa kalangan dari Mu'tazilah berkeberatan untuk memberikan nama yang terpisah atas dasar bahwa *istishab* ini sebenarnya sudah termasuk dalam “pertimbangan akal.” Ja'fari memasukkan *istishab* ke dalam penghakiman akal, tetapi juga menetapkan legitimasinya berdasarkan (interpretasi) sejumlah riwayat. Para ahli hukum mendefinisikan praduga kontinuitas hukum atau *istishab* ini dalam berbagai cara.

## 2. Urutan Prioritas Sumber/Bukti Hukum

Secara umum terdapat perbedaan dalam urutan prioritas penggunaan sumber atau bukti hukum memiliki antara satu mazhab *fiqh* dan mazhab lainnya. Namun demikian, perbedaan ini hanya terjadi dalam hal penentuan sumber hukum sekunder, di luar Al-Qur'an dan Sunnah sebagai sumber hukum primer dalam Islam. Berikut adalah ulasan ringkas pendapat beberapa mazhab terkait urutan prioritas sumber hukum tersebut.

Hanafi mengutamakan dalil-dalil Al-Qur'an di atas semua dalil-dalil lainnya, termasuk Sunnah. Hanafi tidak berusaha melakukan spesifikasi atau pembatasan (*takhsis*) ekspresi umum ('*amm*) atau *mutlaq* dari Al-Qur'an dengan Hadits. Jika mereka tidak dapat menemukan bukti dalam

Al-Qur'an, maka mereka mencari Hadits yang sesuai dengan kasus yang sedang dihadapi. Para ulama mazhab Hanafi kemudian akan merujuk pada opini atau fatwa sahabat dalam urutan berikutnya setelah Sunnah atau Hadits tersebut. Jika itu juga tidak ditemukan bukti yang mendukung yang bisa dijadikan dasar untuk penetapan hukum, maka Hanafi akan melakukan analogi (*qiyas*). Hanafi memberikan prioritas atau mengutamakan analogi (*qiyas*) atas Hadits ahad. Tetapi preferensi yuridis (*istihsan*), yang ditempatkan dalam daftar prioritas setelah analogi (*qiyas*) bisa saja mengatasi analogi tersebut jika analogi yang dilakukan justru meleset dari tujuan hukum. Setelah preferensi yuridis (*istihsan*) ini, barulah Hanafi merujuk pada konsensus sebagai bukti atau sumber hukum berikutnya. Adat (*'urf*) dan praduga kontinuitas hukum (*istishab*) adalah bukti atau sumber hukum berikutnya yang digunakan jika tidak satu pun bukti atau sumber hukum sebelumnya yang valid. Namun demikian, perlu dicatat bahwa Hanafi memberikan prioritas pada adat (*'urf*) di atas implikasi literal *nass* jika mencapai tujuan atau kepentingan yang sama.

Syafi'i menempatkan Al-Qur'an dan Sunnah pada tingkat yang sama. Sebuah Hadits yang otentik sama sahnya dengan sebuah ayat. Jika terdapat pertentangan antara keduanya (Al-Qur'an dan Hadits), maka ekspresi yang lebih spesifik (*khas*) dan memenuhi syarat (*muqayyad*) akan membatasi ekspresi atau ungkapan teks yang umum (*'amm*) atau mutlak (*mutlaq*). Konsensus (para sahabat) diterapkan dalam metodologi Syafi'i sebagai sumber hukum berikutnya, dengan syarat tidak bertentangan dengan implikasi Al-Qur'an atau Hadits. Jika para sahabat tidak sepakat dalam suatu masalah tertentu, maka pendapat salah satu dari mereka yang berlaku. Kemudian, jika sumber hukum tersebut tidak juga memberikan bukti yang kuat untuk penerapan hukum, maka Syafi'i akan menerapkan analogi (*qiyas*). Setelah itu Syafi'i akan menerapkan praduga kontinuitas hukum (*istishab*) sebagai upaya terakhir dalam penetapan hukum.

Maliki menerapkan Al-Qur'an, Sunnah, opini atau fatwa sahabat (*qaul al-shahabi*), tradisi masyarakat Madinah (*'amal ahl al-Madinah*), analogi (*qiyas*), dan *maslahah mursalah*, dalam urutan prioritas penggunaan sumber hukum mereka. Dalam hal ini, tradisi masyarakat Madinah lebih diprioritaskan di atas riwayat *ahad* jika terdapat pertentangan antara keduanya. Analogi (*qiyas*) juga lebih diprioritaskan di atas Hadits *ahad* jika keduanya bertentangan, sejauh tidak bertentangan dengan tradisi masyarakat Madinah. Maliki juga

dilaporkan lebih sering mengutamakan asas kepentingan (*masalah*) sebagai sebetuk *istihsan* (preferensi yuridis) di atas analogi (*qiyas*).

Imam Ahmad ibn Hanbal atau Hanbali lebih banyak menggunakan dalil-dalil Al-Qur'an, Sunnah, dan pendapat para sahabat (*qaul al-shahabi*). Hanbali dalam hal ini menjadikan analogi (*qiyas*) sebagai pilihan terakhir dalam daftar sumber hukum mereka, dan jarang sekali menerapkannya. Para ahli hukum mazhab Hanbali dalam kelanjutannya mengembangkan daftar sumber atau bukti hukum sebagai berikut: Al-Qur'an, Sunnah, pendapat sahabat (*qaul al-shahabi*), konsensus (*ijma'*), analogi (*qiyas*), *masalah*, preferensi yuridis (*istihsan*), menutup sarana kejahatan (*sadd al-dzari'ah*), dan praduga kontinuitas hukum (*istishab*). Daftar susunan prioritas sumber hukum Hanbali ini pada dasarnya mirip dengan daftar prioritas sumber hukum Hanaf, kecuali dalam hal memberikan konsensus (*ijma'*) prioritas yang lebih tinggi daripada analogi (*qiyas*), dan menjadikan *saddu al-dzari'ah* sebagai sumber hukum terpisah.

Prosedur *ijtihad* Ja'fari dan Zaydi pada dasarnya serupa satu sama lain. Keduanya merujuk dan menerapkan Al-Qur'an dan Sunnah sebagai sumber utama. Lalu dilanjutkan dengan pendapat salah satu anggota *itrah* (kerabat terdekat) Nabi, atau konsensus *itrah* (kerabat terdekat Nabi) tersebut. Ja'fari dan Zaydi sebagaimana mazhab Syiah secara umum menerapkan *istishab* dengan berbagai prosedur rasional jika sumber-sumber sebelumnya tidak memberikan bukti yang kuat untuk penetapan hukum.

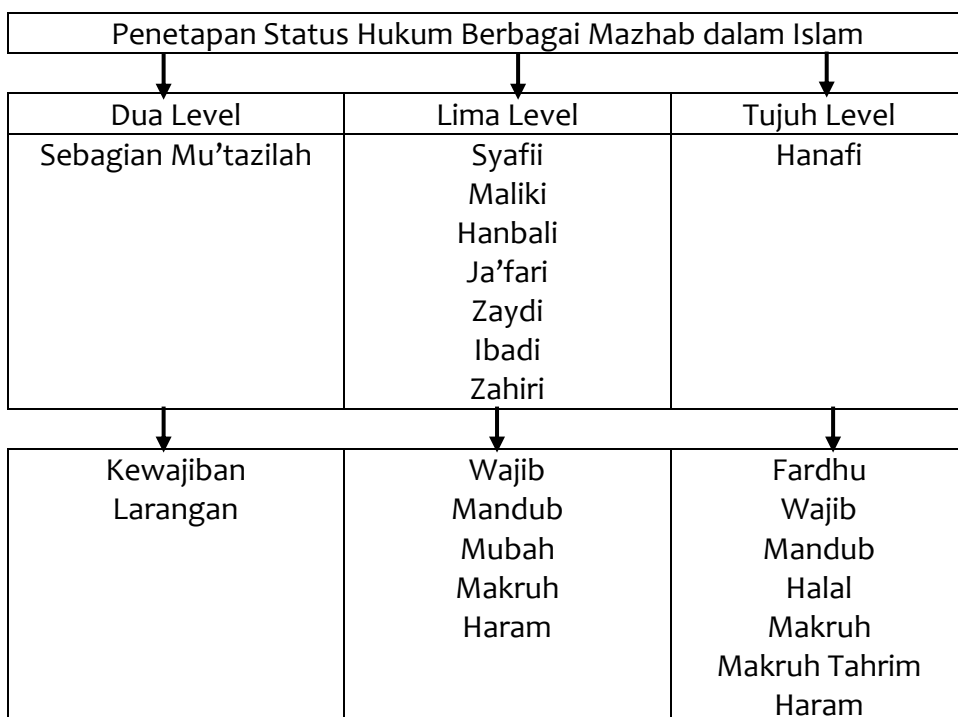
Mazhab Zahiri yang dikenal sebagai mazhab literal hanya mendukung bukti linguistik dari Al-Qur'an dan Sunnah (pada tingkat otoritas atau *hujjiyyah* yang sama), dan praduga kontinuitas hukum atau *istishab* sebagai prosedur penalaran yang benar. Kalangan Zahiri pada dasarnya tidak menyetujui sumber hukum lainnya dalam Islam, seperti *qiyas*, *istihsan*, *istislah*, dan lainnya.

Sementara mazhab Ibadi menerapkan Al-Qur'an, Hadits, konsensus (*ijma'*), dan analogi (*qiyas*), dalam daftar sumber hukum mereka. Kalangan ini lebih mengutamakan *istishab* daripada *istihsan* dan *masalah*. Lalu para ahli hukum dari kalangan *mutakallimin* rasional, khususnya Mu'tazilah lebih memberikan otoritas kepada akal (*al-'aql*) sebagai sumber independen dan bukti hukum yang paling mendasar. Beberapa ulama Mu'tazilah cenderung memberikan prioritas implikasi rasional (*al-dilalah al-'aqliyyah*) dibandingkan semua bentuk implikasi

atau sumber hukum lainnya. Dalam hal ini, proses penalaran yuridis Mu'tazilah cukup mirip dengan mazhab hukum tradisional lainnya.

Semua mazhab hukum Islam (*fiqh*), kecuali Hanafi dan beberapa kalangan ahli hukum Mu'tazilah, pada dasarnya membagi tingkat akuntabilitas yuridis menjadi lima tingkatan, yaitu, kewajiban (*wajib*), direkomendasikan (*mandub*), halal (*mubah*), dibenci (*makruh*), dan dilarang (*haram*). Hanafi menambahkan dua tingkat ke dalam klasifikasi yuridis tersebut berdasarkan kepastian sumber atau bukti hukum. Beberapa ulama Mu'tazilah membagi nilai tindakan menjadi kewajiban dan larangan (*wajib* dan *haram*), dan menolak semua tingkat persetujuan yuridis menengah. Hal ini sesuai dengan teori fundamental Mu'tazilah bahwa semua tindakan secara hakiki dan intrinsik terbagi menjadi tindakan baik (*hassan*) dan buruk (*qabih*), yang dapat dipahami secara rasional (melalui perantara akal) oleh manusia.

Perbedaan pendapat terkait klasifikasi akuntabilitas yuridis atau status hukum tindakan di atas, yang dapat dilihat pada bagan berikut:



Gambar 3.19. Perbedaan Penetapan Status Hukum Berbagai Mazhab dalam Islam

Dalam kerangka teori hukum tersebut, para ulama sebenarnya memberikan pertimbangan dan penghargaan yang besar terhadap kemampuan nalar. Hasil *ijtihad* bahkan sering dimasukkan dalam kategori ilmu yang diwahyukan, meskipun definisi dan validitas metode *ijtihad* itu sendiri tunduk pada perbedaan pendapat yang luas, seperti yang telah diuraikan sebelumnya. Contoh utama dalam hal ini adalah konsensus (*ijma'*). Terlepas dari banyak perbedaan besar mengenai definisi konsensus (*ijma'*) di kalangan ulama, seperti yang dijelaskan sebelumnya, banyak ahli hukum masa lalu dan sekarang menganggapnya sebagai bukti atau sumber hukum yang definitif (*qat'i*) seperti *nass*. Beberapa ulama, seperti Ibn Rusyd bahkan menyebut mereka yang menolak kapasitas akal ini sama dengan menolak kehormatan manusia itu sendiri sebagai makhluk Tuhan yang paling unggul.

Kerangka teori hukum tersebut pada dasarnya juga menunjukkan bahwa sumber atau bukti hukum memiliki keterkaitan satu sama lain. Meski para ulama sudah banyak mengembangkan berbagai sumber hukum sekunder, namun hal tersebut tetap berada dalam koridor syariah atau dilandaskan pada *nass* sebagai sumber primer. Upaya-upaya inovatif dalam penetapan batas-batas hukum, tujuan hukum, makna dan kepentingan hukum, juga sudah banyak dilakukan oleh para ulama. Pembacaan yang komprehensif atas berbagai literatur hukum Islam, dapat membawa orang lebih memahami bahwa perbedaan pandangan para ulama dalam hal penetapan hukum, *illat* hukum, dalil hukum, *ta'lil* *nass*, metodologi penarikan hukum, ataupun interpretasi hukum, menandakan bahwa hukum Islam sangat dinamis meskipun tetap berada dalam koridor syariah. Hal ini juga menunjukkan bahwa sumber-sumber primer hukum Islam, memiliki ruang yang luas untuk pengembangan dan penyesuaian antara hukum yang dihasilkan, situasi yang dihadapi, dan tujuan yang ingin dicapai.

Pendekatan sistem terhadap hukum Islam, memerlukan pandangan yang komprehensif dan holistik sesuai dengan sifat atau karakteristik sistem itu sendiri seperti dibahas sebelumnya. Dalam hal ini, orang juga perlu untuk melihat hukum Islam sebagai sistem dengan berbagai komponen, yang itu membuka ruang untuk pengembangan yang luas sesuai dengan kebutuhan umat. Dalam konteks sistem itu juga hukum Islam harus disadari bahwa ia ditentukan oleh cara orang memahami hubungan yang erat antara komponen pembentuknya. Pemahaman yang tepat tentang hubungan antara *fiqh*, *syar'iyah*, adat atau tradisi



(*urf*), dan *nass*, dapat membantu orang untuk lebih berani melepaskan diri dari beban normatif dan bergerak pada wilayah eksponensial tertentu dari sistem hukum tersebut.

Pemahaman yang tepat atas hubungan antar komponen ini misalnya dapat membuat orang bisa melihat *fiqh* dan menggesernya dari ranah ilmu yang sakral karena berkaitan dengan syariah ke ranah kognisi manusia sebagai upaya pembacaan dan pemahamannya atas wahyu. Dengan cara ini orang juga bisa secara jelas membedakan antara syari'ah dan *fiqh*, yang menyiratkan bahwa tidak ada pendapat *fiqh* (praktis) yang memenuhi syarat untuk menjadi masalah keyakinan, terlepas dari pertimbangan keaslian (*thubt*), implikasi linguistik (*dilalah*), konsensus (*ijma'*), atau penalaran analogis (*qiyas*) (Auda, 2007). Lalu sebagaimana disampaikan pada bab sebelumnya, pertimbangan *maqasid al-syariah* juga bisa menjadi perspektif baru dalam memandang kerangka sistemik hukum Islam, yang tidak semata hitam putih.

### **C. Tradisi Baru dalam Hukum Islam**

Pada awal abad ke-20 hingga dewasa ini, terdapat berbagai perubahan radikal dalam peta teori mazhab hukum Islam. Hal ini tidak terlepas dari situasi sosial-politik, ekonomi dan keagamaan yang dihadapi oleh umat Islam di seluruh penjuru dunia. Pada akhir abad kesembilan belas, negara-negara modern yang paling kuat telah menjajah sebagian besar negara-negara dengan populasi Muslim yang besar, seperti Mesir atau Indonesia. Hal ini sempat melahirkan gerakan-gerakan pembaharuan penting dalam tradisi Islam, terutama semangat baru untuk bersatu dan menghidupkan kembali tradisi yang sempat luntur. Meski demikian, upaya tersebut ternyata bermata ganda. Sebagian besar masyarakat justru menyikapinya sebagai upaya untuk kembali pada ajaran yang murni dan menolak unsur-unsur yang dianggap bukan dari Islam. Akibatnya, alih-alih bisa menjadi masyarakat yang maju dan bersaing dengan Barat, sebagian besar komunitas muslim justru kembali pada titik keterpurukan sejarah yang semakin kelam.

Ketidakmampuan untuk bersaing dengan bangsa-bangsa Barat (Eropa dan Amerika), membuat sebagian besar umat Islam hanya berusaha meromantisasi kejayaan masa lalu dan menenggelamkan diri dalam praktik beragama yang jumud dan kaku. Praktik bid'ah dalam beragama juga tidak dilakukan dalam konteks inovasi kehidupan, melainkan dalam bentuk-bentuk ritual yang semakin menjauh dari

penalaran. Sementara warisan tradisi intelektual para pemikir muslim begitu kaya, namun masyarakat muslim di berbagai belahan dunia justru tidak banyak yang mendapatkan kesempatan untuk bersentuhan dengan warisan kekayaan intelektual yang sangat berharga tersebut. Akibatnya bisa ditebak, gerakan dan pandangan keagamaan yang mengharamkan kemajuan semakin menyebar di masyarakat. Ruang *ijtihad* dengan sendirinya tertutup oleh ketidakmampuan mengolah warisan intelektual dan beban normatif pemaknaan ajaran yang salah.

Berbagai persoalan tersebut, menurut Auda (2007) menjadi semakin kompleks karena berakar pada kesalahan dalam menyikapi fenomena modernitas dan globalisasi di kalangan umat itu sendiri. Hal ini ditambah juga dengan ketidakmampuan para ulama dalam menyiapkan infrastruktur intelektual umat untuk mengantisipasi berbagai pengaruh modernitas dan globalisasi tersebut. Secara lebih khusus, Auda (2007) menyatakan bahwa modernitas dan globalisasi ini, terlepas dari banyak pengaruh negatif ataupun positifnya, sebagian besar bertanggung jawab atas kebangkitan *ijtihad* Islam dalam dua cara berbeda, yaitu: *Pertama*, penjajahan dalam konteks sosial, ekonomi, kuasa politik, ataupun intelektual, dipandang sudah membawa serta beragam masalah baru yang membutuhkan solusi baru. Karena itu *ijtihad* perlu dilakukan untuk mencari jawaban yang tepat terhadap berbagai persoalan tersebut; dan *Kedua*, modernitas yang diiringi dengan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi membawa serta perspektif dan ide baru di setiap bidang pengetahuan. Karena itu, praktik-praktik *ijtihad* harus menjadi praktik kolaboratif untuk menghasilkan inovasi-inovasi yang dibutuhkan selaras dengan kemajuan ilmu pengetahuan itu sendiri.

Pada awal abad ke-20, para ulama dan mufti pada akhirnya menyadari bahwa beragam fatwa baru sangat diperlukan, karena kumpulan pendapat historis dalam setiap mazhab tradisional terbukti tidak memadai untuk menangani masalah-masalah yang diciptakan oleh modernitas dan globalisasi. Dengan demikian, banyak ulama mulai memperluas wawasan mereka untuk memasukkan perspektif lain dalam fatwa-fatwa mereka. Bagaimanapun, orang akan sulit mengandalkan fatwa-fatwa lama yang seringkali tidak memadai untuk menyikapi persoalan baru yang dihadapi masyarakat dengan baik tanpa harus kehilangan nilai, namun juga tidak tertinggal dari umat lain. Fenomena internet dan web 3.0, riset kosmologis yang sudah bergerak lintas planet, kehidupan media sosial, dinamika industri 4.0, dan banyak

fenomena lainnya tentu membutuhkan fatwa-fatwa keagamaan yang baru. Hal ini pada gilirannya membuat studi banding fiqh juga mulai mendapatkan popularitas. Orang semakin disadarkan tentang keniscayaan reformasi dalam teori hukum Islam itu sendiri.

Pada sisi lainnya, modernitas dan berbagai perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi juga membawa filosofi baru dan ide-ide baru ke berbagai lembaga Islam tradisional, terutama ketika banyak para cendekiawan muslim mulai terdidik dan dipengaruhi oleh Barat. Mereka pula yang kemudian memulai reformasi interpretasi hukum dengan cara-cara dan metodologi fundamental yang baru. Para ulama modernis dan kontemporer bahkan berusaha bergerak lebih jauh dengan menganalisis kembali dasar-dasar *ushuli* dalam hukum Islam serta perbedaan mazhab fiqh, untuk menghasilkan solusi yang lebih tepat atas persoalan-persoalan baru yang tengah dihadapi umat Islam. Upaya ini pada gilirannya juga membuka ruang kemungkinan yang luas untuk perubahan-perubahan fundamental dalam memandang dan memaknai hukum Islam itu sendiri.

Melalui hasil penyelidikan mereka terhadap intelektualisme fiqh tradisional kemudian menunjukkan bahwa sebagian besar perdebatan *ushuli* mengacu pada dua tingkat legitimasi atau otoritas (*hujjiyyah*), yaitu, otoritas yang valid atau *hujjah* dan otoritas yang tidak valid atau *batil*. Otoritas yang valid atau *hujjah* adalah dasar untuk suatu keputusan hukum yang sah, sementara otoritas atau bukti argumen yang *batil* tidak bisa dijadikan dasar untuk penetapan hukum. Hal ini bisa dilihat dari karya-karya para ulama tentang ketidakabsahan beberapa dalil dan metode, seperti, *Ibthal Al-Istihsan* karya Syafi'i, *Ibt Al Qaul Al-Falasifah* karya Ibnu Taimiyah, *Ibtal Al-Tawatur* karya Ibnu Al-Rawandi, atau *Butlan Al-Kimya* karya Ibnu Qayyim. Dengan kata lain, argumen, bukti hukum, atau otoritas dalam *fiqh* tradisional selalu dibagi dalam dua kategori biner, yaitu *hujjah* dan *batil*.

Dalam hal ini, Auda (2007) kemudian mengembangkan studinya lebih lanjut dan menemukan sistem klasifikasi otoritas yang tidak lagi biner, bahkan dalam tradisi hukum praktis Islam (*fiqh*) klasik. Dalam beberapa kasus, para ulama ahli hukum dari berbagai mazhab *fiqh* merujuk pada bukti-bukti yang tidak memiliki otoritas langsung dan pasti, melainkan lebih merupakan bukti pendukung (*al-isti'nas*). Ini adalah tingkat otoritas untuk pembenaran tambahan tanpa harus menjadi *hujjah* dalam dirinya sendiri. Misalnya, Imam Syafi'i menerima riwayat-riwayat Hadits yang terputus (*mursal*) dari Ibnu Al-Musayyab,

sebagai bukti pendukung (*isti'nas*), bukan karena valid (*hujjah*) dalam haknya sendiri. Dalam teori-teori hukum Islam dewasa ini, ada beberapa dalil yuridis, yang secara klasik merupakan dalil-dalil *ushul*, sudah ditempatkan menjadi otoritas (*hujjah*) pendukung (*isti'nas*), sehingga klasifikasi yang tadinya biner berubah menjadi tiga, yaitu *hujjah*, *isti'nas*, dan *batil*.

Dalam beberapa kasus, para ulama ahli hukum tradisional juga menerapkan *ta'wil* pada ayat-ayat Al-Qur'an atau Hadits. Mereka juga merumuskan beberapa syarat untuk validitas *ta'wil*, yang diringkaskan oleh Al-Zarkasyi sebagai berikut:

- a. *Ta'wil* tidak bertentangan dengan aturan linguistik kebenaran dalam bahasa Arab;
- b. *Ta'wil* tidak bertentangan dengan penggunaan bahasa Arab secara normal (adat);
- c. *Ta'wil* tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip umum hukum Islam.

Dalam praktiknya, *ta'wil* mengandung beberapa bentuk pembatasan makna (*takhsis*). Misalnya, Syafi'i memutuskan bahwa sayuran harus dizakati, meskipun ada Hadits yang menyatakan bahwa, "tidak ada sedekah pada sayuran." Syafi'i menafsirkan ulang istilah sedekah (*sadaqah*) sebagai tindakan kebaikan dalam bentuk pemberian yang opsional, dan tidak seperti zakat yang merupakan kewajiban dalam agama. Dengan demikian, dalil yang ditafsirkan ulang oleh Syafi'i dalam contoh di atas termasuk dalam otoritas atau dalil *muawwal*, dan belum sampai ke tingkat *hujjah*. Hal ini kemudian memperkaya klasifikasi otoritas dalil hukum menjadi: *hujjah*, *muawwal*, *isti'nas*, dan *batil*.

Dalam beberapa kasus lain, beberapa ahli hukum atau ulama mengkritik bukti dengan cara yang tidak sepenuhnya mendiskreditkan pendapat ulama yang lain dengan cara biasa (*biner*), atau putusan hitam putih (*hujjah* dan *batil*, benar dan salah). Para ulama ini lebih menyadari bahwa *ijtihad* memang membuka ruang untuk perbedaan dan kesalahan-kesalahan tertentu. Karena itu, mereka kemudian lebih banyak menggunakan ungkapan seperti, "di dalamnya ada sesuatu (kesalahan)" (*fihī syai'*) atau "di dalam pendapatnya ada yang kurang atau cacat" (*fihī khadsah*). Misalnya, Al-Laknawi menggunakan ungkapan seperti ini untuk mengkritik metode mazhab Hanafi (di mana Al-Laknawi juga menjadi bagian darinya) dalam mendahulukan pembatalan (*al-*

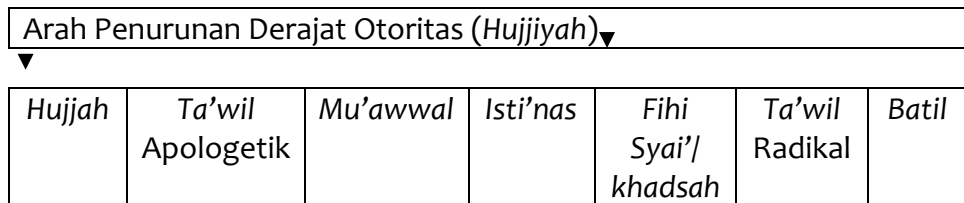
*naskh*) daripada konsiliasi (*al-jam'u*) dalam menyelesaikan riwayat-riwayat yang bertentangan (*al-muta'arridah*). Hal ini pada gilirannya menambah daftar dalam klasifikasi otoritas hukum menjadi: *hujjah*, *muawwal*, *isti'nas*, *fih syai'/khadsah*, dan *batil*.

Dalam perkembangan berikutnya, terdapat dua jenis *ta'wil* baru yang diperkenalkan dan cukup populer di bidang hukum Islam, yaitu *ta'wil* apologetik dan *ta'wil* radikal. *Ta'wil* apologetik pada dasarnya berusaha mengenalkan penjelasan yang masuk akal untuk aturan tradisional yang dianggap bertentangan dengan akal atau rasionalitas umum, tanpa memerlukan perubahan apa pun pada aturan itu sendiri pada tingkat praktis. Hal ini bisa dilihat pada upaya menafsirkan kembali doktrin tentang poligami (QS. An-Nisa: 3), yang dimaksudkan untuk menjadi solusi atas ketidakseimbangan alamiah antara jumlah laki-laki dan perempuan (meski ini tidak beralasan karena dalam konteks Indonesia misalnya, jumlah penduduk perempuan pada tahun 2020 misalnya cukup berimbang, yakni laki-laki sebanyak 136,66 juta jiwa dan perempuan sebanyak 133,54 juta jiwa). Upaya serupa juga bisa dilihat dalam penafsiran kembali ayat tentang saksi (QS. Al-Baqarah: 282), yang menyamakan kesaksian seorang pria dengan kesaksian dua wanita sebagai sebetulnya penerapan kesaksian yang lebih baik daripada sistem hukum yang tidak menerima kesaksian wanita sama sekali, atau menjadi khusus untuk transaksi ekonomi.

Sementara *ta'wil* radikal pada dasarnya adalah upaya penafsiran ulang atas *nass* sejauh tidak bertentangan dengan kemungkinan arti kata dalam kamus dan tradisi bahasa Arab, sesuai dengan apa yang diizinkan oleh para ahli hukum untuk interpretasi yang dapat diterima. Namun interpretasi yang dihasilkan memang belum pernah ditemukan sebelumnya dan biasanya bertentangan dengan penggunaan umum kata-kata ini dalam bahasa Arab. Hal ini bisa dilihat dari beberapa upaya penafsir radikal terkait poligami (QS. An-Nisa: 3) sebelumnya, di mana mereka berpendapat bahwa poligami dalam hukum Islam dibatasi untuk menikahi janda. Demikian pula penafsiran tentang kesaksian (QS. Al-Baqarah: 282), dengan menyatakan bahwa kesaksian seorang wanita harus dikaitkan dengan pertimbangan praktis historis. Upaya ini pada gilirannya kembali menambah klasifikasi otoritas dalil hukum menjadi: *hujjah*, *ta'wil* apologetik, *mu'awwal*, *isti'nas*, *fih syai'/khadsah*, *ta'wil* radikal, dan *batil*.

Berdasarkan studi Auda (2007) tersebut, dapat dilihat bahwa pembacaan atas pola dan hasil *ijtihad* hukum menunjukkan adanya

pergeseran klasifikasi dari yang bersifat biner menjadi beragam otoritas untuk memberikan ruang yang luas pada pengembangan hukum Islam itu sendiri. Pendekatan sistem seperti dijelaskan sebelumnya, pada dasarnya memerlukan pergeseran dari kategorisasi otoritas biner biasa menjadi kategorisasi multi-level, seperti disebutkan di atas. Keuntungan praktis yang ditawarkan oleh spektrum otoritas yang tidak lagi biner ini adalah keterbukaan terhadap kemungkinan interpretasi hukum yang lebih luas dan adaptif sesuai persoalan yang dihadapi dan pertimbangan-pertimbangan yang lebih humanis. Bagan berikut mengilustrasikan bagaimana tawaran Auda (2007) dalam memandang tingkat *hujjiyyah* yang berbeda dalam spektrum kontinu antara pembuktian (*hujjah*) dan kekosongan bukti secara radikal (*batil*).



Gambar 3.20. Spektrum Tingkat Otoritas Dalil (*Hujjiyyah*)

Sumber: Diadaptasi dari Auda (2007)

Pada uraian sebelumnya sudah disebutkan bahwa sumber atau bukti tradisional hukum Islam adalah Al-Qur'an dan Sunnah (Hadits) sebagai sumber primer, yang ditambah juga dengan *ijma'* (konsensus), *qiyas* (analogi), *istislah* (masalah), *istihsan* (preferensi yuridis), *'urf* (adat), *qaul al-shahabi* (fatwa sahabat), *'amal ahl al-Madinah* (tradisi masyarakat Madinah), *syar'u man qablana* (syariat Nabi sebelumnya) dan *istishab* ( praduga kontinuitas hukum). Namun, teori-teori hukum Islam kontemporer sebenarnya sudah mulai mengacu pada serangkaian sumber atau bukti yang mulai sedikit berbeda dengan teori dan metodologi hukum klasik. Para ahli hukum saat ini pada dasarnya mengacu pada ayat-ayat Al-Qur'an, Tradisi Nabi (Sunnah), dan aturan yang dikeluarkan oleh mazhab *fiqh* tradisional. Namun demikian perkembangan baru dalam kajian tafsir Al-Qur'an, kajian hadits, dan kajian keislaman secara umum memberikan gagasan dan memunculkan wacana pengembangan kajian hukum Islam itu sendiri.

Berbagai pemikir di bidang hukum Islam tidak saja menawarkan pengembangan berbagai klasifikan hukum yang tidak lagi biner, namun

lebih sistemik agar hukum mampu menangkap fenomena yang terjadi di masyarakat secara lebih utuh. Hal ini bisa dilihat dari pembagian atau klasifikasi tingkat otoritas hukum sebelumnya yang sudah melibatkan spektrum yang lebih luas dan beragam. Selain itu, beberapa sumber hukum lain juga mulai dianggap memiliki tingkat otoritas dalam diri mereka sendiri, seperti prinsip dan kepentingan yang lebih tinggi, argumen rasional dan saintifik, serta nilai dan hak universal dalam perspektif modern. Hal ini pada gilirannya memberikan perubahan dalam pandangan terkait daftar sumber hukum Islam kontemporer yang berbeda dengan kerangka hukum tradisional, seperti:

- a. Al-Qur'an. Al-Qur'an jelas tetap menjadi sumber primer namun dengan interpretasi yang lebih kaya dan multi-perspektif.
- b. Sunnah Nabi. Berbagai kajian Hadits juga dilakukan dengan melibatkan kajian sejarah yang lebih kritis dan analisis kontekstual untuk memberikan pemaknaan baru terhadap sumber hukum ini.
- c. Kepentingan-kepentingan dan nilai-nilai Islam yang lebih tinggi (*masalih*), yang bersumber dari *nas* dan narasi kontekstual.
- d. Hukum-hukum dari mazhab *fiqh* tradisional dengan perluasan dan kontekstualisasi kritis.
- e. Penalaran rasional. Rasionalitas di sini merujuk pada banyak hal. Namun, fitur umum dari semua penalaran atau argumen rasional adalah kemandirian rasio manusia daripada sumber pengetahuan luar (ilahi). Hal ini terutama didasarkan pada perkembangan ilmu pengetahuan dan dialog bidang keilmuan kontemporer.
- f. Nilai-nilai modern, yang biasanya mengacu pada Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia dan deklarasi internasional dan nasional yang menjadi adat dan tradisi yang baru di masyarakat dan menjadi dasar penyelenggaraan kehidupan politik.

Berbagai sumber hukum dalam pemaknaan yang baru ini sebenarnya tidak terlepas dari pemaknaan *fiqh* sebagai representasi dari dimensi pengalaman manusia versus wahyu (Auda, 2007). Ayat-ayat Al-Qur'an berada di ujung kanan spektrum, meskipun interpretasinya tunduk pada pengalaman manusia, seperti yang terlihat dalam kajian tafsir. Tradisi kenabian berkisar dari penyampaian pesan yang murni hingga penilaian manusia yang murni. Kepentingan utama dalam hal ini adalah bagaimana mewakili kognisi manusia modern dengan segala persoalannya untuk tetap berkeselarasan dengan tujuan yang lebih

tinggi dari wahyu. Bagaimanapun orang pada akhirnya harus menyadari bahwa hukum-hukum yang dibuat oleh para fuqaha, yang termuat dalam ajaran berbagai mazhab *fiqh* tradisional, adalah pendapat hukum yang diberikan dalam konteks geografis dan sejarah tertentu. Dengan kata lain, pendapat-pendapat hukum tersebut lebih dekat dengan pengalaman manusia daripada wahyu itu sendiri. Apa yang selama ini dilihat sebagai “norma rasional” juga merupakan ekspresi dari pengalaman manusia, meskipun sebagian besar juga dibentuk oleh *nass*. Hukum Islam pada akhirnya harus tetap melayani tujuan-tujuan yang lebih tinggi yang termuat dalam wahyu, di mana usaha untuk pencapaiannya hanya bisa dijalankan ketika hukum bisa menyelaraskan diri dengan pengalaman dan kehidupan nyata kemanusiaan. Spektrum berikut menggambarkan bagaimana pandangan ahli hukum Islam modern terkait sumber-sumber hukum dan pemaknaannya pada kehidupan manusia itu sendiri:

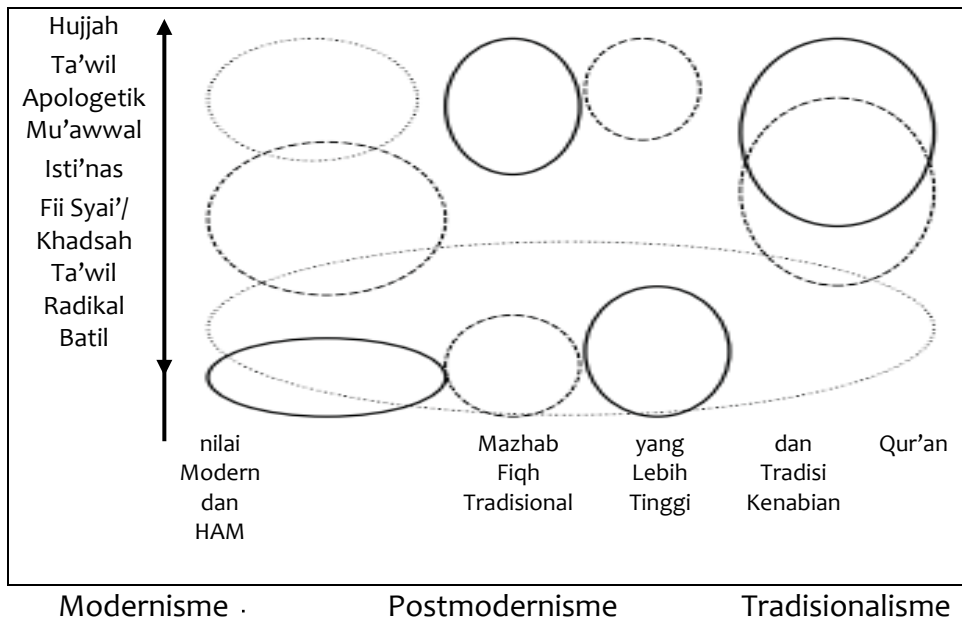
Pengalaman Manusia			Wahyu		
▲			▼		
Nilai-nilai Modern dan Hak Asasi Manusia	Rasionalitas	Hukum Mazhab Fiqh Tradisional	Maslahat yang Lebih Tinggi	Sunnah dan Tradisi Kenabian	Al-Qur'an

Gambar 3.21. Spektrum Sumber Hukum Berdasarkan Wahyu dan Pengalaman Manusia

Sumber: Diadaptasi dari Auda (2007)

Perubahan dalam perspektif terkait klasifikasi otoritas hukum (*hujjiyah*) dan sumber-sumber hukum Islam kontemporer pada dasarnya menyajikan suatu pandangan yang lebih sistemik tentang hukum, di mana terdapat kecenderungan-kecenderungan baru dalam pemaknaan dan pemosisian kerangka hukum berdasarkan dua spektrum yang disebutkan sebelumnya, yakni spektrum otoritas hukum (*hujjiyah*) dan spektrum sumber hukum berdasarkan wahyu dan pengalaman manusia. Berbagai kecenderungan baru tersebut menghadirkan pemaknaan atas tradisi hukum yang baru pula, seperti bisa dilihat pada bagan berikut:





Gambar 3.22. *Proposisi Kecenderungan Baru Terkait Sumber Hukum dan Derajat Otoritas Hukum*  
 Sumber: Diadaptasi dari Auda (2007)

Gambar di atas pada dasarnya menyajikan klasifikasi dua dimensi yang menggambarkan berbagai sumber hukum Islam saat ini (horizontal bawah) versus berbagai tingkat otoritas (*hujjiyah*) yang diberikan kepada mereka saat ini (vertikal kiri). Dengan kata lain, ayat-ayat Al-Qur'an, Sunnah atau tradisi kenabian, masalah atau kepentingan Islam yang lebih tinggi, berbagai produk hukum atau aturan dari madzhab fiqh tradisional, rasionalitas, dan nilai-nilai modern dan Hak Asasi Manusia, diberikan otoritas hukum (*hujjiyah*) mulai dari tingkat tertinggi (*hujjah*) *ta'wil* apologetik, *mu'awwal*, *isti'nas*, *fii syai'/khadsah*, *ta'wil* radikal, hingga batal. Dalam ruang dua dimensi ini, dapat dilihat bahwa terdapat tiga kecenderungan utama dalam berbagai teori hukum Islam kontemporer, yaitu tradisionalisme, modernisme, dan postmodernisme. Hipotesis yang disajikan oleh kecenderungan ini ditandai dengan wilayah pada grafik dalam ruang dua dimensi tersebut. Kecenderungan di sini tentu tidak selalu mewakili mazhab tertentu dengan teori yang didefinisikan secara eksklusif, juga tidak selalu mewakili tokoh ulama tertentu, karena para ulama hukum atau akademisi hukum bisa sering

mengubah posisi dan berpindah di antara kecenderungan yang ada dari waktu ke waktu dan tunduk pada topik yang ada.

Persimpangan wilayah ini menjelaskan kesamaan dalam posisi dan argumen yang mungkin diperhatikan antara para sarjana yang datang dari sudut yang sangat berbeda. Kalangan tradisional dan posmodernis misalnya lebih banyak menggunakan argumen anti-rasionalitas yang serupa. Tradisionalis dan modernis sama-sama menggunakan *ta'wil* apologetik yang serupa atas naskah dan aturan madzhab tradisional. Demikian pula, pendekatan modernis dan postmodernis terkadang menggunakan makna literal dari *nasa* untuk bukti pendukung (*isti'nas*), dan kritik radikal historis untuk mazhab hukum Islam, semuanya dengan cara yang sangat mirip, dan seterusnya. Berbagai kecenderungan baru yang tergambar dalam spektrum dua dimensi tersebut pada dasarnya menunjukkan bahwa perkembangan kajian dan tradisi baru dalam hukum Islam tidak terlepas dari cara seseorang menyikapi perjumpaannya dengan perubahan kehidupan seiring upaya pemaknaan yang dilakukannya terhadap ajaran-ajaran wahyu keagamaan.

## IMPLEMENTASI HUKUM ISLAM DALAM KEHIDUPAN

Penerapan hukum Islam dalam perjalanan sejarahnya yang panjang memang menghadirkan berbagai momen-momen historis persinggungan hukum dan adat, negara, bahkan ilmu pengetahuan. Secara praktis, terdapat perubahan-perubahan pemaknaan mendasar yang seringkali tidak bisa diselidiki kapan ia bermula, namun sudah didapati seperti itu pada masyarakatnya. Hal ini tidak terlepas dari bagaimana praktik dakwah Islam yang sampai ke masyarakat di berbagai wilayah. Keragaman pola dakwah dan penerimaan masyarakat terhadap ajaran Islam juga mempengaruhi pemaknaan syariah dalam arti hukum praktis itu sendiri. Pada masyarakat yang sedari awal diajarkan pelaksanaan syariah yang ketat, maka hukum yang dibentuk juga lebih ketat dalam kerangka syariah tersebut. Namun pada masyarakat di mana praktik dakwah yang dijalankan lebih bersifat kultural, maka terdapat proses asimilasi syariah dalam tradisi yang tidak menghilangkan nilai-nilai adat secara keseluruhan. Syariah kemudian lebih diterapkan secara fleksibel dengan memberikan ruang untuk pertimbangan kehadiran elemen masyarakat yang lain.

Penerapan syariah atau hukum Islam praktis seperti inilah yang misalnya bisa dilihat di Indonesia. Negara Indonesia tidak memproklamkan dirinya sebagai negara Islam, melainkan memilih bentuk demokrasi modern, meskipun mayoritas penduduknya menganut agama Islam. Terlepas dari pertimbangan opsional para pendiri negara yang menginginkan kebhinekaan tetap utuh dengan mengadopsi sistem demokrasi, tapi pilihan seperti ini sebenarnya tidak terlepas dari corak dakwah dan pemaknaan syariah Islam di masyarakat Indonesia (Nusantara) yang lebih moderat dan memberikan ruang untuk keragaman budaya Nusantara itu sendiri. Namun demikian, bagaimana masa depan syariah di tengah perubahan kehidupan global tentu mengundang banyak pertanyaan dan menghadirkan tuntutan-tuntutan yang baru pada pemaknaan syariah dan penerapannya, seperti disebutkan pada bab sebelumnya.

## **A. Memelihara Tradisi dalam Perubahan**

Pada tahun 1900-an, syariah di sebagian besar negara dengan mayoritas muslim telah dikurangi dalam lingkup penerapannya ke wilayah pribadi, yang mencakup persoalan-persoalan hak asuh anak, warisan, ibadah, dan bidang ekonomi yang sempit (pengelolaan zakat, wakaf, dan haji). Pada negara-negara yang melayu, seperti Indonesia, penerapan hukum Islam dalam wilayah pribadi ini memang sejalan dengan anggapan bahwa syariah tidak membahayakan kepentingan kolonialisme, bahkan sebaliknya bisa dimanfaatkan untuk membuat masyarakat tenggelam dalam praktik ibadah ritual dan tidak melakukan pemberontakan. Dalam istilah Hallaq (2009), syariah menjadi alat dominasi kolonial.

Pada sisi lain, kebangkitan gerakan adat juga menguntungkan pemerintah kolonial karena bisa menjadi bahan untuk memecah belah masyarakat. Selain itu, ketidaktertarikan masyarakat pada aspek yang luas dari syariah dan hanya berfokus pada masalah ibadah ritual ini juga membawa keuntungan tersendiri bagi pemerintah kolonial. Ketika mereka bisa mempromosikan gagasan bahwa hukum syariah (yang mengatur wilayah personal) itu suci bagi umat Islam, dan praktik-praktik di luar ibadah bertentangan dengan syariah, maka masyarakat juga semakin tenggelam dalam ketertinggalan dan penindasan. Namun demikian, seiring kesadaran yang meluas tentang perlunya kemerdekaan untuk penerapan syariah yang lebih luas, maka syariah juga mulai mendapatkan pemaknaan baru sebagai spirit pembebasan bagi masyarakat. Hanya saja, begitu status pribadi dari syariah secara kultural ditandai seperti itu, pemaknaan ini juga terus dibawa sebagai titik acuan bagi politik identitas modern. Karena itu, Hallaq (2009) menyatakan bahwa jika hukum keluarga muncul sebagai simbol preferensi identitas Islam, hal itu terjadi bukan hanya karena ia dibangun ke dalam pengetahuan Muslim sebagai wilayah yang sensitif, tetapi juga karena ia mewakili apa yang dianggap sebagai benteng terakhir dari Syariah untuk bertahan dari kerusakan akibat modernisasi.

Sementara imajinasi Muslim yang populer, bahkan hari ini, tampaknya menganggap sisa-sisa Syariah ini sebagai ekspresi otentik dan asli dari hukum keluarga tradisional, faktanya adalah bahwa bidang hukum ini pun mengalami perubahan struktural dan mendasar yang pada akhirnya menghasilkan pemisahan dari substansi hukum agama klasik dan metodologi yang digunakan hukum ini. Karena mempertahankan metodologi ini berarti tidak hanya mempertahankan

sistem penafsiran linguistik dan hukum, tetapi juga manusia dan institusi pembawa tradisi yang kompleks dan suci. Dengan kata lain, hal ini jelas membutuhkan pemeliharaan sistem yang menghasilkan seluruh sosiologi pengetahuan hukum, termasuk lembaga-lembaga hukum dan pendidikan Islam. Tetapi sebagaimana bisa dilihat dalam konteks Indonesia, lembaga-lembaga yang semestinya menjadi lembaga pengembang syariah untuk mencari solusi berdasarkan pertimbangan masalah dan kepentingan yang lebih besar, keberadaan mereka justru terkadang menghalangi negara yang sedang berkembang dan budayanya, yang berarti bahwa mereka mewakili hambatan untuk kemajuan dan perubahan. Hal ini kemudian disikapi oleh negara dengan pemisahan antara hukum Islam dengan hukum adat dan hukum negara yang berlaku umum.

Pemisahan ini dilakukan melalui berbagai perangkat administratif dan interpretatif. Akibatnya, meski hal ini juga bisa dimaknai secara positif, perangkat-perangkat tersebut juga memunculkan perubahan dalam pemaknaan syariah secara umum dan penerapan hukum Islam secara khusus. Dalam hal ini, perangkat administratif dan interpretatif tersebut, menurut Hallaq (2009) muncul dalam bentuk-bentuk berikut: *Pertama*, perangkat berupa konsep yang membenarkan setiap dan semua perubahan dalam hukum. Dalam hukum Islam tradisional, seseorang memang diizinkan untuk menghindari menyakiti diri sendiri dan melakukan tindakan tertentu yang dilarang, seperti mengonsumsi makanan atau minuman tertentu dalam kondisi yang darurat. Asas hukum substantif, konsep “keniscayaan atau keharusan” (*daruriyyat*), ditransformasikan secara fundamental oleh legislator modern dalam dua cara, yaitu: (1) Konsep ini dialihkan dari ranah hukum substantif ke ranah teori hukum, yang pada gilirannya berkontribusi pada konstruksi dan pengoperasian hukum positif secara umum; dan (2) Ruang lingkup prinsip diperluas hingga tidak dapat dikenali lagi, sehingga alih-alih membatasi batas-batas “keniscayaan atau keharusan” di dalam batas-batas hukum, hukum secara keseluruhan didefinisikan dalam prinsip-prinsip utilitarianisme (manfaat). Prinsip hukum dengan demikian diputarbalikkan dari menjadi subordinat dari imperatif hukum yang lebih besar menjadi prinsip yang mendominasi dan mencakup semua aspek hukum.

*Kedua*, perangkat prosedural. Hukum Islam diterapkan tanpa mengubah bagian-bagian tertentu yang sesuai dengan nilai-nilai substantif Islam. Hal ini pada gilirannya memungkinkan—melalui

perangkat ini—untuk mengecualikan klaim tertentu dari penegakan hukum dan meninggalkan ketentuan signifikan hukum Islam sebagai wacana belaka. Hal ini bisa dilihat dari tidak adanya larangan legal untuk pernikahan anak selama beberapa dekade. Pernikahan anak tidak secara eksplisit dilarang, tetapi untuk membatalkan efek dari hukum ini, Kantor Urusan Agama misalnya, akan diinstruksikan untuk tidak mendaftarkan kontrak apa pun di mana para pihak di dalamnya belum mencapai usia dewasa. Perubahan serupa juga terjadi di bidang kesaksian lisan dan bukti lisan, di mana pengadilan diperintahkan untuk tidak mendengarkan klaim yang tidak memiliki bukti dokumenter atau tertulis.

*Ketiga*, salah satu metode paling efektif yang dengannya hukum positif baru diciptakan dari restrukturisasi hukum syariah secara virtual, terdiri dari pendekatan eklektik yang beroperasi pada dua tingkat, yaitu: *Tahayyur* (seleksi) dan *Talfiq* (amalgamasi). Metode *tahayyur* merujuk adopsi hukum. Namun demikian, terdapat anggapan bahwa upaya adopsi hukum tidak hanya lemah dan mendiskreditkan suatu mazhab, tetapi menguatkan pendapat mazhab yang lain. Pilihan yang dibuat oleh perangkat ini tampaknya tidak terbatas, karena pendapat mazhab tertentu yang bertentangan dengan mayoritas bisa saja diadopsi untuk kepentingan tertentu. Sementara metode *talfiq* berarti menggabungkan berbagai pendapat dari beragam mazhab ke dalam satu kode hukum yang diberlakukan secara formal. Pada beberapa negara, seperti Mesir dan Irak, perangkat ini digunakan untuk menghasilkan perubahan radikal bahkan dalam hukum waris yang menggabungkan pendekatan dan pendapat hukum Sunni dan Syiah.

*Keempat*, neo-ijtihad. Perangkat ini merujuk pada sebuah pendekatan interpretatif yang sebagian besar berusaha melepaskan dirinya dari interpretasi hukum tradisional. Perangkat ini digunakan untuk melegalkan bentuk-bentuk interpretasi baru dalam hukum Islam dalam kerangka kepentingan yang lebih tinggi. Hal ini bisa dilihat dari aturan tentang poligami di Indonesia atau aturan tentang wakaf produktif yang berbeda dari interpretasi hukum tradisional. *Kelima*, penerapan baru dari prinsip lama tetapi terbatas bahwa hukum apa pun yang tidak bertentangan dengan Syariah dapat dianggap sah. Larangan perkawinan anak dan perceraian sepihak oleh suami dianggap termasuk dalam kategori hukum ini.

Berbagai perangkat tersebut, pada dasarnya merupakan cara pemerintah atau negara melalui aktor-aktor politisnya yang mewakili

suara masyarakat untuk menyerap tradisi hukum Islam ke dalam struktur kodifikasi hukum negara (positif). Dalam hal ini, perangkat ketiga dan keempat, adalah perangkat yang dewasa ini paling banyak digunakan, ditambah dengan perangkat pertama yang secara harfiah memasok sebagian besar hukum, lalu membentuknya kembali dengan maksud untuk menghasilkan efek tertentu yang dimaksudkan. Seperti yang bisa dilihat, salah satu ciri khas Syariah adalah pluralitas pendapat atau fatwa hukum yang dihasilkan oleh beragam mazhab. Pluralitas ini sebagian bertanggung jawab tidak hanya untuk perubahan hukum, tetapi juga untuk fleksibilitas dalam penerapan hukum. Kodifikasi oleh negara, di sisi lain, justru menghilangkan hampir semua kemungkinan hukum dan hermeneutis yang beragam tersebut. Hal ini tidak terlepas dari fakta bahwa negara modern memang membutuhkan kesatuan hukum yang jelas untuk mengatur masyarakatnya.

Upaya pengaturan, penyatuan, dan rekayasa politik hukum ini tentu saja bisa dilihat sebagai upaya memelihara tradisi dalam perubahan situasi hukum yang terus berkembang hari ini. Pada negara-negara demokratis, namun dengan nuansa keagamaan yang kental seperti di Indonesia, upaya tersebut menghasilkan ketegangan yang dinamis antara pemaknaan syariah yang ditentukan oleh corak mazhab keagamaan di satu sisi, dengan aturan hukum positif yang disusun berdasarkan prinsip utilitarianistik dan adat di sisi lainnya. Dalam konteks ini, keberadaan Pancasila sebagai sistem falsafah hidup bangsa menjadi penting, karena interpretasi hukum dan syariah bisa kembali merujuk pada sila-sila dalam Pancasila yang dianggap cukup islami.

## **B. Integrasi Syariah dalam Keterbukaan Hukum di Indonesia**

Dalam konteks perjalanan hukum praktis Islam atau syariah di Indonesia secara khusus, terdapat berbagai perkembangan dan perubahan yang mencerminkan ketegangan seperti disebutkan sebelumnya. Pada akhir abad ke-19 misalnya, adanya kecenderungan pemerintah kolonial Belanda untuk mengutamakan adat di atas syariah, memunculkan kebencian besar-besaran dari masyarakat, terutama karena Belanda pada akhirnya justru terlihat merusak otoritas yang sah dari kedua bidang hukum tersebut (adat dan syariah). Ironisnya, hal ini kemudian diperburuk dengan keputusan Belanda untuk menghapuskan sistem pengadilan Islam sebelum akhirnya Belanda pergi dari Indonesia. Kebijakan Belanda ini pada gilirannya memperkuat tekad mayoritas muslim Indonesia untuk bertahan dalam komitmen keagamaan mereka

yang diiringi juga dengan berbagai gerakan pembaruan Islam di berbagai belahan dunia lainnya. Hasilnya adalah masyarakat di beberapa daerah menganggap bahwa syariah sangat penting tidak saja sebagai benteng untuk kolonialisme tapi juga modernitas kehidupan yang dianggap tidak sesuai dan berbahaya pada kesatuan dan identitas mereka.

Pada sisi lainnya, struktur kekuasaan politik dan hukum yang diwariskan oleh Belanda kepada elit pribumi yang sebagian besar bersifat sekuler dipertahankan setelah kemerdekaan. Semua hukum komersial dan hukum properti industri dan paten tetap dipertahankan, seperti semua hukum adat yang berlaku untuk orang Indonesia. Syariat juga dipertahankan dalam lingkup terbatas (keluarga) seperti sebelumnya, dan penduduk lain yang non-Islam diatur oleh hukum positif dan hukum mereka sendiri. Hukum yang diterapkan Belanda pada orang Eropa kemudian digeneralisasikan untuk semua warga negara Indonesia.

Salah satu hasil kompromi politik penting yang harus dibuat Belanda sebelum kepergian mereka adalah pembentukan Kementerian Agama pada tahun 1946. Sebagian dari hal ini sebenarnya merupakan tindakan yang dilakukan oleh Jepang untuk mempromosikan Islam sebagai alat untuk mengendalikan penduduk. Banyak lembaga Islam yang kemudian didirikan berada di bawah administrasi Kementerian ini. Direktorat Peradilan Agama menjadi divisi Kementerian yang bertanggung jawab atas administrasi pengadilan Islam. Dalam jangka panjang, Kementerian ini memainkan peran penting dalam memajukan hukum Islam, baik dalam penyebaran pengadilan dan praktik peradilannya, dan dalam menciptakan sistem pendidikan yang kondusif bagi pengembangan identitas hukum agama Indonesia. Kementerian Agama bersama dengan organisasi-organisasi keislaman lainnya nantinya menjadi garda penting bagi penerapan syariah dan kodifikasinya dalam hukum formal positif di Indonesia.

Pada tahun 1957, pengadilan Syariah (Mahkamah Syariah) diselenggarakan di Sumatera dan Jawa, dan pengadilan agama tingkat banding untuk pulau-pulau lain juga didirikan di Jawa. Namun dalam semua perkembangan ini, warisan kolonial Belanda cukup besar, karena pengadilan-pengadilan ini tidak hanya berjumlah sangat sedikit dalam hal yurisdiksi mereka; ruang lingkup yurisdiksi ini kadang-kadang sangat berbeda dari satu tempat ke tempat berikutnya. Kebijakan peradilan Belanda yang ditetapkan untuk Jawa dan Madura (dan kemudian



Kalimantan) antara tahun 1882 dan 1937 mengurangi peran pengadilan Syariah menjadi ajudikasi kasus-kasus yang berkaitan dengan perkawinan, dan lebih khusus lagi untuk perceraian. Sementara pengadilan-pengadilan baru di Sumatera dan di tempat lain mengadili bidang-bidang yang beragam seperti wakaf, dana publik (termasuk sedekah), infaq, dan warisan. Penyatuan sistem peradilan dengan demikian menimbulkan tantangan besar bagi negara, karena pengadilan Jawa ingin memperoleh yurisdiksi yang lebih luas, terutama dalam hal pengaturan warisan, sementara pengadilan lain, terutama di Sumatera, menolak menyerahkan apa yang telah mereka peroleh dengan biaya tinggi. .

Selama tahun-tahun pertama setelah kemerdekaan formal, pengadilan syariah atau agama terus berkembang dan bertransformasi yang dipengaruhi oleh sejumlah faktor. Inkonsistensi administrasi dan prosedur internal, ditambah dengan dana yang tidak memadai untuk administrasi pengadilan dan pelatihan pegawai dan hakim agama, tetap menjadi masalah penting yang dihadapi oleh pengadilan syariah. Dalam hal ini, penting untuk melihat bahwa keberadaan pengadilan agama atau syariah ini hanyalah bagian dari keragaman etnis, agama, hukum dan budaya yang lebih luas yang terus dihomogenkan oleh negara. Pengetahuan elit bahwa hukum adalah mekanisme rekayasa sosial yang kuat menyebabkan pengesahan Undang-Undang No. 7 tahun 1947, yang menempatkan Mahkamah Agung dan Kepala Jaksa Penuntut Umum pada puncak otoritas dalam sistem hukum di Indonesia. Proses unifikasi ini terus berlanjut tanpa henti. Pada tahun 1948 misalnya, UU No. 19 memperkenalkan sistem pengadilan tiga tingkat (tingkat pertama, banding dan mahkamah agung) tetapi tidak memperhitungkan ketentuan-ketentuan ini untuk pengadilan adat dan agama (syariah).

Upaya penataan pengadilan agama mulai terjadi pada tahun 1957, ketika pemerintah pusat menetapkan fungsi pengadilan-pengadilan ini secara lebih spesifik dan prosedur pengangkatan pejabatnya. Tidak ada prinsip atau hukum syariah tertentu yang ditetapkan. Pengadilan agama lebih banyak dijalankan dengan mengacu pada sistem pengadilan warisan Belanda. Hukum pembuktian adalah yang digunakan di pengadilan sipil, bukan hukum syariah, dan begitu pula deskripsi dan pelaporan kasus pengadilan. Mengikuti kebijakan Belanda, Indonesia mengadopsi prinsip bahwa pengadilan agama atau syariah tidak boleh berurusan dengan masalah properti dan keuangan, yang tetap dilimpahkan ke pengadilan sipil. Dikotomi seperti ini tentu banyak

menimbulkan masalah pada akhirnya, sebab aturan syariah secara mendasar tidak parsial seperti itu, melainkan mengatur seluruh aspek kehidupan.

Dalam prosesnya yang panjang tersebut, terdapat juga ketegangan dengan keinginan penerapan syariah dengan kepentingan adat dan unifikasi kepentingan bangsa. Pemerintah dalam hal ini juga menyadari bahwa penerapan syariah secara masif dan formal tentu mengundang persoalan mendasar terkait asas negara yang sudah diperjuangkan dan ditetapkan seiring kemerdekaan dan pembentukan Negara Kesatuan Republik Indonesia. Karena itu, meski nantinya pemerintah bisa memfasilitasi penerapan hukum syariah pada wilayah-wilayah spesifik berdasarkan aspirasi masyarakat, namun hal itu tidak lantas membuat syariah menjadi standar utama dalam sistem hukum nasional. Pengaruh gerakan-gerakan Islam sipil yang kuat, dan meskipun ditentang keras oleh kelompok-kelompok “sekularis” dan non-Muslim, memberikan kontribusi besar pada peningkatan syariah dalam sistem hukum nasional. Hasilnya misalnya adalah pengesahan Undang-Undang No. 7 tahun 1989, yang menyatukan pengadilan Syariah di seluruh pulau dan membalikkan prinsip ratifikasi (*executoire verklaring*). Sejak saat itu, keputusan pengadilan Syariah berdiri sebagai keputusan mandiri dan tidak memerlukan sanksi dari pengadilan sekuler. Sejak tahun 1991, pengadilan-pengadilan ini mulai mendasarkan keputusan mereka pada Kompilasi Hukum Islam di Indonesia, yang mencerminkan versi modern hukum Islam yang juga dimaksudkan untuk menciptakan lebih banyak konsistensi dan keseragaman di dalam negeri. Dalam Kompilasi ini poligami tetap sah dengan syarat-syarat tertentu dan perkawinan beda agama tetap dilarang.

Pasca tumbangannya rezim Suharto pada tahun 1998, proses desentralisasi (yang juga dikenal sebagai Otonomi Daerah) mengalami dinamika baru yang menghasilkan sejumlah perkembangan, yang seringkali kontradiktif, baik di tingkat Provinsi maupun Kabupaten. Undang-undang No. 10 dan 32 Tahun 2004 memang mengakui otonomi relatif dari Kabupaten-kabupaten di Indonesia, serta memberikan kekuasaan eksklusif kepada pemerintah daerah Provinsi atas kebijakan di daerah masing-masing. Hal ini membuka jalan pada masyarakat di berbagai daerah yang difasilitasi oleh pemerintah daerahnya masing-masing untuk memperjuangkan syariah sebagai aturan formal. Hal ini bisa dilihat dari peristiwa penandatanganan Peraturan Daerah Syariah (ab. Perda Syariah) yang diikuti oleh perwakilan 16 daerah, termasuk

Aceh, Padang, Banten, Cianjur, Tangerang, Jombang, Bulukumba dan Sumbawa. Isi utama Perda Syariah tersebut adalah penerapan ajaran Syariah, yang dipahami dan diungkapkan secara bervariasi oleh daerah yang berbeda. Beberapa daerah kemudian mengesahkan aturan tertentu yang mengharuskan mengenakan pakaian Muslim. Sedangkan yang lain membatasinya pada Pegawai Negeri Sipil. Daerah lain ada yang mengeluarkan peraturan yang melarang prostitusi dan penjualan ataupun konsumsi alkohol, serta mengatur pemungutan pajak agama. Pada tahun 2004, meski berada di bawah tekanan dari kelompok hak asasi manusia internasional dan lokal, Departemen Agama mengusulkan rancangan Undang-undang untuk menggantikan Kompilasi Hukum Islam 1991. Undang-undang yang diusulkan, di mana poligami harus dilarang, dan pernikahan antar agama harus disahkan tanpa syarat, menyebabkan perdebatan nasional yang berkepanjangan yang berlanjut hingga hari ini.

Proses dan dinamika penerapan syariah di Indonesia tersebut pada dasarnya menunjukkan bahwa ajaran Islam atau syariah dalam maknanya yang luas bisa tetap menjadi ajaran yang hidup di masyarakat, meskipun tidak secara formal dan holistik menjadi aturan yang normatif dan legal. Sistem hukum di Indonesia, pada titik dapat dikatakan cukup unik, karena adanya gabungan beberapa sistem hukum baik dari syariah, adat, ataupun hukum positif nasional. Apa yang penting dari hal ini adalah bahwa keterbukaan sistem hukum bisa menjadi peluang yang besar bagi syariah untuk menempatkan dirinya dalam kehidupan legal masyarakat meskipun tidak lantas mengubah dasar negara Indonesia itu sendiri.

### **C. Penegakan Syariah dan Praktik Hukum**

Syariah sedari awal mewakili seperangkat praktik sosial, ekonomi, moral, pendidikan, intelektual dan budaya yang kompleks. Dengan kata lain, syariah bukan semata tentang hukum praktis. Nilai-nilai syariah meresap secara mendalam pada struktur sosial masyarakat muslim yang membuat pemerintah harus memperhitungkan hal ini dalam pengaturan kehidupan mereka. Syariah dalam arti praktis juga bisa memanifestasikan dirinya dalam proses peradilan agama seperti yang terdapat di Indonesia ataupun negara-negara berpenduduk muslim mayoritas lainnya. Dalam arti yang luas, syariah juga memanifestasikan dirinya tidak saja dalam cara individu dan masyarakat menjalani kesehariannya, tapi juga dalam representasi politik identitas tertentu.

Syariah hidup dan beroperasi dalam komunitas moral tertentu karena Syariah sendiri dibangun dengan asumsi bahwa audiens dan pelakunya adalah para individu yang berlandaskan moral Islam.

Syariah juga melibatkan sistem intelektual yang kompleks dan canggih di mana para ahli hukum Islam berkontribusi pada penempatan serangkaian hubungan berlapis-lapis yang kadang-kadang menciptakan kebenaran dan ideologi politik tertentu di masyarakat. Pada konteks tertentu syariah juga menjadi spirit pembebasan masyarakat untuk menghadapi tekanan kekuasaan dan dominasi penjajahan dengan caranya sendiri. Sifatnya yang holistik dan diturunkan dari langit (Tuhan) untuk kepentingan manusia membuat syariah dan hukum praktis *fiqh* tidak hanya berkaitan dengan persoalan ibadah atau tata peradilan yang mengatur masalah-masalah keagamaan. Syariah justru memiliki nilai-nilai, kepentingan, dan tujuan yang lebih besar dari itu semua, seperti keadilan, mengangkat harkat dan martabat kemanusiaan, kesejahteraan, serta kebahagiaan di dunia dan di akhirat. Syariat atau hukum Islam dalam arti khusus, pada akhirnya harus menjadi praktik yang meresap dan sistemik yang secara struktural dan organik mengikatkan dirinya ke dunia di sekitarnya dengan cara yang vertikal dan horizontal, struktural dan linier, ekonomi dan sosial, moral dan etika, intelektual dan spiritual, epistemik dan budaya, serta tekstual ataupun puitis, di antara banyak hal lainnya. Syariah adalah cara hidup dan sebagaimana makna dasarnya, merupakan cara realitas menjalankan perannya sesuai dengan kehendak Tuhan sebagai pemilik segalanya.

Sementara dalam eksposisi tekstual dan teknisnya, syariah seringkali bersifat tenor dan elitis. Namun dalam praktiknya, syariah mengembangkan dirinya di dalam, dan memperoleh dasar-dasar etika dan moralnya dari tatanan sosial atau masyarakat yang mempraktikkannya. Karena itu meski pengetahuan hukum yang sangat luas dalam syariah hampir tidak mungkin lebih tersebar dan dipahami secara merata di seluruh lapisan masyarakat. Syariah tetap berhasil mendefinisikan dan mengatur berbagai sikap, tindakan, nilai-nilai, dan cara pandang masyarakat terhadap dunia. Dalam konteks ini, penegakan syariah dalam arti hukum Islam praktis pada akhirnya harus dilihat sebagai upaya alamiah masyarakat menjalankan ajaran agamanya dengan mengacu pada prinsip maslahat dan tujuan dari syariah yang lebih tinggi. Karena itu, meski syariah tidak harus menjadi Undang-undang formal, namun sejauh peraturan yang ada mengandung nilai-

nilai dan tujuan yang ingin dicapai oleh syariah atau hukum Islam, maka hal itu bisa dilihat juga sebagai bagian penting dari penegakan syariah dalam kehidupan.

Hukum syariat yang substantif, seperti dicatat Hallaq (2009) memang memberikan arah dan metode, tetapi secara umum tidak memaksakan dirinya pada moralitas sosial. Karena itu, suatu pengadilan syariah misalnya harus dilihat sebagai produk langsung dari alam sosial dan moralnya sendiri, di mana ia dibentuk sebagai lembaga yang melaluinya hukum Islam kemudian dimediasi dan dibuat untuk melayani pencapaian tujuan imperatif: harmoni sosial. Lebih lanjut, pluralisme hukum, perbedaan pendapat dalam beragam mazhab hukum, sebuah ciri yang melekat dari pemaknaan dan pemahaman Syariah, pada dasarnya merupakan penanda relativisme yudisial yang kuat. Karena itu, meski hal ini kontras dengan semangat kodifikasi atau cara modern untuk menyeragamkan hukum demi kepentingan pengaturan populasi, namun relativisme yudisial ini justru membuka ruang untuk keadilan yang lebih substantif dan distributif.

Bagaimanapun, hukum substantif syariah tidak terbatas pada sekadar manifestasi mekanis dan interpretatif dari kehendak ilahi dalam pemahaman para ulama yang termaktub pada kitab-kitab *fiqh*. Syariah, seperti semangat yang ditunjukkan pada paparan di bab-bab sebelumnya, justru merupakan suatu sistem, mekanisme, dan proses yang tertanam secara sosial, yang semuanya diciptakan untuk tatanan sosial oleh pencipta tatanan itu sendiri. Dalam perspektif ini, hukum Islam pada akhirnya beroperasi dalam kapasitas ganda, yaitu: *Pertama*, hukum Islam menyediakan suprastruktur intelektual yang secara kultural memposisikan hukum dalam tradisi yang lebih besar, dan secara konseptual mendefinisikan Islam di masyarakat; dan *Kedua*, hukum Islam secara terpisah bertujuan untuk memasukkan norma-norma hukum ke dalam tatanan sosial dan moral tertentu, di mana hal ini direalisasikan melalui mediasi, bukan operasi.

Dalam konteks itu, peradilan syariah atau agama yang tidak pernah jauh dari konflik sosial para pihak yang berselisih, menganjurkan logika moral keadilan distributif daripada logika pemenang-mengambil-semua. Mengembalikan pihak-pihak ke peran sosial yang mereka nikmati sebelum proses hukum membutuhkan kompromi moral, di mana masing-masing pihak diizinkan untuk mempertahankan sebagian keuntungan sebagai modal hidup mereka. Menjaga ketertiban sosial, bagaimanapun mengandaikan perangkat-perangkat hukum dan

kesadaran hukum dari masyarakat itu sendiri. Dalam konteks syariah, hal ini berarti tegaknya ajaran Islam bukan dengan keberadaan pengadilan agama atau aturan normatif berbasis syariah, namun mengandalkan pemahaman dan kesadaran keagamaan dari individu dan masyarakat untuk menjalani hidup yang selaras dengan nilai-nilai Islam atau syariah itu sendiri.

Hukum syariat adalah sebuah proses penjelasan doktrin, sebuah keterlibatan intelektual untuk memahami semua kemungkinan cara penalaran dan interpretasi yang berkaitan dengan kasus tertentu. Dalam konteks ini, bukan kasus yang paling penting, melainkan prinsip yang mengatur sekelompok kasus serumpun. Praktik hukum dalam syariah, dengan kata lain, harus bertujuan yang ditegakkan dalam konteks spesifik. Kasus-kasus tertentu terkadang lebih ilustratif daripada preskriptif. Pendapat individu, oleh karena itu, bukan merupakan hukum dalam pengertian yang sama dengan kode modern. Hukum adalah proyek interpretatif dan heuristik, bukan sekadar sekumpulan aturan tindakan atau perilaku yang ditentukan oleh otoritas pengendali hukum. Dalam tataran praktisnya, hukum agama seringkali merupakan karya intelektual individu pribadi, ahli hukum yang klaim otoritasnya terutama didasarkan pada pengetahuan agama dan pengetahuan hukum, serta perbedaan agama dan moral mereka. Namun para ahli hukum Islam ini adalah warga sipil dan dengan demikian tidak memerintahkan aparat untuk menegakkan pendapatnya. Syariah juga tidak tunduk pada fluktuasi Undang-undang, yang mencerminkan kepentingan kelas dominan, seperti halnya negara modern. Syariah memiliki stabilitas sekaligus dinamika dengan fleksibilitas tertentu yang memungkinkannya untuk memberikan keadilan pada beragam jenis masyarakat.

Lebih jauh lagi, dalam perkembangan kajian hukum Islam hari ini, syariah sudah banyak dilihat bukan sebagai abstraksi, juga bukan generalisasi ajaran yang berlaku sama untuk semua kalangan. Ruang interpretasi hukum yang luas dan sumber hukum yang beragam dalam hukum Islam memungkinkan para penegak hukum dan para pengadil (Hakim) untuk melihat individu dan kasus-kasus yang ada secara spesifik. Setiap individu dan keadaan dianggap unik, dan membutuhkan *ijtihad* yang kontekstual. Hal ini menjelaskan mengapa Islam tidak pernah menerima gagasan tentang keadilan buta: bahwa Islam membiarkan yang kaya dan yang berkuasa berdiri sejajar dengan yang miskin dan yang lemah. Dalam Syariah, yang terakhir (orang miskin dan

lemah) harus dilindungi, dan kerugian mereka diubah menjadi keuntungan di pengadilan Syariah. Sebagai pengalaman duniawi yang sepenuhnya dapat direalisasikan dan direalisasikan, hukum Islam tidak sepenuhnya diwahyukan kepada masyarakat sampai prinsip-prinsipnya menyatu dengan realitas sosial. Dengan kata lain, hukum Islam tidak ditemukan dalam buku-buku para ahli hukum, melainkan hasil dari penerapan aturan yang lunak dan sensitif dalam lingkungan sosial yang kompleks. Oleh karena itu, mengetahui apa itu hukum Islam berarti mengetahui bagaimana sebenarnya masyarakat Muslim di setiap masa menjalaninya.

Karakterisasi hukum Islam di atas menunjukkan realitas kompleks yang sebagian besar telah hilang. Dalam hal ini, sebagaimana dicatat oleh Khallaf (2009), selama sekitar dua abad terakhir, syariah telah diubah dari institusi dan budaya duniawi menjadi tekstualitas, yaitu, kumpulan teks yang sepenuhnya terlepas dari konteks sosial dan sosiologisnya. Transformasi ini adalah hasil dari konfrontasi antara Syariah dan negara. Secara konseptual, institusional dan historis, negara memang terus mengalami konflik berkelanjutan dengan Syariah. Subyek syariah menjadi tidak lebih dari hukum positif, yang berasal dari kehendak negara untuk berkuasa. Transformasi itu diwujudkan dalam, dan diwakili oleh, proses kompleks yang beroperasi di hampir setiap tingkat dalam hubungan yang tidak merata antara kolonialis Eropa modern (pencipta dan pengeksplor konsep negara modern) dan masyarakat Muslim di seluruh dunia. Kekuatan di balik transformasi itu, antara lain, sentralisasi, kodifikasi (dalam arti luas), birokratisasi, homogenisasi dan—untuk memastikan kepatuhan totalistik—militarisasi, yang semuanya merupakan pendukung dari proyek negara modern.

Jika jalan menuju hukum harus melalui negara, maka hukum Islam memang tidak akan pernah bisa dipulihkan, dihidupkan kembali atau dibentuk ulang (oleh para ulama) tanpa lembaga negara. Lebih penting lagi, tidak satu pun dari opsi restoratif ini yang dapat diwujudkan tanpa pengaruh negara yang mencemari, menghilangkan kekhasan syariah pra-modern sebagai sistem peradilan non-negara, berbasis masyarakat. Kekhasan ini tidak mungkin ditiru. Pada negara-negara modern, politik dan kebijakan negara berkaitan dengan hukum, menciptakan teknologi ideologis dan budaya yang kuat serta menghasilkan instrumen kuat lainnya yang digunakan untuk melayani negara dalam membentuk dan merombak tatanan sosial, yang habitusnya adalah mesin itu. Dan yang

menghasilkan warga negara. Dalam hal ini, ketika syariat ditegaskan kembali di negara dengan mayoritas muslim, seperti yang terjadi di Iran pada tahun 1979 dan setelahnya, konsepsi yang dikandungnya digabungkan dengan konsepsi lain tentang hukum yang ditetapkan negara. Pada akhirnya, Syariat bahkan tidak lagi merupakan reinkarnasi dari diri historisnya (Hallaq, 2009). Orang bisa berpikir bahwa akan sulit untuk menciptakannya kembali bersama dengan jenis tatanan sosial yang diandaikannya dan yang dengannya ia ditopang seperti di masa lalu. Namun demikian, mengklaim bahwa ekspresi modernnya dapat dihilangkan sama sekali adalah tidak realistis. Syariat memang telah menjadi penanda identitas modern, tetapi identitas tersebut diliputi oleh kepentingan politik, ekonomi, dan budaya, tapi ironisnya tidak oleh hukum.



## DAFTAR PUSTAKA

- Akgunduz, A. (2010). *Islamic Law in Theory and Practice: Introduction to Islamic Law*. IUR Press.
- Al-Amidi, S. (2000). *Al-Ihkam fi Ushulil Ahkam*. Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Al-Asnawi, J. (1943). *Nihāyat Al-Usul fī Syarhi Minhāj Al-Wusūl*. Alam Al-Kutub.
- Al-Badawi, Y. (2000). *Maqāsīd Al-Shari‘ah ‘inda Ibn Taimiyah*. Dar Al-Nafa’is.
- Al-Bugha, M. D. (n.d.). *Atsarul Adillah Al-Mukhtalafu Fiha fi Al-Fiqh Al-Islami*. Dar Al-Imam Al-Bukhari.
- Al-Ghazali, A. H. M. (2010). *Al-Musytasyfa min Ilm Al-Ushul*. Ar-Risalah.
- Al-Jauziyah, I. Q. (1961). *Al-Turuq Al-Hikmiyyah fi Al-Siyāsah Al-Syar‘iyyah*. Muassasah Al-‘Arabiyyah.
- Al-Juwayni, A. M. A. A.-M. A.-H. (1980). *Al-Burhān fī Usūl Al-Fiqh*. Dar Al-Ansar.
- Al-Khudari, M. (1970). *Tārīkh Al-Tashri’ Al-Islāmī*. Al-Maṭba‘a Al-Tijariya Al-Kubra.
- Al-Namlah, A. ibn ‘Ali ibn M. (1996). *Ithaf Dhawil Basair bi Sharh Rawdhah Al-Nazir*. Dar Al-Asimah.
- Al-Qattan, M. (1990). *Tarikh Al-Tasyri` Al-Islami*. Muassasah Al-Risalah.
- Al-Razi, F. (1981). *Al-Mahsūl fī ‘Ilmi Usūl Al-Fiqh*. Ibn Su‘ud University.
- Al-Shawkani, M. A. (1994). *Irshad Al-Fuhul ila Tahqiq Al-Haq min Ilm Al-Ushul*. Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Al-Subki, A. A. K. (1983). *Al-Ibhaj*. Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Al-Syafi’i, M. ibn I. (1990). *Al-Risalah*. Dar Al-Fikr.
- Al-Syatibi, A. I. I. ibn M. ibn M. (1997). *Al-Muwafaqat fi Ushul Al-Syari‘ah*. Dar Al-Ma‘arif.
- Al-Syaukani, M. bin A. (1999). *Irsyad Al-Fuhul ila Tahqiq Al-Haq min ‘Ilm Al-Ushul*. Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Al-Tabrizi, K. (1979). *Misykat Al-Mashabih*. Maktabah Al-Islami.
- Al-Taftazani, S.-D. M. ud ibn’ U. (n.d.). *Al-Talwih li Kashf Haqa’iq Al-Tanzih*. Dar Al-Arqam.
- Allot, A. (1980). *The Limits of Law*. Buttersworth.
- An-Nasyimi, A. J. (1998). *Thuruq Istinbat Al-Ahkam min Al-Qur’an Al-Karim, al-Qawaid Al-Uṣūliyyah Al-Lughawiyah*. University of Kuwait.

- Auda, J. (2007). *Maqashid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law A Systems Approach*. The International Institute of Islamic Thought.
- Badran, A. A. (1980). *Ushul Fiqh Al-Islamy*. Muassasah Syabab Al-Jamiah.
- Badran, A. A. (1982). *Bayan Al-Nufus Al-Tasyri'iyah*. Muassasah Syabab Al-Jamiah.
- Bakri, A. J. (1996). *Konsep Maqashid Syariah Menurut Al-Syatibi*. Raja Grafindo Persada.
- Baza, A. N. (2014). Power Exchange and A Complete Separation between Executive Powers: A Comparative Study in Light of Maqasid. In Mohamed (Ed.), *Taf'īl Maqāsīd Al-Sharī'ah fi Majal Al-Siyasi*. Al-Furqan IHF.
- Bertalanffy, V. (1969). *General Systems Theory: Foundations, Development, Applications*. George Braziller.
- Brown, D. W. (1996). *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*. Cambridge University Press.
- Calder, N. (2009). Law, Legal Thought and Jurisprudence. In J. L. Esposito (Ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*. Oxford University Press.
- Cook, M. (1992). On the Origins of Wahhābism. *Journal of the Royal Asiatic Society*, 2(2), 190–201.
- Cottart, N. (2008). Mālikiyya. In P. Bearman, T. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, & W. P. Heinrichs (Eds.), *Encyclopaedia of Islam*. Brill.
- Cotterrell, R. (1984). *The Sociology of Law, An Introduction*. Butterworths.
- Djazuli, A. (1987). *Ilmu Fiqh*. Dunia Ilmu.
- Fasi, A. (1963). *Maqāsīd Al-Sharī'ah Al-Islāmiyya wa Makārimuhā*. Maktabah Al-Wahdah Al-'Arabiyah.
- Friedman, L. M. (1975). *The Legal System A Social Science Perspective*. Russel & Russel.
- Glenn, H. P. (2007). *Legal Traditions of the World*. Oxford University Press.
- Goldziher, I. (2008). The Zahiris. In C. Adang (Ed.), *Volume three of Brill Classics in Islam*. Brill.
- Hallaq, W. B. (1984). Was the Gate of Ijtihad Closed. *International Journal of Middle East Studies*, 16(1), 3–41.
- Hallaq, W. B. (1997). *A History of Islamic Legal Theories, An Introduction to Sunni Uṣūl al-Fiqh*. Cambridge University Press.
- Hallaq, W. B. (2009). *An Introduction to Islamic Law*. Cambridge

- University Press.
- Hasan, Abrar. (2004). *Principles of Modern Islamic Jurisprudence*. Pakistan Academy of Jurist.
- Hasan, Ahmad. (2003). *The Doctrine of Ijma': A Study of the Juridical Principle of Consensus*. Kitab Bhaban.
- Heffening, W. (2008). Ḥanafiyya. In P. Bearman, T. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, & W. P. Heinrichs (Eds.), *Encyclopaedia of Islam*. Brill.
- Ibn 'Ashur, M. T. (1998). *Maqāsid Al-Shari'ah Al-Islāmiyyah*. Al-Basa'ir.
- Ibn Hazm, A. M. A. ibn A. (1978). *Al-Ihkam fi Ushul Al-Ahkam*. Maktabah Saadah.
- Ibn Rusyd, M. ibn A. (1964). *Tahafut Al-Tahafut*. Dar Al-Ma'arif.
- Ibnu Taimiyah, T. A.-D. (2000). *Majmū' Al-Fatāwā*. Maktabah Al-Ma'arif.
- Islahi, A. A. (2000). *Islamic Law, Concept and Codification*. Islamic Publication.
- Iza, H. (2014). Sunni Schools of Jurisprudence. In E. E.-D. Sahin (Ed.), *The Oxford Encyclopedia of Islam and Politics*. Oxford University Press.
- Kamali, H. (1994). Tas'ir or Price Control in Islamic Law. *The American Journal of Islamic Social Science*, 2, 150–175.
- Kamali, H. (1998). Maqāsid al-Shari'ah: The Objectives of Islamic law. *Newsletter of the Association of Muslims Lawyers*, 3(1), 1–17.
- Kamali, M. H. (1996). *Prinsip dan Teori-Teori Hukum Islam*. Pustaka Pelajar.
- Kayadibi, S. (2007). *Doctrine of Istihsan (Juristic Preference) in Islamic Law*. Tablet Kitabevi.
- Kelsen, H. (1973). *General Theory of Law and State*. Russel & Russel.
- Khadduri, M. (1997). *Al-Shafi'i's Risala: Treatise on the Foundations of Islamic Jurisprudence*. Islamic Texts Society.
- Khallaf, A. W. (1956). *Ilm Ushul Al-Fiqh*. Maktabah Al-Dakwah Al-Islamiyah.
- Laoust, H. (2008). Aḥmad b. Ḥanbal. In P. Bearman, T. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, & W. P. Heinrichs (Eds.), *Encyclopaedia of Islam*. Brill.
- Mahfud, M. D. (2009). *Membangun Politik Hukum di Indonesia*. Raja Grafindo Persada.
- Mahmassani, S. (1977). *Filsafat Hukum dalam Islam*. PT. Al-Ma'arif.
- Mannan, M. A. (1993). *Teori dan Praktek Ekonomi Islam*. Dana Bhakti Wakaf.

- Melchert, C. (1997). *The Formation of the Sunni Schools of Law: 9th-10th Centuries C.E.* Brill.
- Momen, M. (1985). *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism.* Yale University Press.
- Motahari, M. (1963). *Jurisprudence and Its Principles.* Moslem Student Association.
- Muslehuiddin, M. (1985). *Philosophy of Islamic Law and Orientalists.* Kazi Publications.
- Nomani, F., & Rahnema, A. (1994). *Islamic Economic Systems.* Zed Books Limited.
- Praja, J. S. (1995). *Filsafat Hukum Islam.* LPPM Universitas Islam Bandung.
- Praja, J. S. (2020). *Teori Hukum dan Aplikasinya.* Pustaka Setia.
- Qadri, A. A. (1986). *Islamic jurisprudence in the Modern World.* Taj Company.
- Qardhawi, Y. (1991). *Bagaimana Memahami Syariat Islam.* Islamuna Press.
- Rabb, I. A. (2009). Fiqh. In J. L. Esposito (Ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World.* Oxford University Press.
- Rahardjo, S. (2009). *Penegakan Hukum Progresif.* Kompas.
- Rahardjo, S. (2014). *Ilmu Hukum.* PT. Citra Aditya Bakti.
- Rahardjo, Satjipto. (1983). *Masalah Penegakan Hukum.* Sinar Baru.
- Rahim, A. (1994). *The Principles of Islamic Jurisprudence.* Kitab Bhavan.
- Raisuni, A. (1994). *Nadhariyyat Al-Maqāsīd 'inda Al-Imām Al-Shātībī.* IIIT.
- Raisuni, A. (2014). *The Fundamental Rules of the Science of Shariah Objectives.* Al-Furqan IHF.
- Ramadan, S. (1961). *Islamic Law.* McMillan Limited.
- Raz, J. (1980). *The Concept of Legal System: An Introduction to The Theory of Legal System.* Clarendon Press.
- Rifai, S. L. M. (2020). *General Philosophy of Islamic Law: Its Origin, History and Doctrines.* Islamic Book Epsom.
- Rosyadi, I. (2005). Kedudukan al-'Adah Wa Al-'urf dalam Bangunan Hukum Islam. *Suhuf*, 17(1), 1–12.
- Sabuni, A. (1981). *Madkhal ilá Al-Dirāsāt Al-'Arabiyah.* Buske.
- Soekanto, S. (2006). *Sosiologi Suatu Pengantar.* Raja Grafindo Persada.
- Soekanto, S., & Abdullah, M. (1987). *Sosiologi Hukum dalam Masyarakat.* Rajawali Press.
- Stewart, D. J. (2007). The Structure of the Fihrist: Ibn Al-Nadim as Historian of Islamic Legal and Theological Schools. *International*

- Journal of Middle East Studies*, 39, 369–387.
- Syaltut, M. (1966). *Al Islam, Aqidah wa Syari'ah*. Darul Qalam.
- Syihab, U. (1996). *Hukum Islam dan Transformasi Pemikiran*. Dina Utama.
- Vikor, K. S. (2014). Shari'ah. In E. E.-D. Shahin (Ed.), *The Oxford Encyclopedia of Islam and Politics*. Oxford University Press.
- Wignjodipuro, S. (1995). *Pengantar Ilmu Hukum*. Gunung Agung.
- Zahrah, A. (2008). *Ushul Fiqih*. Pustaka Firdaus.
- Zahrah, M. A. (1948). *Al-Syāfi'i, Ḥayātuhu wa 'Aşruhu, Ara'uhu wa Fiqhuhu*. Dar Al-Fikr Al-'Araby.
- Zahrah, M. A. (1964). *Malik, Ḥayātuhu wa 'Aşruhu, Arāu'hu wa Fiqhuhu*. Dar Al-Fikr Al-'Araby.
- Zuhaili, W. (1990). *Ushul Fiqh Al-Islamy*. Dar Al-Fikr.





**Dr. Wahyudin Darmalaksana, M.Ag.**  
UIN Sunan Gunung Djati Bandung

Kajian tentang hukum Islam seringkali hanya dilihat dari sisi praktisnya, yakni kajian fiqh. Hal ini pada gilirannya memunculkan anggapan bahwa hukum Islam adalah bidang yang rigid dan membosankan. Padahal melihat pada bagaimana sejarah perkembangan Islam, maka terdapat perkembangan wacana intelektual yang kaya dalam kajian hukum Islam tersebut. Apa yang diwariskan oleh para ulama dan ahli hukum terdahulu bukan kuma karya-karya yang komprehensif dalam bidang fiqh, tapi juga ushul al-fiqh dengan beragam bahasan menarik tentang sumber dan metode penarikan hukum, filosofi hukum, tujuan dan pemaknaan hukum, hingga implementasi maqashid al-syariah dalam praktik hukum Islam.

Buku ini pada dasarnya berusaha menyelami bagaimana kekayaan khazanah hukum Islam tersebut seraya memberikan sorotan lebih jauh pada aspek filosofi hukum Islam. Dengan cara ini, diharapkan para pembaca bisa memahami bahwa apa yang penting dari hukum Islam bukan semata ketaatan formal terhadap aturan dari para pemeluknya, tapi meresapi nilai-nilai dan kepentingan yang lebih tinggi dari penetapan hukum tersebut. Buku ini tidak saja layak untuk dibaca oleh para akademisi di bidang hukum Islam, tapi juga penting bagi mereka yang tertarik terhadap kajian-kajian keislaman di tengah perubahan paradigma keilmuan yang menuntut interkoneksi berbagai bidang kajian.