

BAB II

KAJIAN PUSTAKA DAN KERANGKA TEORI

A. Kajian Pustaka

Pembahasan masalah penafsiran (reaktualisasi) terhadap hukum Islam dari ketentuan tekstual al-Qur'an sebagai sebuah gejala pemikiran yang sangat fenomenal sejak munculnya para fuqaha' zaman dahulu, hal ini memang dapat diposisikan sebagai bagian integral dari kerangka pembahasan terhadap penafsiran al-Qur'an. Hanya saja, agaknya akan menemukan kesulitan, jika tidak menemukan suatu model kajian penafsiran al-Qur'an yang dapat dijadikan tolok ukur "wazan" yang tepat untuk membahas masalah penafsiran reaktualisasi hukum Islam ini, sehingga jika ada suatu kasus atau peristiwa yang pernah dilakukan baik pada zaman sahabat, tabi'in maupun para generasi berikutnya tentang reaktualisasi hukum Islam akan dapat membantu penulis tentang persoalan yang sedang dibahas.¹

Pemikiran reaktualisasi hukum Islam yang digagas oleh Munawir Sjadzali cukup menarik untuk diteliti lebih lanjut, karena persoalan tersebut mengundang banyak "pro dan kontra" di kalangan para ulama sendiri. Dalam kesempatan ini penulis mencoba melakukan penelusuran dan eksplorasi

¹ Slamet Warsidi, "Menggagas ke Arah Fiqih Indonesia", dalam *Membumikan Ajaran Islam di Indonesia*, (Surakarta: LPPM, 1996), Cet. Pertama, hlm. 26.

tentang karya-karya yang membahas ide-ide Munawir Sjadzali baik yang ditulis dalam bentuk buku, jurnal maupun tulisan-tulisan berbentuk lainnya.

Setelah penulis melakukan kajian pustaka diberbagai tempat, secara garis besar pemikiran Munawir Sjadzali yang pernah dilindungi oleh beliau adalah tentang “*hubungan Islam dan negara*”² dan “*reaktualisasi hukum Islam*”³. Dalam penulisan disertasi ini difokuskan pada persoalan reaktualisasi hukum Islam.

Sehubungan dengan penelitian disertasi ini yang membahas pemikiran Munawir Sjadzali tentang “reaktualisasi hukum Islam”, agar tidak terjadi plagiasi dan duplikasi, maka sejauh hemat kami dalam melakukan eksplorasi dan kajian pustaka di beberapa tempat seperti di Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta, Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah, Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Walisongo Semarang dan beberapa tempat lain tidak ditemukan penelitian baik tesis maupun disertasi yang membahas tema yang sama dengan penelitian yang penulis lakukan.

² Pembahasan tentang hubungan Islam dan negara, Munawir Sjadzali banyak tertuang dalam karyanya yang berjudul “*Islam dan Tata Negara; Ajaran, Sejarah dan Pemikiran* (Jakarta: UI Press, 1990). Dalam buku tersebut beliau menjelaskan secara panjang lebar tentang hubungan Islam dan Negara sejak zaman Rasulullah, sahabat, Tabi’in sampai pada era Modern.

³ Ide besar Munawir Sjadzali tentang perlunya reaktualisasi hukum Islam ini dapat dilihat dalam bukunya yang berjudul *Ijtihad Kemanusiaan* (Jakarta: Paramadina, 1997). Dalam buku ini Munawir Sjadzali banyak memberikan contoh tentang ayat-ayat al-Qur’an yang maknanya sudah dianggap tidak relevan lagi dengan situasi dan kondisi bangsa Indonesia saat ini, sehingga memerlukan interpretasi ulang terhadap ayat-ayat dimaksud.

Ada disertasi yang membahas pemikiran Munawir Sjadzali dari aspek pemikiran rasionalnya dengan judul “*Islam Rasional: Studi Terhadap Pemikiran Harun Nasution, Munawir Sjadzali dan Nurcholish madjid*”.⁴ Disertasi ini ditulis oleh Al-khendra pada tahun 2006 dalam rangka menyelesaikan tugas akhir program doktornya di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Dalam karya tersebut, Al-khendra melakukan studi komparasi antara tiga tokoh tersebut dan banyak berbicara tentang sejauh mana peran dan keterlibatan akal manusia dalam memahami ajaran Islam, sehingga Islam senantiasa menjadi solusi terhadap berbagai persoalan-persoalan kamanusiaan.

Menurut Al-khendra, baik Harun Nasution, Nurcholish Madjid maupun Munawir Sjadzali sama-sama pemikir Islam yang moderat⁵ serta berpendapat bahwa betapa banyak peran akal dalam memahami ajaran nash al-Qur’an maupun hadis⁶. Menurut ketiga tokoh tersebut, hampir bahkan tidak mungkin kedua sumber tersebut dapat diamalkan oleh pengikutnya tanpa ada keterlibatan dan peran akal manusia. Akal manusialah baik sejak zaman Nabi, sahabat, tabi’in dan seterusnya ikut andil (dalam menetapkan hukum Islam). Oleh karena itu, sebagai manusia tentu tidak lepas dari berbagai pengaruh

⁴ Judul disertasi yang berjudul *Islam Rasional: Studi Terhadap Pemikiran Harun Nasution, Munawir Sjadzali dan Nurcholish Madjid* yang ditulis oleh Al-khendra dalam rangka menyelesaikan Program Doktornya dalam bidang Islamic Studies di Program Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada tahun 2006. Yang menarik untuk diteliti menurut Al-khendra dari ketiga tokoh pemikir Islam tersebut sama-sama tokoh moderat dalam pemahaman keislamannya meskipun berangkat dari latar belakang pendidikan yang berbeda. Lihat halaman 36.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, hlm. 58.

baik lingkungan pendidikan, keluarga, maupun situasi dan kondisi di mana mereka hidup.

Sebenarnya tulisan dan karya ilmiah yang membahas tentang sosok dan pemikiran Munawir Sjadzali tentang reaktualisasi hukum Islam dalam bentuk penelitian baik skripsi, tesis maupun disertasi penulis belum menemukan, akan tetapi tulisan yang berbentuk artikel yang dibukukan maupun tulisan-tulisan lepas yang dimuat diberbagai website cukup banyak, hanya saja tulisan-tulisan dimaksud belum memenuhi kriteria penelitian dan bersifat parsial serta sepotong-sepotong karena tidak didukung oleh metode dan data-data akurat. Suatu contoh dalam buku *Kontekstualisasi Ajaran Islam 70 tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, MA*, di dalamnya memuat banyak artikel yang membahas tentang reaktualisasi hukum Islam Munawir Sjadzali baik yang pro maupun yang kontra dari berbagai sisi kehidupannya, berikut judul-judul dan para penulisnya.

1. “Beberapa Catatan Tentang Reaktualisasi Hukum Islam Pak Munawir”
(oleh Prof. H. Ibrahim Hosein). Dalam tulisan ini Ibrahim Hosein pada prinsipnya setuju dengan pemikiran reaktualisasi Munawir Sjadzali, hanya saja ada beberapa koreksi dan masukan-masukan tentang bagaimana dan dalam kasus apa yang harus direaktualisasi.⁷ Ibrahim Hosein lebih lanjut mengatakan bahwa jika kita setuju dengan perlunya reaktualisasi hukum

⁷ Lihat dalam *Kontekstualisasi Ajaran Islam 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, MA* (Jakarta: Paramadina bekerja sama dengan IPHI, 1995), cet. I, hlm. 264

Islam, maka harus ada keberanian mengadakan perombakan dalam masalah ini. Antara lain dengan jalan bahwa pemahaman terhadap *nash* diartikan dalam konteks *semangat dan jiwanya*. Apabila dalam kehidupan ini kita temukan suatu aturan atau perundang-undangan yang dari segi semangat dan jiwanya relevan dengan *nash* al-Qur'an maupun hadis, maka peraturan dan perundang-undangan tersebut bisa diterima oleh Islam, sekalipun secara harfiah bertentangan dengan *nash*.⁸

2. "Munawir Sjadzali dan Reaktualisasi Hukum Islam di Indonesia" (oleh Dr. H. Satria Effendi M. Zein). Melalui tulisan ini, Satria tidak tampak menghakimi gagasan Munawir, tetapi Satria Effendi mengatakan bahwa betapa pentingnya melakukan pembaharuan hukum Islam yang dihasilkan sekitar empat belas abad yang lalu di mana situasi dan kondisi saat ini sudah jauh berbeda. Menurut Satria gagasan reaktualisasi sebenarnya dalam rangka untuk meng-indonesiakan fiqih-fiqih yang sudah ditetapkan empat belas abad yang lalu agar sesuai dengan kebutuhan masyarakat Indonesia.⁹
3. "Reaktualisasi Hukum Islam di Indonesia" (oleh Prof. K.H. Ali Yafie), dalam artikel ini Ali Yafie banyak menyoroti tentang pentingnya melakukan pembaharuan (*inovation*) dalam semua aspek kehidupan agar umat Islam menjadi umat yang terbaik (*khayr ummah*) dengan memiliki

⁸ *Ibid.*, hlm. 267.

⁹ Lihat dalam Satria Efendi M. Zein "Munawir Sjadzali dan Reaktualisasi Hukum Islam". *Ibid.*, hlm. 286

beberapa karakteristik seperti keimanan yang kuat, akhlak budi yang luhur, ilmu pengetahuan yang luas, keterampilan yang handal, rasa persatuan hidup bermasyarakat dan lain sebagainya. Menurut Ali Yafie, Islam tidak menolak Pembaharuan termasuk di dalamnya reaktualisasi hukum Islam, bahkan Islam mengaktualkan pembaharuan sejak semula kehadirannya di abad ke-7 Masehi,

Menurut Ali Yafie, Islam telah banyak memperkenalkan konsepsi *tajdi>d* dan sejarah Islam telah pula mencatat tampilnya banyak tokoh pelaku *tajdi>d* (para mujaddid) dari waktu ke waktu sepanjang sejarahnya. Memang secara dini Rasulullah telah menyampaikan isyarat bahwa Allah menampilkan pada setiap abad pembaharu bagi umat ini dalam urusan agamanya.¹⁰

4. Artikel lain yang membahas tentang reaktualisasi hukum Islam Munawir Sjadzali adalah karya Atho' Mudzhar dengan judul: "Reaktualisasi Hukum Islam Munawir Sjadzali di dunia Islam". Menurut Atho', gagasan reaktualisasi hukum Islam Munawir Sjadzali luas cakupannya, baik berkenaan dengan hukum keluarga, perkawinan dan waris termasuk bidang muamalat. Yang terkait dengan pembagian warisan sebenarnya hanyalah salah satu dari mata rantai yang panjang yang sedang dibuat oleh umat Islam dunia untuk memperbaiki dan mensejahterakan mereka. Penyusunan

¹⁰ Lihat dalam K. H. Ali Yafie, "Reaktualisasi Hukum Islam di Indonesia". *Ibid.*, hlm. 302-305

mata rantai itu mungkin saja sesekali salah atau menimbulkan kontroversi karena umat yang belum siap untuk mengamalkannya.

Menurut Atho' Mudzhar gagasan reaktualisasi Munawir Sjadzali sebenarnya tidak sendirian dan bukan hal yang baru. Di Negara-negara timur tengah yang konon banyak menerapkan syari'at Islam banyak melakukan pembaharuan hukum Islam. Salah satu contoh dalam masyarakat Arab yang menganut sistem kekerabatan patrilineal, maka aturan memberikan bagian lebih kepada laki-laki memang sesuai dan berfungsi positif dalam melestarikan sistem kekerabatan itu sendiri.¹¹

5. M. Quraish Shihab ikut urun rembuk dalam rangka memperkuat gagasan reaktualisasi hukum Islam lewat artikelnya yang berjudul "reaktualisasi dan kritik". Pada dasarnya Quraish Shihab setuju dengan adanya reaktualisasi hukum Islam, karena pada pripsinya ajaran Islam yang paling mendasar adalah mewujudkan keadilan dan kemaslahatan bagi seluruh umat manusia, sikap Munawir seperti digambarkan dalam berbagai contoh reaktualisasi adalah sejalan dengan pandangan itu. Hanya saja Quraish Shihab memberikan beberapa catatan dalam melakukan reaktualisasi, di antaranya ialah jangan menetapkan hukum tanpa ijtihad dan jangan memahami atau menafsikan al-Qur'an secara parsial.¹²

¹¹ Lihat Atho' Mudzhar "Letak Gagasan Munawir Sjadzali dalam Konteks Reaktualisasi Hukum Islam di Dunia Islam". Dalam *Kontekstualisasi Ajaran Islam.*, hlm. 313-315

¹² Lihat dalam M. Quraish Shihab, "Reaktualisasi dan Kritik". Dalam *Kontekstualisasi.*, hlm. 322-325.

6. Kajian-kajian lain tentang Munawir Sjadzali dalam bidang ketatanegaran dan mengkaji sisi lain tentunya masih banyak, seperti tema “*Dari Tamrin Hingga Lapangan Banteng: Kilas balik Bersama pak Munawir*”, yang ditulis oleh Abdullah Sukarta. Dan “*Munawir Sjadzali: A Scholar Diplomat Statetsman*” yang ditulis oleh Mitsuo Nakamura, serta Emil Salim menulis “*Gagasan Ulama Plus Pak Munawir: Taman Ilmu Bernafaskan Agama*”. Tentunya masih banyak tulisan yang membahas gagasan Munawir Sjadzali yang penulis belum mencantumkan di sini karena dianggap kurang relevan dengan pokok bahasan di sini. Dari tulisan-tulisan di atas penulis tidak menemukan tema yang memang betul-betul hasil penelitian yang persis dengan penelitian yang sedang penulis teliti, akan tetapi hanya berbentuk artikel yang bersifat parsial.

Meskipun dalam tulisan-tulisan tersebut berbicara tentang perlunya mengadakan reaktualisasi hukum Islam sebagaimana yang digagas oleh Munawir Sjadzali, namun para penulis hanya berbicara sebatas perlunya mengadakan reaktualisasi hukum Islam, akan tetapi tidak sampai pada aspek tinjauan historis dan filosofis tentang reaktualisasi hukum Islam serta bagaimana relevansinya dalam konteks keindonesiaan, hal inilah yang menjadi fokus tulisan (disertasi) yang sedang penulis teliti.

Perbedaan lain dari berbagai tulisan yang telah penulis paparkan di atas, disertasi ini ingin mengungkap implementasi bangunan pemikiran

reaktualisasi hukum Islam dengan pisau analisis historis dan filosofis serta menguatkan bangunan pemikiran reaktualisasi tersebut, sehingga dapat memberikan kontribusi dalam wacana keilmuan hukum Islam baik secara praktis maupun teoritis.

B. Kerangka Teori

Sesuai dengan pokok pembahasan dari penelitian ini, teori yang akan digunakan untuk menjawab persoalan-persoalan reaktualisasi hukum Islam adalah teori adaptabilitas hukum Islam dengan asumsi bahwa munculnya berbagai pemikiran reaktualisasi adalah dalam rangka mensinergikan dan menjembatani ketentuan-ketentuan normatif-tekstual dengan dinamika sosial yang terus berkembang dengan pesatnya, sehingga kesenjangan hukum Islam yang dianggap sudah mapan dan baku dengan kenyataan sosial dapat disintesisikan melalui bangunan pemikiran reaktualisasi hukum Islam, secara khusus ingin mengkaji seberapa kontradiksi antara ketentuan hukum Islam yang ada dengan memunculkan hukum Islam sesuai dengan konteksnya.¹³ Kajian pemikiran reaktualisasi hukum Islam Munawir Sjadzali dilakukan dengan dua pisau analisis yaitu, historis dan filosofis, karena pemikiran seseorang tidak lepas dari pengaruh pendidikan, latar belakang keluarga, situasi dan kondisi di mana orang tersebut hidup. Di

¹³ Lihat Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris*, Cet. I, (Yogyakarta: LKiS, 2005), hlm. 15

samping faktor sejarah, pemikiran seseorang pasti mempunyai orientasi nilai-nilai filosofis sebagai tujuan dari pemikiran yang digagasnya. Mengenai pendekatan historis dan filosofis akan dibahas secara khusus dalam bab metode penelitian.

1. Pengertian reaktualisasi

Kata dasar dari reaktualisasi adalah “aktual”. Kata tersebut merupakan kata serapan dari bahasa Inggris *actual* yang mempunyai arti sebenarnya atau sesungguhnya, kata *actual* kemudian dengan tambahan *ize* (*actualize*) yang berarti melaksanakan atau mewujudkan. Apabila kata tersebut ditambah awalan *re* dan *actualize* menjadi kata benda *reactualization* yang berarti “membangun kembali atau menghidupkan kembali”.¹⁴ Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* kata aktual mempunyai arti betul-betul terjadi, sedang menjadi pembicaraan orang banyak atau baru saja terjadi. Kata “aktualisasi” prihal mengaktualkan atau pengaktualan.¹⁵ Kata aktualisasi dengan tambahan awalan “*re*” menjadi reaktualisasi mempunyai arti perbuatan mengaktualisasikan kembali atau penyegaran dan pembaharuan nilai-nilai kehidupan masyarakat.¹⁶

¹⁴ Lihat John M Enchols dan Hasan Shadily, *Kamus Bahasa Inggris-Indonesia*, (Jakarta: Gramedia, 2007), Cet. 29, hlm. 10.

¹⁵ Lihat *Kamus Besar Bahasa Indonesia Departemen Pendidikan dan Kebudayaan*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1997), Cet. kesembilan, hlm. 20.

¹⁶ *Ibid.*, hlm. 824.

Pemikiran reaktualisasi dapat diartikan sebuah proses dinamis dalam rangka pembentukan karakter baru tentang sesuatu sebagai akibat logis dari adanya perubahan situasi dan kondisi. Artinya perubahan itu harus terus dilakukan sepanjang situasi dan kondisi itu tidak berhenti berubah dan berkembang.¹⁷ Apabila kata reaktualisasi dihubungkan dengan kata hukum Islam, (reaktualisasi hukum Islam), maka mempunyai arti menghidupkan kembali ajaran atau hukum Islam yang selama ini dianggap kurang atau bahkan tidak sesuai dengan kenyataan sosial yang ada,¹⁸ sehingga diperlukan usaha-usaha melalui reformasi metodologi ijtihad baru dan pemikiran revolusioner agar hukum Islam benar-benar menjadi solusi bagi perkembangan zaman.

Reaktualisasi hukum Islam Munawir Sjadzali yang ditawarkan sekitar tahun 1985 berangkat dari sebuah kenyataan faktual dan problem empiris, karena menurut Munawir banyak masyarakat Islam Indonesia dalam melaksanakan ajaran Islam masih bersifat ambivalen. Di satu sisi, mereka sebenarnya paham apa yang sudah banyak tertulis dalam kitab-kitab fikih klasik, namun di sisi lain tidak menyukai doktrin lama tersebut karena dianggap tidak sesuai dengan kebutuhan nyata pada saat ini, akibatnya secara sembunyi-sembunyi mencoba mencari cela aman bagi persoalan keagamaan yang dihadapinya dengan sedikit memaksakan

¹⁷ Disarikan dari pendapat Siti Jahroh dalam *sitijahroh_mansur@yahoo.com*

¹⁸ Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, (Jakarta: Bulan bintang, 1991), hlm. 12.

kehendak suatu aturan hukum yang ada.¹⁹ Oleh karena itu, kenyataan seperti inilah yang menjadi kegelisahan penulis untuk mengetahui nilai-nilai filosofis pemikiran reaktualisasi hukum Islam Munawir Sjadzali.

Secara teoritis, para ‘ulama’ sepakat bahwa pada dasarnya hukum Islam ditetapkan adalah untuk memelihara kemaslahatan dan sekaligus menghindari kemafsadatan (*jalbul mas{a>lih wa daf’ul mafa>sid*), baik di dunia maupun di akhirat. Segala macam kasus hukum, baik yang secara eksplisit diatur dalam al-Qur’an dan hadis maupun yang dihasilkan melalui ‘ijtihad, harus bertitik tolak pada tujuan tersebut. Dalam kasus hukum yang secara eksplisit dijelaskan dalam kedua sumber utama hukum Islam (al-Qur’an dan Hadis) itu, kemaslahatan dapat ditelusuri melalui teks yang ada, jika ternyata kemaslahatan itu dijelaskan, maka kemaslahatan itu dijadikan titik tolak penetapan hukumnya. Kemaslahatan seperti ini lazim disebut dengan *al-mas{lahah al-mu’tabarah*.²⁰

Berbeda halnya jika kemaslahatan tidak dijelaskan dalam kedua sumber itu, dalam hal ini peranan mujtahid sangat penting untuk menggali dan menemukan “*maslahat*” yang terkandung dalam penetapan hukum. Pada dasarnya hasil penelitian itu dapat diterima, selama tidak bertentangan dengan maslahat yang telah ditetapkan dalam kedua sumber

¹⁹ Lihat Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris*, (Yogyakarta: LkiS, 2005), hlm. 86-87.

²⁰ H. Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), hlm. 133.

tersebut. Jika terjadi pertentangan, maka *maslahat* dimaksud digolongkan sebagai *al-mas{lah{at al-mulgh}at*.²¹

Pencarian para ahli ushul fiqh terhadap “*maslahat*” itu diwujudkan dalam bentuk ‘ijtihad. Berbagai macam istilah²² telah digunakan oleh mereka untuk menyebut metode penemuan hukum. Namun pada dasarnya, semua metode itu bermuara pada upaya penemuan *maslahat*, dan menjadikannya sebagai alat untuk menetapkan hukum yang kasusnya tidak disebutkan secara eksplisit baik dalam al-Qur’ah maupun Hadis Rasul. Atas dasar asumsi ini maka dapat dikatakan, bahwa setiap metode penetapan hukum yang dipakai oleh para ahli ushul fiqh bermuara pada *maqa>s}id al-syari>’at*.²³

Dalam konteks ‘ijtihad Munawir Sjadzali dengan konsep reaktualisasi hukum Islam, dalam rangka untuk mencapai *maslahat*, beliau melakukan ‘ijtihad tidak hanya dalam persoalan-persoalan yang tidak ada nashnya dalam al-Qur’an dan hadis sebagaimana di atas, akan tetapi juga ber’ijtihad walaupun sudah ada nashnya, di mana makna harfiyahnya

²¹ *Ibid.*, hlm. 134. lihat juga dalam bukunya H. Amir Syarifuddin, *Meretas Kebekuan Ijtihad Isu-isu Penting Hukum Islam Kontemporer di Indonesia*, (Jakarta: Ciputat Press, 2001), Ed. Abdul hlmim, hlm. 57.

²² Metode-metode istinbath, misalnya dalam bukunya Abdul Wahab Khalaf, *Ilmu Ushul Fikih*, terj. Halimuddin, Cet. III, (Jakarta: PT.RINEKA CIPTA, 1995), dalam buku ini menyebutkan berbagai macam metode istinbath seperti *ijma>’, qiya>s, istihsa>n, maslah}ah mursalah, ‘urf, istis}ha>b dan syar’u ma> qablana>*. Bandingkan dengan H. Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh jilid 1 dan 2*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997 dan 1999). Berdasarkan berbagai pelacakan dalam berbagai referensi ushul fiqh sudah dapat dipastikan memuat bahasan tentang metode-metode penemuan hukum Islam.

²³ H. Fathurrahman Djamil, *Filsafat*, hlm.135.

sudah dianggap kurang/atau bahkan tidak relevan dengan situasi dan kondisi di mana hukum Islam itu diberlakukan, sehingga ajaran al-Qur'an senantiasa dapat diterima dengan mudah oleh umatnya.

Kerangka pemikiran dalam tulisan ini dikembangkan dari pemikiran bahwa generasi-generasi muslim yang paling awal nampaknya tidak memandang ajaran al-Qur'an dan Sunnah sebagai ajaran yang bersifat kaku dan statis. Pada dasarnya ia adalah ajaran-ajaran yang dinamis, bergerak secara kreatif sesuai dengan bentuk sosial yang beraneka ragam. Munawir Sjadzali banyak mengutip contoh-contoh ijtihad Umar Ibn al-Khaththab yang dianggap tidak hanya banyak berijtihad dalam konteks tidak ada nash yang mengaturnya, tetapi Umar banyak melakukan ijtihad yang justru sudah diatur dalam nash, namun dianggap sudah tidak relevan lagi dengan situasi dan kondisi.²⁴

Sebagai salah seorang yang paling dekat dengan Rasulullah, 'Umar Ibn al-Khaththab memang dapat dijadikan referensi dan teladan yang tidak diragukan integritasnya terhadap Islam, terutama dalam bidang hukum Islam. Maka apabila ada sebuah riwayat yang menceritakan 'Umar Ibn al-Khaththab telah melakukan sesuatu tindakan yang melanggar ketentuan teks al-Qur'an maupun hadis terlepas dari konteks sosialnya, tentu saja riwayat tersebut akan menjadi sedikit manfaatnya. Akan tetapi apabila dapat ditelusuri orde sosial dan difahami kekuatan sosiologis yang

²⁴ Lihat dalam Munawir Sjadzali, *Ijtihad*., hlm. 36.

menyebabkan ‘Umar Ibn al-Khaththab berbuat demikian, maka riwayat tersebut akan mendatangkan arti yang besar bagi perkembangan pemikiran hukum Islam pada saat sekarang dan masa-masa yang akan datang. Karena itulah, Munawir Sjadzali beranggapan bahwa jika kita melakukan reaktualisasi hukum Islam bukan kita yang pertama melainkan sudah banyak dilakukan oleh para pendahulu kita termasuk sahabat Umar Ibn al-Khaththab.²⁵

Untuk memberlakukan hukum Islam secara kontekstual di Indonesia, maka diperlukan pendekatan politis, sosilogis dan historis. Sebagaimana diuraikan di atas, pada hakikatnya hukum Islam adalah peraturan-peraturan yang diambil dari wahyu dan diformulasikan dalam produk pemikiran hukum-fiqh, *fatwa*, yurisprudensi, dan perundang-undangan yang diberlakukan bagi umat Islam di Indonesia.²⁶ Jadi, secara esensial hukum Islam itu berasal dari wahyu. Sifat wahyu adalah universal dan mutlak benar. Oleh karenanya hukum Islam mempunyai peluang untuk berkembang dan berlaku di mana dan kapan saja termasuk di Indonesia,

²⁵ Lihat Munawir Sjadzali, *Ijtihad*., hlm. 23., tulisan-tulisan yang bernuansa reaktualisasi hukum Islam sebenarnya sudah banyak dilakukan di Indonesia, seperti M. Hasbi Ash-Shiddiqie mengusung *Fiqh Indonesia*, *Fiqh Madzhab Nasional* digagas oleh Hazairin, *Fiqh Sosial* dipopulerkan oleh Ali Yafie dan KH Sahal Mahfudz, *Agama Keadilan* digagas oleh Madar F. Mas’udi. Ini semua sebenarnya pemikiran-pemikiran yang “senafas” dengan pemikiran *Reaktualisasi Hukum Islam* yang digagas oleh Munawir Sjadzali. Lihat Mahsun Fuad, *Hukum Islam*., hlm. ix.

²⁶ Ahmad Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia*, Cet. I, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1995), hlm. 9.

bahkan di Indonesia pun bisa saja memberlakukan hukum Islam sesuai dengan kebutuhan lokal dan kedaerahan.

Salah satu karakter hukum Islam adalah sempurna dan universal, akan tetapi dilihat dari aspek praktiknya hukum Islam memiliki kelemahan.²⁷ Hal ini karena setiap ajaran meskipun berasal dari wahyu masih menyimpan potensi untuk diperselisihkan dan interpretatif. Dalam hal ini sistem ajaran Islam itu terdiri dari dua komponen, yaitu *qat'i* > *e* dan *z}anni* > *y*. Ajaran *qat'ie* merupakan ajaran yang sudah jelas dan rinci maksudnya. Sementara itu ajaran yang *dzannie* untuk mengamalkannya memerlukan ijtihad.²⁸ Meskipun istilah *qat'i* > *e* dan *z}anni* > *y* masih dipertanyakan oleh para pemikir modernis yang menekankan pada aspek *maqasidy* sebagaimana yang disampaikan oleh para pemikir hukum Islam yang hendak mem-fiqih-kan sesuai karakter ke-Indonesia-an. Sementara ajaran yang *z}anni* > *y* inilah yang seringkali menimbulkan perselisihan dan perpecahan di kalangan umat Islam. Kalau hal ini terjadi, maka di sinilah boleh jadi letak kelemahan hukum Islam.

Menurut analisis Anwar Harjono, terjadinya perselisihan dan perpecahan di antara umat Islam tidak hanya disebabkan oleh adanya

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Menurut Masdar Farid Mas'udi, istilah *qat'ie* dan *dzannie* sebenarnya istilah yang tidak terdapat dalam al-Qur'an maupun hadis. Kalaupun ada istilah kategori *qat'ie* dan *dzannie* itu adalah teorinya ulama fiqh sediri. Menurut Masdar, dengan berlindung di balik *qat'ie*, meraka (kaum tekstualis) merasa aman dari gugatan tentang boleh tidaknya meng-otak-atik pengertian ayat-ayat yang dari sudut bahasa, semantik tidak cukup kuat. Lihat Masdar F. Mas'udi dalam *Polemik Reaktalisasi Ajaran Islam*. hlm. 184.

perbedaan pendapat tentang pemahaman terhadap teks-teks keagamaan tetapi ada intervensi dan dominasi kekuasaan politik asing yang meliputi hampir seluruh dunia Islam selama beberapa abad ternyata selain telah berhasil memecah belah kekuatan Islam secara politis, juga telah berhasil menanamkan ajaran tentang pemisahan agama dan negara (sekularisasi) yang khas kristen itu pada sebagian para cerdik pandai kaum Muslimin begitu rupa, sehingga berhasil menarik pandangan-pandangan demikian yang sudah tumbuh di kalangan sebagian para cerdik pandai kaum Muslimin. Ini tentu menjadi penghambat (*trouble*) yang tidak kecil bagi kembalinya kemurnian ajaran hukum Islam,²⁹ yang pada gilirannya nanti akan menghilangkan jejak esensi hukum Islam yang bersifat universal dan mutlak benar. Ini merupakan tantangan (*challenge*) hukum Islam dalam era modern seperti sekarang ini.

Sebagian dari kaum muslimin di Indonesia menghendaki kehadiran hukum Islam menjadi hukum nasional, keinginan tersebut terekspresi melalui perjuangan yang tidak kenal lelah dengan berbagai strategi agar eksistensi hukum Islam benar-benar terwujud sebagai *way of life* seluruh kaum muslimi Indonesia.³⁰ Bahkan teori eksistensi merumuskan keadaan hukum nasional Indonesia masa lalu, masa kini dan

²⁹ Anwar Harjono, *Pengantar Ilmu Hukum*, Cet. II, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1994), hlm. 163.

³⁰ Bustanul Arifin, *Sejarah dan Peranan Hukum Islam di Indonesia*. Panitia Seminar Integrasi Hukum Islam ke dalam Kurikulum Fakultas Hukum, Jakarta, 1995. hlm. 3.

masa yang akan datang bahwa hukum Islam itu ada dalam hukum nasional Indonesia baik dalam hukum tertulis maupun yang tidak tertulis, dalam berbagai lapangan kehidupan hukum dan praktek hukum.³¹

Di samping ide reaktualisasi hukum Islam yang digagas oleh Munawir Sjadzali tentang perlunya mengadakan pembaharuan hukum Islam yang sesuai dengan konteks ke Indonesiaan, tentu banyak di Indonesia para tokoh pemikir hukum Islam lain yang mendambakan adanya hukum yang bernuansa keindonesiaan meskipun dengan terminologi yang sedikit berbeda, namun secara substantif mempunyai makna yang sama. Para tokoh tersebut di antaranya ialah, M. Hasbi Ash-Shiddiqie yang mengumandangkan adanya fiqh Indonesia, kemudian disusul dengan Hazairin tentang sistem kewarisan dengan madzhab Nasional, KH. Sahal Mahfudh dan KH. Ali Yafie mengusung dengan tema fiqh sosial, kemudian Masdar Farid Mas'udi dengan Agama Keadilan dan yang paling spektakuler adalah Ibrahim Husein dan Munawir Sjadzali dengan tema reaktualisasi ajaran Islam.³² Tema-tema tersebut, merupakan pokok bahasan yang bermuara pada perlunya adanya pembaharuan dan reaktualisasi hukum Islam yang menekankan pada tujuan-tujuan

³¹ Dalam proses pembentukan hukum nasional Indonesia, para pakar hukum menyatakan terjadinya kecenderungan makin menguatnya hukum agama dan menyatakan bahwa hukum agama berada dalam hukum nasional. Andi Rasdiyanah, "Problematisa dan Kendala yang dihadapi Hukum Islam dalam Upaya Transformasi ke dalam Hukum Nasional." *Makalah* (Ujung pandang: IKA Syari'ah IAIN Alauddin, 1996), hlm. 6.

³² Mahsun Fuad, *Hukum Islam*, hlm. ix.

ditetapkannya hukum Islam (*al-maqa>s}id al-syari>'ah* dan *al-mas}lah}ah al-mursalah*) dan sesuai dengan watak masyarakat Indonesia agar hukum Islam selalu mampu menjawab tantangan zaman dan perubahan sosial (*s}alih}un likulli zama>nin wa maka>nin*).³³

Tipe-tipe pemikir di atas seringkali mengidolakan Umar Ibn al-Khaththab sebagai referensi dan rujukan, karena banyak kebijakan Umar yang berani dan konstruktif serta tidak terlalu terikat pada ketentuan *nash* yang menurut Asmuni Mth, disebut kaum liberalisme yang apabila terjadi pertentangan antara *mashlahah* dengan *nash*, maka pemberlakuan *nash* harus ditanggguhkan.³⁴ Hal yang demikian telah banyak dilakukan oleh sahabat Umar, seperti tidak memberlakukan ketentuan surat al-Anfal ayat 41 tentang pembagian *ghanimah* (harta rampasan), tidak memberlakukan surat al-Taubah ayat 60 tentang penerima zakat (*mustahiq*) bagi *mu'allaf*, penundaan hukum potong tangan bagi pencuri dan lain sebagainya.³⁵ Banyak pemikir hukum Islam moderenis ketika berbicara kontekstualisasi hukum Islam selalu merujuk kepada ijtihad Umar Ibn Al-Khaththab yang dinggap banyak menyimpang dari ketentuan-ketentuan makna harfiyah (tekstual) dan mendahulukan makna substansial.

³³ *Ibid.*, hlm. 10

³⁴ Lihat Asmuni Mth, "Liberalisme Religius dan Teoritisasi Ushul Fiqh" dalam *Pribumisasi Hukum Islam Pembacaan Kontemporer Hukum Islam di Indonesia*, (Tim Penulis UII), ed. Yusdani dkk. (Yogyakarta: PPS FIAI UII Bekerja sama dengan KAUKABA, 2012), ed. hlm. 37.

³⁵ *Ibid.*, pembahasan selengkapnya tentang ijtihad Umar Ibn Al-Khaththab dapat dilihat dalam Muhammad Abdul Aziz Al-Halawi, *Fatwa dan Ijtihad Umar.*, lihat juga dalam Munawir Sjadzali, *Ijtihad.*, hlm. 38-40.

Suatu contoh misalnya Masdar Farid Mas'udi mengupas beberapa hasil 'ijtihad 'Umar Ibn Al-Khaththab. Kata Masdar, sebenarnya 'ijtihad 'Umar tidak bertentangan dengan ketentuan nash al-Qur'an maupun Hadis, hanya saja beliau mengambil makna atau *ruk'h* dan *jiwa* dari kedua sumber tersebut, karena makna harfiyahnya sudah dianggap tidak sesuai lagi dengan perkembangan situasi dan kondisi.³⁶

Masih dalam pembahasan 'ijtihad 'Umar Ibn al-Khaththab, Nurcholish Madjid dalam artikelnya yang berjudul "Pertimbangan Kemaslahatan dalam menangkap makna dan semangat Ketentuan Keagamaan: Kasus 'ijtihad 'Umar ibn al-Khaththab", dalam tulisan beliau banyak berbicara contoh-contoh hasil 'ijtihad 'Umar.

Dengan demikian, melalui penelitian (disertasi) ini penulis ingin mencoba mengungkap metode 'ijtihad apa yang dipakai oleh Munawir Sjadzali dan bagaimana relevansi pengembangan hukum Islam dari masa ke masa dengan pendekatan *filosofis* sebagai pisau analisisnya. Di samping itu pula, pemikiran reaktualisasi hukum Islam Munawir Sjadzali ini, penulis ingin mencari titik temu dan kesamaan dengan ijtihad Umar Ibn Al-Khaththab yang sering kali dijadikan inspirator dalam pembenaran ide reaktualisasi tersebut.

³⁶ Lihat dalam *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, Penyunting Iqbal Abdurrauf Saimima, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988), hlm. 156-160.

Abdullah Ahmad An-Na'im dalam bukunya yang berjudul *Toward an Islamic Reformation*, sedikit menyinggung tentang perlunya bermazhab kepada kebijakan ('ijtihad) 'Umar dalam rangka mengadakan inovasi hukum Islam agar senantiasa ikut terlibat dalam menyelesaikan persoalan-persoalan hidup umat Islam.³⁷ berbeda dengan buku an-Na'im, Amiur Nuruddin dalam bukunya yang berjudul *Ijtihad Umar Ibn Al-Khaththab Studi tentang Perubahan Hukum Islam*, secara spesifik membahas ijtihad Umar Ibn al-khaththab dan relevansinya dengan perubahan sosial dari masa ke masa. Amiur menjelaskan bahwa Umar telah banyak melakukan kebijakan dalam bidang hukum yang keluar dari ketentuan *nash*, namun harus dilihat dalam kerangka pemahaman yang utuh dan menyeluruh tentang tujuan-tujuan esensial yang dikandung dalam ketentuan al-Qur'an. Kebulatan pemahaman yang dimiliki oleh Umar nampaknya diterapkan untuk menghadapi perubahan sosial yang demikian cepat, sehingga ajaran Islam yang didekatinya sejak awal dengan intelektual tetap eksis dalam setiap situasi dan kondisi³⁸ dengan demikian, penelitian ini dimaksudkan untuk memperkuat pemikiran reaktualisasi hukum Islam melalui pendekatan historis dan filosofis serta mencari alasan-alasan normatif dalam rangka menjustifikasi gagasan pemikiran Munawir Sjadzali tersebut,

³⁷ Abdullah Ahmad An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation*, (Syracuse: Universty Press, 1992), hlm. 203.

³⁸ Amiur Nuruddin, *Ijtihad Umar Ibn Al-Khaththab Studi tentang Perubahan Hukum dalam Islam*, (Jakarta: CV. Rajawali, 1991) Cet. I, hlm. 123

karena bagaimanapun ketika berbicara hukum Islam tidak bisa lepas dari pembahasan sumber-sumbernya.

Dasar-dasar hukum Islam adalah Al-Qur'an dan Hadis Rasul. Dua sumber orisinal tersebut tercermin dalam pemikiran manusia, Konsensus Kolektif (*Ij'ma'*) dan pemikiran analogis (*Qiyas*) dan disempurnakan sampai batas-batas tertentu dan sebagai tambahan oleh rasa kemaslahatan umum atau adat-adat setempat atau kondisi-kondisi yang mencantumkannya, tidak melanggar dogma. Dalam keseluruhannya, semua itu merupakan hukum suci (*syari'at*) yang menunjukkan jalan untuk diikuti, tetapi khususnya cara bertindak sebagai orang-orang yang dipimpin oleh iman.³⁹

Bertitik tolak dari pemahaman tersebut, Munawir Sjadzali berpendapat bahwa dalam memahami teks-teks keagamaan (al-Qur'an dan hadis) tidak boleh terpasung dengan makna harfiah (tekstual), apabila kedua sumber tersebut diartikan secara kaku dan beku (tekstual) tanpa memperhatikan perkembangan dan perubahan masyarakat yang telah terjadi selama empat belas abad lebih, serta adanya perbedaan lingkungan dan latar belakang sejarah dan budaya antara umat Islam yang beragam, maka hal ini akan membuat ajaran dan hukum Islam kehilangan relevansi dengan dunia yang tingkat peradaban dan intelektualitasnya semakin maju

³⁹ Marcel A. Boisard, *Humanisme dalam Islam*, Cet. Ke I (Jakarta: Bulan Bintang, 1980), hlm. 59.

dan berkembang. Apabila hal ini terjadi, maka ajaran dan hukum Islam tidak lagi berperan besar sebagai pedoman atau pemandu, baik dalam kehidupan pribadi maupun dalam kehidupan bermasyarakat umat Islam.⁴⁰ Oleh karena itu pada posisi yang demikian, peranan akal sangat dibutuhkan untuk membaca segala fenomena sosial yang terjadi di masyarakat untuk selanjutnya dijadikan bahan pertimbangan untuk dikomparasikan dengan ketentuan agama (al-Qur'an dan Hadis) guna merumuskan suatu ketentuan atau aturan agama yang lebih relevan dengan perkembangan zaman.

Karena peranan akal pikiran manusia sangat penting dalam merumuskan kembali ajaran agama terutama hukum Islam, maka yang bisa dilakukan agar akal pikiran terhindar dari anarki berpikir adalah:

- a. Hendaknya pemanfaatan akal itu dilakukan secara bersama atau kolektif, dengan tidak saja melibatkan peran ulama dari berbagai cabang ilmu agama, tetapi juga para ilmuwan dari cabang-cabang ilmu terkait yang lain.
- b. Kendati kita tidak terpasung dengan pengertian harfiyah dari wahyu dan atau Hadis. Dalam memahami ajaran Islam hendaknya kita selalu dan tetap mengacu kepada *Maqasid al-syari'ah* atau tujuan /sasaran dari syari'at. Sedangkan *Maqasid al-syari'ah* atau tujuan/sasaran dalam ajaran dan hukum Islam yang bertalian dengan kemasyarakatan adalah

⁴⁰ Munawir Sjadzali, *Ijtihad.*, hlm.53.

pembinaan dan pemupukan budi pekerti luhur, penegakan dan pemerataan keadilan, serta kebaikan dan kemaslahatan bagi masyarakat umum.⁴¹

Kaitannya dengan pemikiran reaktualisasi hukum Islam yang digagas oleh Munawir Sjadzali, Ibrahim Hosen menyatakan bahwa, Munawir Sjadzali dalam pandangan pemikirannya sering mengutip pendapat at-Thufi dengan teori *mashlahah*-nya dan Abu Yusuf dengan pandangannya tentang tradisi.⁴² Dengan demikian maka dapat ditarik suatu kesimpulan bahwa Munawir Sjadzali sebenarnya bukan orang yang pertama dalam hal mengupayakan reaktualisasi atau kontekstualisasi hukum Islam, namun ia hanya sebagai penerus dari pada ulama-ulama terdahulu.

Menurut Ibrahim Hosen, At-Thufi membangun pendapatnya atas empat asas, antara lain: *Pertama*, pendapatnya bahwa, hanya berdasarkan akal saja tanpa harus melalui wahyu maka dapat mengetahui kebaikan dan keburukan menjadi dasar bangunannya yang pertama dalam piramida pemikirannya. Hanya saja ia membatasi kemandirian akal itu dalam hal *mu'amalah* dan adat-istiadat, dan ia melepaskan kepercayaan pada petunjuk *nash* baik dan buruk kepada kedua bidang tersebut.

⁴¹ Munawir Sjadzali, *Ijtihad.*, hlm. 53.

⁴² Munawir Sjadzali dkk., *Kontekstualisasi.*, hlm. 253.

Kedua, sebagai kelanjutan pendapatnya yang pertama tersebut, selanjutnya ia berpendapat bahwa *mashlahah* itu merupakan *dalil syar'i* mandiri yang ke-hujahan-nya tidak bergantung pada “kesaksian” atau konfirmasi *nash*, akan tetapi hanya bergantung pada akal semata. Bagi at-Thufi, untuk menyatakan sesuatu itu dianggap *mashlahah* atas dasar adat-istiadat dan percobaan, maka hal ini tidak perlu petunjuk dari *nash*. *Ketiga*, *mas}lah}ah* diambil sebagai *dalil syar'i* hanya dalam bidang *mu'amalah* atau hubungan sosial dan adat-istiadat saja. Adapun dalam bidang ibadah dan *muqaddarat* maka *mas}lah}ah* tidak bisa dijadikan sebagai dalil.

Keempat, *mas}lah}ah* merupakan dalil *syara'* yang terkuat, ia bukan hanya *hujjah* saja ketika terdapat *nash* dan *ijma'*, melainkan ia juga harus didahulukan atas *nash* dan *ijma'* di saat terjadi pertentangan antara keduanya. Pengutamaan *mas}lah}ah* saat *nash* dan *ijma'* terjadi pertentangan tersebut dilakukan dengan jalan *baya'n* dan *takhs}is*, bukan dengan jalan mengabaikan atau meninggalkan *nash* sama sekali sebagaimana mendahulukan *sunnah* atas al-Qur'an dengan jalan *baya'n*. Hal ini dikarenakan *mas}lah}ah* diambil dan bersumber dari sabda Nabi Muhammad yang berbunyi:

لا ضرر ولا ضرار (رواه احمد وابن ماجه عن ابن عباس)⁴³

Artinya: “Tidak memadharatkan dan tidak dimadharatkan”.

Pengutamaan dan mendahulukan mashlahah atas *nash* ini ditempuh baik *nash* tersebut berstatus *qath’i* dalam *sanad* dan *matan*-nya maupun *dzanni* kedua-duanya.⁴⁴

Berdasarkan keempat asas tersebut, at-Thufi menyusun argumentasi dan mendahulukan *mas}lah}ah* atas *nash* dan *ijma’* sebagaimana berikut; *Pertama*, *ijma’* diperselisihkan kehujahannya, sedangkan *mas}lah}ah* disepakati termasuk oleh mereka yang menentang *ijma’*. Hal ini berarti bahwa, mendahulukan sesuatu yang disepakati atau *mas}lah}ah* atas hal yang diperselisihkan atau *ijma’* merupakan sesuatu yang lebih utama. *Kedua*, yang menjadi pertimbangan untuk mendahulukan *mas}lah}ah* atas *nash* dikarenakan *nash* mengandung banyak pertentangan, sehingga hal ini menjadikan salah satu penyebab terjadinya perbedaan pendapat yang tercela dalam hukum menurut pandangan syara’. Adapun memelihara *mas}lah}ah* secara substansial merupakan sesuatu yang hakiki, yang tidak diperselisihkan. Dengan demikian maka pemeliharaan atau pengutamaan *mas}lah}ah* ini merupakan suatu sebab terjadinya kesepakatan yang dikehendaki oleh

⁴³ H. Abdul Madjid, *Kaidah-Kaidah Ilmu Fiqih (Al-Qawa’idul Fiqhiyyah)*, Cet. ketujuh, (Jakarta: Kalam Mulia, 2008), hlm. 35.

⁴⁴ *Ibid.*, hlm. 254-256.

syara'. Oleh karena itu berpegang pada sesuatu yang disepakati merupakan sesuatu yang lebih utama dari pada berpegang pada yang menimbulkan berbagai macam perbedaan.

Ketiga, telah terjadi *nash-nash* dalam Sunnah yang ditentang oleh *mas}lah}ah* dalam beberapa hal. At-Thufi merujuk kepada pendapat Ibn Mas'ud yang bertentangan dengan *nash* dan *ijma'* dalam perihal *tayammum* karena demi kemashlahatan (yaitu *ikhtiya>t* atau kehati-hatian dalam menjalankan ibadah). Menurut *nash* dan *ijma'* para Sahabat, *tayammum* boleh dilakukan oleh seseorang untuk menghilangkan hadas atau pengganti wudhu ketika seseorang tersebut sedang dalam keadaan sakit atau tidak mendapatkan air untuk berwudhu. Akan tetapi Ibn Mas'ud berpendapat bahwa, orang yang sedang sakit tidak boleh bertayammum. Sebab, apabila ia diperbolehkan untuk bertayammum maka dikhawatirkan ada orang yang merasa sedikit sakit seperti kedinginan (masuk angin), maka orang tersebut ketika merasakan hal yang sama tidak lagi mau berwudhu. Ketika diingatkan oleh Abu Musa akan ayat dan *ha>d* perintah tentang *tayammum*, Ibn Mas'ud tidak mau menerimanya. Dalam perkembangannya, pendapat Ibn Mas'ud ini tersiar luas di masyarakat dan tidak ada seorangpun yang mengingkarinya. Selain dari pada itu, at-Thufi juga berpendapat bahwa para Sahabat yang

menyalahi perintah Nabi Muhammad untuk tidak shalat Ashar kecuali di Bani Quradzah juga atas dasar *mas}lah}ah*.⁴⁵

Oleh karena itu, tidak satupun hukum Islam yang mengatur dan menetapkan hubungan pokok antara manusia secara horizontal maupun hubungan manusia dengan Tuhan (vertikal), yang tidak bermuara pada kemaslahatan. Hukum Islam tidak membiarkan sesuatu dilakukan oleh umatnya tanpa adanya ketentuan demi keselamatan manusia. Menyebutkan apa yang wajib, yang sunnah, yang mubah, yang makruh, dan yang haram. Hukum Islam meliputi seluruh kewajiban yang dibebankan kepada manusia sebagai seorang mukmin, sebagai manusia dan sebagai warga negara. Rasa tunduk terhadap hukum dan keinginan untuk menjunjung tinggi perintahnya, adalah akibat dari iman yang memberikan konsepsi umum tentang masyarakat dan hari kemudiannya.⁴⁶

Dalam konteks analisis filosofis terhadap pemikiran reaktualisasi hukum Islam Munawir Sjadzali dengan merujuk pada pengertian beberapa pengertian *filosofis* baik dari Immanuel Kant, D.C. Mulder, maupun Ahmad Azhar Basyir di atas dapat ditarik suatu kesimpulan bahwa berfikir filosofis ialah pengetahuan yang mencari hakekat atau sifat dasar dari obyek yang difikirkan. Bahkan Azhar Basyir menambahkan bahwa berfikir filosofis merupakan cara pemikiran secara

⁴⁵ *Ibid.*, hlm. 256-257.

⁴⁶ *Ibid.*, hlm. 61.

sistematik dan radikal dengan metode tertentu yang tepat tentang sesuatu obyek.⁴⁷ Berangkat dari teori di atas, yang dimaksud dengan analisis filosofis terhadap pemikiran reaktualisasi hukum Islam Munawir Sjadzali adalah suatu usaha yang dilakukan dengan sistematis dan terarah untuk mencari keterangan yang mendasar dan hakekat yang mendalam tentang pemikiran reaktualisasi tersebut, sehingga mendapatkan suatu keterangan dan pemahaman yang bersifat menyeluruh.⁴⁸

⁴⁷ Hasbullah Bakry, *Sestematik.*, hlm. 11. Bandingkan D.C. Mulder, *Bahan Kuliah.*, hlm. 4. Lihat juga dalam Ahmad Azhar Basyir, *Pokok-Pokok.*, hlm. 3.

⁴⁸ Di samping teori filosofis yang diberikan oleh Immanuel Kant, D.C. Mulder, maupun Ahmad Azhar Basyir, lihat juga buku *Pengantar Kearah Metode Penelitian dan Pengembangan Ilmu Pengetahuan Agama Islam*, Kata Pengantar dan Editor: M. Masykur Amin, (Yogyakarta: Balai Penelitian P3M IAIN Sunan kalijaga, 1992), Cet. Pertama, hlm. 99-100. Bandingkan dengan Anton Bakker, *Metode-Metode Filsafat*, (Jakarta: Balai Aksara, 1986), Cet. kedua, hlm. 18-19.

2. Pengertian Syari'at, Fiqih, dan Hukum Islam

Kaitannya dengan penyebaran atau pemahaman terhadap hukum Islam, seringkali kita mendengar di tengah-tengah masyarakat tentang istilah syariah, fiqih, dan hukum Islam itu sendiri sebagai suatu istilah yang dianggap sama. Padahal apabila hal ini ditelaah lebih jauh, istilah-istilah tersebut mempunyai perbedaan yang spesifik, meskipun tidak dapat dipungkiri bahwa istilah-istilah tersebut mempunyai korelasi antara yang satu dengan lainnya. Oleh sebab itu, pada sub bab ini penulis akan memberikan penjelasan tentang istilah-istilah tersebut.

a. Pengertian Syari'at

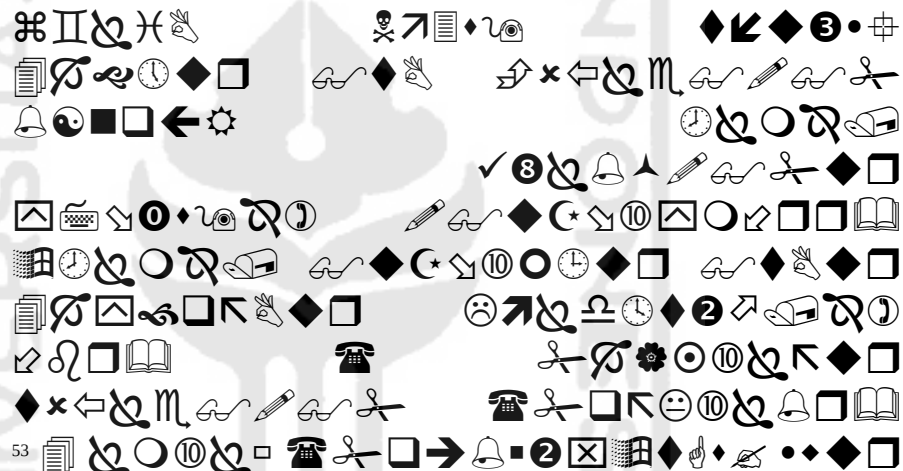
Dalam bahasa Arab, makna generik (etimologi) dari kata *syari'at* ialah jalan menuju aliran air, atau jalan yang mesti dilalui, atau aliran sungai.⁴⁹ Sementara itu ia juga bisa diartikan sebagai jalan yang jelas menuju sumber air.⁵⁰ Namun pada awalnya istilah *syari'at* menunjuk pengertian *ad-dīn* (agama) dalam makna totalitasnya. Sementara Ali al-Sayis berpendapat bahwa *syari'at* dapat dikatakan sebagai *al-nusju>s} al-muqa>dasah* dari al-Qur'an dan hadis yang mutawatir dan belum terkontaminasi dengan pemikiran manusia. Hal yang seperti ini

⁴⁹ Ibnu Mansyūr, *Lisān al - 'Arab*, Juz VIII, (Berikut: Dār Shādir, t.t.). hlm. 175.

⁵⁰ Ismail Muhammad Syah, *Filsafat Hukum Islam*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1992). hlm.

dapat pula dikatakan sebagai *al-tari>qah al-mustaqi>mah*.⁵¹ Al-Qur'an menggunakan makna *syari'at* untuk menunjuk pengertian: jalan yang terang dan nyata untuk mengantarkan manusia kepada keselamatan dan kesuksesan di dunia dan di akhirat.⁵² Sebagaimana hal ini ditegaskan dalam beberapa ayat Al-Qur'an di antaranya:

1) Surat Asy-Syūrā yang berbunyi:



Artinya: “Dia Telah mensyari'atkan bagi kamu tentang agama apa yang telah diwasiatkan-Nya kepada Nuh dan apa yang telah kami wahyukan kepadamu dan apa yang telah kami wasiatkan kepada Ibrahim, Musa dan Isa yaitu: Tegakkanlah agama dan janganlah kamu berpecah belah tentangnya.”⁵⁴

⁵¹ Ali al-Sayis, *Nasy'ah al-Fiqh al-Ijtihad wa Atwa>ruh*, (Kairo: Majma' al-Buhus al-Isla>miyyah, 1970), hlm. 8. Lihat juga dalam Shobirin, *Fiqh Madzhab Penguasa*, (Kudus: Brillian Media Utama, 2009), Cet. pertama, hlm. 25.

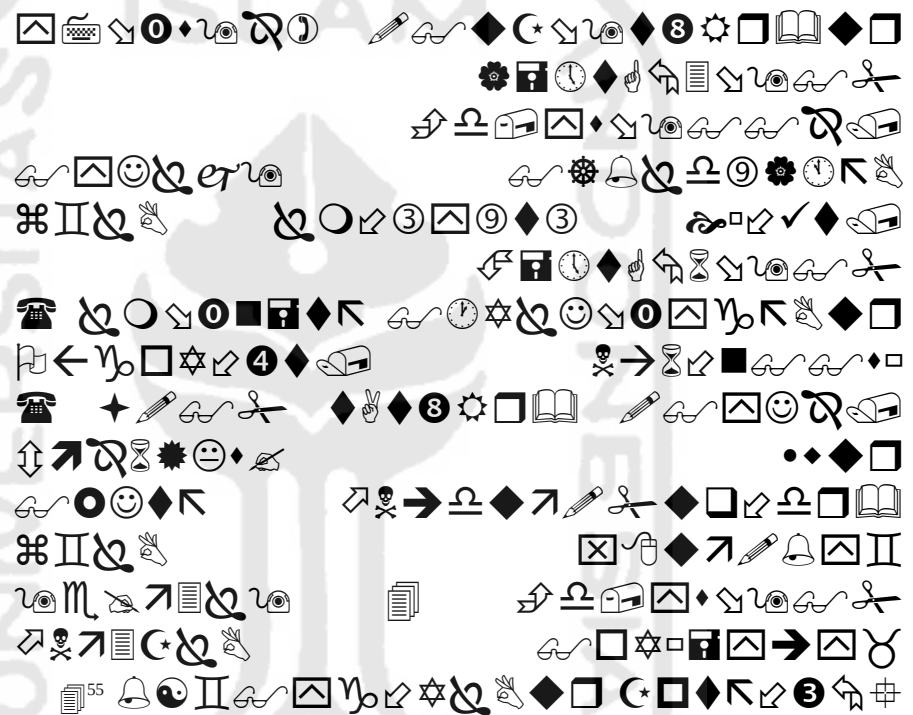
⁵² Abd. Rahman Dahlan, *Ushul Fiqih*, (Jakarta : Amzah, 2010). hlm. 1-2.

⁵³ QS. Asy-Syūrā (42): 13.

⁵⁴ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, diterjemahkan oleh Yayasan Penyelenggara Penterjemah/Pentafsir Al-Qur'an, direvisi oleh Lajnah Mushaf Al-Qur'an Kementerian Agama RI, (Jakarta: Penerbit Lentera Abadi, 2011), hlm. 484.

Yang dimaksud: agama di sini ialah meng-Esakan Allah Swt., beriman kepada-Nya, kitab-kitab-Nya, rasul-rasul-Nya dan hari akhirat serta mentaati segala perintah dan larangan-Nya”.

2) Surat Al-Maidah berbunyi :

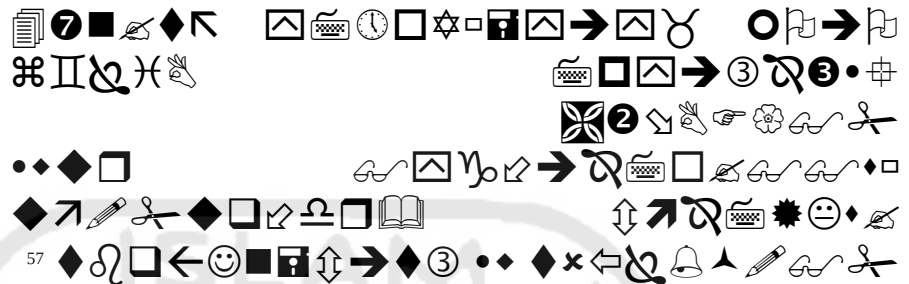


Artinya: “Dan kami Telah turunkan kepadamu Al Qur’an dengan membawa kebenaran, membenarkan apa yang sebelumnya, yaitu kitab-kitab (yang diturunkan sebelumnya) dan batu ujian terhadap kitab-kitab yang lain itu; Maka putuskanlah perkara mereka menurut apa yang Allah turunkan dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka dengan meninggalkan kebenaran yang Telah datang kepadamu. Untuk tiap-tiap umat diantara kamu, kami berikan aturan dan jalan yang terang”.⁵⁶

⁵⁵ QS. Al-Maidah (5): 48.

⁵⁶ Departemen Agama RI, Al-Qur’an, hlm. 116.

3) Juga dalam surat Al-Jātsiyah yang berbunyi:



Artinya: “Kemudian kami jadikan kamu berada di atas suatu syariat (peraturan) dari urusan (agama itu), Maka ikutilah syariat itu dan janganlah kamu ikuti hawa nafsu orang-orang yang tidak Mengetahui.”⁵⁸

Hubungan makna generik antara syari’at sebagai jalan menuju aliran sungai dan syari’at Islam adalah jika air sungai yang bersih dan bening akan memuaskan dahaga dan kesehatan serta menumbuhkan kembangkan tubuh orang yang meminumnya dan menggunakannya, maka syari’at Islam juga akan memberi kepuasan lahir dan batin atas usaha manusia dalam mencari kebenaran dan akan menyelamatkan hidupnya di dunia dan di akhirat dari kesesatan.⁵⁹

Dalam kamus Arab-Indonesia Al-Munawir, secara harfiah kata kerja Syara’a memiliki pengertian “mengarahkan atau membuka”⁶⁰ sedangkan Fazlur Rahman memberi pengertian terhadap kata ini yaitu”

⁵⁷ QS. Al-Ja>siya>t (45): 18.

⁵⁸ Departemen Agama RI, Al-Qur’an, hlm. 500.

⁵⁹ Abd. Rahman Dahlan, *Ushul Fiqih*, hlm. 2.

⁶⁰ Ahmad Warson Munawir, *Kamus Arab-Indonesia Al-Munawir*, Cet. III (Surabaya: Pustaka Progresif, 2002), hlm. 235.

memadai atau menggambar.⁶¹ Selain itu Syari'at juga berarti "Jalan yang nyata dan lurus, tangga atau tempat naik yang bertingkat-tingkat."⁶²

Menurut istilah, Syari'at memiliki beberapa pengertian antara lain menurut para ahli Fiqih sebagai berikut:

Menurut At-Tahmi dalam kitabnya yaitu *Kasysya>f Istila>h}atūl Funu>n* sebagaimana dikutip oleh Syaifudin Zuhri memberikan pengertian syari'at sebagai "sesuatu (hukum-hukum) yang diadakan oleh Allah untuk hamba-hambaNya dibawa oleh salah seorang Nabi SAW., baik hukum-hukum yang berhubungan dengan cara berbuat yaitu yang disebut "hukum-hukum cabang" dan untuk itu dikodifikasikan ilmu fiqih ataupun yang berhubungan dengan cara-cara berkepercayaan (beriman), yaitu yang disebut "hukum-hukum pokok dan keimanan" dan untuk itu dikodifikasikan ilmu Kalam Syari'at (Syara') disebut juga dengan "agama" (*ad-Di>n al-Millah*).⁶³

Asy-Syatibi di dalam kitabnya *al-Muwa>faqat* menjelaskan bahwa syari'at adalah ketentuan-ketentuan hukum yang membatasi perbuatan, perkataan, dan kepercayaan (keimanan) orang-orang mukalaf

⁶¹ Fazlur Rahman, *Islam*, Cet. Pertama (Bandung: Pustaka, 1984), hlm. 140.

⁶² Al-Fairuzabadi, *Al-Qomusul Mukhiith*, Cet. 2 (Darul al-Kutub: Beirut, 1970), hlm. 7.

⁶³ H. Abd. Rahman Dahlan, MA, *Ushul Fiqh.*, hlm. 2. Lihat juga dalam Saifudin Zuhri, *Ushul Fiqih: Akal sebagai Sumber Hukum Islam*, Cet. 1 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), hlm. 16-17.

(orang yang dibebani hukum). Pendapat Asy-Syatibi ini juga dikutip oleh Muhammad Madzkur dalam kitabnya yang berjudul *Al-Fiqhul Islamie*.⁶⁴

Menurut Muhammad Salam Madzkur sebagaimana dikutip oleh Syaifudin Zuhri menyatakan bahwa menurut para ahli fiqih (Fuqaha'), istilah syari'at dipergunakan untuk hukum-hukum yang telah ditetapkan oleh Allah bagi hamba-hamba-Nya agar supaya mereka percaya (beriman), mengamalkan dan berbuat baik dalam kehidupannya baik yang berkaitan dengan amal perbuatan, aqidah, kepercayaan, maupun akhlak.⁶⁵

Sedangkan Mahmud Syaltut menyatakan bahwa yang dimaksud dengan istilah syari'at adalah hukum-hukum yang disepakati sahabat dan apa yang mereka ijtihadkan termasuk ke dalamnya hukum-hukum yang diperoleh dengan jalan *Qiyas*, petunjuk-petunjuk, tanda-tanda, dan dalil-dalil.⁶⁶ Atau dapat juga dipahami dari judul kitab beliau *al-Islamu Aqidatu wa Syari'atu* (Islam adalah Aqidah dan syari'at). Maksudnya adalah Islam meliputi hukum-hukum kepercayaan dan hukum-hukum perbuatan yang mengatur urusan-urusan akhirat dan keduniaan. Islam bukan hanya merupakan sesuatu kepercayaan semata-mata, tetapi juga merupakan aturan-aturan bermasyarakat dan bernegara.

⁶⁴ *Ibid.*, hlm. 18. Lihat juga Muhammad Salam Madzkur, *Al-Fiqhul Islamie*, jilid II. (Mesir: Abdullah Wahbah, 1955), hlm. 12.

⁶⁵ *Ibid.*, hlm. 18.

⁶⁶ Syaifudin Zuhri, *Ushul Fiqih*...hlm. 20. Lihat juga Mahmud Syaltut, *al-Islamu Aqidatu wa Syari'atu*. Jilid III (Mesir : Darul Qalam, 1968). hlm. 29

Juga dapat dipahami dari kesimpulan yang disimpulkan oleh Muhammad Salam Madzkur bahwa Al-Qur'an adalah kitab aqidah dan syari'at bersama-sama.⁶⁷

Dari berbagai pengertian di atas dapat ditarik kesimpulan bahwa yang dimaksud dengan syari'ah adalah sekumpulan hukum-hukum dan tata aturan yang Allah syari'atkan kepada hamba-hambanya untuk ditaati dalam kehidupan sehari-hari, baik yang berkenaan dengan akidah, akhlak, ibadah maupun mu'amalah. Jadi syari'ah itu secara normatif identik dengan agama yang diturunkan langsung oleh Allah Swt. melalui wahyu.

b. Pengertian Fiqih

Kata fiqih berasal dari bahasa arab, yaitu dari kata (*faqah*}-*yafqah*}-*u faqah*}-*an*), *Fiqih*, yang berarti *mengerti* atau *paham*.⁶⁸ Menurut al-Fairus Zabadi dalam *al-Qamusul Mukhtash* sebagaimana dikutip oleh Saifudin Zuhri, mengatakan bahwa Fiqih menurut bahasa adalah pengetahuan, pemahaman dan kecakapan tentang sesuatu, biasanya tentang ilmu agama (Islam) karena kemuliaannya.⁶⁹

⁶⁷ *Ibid.*, hlm. 20.

⁶⁸ Abd. Rahman Dahlan, *Ushul Fiqih*,... hlm. 5.

⁶⁹ Saifudin Zuhri, *Ushul Fiqih*...hlm. 1. Lihat juga: Al-Fairuzabdi, *al-Qamusul Mukhti*, hlm.

Sedangkan dalam pengertian terminologi (istilah), terdapat variasi pengertian tentang fiqih, di antaranya adalah pengertian yang dikemukakan oleh beberapa ulama' fiqih sebagai berikut:

Ibnu al-Hajib sebagaimana dikutip oleh Abd. Rahman Dahlan memberikan definisi fiqih yaitu; fiqih merupakan pengetahuan tentang hukum-hukum syara' yang berkaitan dengan amal perbuatan manusia yang bersifat parsial, yang berasal dari dalil-dalil yang terperinci dan spesifik, melalui penelitian terhadap dalil. Sedangkan Ibnu as-Subki sebagaimana juga dikutip oleh Abd. Rahman Dahlan mendefinikan fiqih sebagai pengetahuan hukum-hukum syara' yang berkaitan dengan perbuatan manusia yang diusahakan dari dalil-dalil syara' yang spesifik.⁷⁰

Syaifudin Zuhri mengatakan bahwa fiqih secara istilah mempunyai dua pengertian. *Pertama*, fiqih ialah pengetahuan (mengetahui) hukum-hukum syara' tentang perbuatan mukallaf berdasarkan dalil-dalilnya, yang dimaksud dengan "*al-ahkam*" (hukum-hukum) dalam pengertian tersebut di atas adalah segala yang diterbitkan pembuat syara' (Allah) bagi manusia baik yang mengatur kehidupan dengan masyarakat dan hubungan mereka antara pihak satu dengan lainnya serta membatasi perbuatan dan tindak-tanduk mereka. *Kedua*,

⁷⁰ Abd. Rahman Dahlan, *Ushul Fiqih.*, hlm. 7.

fiqih ialah kumpulan atau kodifikasi hukum-hukum yang terkait dengan perbuatan manusia yang disyariatkan dalam Islam.⁷¹

Menurut Saifudin Zuhri, pengertian fiqih yang pertama sebagaimana di atas dapat diketahui bahwa fiqih adalah sifat ilmiah. Adapun pengertian fiqih yang kedua adalah meliputi segala hukum syara', baik yang mudah diketahui yakni yang mudah diketahui atau yang ditetapkan dengan ijtihad. Pengertian ini sesuai dengan kenyataan kitab-kitab fiqih yang semuanya membahas hukum-hukum yang mudah diketahui dan tak mudah diketahui.⁷²

Pada abad pertama hijriyah, yaitu pada masa umat Islam belum mempunyai madzhab dan belum mengikrarkan dirinya kepada seseorang mujtahid tertentu di mana urusan agama masih di tangan sahabat dan tabi'in, fiqih mencakup semua hukum-hukum agama, baik yang berhubungan dengan hukum-hukum kepercayaan, hukum-hukum perbuatan maupun hukum-hukum akhlaq. Soal-soal itu berkisar sekitar al-Qur'an dan hadis serta didasarkan kepadanya.⁷³ Pengertian fiqih yang mencakup seluruh pengetahuan agama bisa dilihat pada firman Allah dan hadis Rasul berikut:



⁷¹ Saifudin Zuhri, *Usul Fiqih*, hlm. 9-11

⁷² *Ibid.*, hlm. 10-11

⁷³ *Ibid.*, hlm. 11-12.

mendapatkannya, diperlukan usaha yang sungguh-sungguh dengan cara melakukan penelitian, pengkajian dan sebagainya. Jadi, fiqh pada masa abad pertama hijriyah memiliki arti yang sama dengan ilmu. Kemudian pada abad kedua hijriyah yaitu setelah meluasnya Islam dan bertambah banyaknya macam persoalan dan lapangan hukum yang menyangkut tindak-tanduk seseorang, dan juga menyangkut hubungan seseorang dengan yang lainnya, maka lahirlah mujtahid-mujtahid yang membangun madzhab.

Pengertian fiqh kemudian dipersempit menjadi sebagai suatu disiplin ilmu (pengetahuan) hukum yang menyangkut perbuatan. Hukum yang dipetik adalah bersumber dari al-Quran dan hadis melalui usaha pemahanan dan ijtihad. Sejak masa ini, pengertian dan bidang cakupan pembahasan fiqh bervariasi sebab dipengaruhi oleh berbagai aliran dari golongan para ahli usul fiqh.⁷⁸

Dalam buku pengantar hukum Islam, TM. Hasbi, Ash-Shiddieqie mengumpulkan beberapa pengertian fiqh dari beberapa aliran madzhab, di antaranya adalah pengertian fiqh yang dikemukakan oleh Imam Abu Hanifah, yaitu segala pengetahuan mengenai kepercayaan, akhlaq dan ilmu furu' (perbuatan manusia) adalah termasuk dalam bidang pembahasan dari fiqh. Menurut Abu Hanifah, bidang kepercayaan

⁷⁸ Saifudin Zuhri, *Ushul Fiqih.*, hlm. 13.

dinamakan fiqh akbar.⁷⁹ Selain Imam Abu Hanifah, Ibnu Hazm dalam kitabnya yang berjudul *al-Ihkam fi Ushul Ahkam* menyatakan bahwa fiqh meliputi beberapa hal. Yaitu; pengantar ilmu tafsir, pengantar ilmu hadis, dasar-dasar ushul fiqh, serta hukum-hukum fiqh yang disepakati dan yang diperselisihkan.⁸⁰

Pengertian-pengertian fiqh yang diberikan oleh para ulama' sesudah abad kedua hijriyah dapat diketahui adanya dua golongan pendapat. Golongan pendapat pertama memberikan pengertian fiqh yang meliputi segala hukum syara' yang mudah diketahui karena jelas tersebut dalam Al-Qur'an dan hadis maupun yang tidak diketahui karena harus dikeluarkan dari Al-Qur'an dan hadis dengan jalan ijtihad, bukan yang mudah diketahui. Sebab hukum-hukum yang mudah diketahui sudah dijelaskan oleh syara', misalnya hukum shalat lima waktu, puasa ramadhan, zakat, dan haji. Sedangkan hukum-hukum yang tidak mudah diketahui misalnya tentang niat, apakah ia wajib pada wudhu atau tidak? shalat yang sengaja ditinggalkan apakah wajib di *qada'* atau tidak.⁸¹

Dengan adanya perbedaan pendapat mengenai fiqh sebagaimana tersebut di atas, maka TM. Hasbi Ash-Shiddieqie berpendapat bahwa sebaiknya diadakan pembagian terhadap fiqh, yaitu:

⁷⁹ TM. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Pengantar Hukum Islam*, Cet. 2 (Jakarta: Bulan Bintang 1975), hlm. 35.

⁸⁰ Ibnu Hazm, *al-Ihkam fi Ushul Ahkam*, (kairo: Ali Yusuf, t.t), hlm. 694.

⁸¹ TM. Hasbi Ash-Shiddieqy., hlm. 23, lihat juga dalam bukunya Saifudin Zuhri, *Ushul Fiqih*, hlm. 14-15.

pertama, fiqh yang telah tegas ditunjukkan oleh Al-Qur'an dan hadis maka dinamakan fiqh nabawi. *Kedua*, fiqh yang berasal dari ijtihad seorang mujtahid maka dinamakan fiqh ijtihadi. Selain dari pada itu, TM. Hasbi Ash-Shiddieqie berpendapat bahwa fiqh yang pada awalnya mencakup segala bidang ilmu syari'at hendaknya dikembalikan pada makna asalnya. Sedangkan untuk hukum-hukum perbuatan maka perlu dicarikan istilah yang khusus untuk hal tersebut, tidak menyempitkan makna serta memindahkan arti fiqh kepada makna yang tidak dikehendaki oleh syara' itu sendiri yaitu; dikembalikan sebagaimana dimaksudkan dalam QS. At-Taubah ayat 122.⁸²

Al-Sayyid Rasyid Ridha sebagaimana dikutip oleh Saifuddin Zuhri mengatakan bahwa di dalam Al-Qur'an banyak menyebutkan kata fiqh, yaitu paham yang mendalam lagi halus terhadap hakikat-hakikat dimana dengan fiqh itu orang alim dapat menjadi orang yang bijaksana lagi amat teguh pendirian serta pelaksanaannya.⁸³

Selain pengertian-pengertian fiqh di atas, ada pengertian yang lebih sederhana dan menggambarkan pengertian fiqh secara lengkap. Pengertian ini dikemukakan oleh Ibnu As-Shubki yang dikutip oleh Abd. Rahman Dahlan yaitu, fiqh adalah pengetahuan tentang hukum-hukum

82 TM. Hasby Ash-Shiddieqy, *Pengantar Hukum Islam.*, hlm. 35. Lihat juga Saifudin Zuhri, *Ushul Fiqih.*, hlm.15.

83 Saifudin Zuhri, *Ushul Fiqih...* hlm.15.

syara' yang berkaitan dengan perbuatan manusia yang di usahakan dari dalil-dalil syara' yang spesifik.⁸⁴

Meskipun pengertian fiqh secara redaksional agak berbeda antara imam mujtahid yang satu dengan yang lain, namun dapat di tarik sebuah kesimpulan secara umum bahwa pengertian fiqh ialah seperangkat ilmu hukum syara' yang bersifat praktis dan bersifat cabang (amaliyah dan furu'iyah) yang didapatkan melalui penalaran mujtahid dari dalil-dalilnya yang terperinci.⁸⁵ Jadi fiqh itu bukanlah syara' itu sendiri melainkan hasil interpretasi terhadap hukum syara' oleh para mujtahid dan tentu saja sudah banyak dipengaruhi oleh tempat, situasi dan kondisi di mana fiqh itu di istinbathkan dan diberlakukan.

c. Pengertian Hukum Islam

Hukum Islam merupakan kata majemuk yang masing-masing kata berasal dari bahasa Arab yaitu, hukum dan Islam. Akan tetapi penggunaan kata tersebut dalam bentuk kata majemuk hanya digunakan dalam bahasa Indonesia. Sedangkan dalam bahasa Arab sendiri

⁸⁴ Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, (Cairo: Dar Al-Fikr Al-Arabi, t.t.). hlm. 23. Lihat juga dalam Abd. Rahman Dahlan, *Ushul Fiqih.*, hlm. 5-6.

⁸⁵ Muhammad Zakariya Al-Bardisi, *Ushul Al-Fiqh*, (Mesir: Dar Al-Nahdah Al-'Arobiyah, 1969), hlm. 10.

penggunaan kata majemuk tersebut tidak digunakan dan tidak ditemukan dalam berbagai referensi kitab fiqih.⁸⁶

Di dalam kamus besar bahasa Indonesia, ditemukan penjelasan pengertian hukum yaitu suatu peraturan yang dibuat oleh penguasa (pemerintah) atau adat yang berlaku bagi semua orang di suatu masyarakat (Negara). Sedangkan yang dimaksud dengan hukum Islam dalam kamus ini adalah peraturan-peraturan dan ketentuan-ketentuan yang berkenaan dengan kehidupan berdasarkan kitab Al-Qur'an, hukum syara'.⁸⁷ Menurut Abd. Rahman Dahlan, Definisi tentang hukum Islam sebagaimana terdapat dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* tersebut tidak memenuhi pengertian hukum Islam yang biasa dipahami oleh para akademisi di Indonesia. Sebab hukum Islam tidak dibatasi hanya yang berkaitan dengan perbuatan manusia pada umumnya, di mana hukum Islam dalam pengertian tersebut tidak mencakup masalah aqidah (kepercayaan) dan akhlaq. Sementara menurut Mustafa Zaid sebagaimana dikutip oleh Abd. Rahman Dahlan, di samping hal itu, sumber hukum Islam bukan hanya dari Al-Qur'an saja, tetapi juga dari sunnah, dan

⁸⁶ *Ibid.*, hlm. 7.

⁸⁷ Tim penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pembangunan Bahasa, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Cet. Kelima (Jakarta: Balai Pustaka, 1990), hlm. 314-315.

melalui berbagai metode penemuan hukum yang dikenal dalam ushul fiqih.⁸⁸

Untuk memudahkan pemahaman maka secara sederhana dapat dikatakan bahwa sebenarnya yang dikatakan hukum Islam adalah tidak lain dari terjemahan makna fiqih Islam. Dengan demikian yang dimaksud dengan hukum Islam adalah seperangkat aturan yang berisi hukum-hukum syara' yang bersifat terperinci, yang berkaitan dengan perbuatan manusia, yang dipahami dan digali dari sumber-sumber (Al-Qur'an dan al-Sunnah) dalil-dalil syara' lainnya (berbagai metode ijtihad).⁸⁹

Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia sebagaimana disebutkan di atas menjelaskan secara singkat bahwa hukum Islam adalah juga disebut hukum syara'. Di dalam kamus *Lisan al-'Arab*, kata *al-hukm* (bahasa Indonesia hukum) secara kebahasaan (etimologi) berarti mencegah, memutuskan, menetapkan, dan menyelesaikan. Adapun kata *asy-syara'* secara etimologi berarti jalan menuju aliran air, atau jalan yang mesti (harus) dilalui, atau juga berarti aliran sungai.⁹⁰

Pada awalnya istilah *syara'* digunakan untuk menunjuk pada pengertian *ad-din* (agama) dalam makna totalitasnya. Al-Qur'an menggunakan kata *syara'* atau *syariah* untuk menunjukan pengertian

⁸⁸ Abd. Rahman Dahlan, *Ushul Fiqih.*, hlm. 7. Lihat juga Mustafa Zaid, *Al-Mas{lah}ah fi> Al-Tasyri>' Al-Islam>mi> wa Najm At}- T{u>fi>*, (ttf. Dar Al-Fikr Al-Arabi>, 1964), hlm. 14.

⁸⁹ *Ibid.*, hlm. 15.

⁹⁰ Ibnu Mandzur, *Lisan al-'Arab*, Juz. III, (Beirut: Dar Shadir, t.t), hlm. 175.

“jalan yang terang atau nyata untuk mengantarkan manusia kepada keselamatan dan kesuksesan di dunia dan di akhirat”. Hubungan genetika syariah sebagai jalan menuju aliran sungai dan syariah Islam adalah, jika air sungai yang bersih dan bening akan memuaskan dahaga dan kesehatan serta menumbuhkan tubuh bagi orang yang meminum dan menggunakannya, maka syari’at Islam juga akan memberikan kepuasan batin atas upaya manusia mencari kebenaran, dan akan menyelamatkan hidupnya di dunia dan di akhirat dari kesesatan.⁹¹

Menurut Amir Syarifuddin, dalam peristilahan hukum Islam yang merupakan rangkaian kata *hukum* dan *Islam* bukan merupakan kata yang terpakai tidak terpakai dalam bahasa Arab dan tidak ditemukan dalam Al-Qur’an dan literatur yang berbahasa Arab. Akan tetapi dalam peristilahan hukum Islam dan literatur berbahasa Arab, kata yang biasa digunakan adalah kata “*fiqih*” dan “*syariat*” atau hukum syara’ secara sederhana diartikan dengan “seperangkat aturan dasar tentang tingkah laku manusia yang ditetapkan secara umum dan dinyatakan secara langsung oleh Allah SWT. dan Rasul-Nya”. Adapun *fiqih* secara sederhana diartikan sebagai penalaran oleh pakar hukum (*mujtahid*) atas hukum syara’ yang dirumuskan, dalam bentuk aturan secara terperinci.⁹²

⁹¹ Abd. Rahman Dahlan, *Ushul Fiqih*., hlm. 33.

⁹² Amir Syarifuddin, *Meretas Kebekuan Ijtihad: Isu-Isu Penting Hukum Islam Kontemporer di Indonesia*, Cet. II (Jakarta: Ciputat Press 2002), hlm. 4.

Berdasarkan hal tersebut, maka secara terminologi, hukum Islam merupakan gabungan antara syari'at dan fiqih yang secara sederhana diartikan "Seperangkat peraturan berdasarkan wahyu Allah dan sunnah Rasul tentang tingkah laku manusia mukallaf yang diakui berlaku dan mengikat untuk semua orang yang beragama Islam". Dari definisi sederhana dari syari'at di atas, terlihat bahwa hukum Islam berasal dari apa yang dikatakan Allah dalam Al-Qur'an dan disampaikan oleh Rasul dalam sunnahnya. Bahkan, para ahli ushul fiqih mengatakan bahwa titah Allah dan Rasul itu yang disebut hukum, sedangkan ulama' fiqih mengatakan bahwa yang disebut hukum syara' itu adalah pengaruh titah Allah dan Rasul terhadap perbuatan manusia, bukan titah itu sendiri.⁹³

3. Persamaan dan Perbedaan antara Syari'at, Fiqih, dan Hukum Islam

Setelah penulis memaparkan definisi tentang syari'at, fiqih, dan hukum Islam sebagaimana diuraikan di atas, maka pada bagian ini penulis akan mamaparkan tentang persamaan dan perbedaan dari istilah-istilah tersebut sebagai berikut:

a. Persamaan antara syari'at, fiqih, dan hukum Islam

- 1) Fiqih dan hukum Islam adalah dua istilah yang menunjuk pengertian yang sama, yaitu ketentuan-ketentuan hukum Islam itu sendiri.

⁹³ *Ibid.*, hlm. 4.

- 2) Syari'at, fiqih, dan hukum Islam, sama-sama berbicara tentang hukum-hukum Islam yang berkaitan tentang perbuatan manusia.⁹⁴

b. Perbedaan antara syari'at, fiqih dan hukum Islam

- 1) Syari'at berkedudukan paling tinggi karena datangnya dari Allah, sedangkan fiqih (hukum Islam) sebagai ilmu adalah merupakan hasil kajian atau ijtihad dari manusia.
- 2) Kebenaran syari'at bersifat mutlak. Sedangkan kebenaran fiqih dan hukum Islam bersifat *nisbi* (tidak mutlak).
- 3) Syari'at merupakan induk dari fiqih, hukum-hukum yang ditetapkan fiqih seluruhnya berdasarkan syari'at dan tidak boleh bertentangan dengan norma-norma aqidah dan akhlaq serta nash (teks) yang sudah jelas di dalam Al-Qur'an dan hadis.⁹⁵ Atau dengan kata lain, syari'ah menunjuk redaksi teks atau firman-firman Allah dan hadis Nabi yang berbicara tentang hukum-hukum Islam. Sementara itu, fiqih dan hukum Islam adalah materi hukum Islam yang dipahami dan digali dari redaksi teks firman Allah dan hadis Nabi. Jadi, Syari'at merupakan sumber hukum Islam, sedangkan fiqih dan hukum Islam merupakan produk dari syari'at.⁹⁶

Dengan demikian, menurut hemat penulis syari'ah merupakan titah langsung dari Allah dan rasulnya dalam bentuk teks-teks,

⁹⁴ Amir Syarifuddin, *Meretas.*, hlm. 4.

⁹⁵ Saifudin Zuhri, *Ushul Fiqih.*, hlm.22.

⁹⁶ Abd. Rahman Dahlan, *Ushul Fiqih.*, hlm. 16.

sedangkan fiqih merupakan pemahaman seseorang terhadap teks-teks tersebut berdasarkan ilmu dan kaidah-kaidah fiqhiyah agar teks-teks keagamaan dapat dipahami dan dilaksanakan oleh umat manusia. Sementara hukum Islam merupakan penggabungan dari kedua terminologi di atas (syari'ah dan fiqih).

4. Karakteristik Hukum Islam

Sejak lahir di dunia, manusia telah bergaul dengan sesamanya dalam satu wadah yang bernama masyarakat. Dari pergaulan itu, secara sepintas lalu diapun mengetahui bahwa dalam berbagai hal, dia mempunyai persamaan dengan orang-orang lain, sedangkan dalam hal-hal tertentu dia berbeda dengan mereka dan mempunyai sifat-sifat khas yang berlaku bagi dirinya sendiri. Adanya persamaan-persamaan dan perbedaan-perbedaan ini, lama-kelamaan menimbulkan kesadaran pada diri manusia, bahwa dalam kehidupan bermasyarakat ia membutuhkan aturan-aturan yang oleh semua anggota masyarakat tersebut harus dipatuhi dan ditaati, sebagai pegangan atau pedoman yang mengatur hubungan-hubungan antar manusia yang satu dengan yang lainnya, serta antara manusia dengan masyarakat atau kelompoknya. Pedoman-pedoman itu biasanya diatur oleh serangkaian nilai-nilai dan kaidah-kaidah.⁹⁷ Dari berbagai macam kaidah

⁹⁷ Soerjono Soekanto, *Pokok-Pokok Sosiologi Hukum*, Cet. I (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2001), hlm. 1-2.

dan nilai yang mengatur kehidupan manusia dalam bermasyarakat, salah satunya adalah kaidah-kaidah hukum Islam.

Sebagai kristalisasi reflektif dari penalaran mujtahid atas teks, hukum Islam selalu sarat dengan muatan, ruang dan waktu yang melingkupinya.⁹⁸ Hukum Islam tidak lahir dari yang hampa (eksnihilo), di ruang hampa (innihilo), melainkan terlahir di tengah dinamika pergulatan kehidupan masyarakat sebagai jawaban solusi atas problematika masyarakat selalu berkembang dan berubah seiring dengan perkembangan dan perubahan masyarakat itu sendiri. Dengan demikian hukum Islam otomatis akan selalu berkembang dan berubah selaras dengan perkembangan dan perubahan waktu dan ruang yang melingkupinya.⁹⁹ Inilah relevansinya hukum Islam dikatakan dinamis, elastis, dan fleksibel karena cocok untuk semua masyarakat walaupun selalu berubah dan berbeda.¹⁰⁰

Kaitannya dengan relevansi hukum Islam tersebut, Ahmad Zaki Yamani memberikan ciri atau karakteristik dari hukum Islam yang ia identikkan dengan ciri atau karakteristik dari syari'at Islam. Yaitu:

⁹⁸ Sya'ban Muhammad Ismail, *al-Tasyri>' al-Isla>mi>*, (Kairo: Maktabah al-Nahdah al-Misriyah, 1985), hlm, 16. Lihat: Pujiono, *Hukum Islam Dinamika Perkembangan Masyarakat*, Cet. II (Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2012), hlm. 59.

⁹⁹ Fazlur Rahman, *Neo Modernisme Islam*, Terjemah., (Bandung: Mizan, 1987), hlm. 51.

¹⁰⁰ Pujiono, *Hukum Islam.*, hlm. 59-60.

- a. Syari'at Islam (hukum Islam) itu sangat fleksibel atau luwes, dapat berkembang untuk menanggulangi semua persoalan yang berkembang dan terus berubah.
- b. Dalam perbendaharaan hukum Islam terdapat dasar-dasar yang mantab untuk pemecahan-pemecahan yang dapat dilaksanakan secara tepat, dan cermat bagi persoalan-persoalan yang paling pelik di masa kini, yang tidak mampu dipecahkan oleh sistem barat maupun oleh prinsip-prinsip timur, meskipun sekedar untuk melunakkannya saja.¹⁰¹

Selain karakteristik dari hukum Islam sebagaimana penulis paparkan di atas bisa diketahui adanya karakteristik lain dari hukum Islam yang tidak dimiliki oleh hukum konvensional pada umumnya, yaitu rahasia-rahasia yang terdapat di balik hukum Islam merupakan ketetapan yang bersumber dari syara' berupa kemaslahatan bagi umat manusia baik di dunia maupun di akhirat. Syara' memberikan berbagai macam syari'at atau aturan agama kepada manusia, yang di balik aturan itu terdapat rahasia-rahasia yang secara mendasar bertujuan untuk menciptakan kemaslahatan untuk kehidupan manusia itu sendiri.¹⁰² Dengan demikian, maka karakteristik dari hukum Islam adalah bukan sekedar berkaitan

¹⁰¹ Ahmad Zaki Yamani, *Syariat Islam yang Kekal dan Persoalan Masa Kini*, terj., Cet. II (Jakarta: Lembaga Studi Ilmu-Ilmu Kemasyarakatan Yayasan Bhineka Tunggal Ika, 1978), hlm.13.

¹⁰² Pujiono, *Hukum Islam.*, hlm. 61.

dengan keduniawian saja, melainkan juga berkaitan dengan akhirat, sebab dasar dari hukum Islam itu sendiri adalah ajaran agama Islam yang bersumber dari Al-Qur'an, Al-Hadis, dan juga hasil dari ijtihad para ulama'.¹⁰³

Menurut Joseph Schacht, salah satu karakteristik hukum Islam yang ditetapkan lewat wahyu adalah global dan luwes, hal ini dimaksudkan untuk memberikan kebebasan dan keleluasaan kepada umat Islam untuk melakukan ijtihad sesuai dengan kebutuhan situasi dan kondisi zaman, sehingga diharapkan hukum Islam dapat berlaku sepanjang zaman.¹⁰⁴ Bahkan menurut Fathurrahman Djamil bahwa hukum Islam mempunyai karakteristik dinamis dan elastis, ia meliputi segala bidang dan lapangan kehidupan manusia. Permasalahan kemanusiaan, kehidupan jasmani dan rohani, hubungan sesama makhluk, hubungan antara makhluk dengan kholik serta tuntunan hidup dunia dan akhirat terkandung dalam ajarannya. Meski demikian, ia tidak memiliki dogma yang kaku, keras dan memaksa. Ia hanya memberikan kaidah-kaidah umum yang harus dijalankan oleh umat Islam.¹⁰⁵

5. Eksistensi Ijtihad dalam Pengembangan Hukum Islam

¹⁰³ *Ibid.*, hlm. 62.

¹⁰⁴ Joseph Schacht, *Pengantar Hukum Islam*, Penerjemah IAIN Raden Fatah Palembang, M. Syarifuddin (ed.), (Jakarta: DEPAG RI, 1985), hlm. 264.

¹⁰⁵ Lihat H. Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam.*, hlm. 47-48.

a. Definisi Ijtihad

Ijtihad berasal dari kata “*Jahada*” yang berarti “mencurahkan segala kemampuan untuk memperoleh sesuatu dari berbagai urusan”.¹⁰⁶

Dari kata “*Jahada*” dapat membentuk dua kata “masdhar”, yaitu: pertama, kata “*jahd*” yang mengandung arti “kemampuan yang di dalamnya terkandung makna sulit, berat dan susah. Pengertian kedua ini sesuai dengan QS. At-Taubah. (9): 79.

Artinya: (orang-orang munafik itu) yaitu orang-orang yang mencela orang-orang mukmin yang memberi sedekah dengan sukarela dan (mencela) orang-orang yang tidak memperoleh (untuk disedekahkan) selain sekedar kesanggupannya, Maka orang-orang munafik itu menghina mereka. Allah akan membalas penghinaan mereka itu, dan untuk mereka azab yang pedih.¹⁰⁷

Perubahan kata dari “*Jahada*” menjadi “*Ijtihada*” mengandung beberapa arti, di antaranya ialah *li al- mubalaghoh*, yaitu menunjukkan penekanan arti. Dengan demikian, dari kedua bentuk kata masdhar di

¹⁰⁶ Amir Mu'alim dan YUSDANI. *Ijtihad dan Legislasi Muslim Kontemporer.*, Cet. I (Yogyakarta: UII Press, 2005). hlm. 11.

¹⁰⁷ QS. Al-Taubah (9): 79.

¹⁰⁸ Departemen Agama RI, Al-Qur'an., hlm. 199.

atas terdapat kandungan makna: kesungguhan atau kemampuan yang maksimum.”¹⁰⁹

Sedangkan secara terminologi, terdapat beberapa pengertian tentang Ijtihad yang dikemukakan oleh para ulama, dimana antara pengertian yang satu dengan pengertian yang lain saling melengkapi. Pengertian ijtihad yang dikemukakan oleh para ulama antara lain:

- 1) Menurut Ibnu as-Subki, ijtihad adalah pengerahan kemampuan seseorang ahli fiqh untuk menghasilkan hukum syara’ yang bersifat *dzanni*.¹¹⁰
- 2) Menurut Al-Amidi, Ijtihad adalah pengerahan kemampuan secara maksimum, dalam menemukan hukum syara’ yang bersifat *dzanni*, sehingga merasa tidak mampu menghasilkan dari temuan tersebut.¹¹¹
- 3) Menurut Asy-Syaukani, ijtihad adalah pengerahan kemampuan dalam mencapai hukum syara’ yang bersifat amaliyah dengan menggunakan metode-metode *istimbath*.¹¹²
- 4) Menurut Muhammad Abu Zahrah, Ijtihad adalah pengerahan kemampuan seseorang ahli fiqh untuk menggali hukum-hukum

¹⁰⁹ Abd. Rahman Dahlan, *Usul Fiqih*., hlm. 338-339.

¹¹⁰ Tajuddin Abdul Wahab bin as-Subki, *Jam'al Jawami'*, (Semarang: Toha Putra, t.t.), hlm. 379.

¹¹¹ Al-Amidi, *Al-Ihkam fi Ushul al Ahkam*, juz IV, (Beirut: Dar Al-kiatb Al-'Arabi, 1984), hlm. 250.

¹¹² Muhammad Abu Zahrah, *Fi Ushul al-Fiqih*, (Qohiroh: Dar al-Fikr al 'Arabi, t.t.), hlm. 357.

(syara') yang bersifat amaliyah dari dalil-dalil yang bersifat terperinci.¹¹³

5) Menurut Fakhruddin al-Razi, Ijtihad adalah suatu pengerahan kemampuan untuk memikirkan hal apa saja yang tidak mendatangkan celaan, perkataan apa saja yang mencakup Fiqih, Ilmu Kalam, dan Tasawuf.¹¹⁴

6) Menurut Muhammad Musa Towama, yang dimaksud dengan ijtihad adalah sebagai berikut:

- a) Bersungguh-sungguh atau bekerja keras untuk mendapatkan sesuatu.
- b) Pengerahan kemampuan diri seseorang yang ahli untuk mengeluarkan hukum-hukum syara' yang pokok dalam kepentingan "*i'tiqodiyat*" dari dalil-dalilnya yang terperinci.
- c) Merenungkan masalah-masalah ijtihad dengan "*Tarjih*" dan "*Tajarrud*" untuk mengetahui hukumnya melalui emanasi dan ilham, sehingga Allah memberikan ilmu kepada mujtahid itu tentang masalah-masalah tersebut.¹¹⁵

Selain definisi ijtihad yang dikemukakan oleh para ulama di atas, Jalaluddin Rahmat juga mengemukakan *define* ijtihad yang

¹¹³ *Ibid.*, hlm. 358.

¹¹⁴ Amir Mu'alim dan YUSDANI, *Ijtihad dan Legislasi*, hlm. 14.

¹¹⁵ Muhammad Musa Towama, "*al-Ijtihad: Ma'na, Hujat, Ila'hi fi al-Asr*", (Kairo: Dar al-Kutub al-Hadis, 1972), hlm. 97-142.

menurutnya lebih komprehensif untuk menghadapi umat Islam di zaman sekarang. Menurutnya tantangan-tantangan umat Islam yang dihadapi pada saat sekarang tampaknya memerlukan tinjauan yang lebih komprehensif pada seluruh aspek ajaran Islam, dan hal ini berarti memperluas pengertian ijtihad. Yang diperlukan pada zaman sekarang adalah ijtihad dalam pengertian pengerahan segenap kemampuan untuk menghasilkan hukum-hukum syara' yang “*amaliya>t*”, “*i'tiqo>diya>t*”, dan “*khulu>qiya>t*” dari dalil-dalilnya yang terinci. Dengan kata lain, ijtihad atau jihad: intelektual adalah upaya untuk memahami suatu teks atau preseden yang relevan di masa lampau yang berisi suatu aturan dan untuk mengubah aturan tersebut dengan memperluas atau membatasi atau memodifikasinya dengan cara yang sedemikian rupa, sehingga situasi baru dapat dicakupkan di dalamnya dengan suatu solusi yang baru pula.¹¹⁶

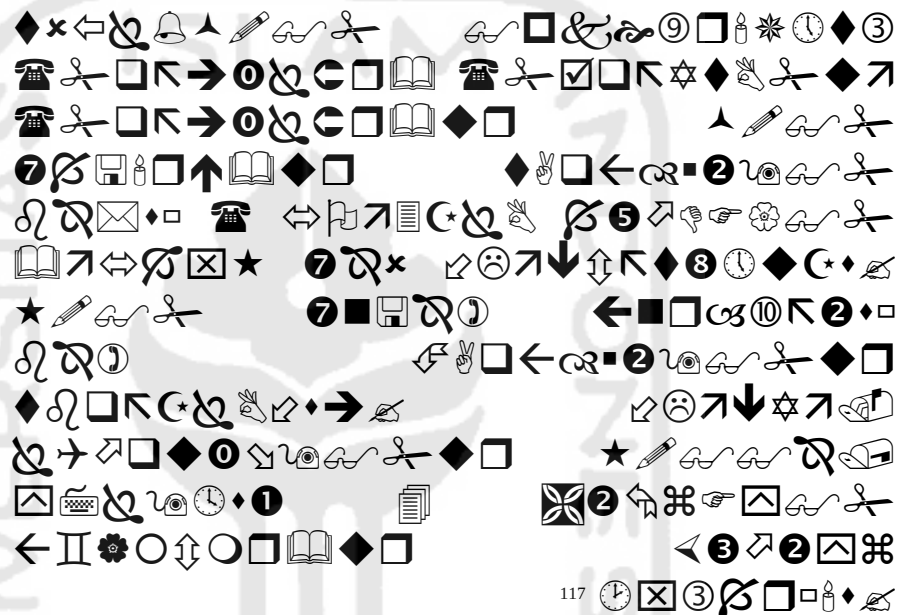
b. Dasar Hukum Ijtihad

Ijtihad sebagai salah satu dasar dan usaha untuk menetapkan hukum syara' atau hukum Islam, keberadaannya ditopang oleh berbagai dalil, baik dalil yang bersumber dari al-Qur'an maupun dalil yang

¹¹⁶ Jalaluddin Rahmat, “Ijtihad: Sulit Dilakukan, tetapi Perlu”. Dalam Haidar Baqir dan Syafiq Basri (Ed.) *Ijtihad dalam Sorotan*, (Bandung, Mizan, 1988), hlm. 173- 201. Lihat juga: Amir Mu'alim dan Yusdiyani. *Ijtihad dan Legislasi Muslim Kontemporer.*, hlm. 14-15.

bersumber dari al-Hadis, baik secara langsung (tersurat) maupun tidak secara langsung (tersirat). Dasar hukum ijtihad yang bersumber dari al-Qur'an maupun Hadis Nabi Saw. Di antaranya sebagai berikut:

1) Al-Qur'an Surat An-Nisa' (4): 59.



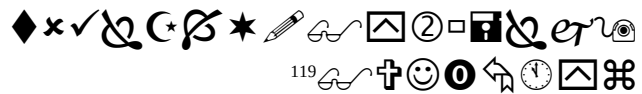
Artinya: “Hai orang-orang yang beriman, ta’atilah Allah dan ta’atilah Rasul-Nya, dan ulil amri di antara kamu. Jika kamu berbeda pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah kepada Allah (Al-Qur’an) dan Rasul (Hadis atau Sunnah), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya”.¹¹⁸

2) Al-Qur'an Surat An-Nisa' sebagaimana berikut:



¹¹⁷ QS. An-Nisa' (4): 59.

¹¹⁸ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an.*, hlm. 87.



Artinya: “Sesungguhnya kami telah menurunkan Kitab kepadamu dengan membawa kebenaran, supaya kamu mengadili antara manusia dengan apa yang telah Allah wahyukan kepadamu.”¹²⁰

Dalam Al-Qur’an surat An-Nisa’ (4): 59, Allah memerintahkan untuk mengembalikan masalah yang menjadi objek perbedaan pendapat pada Allah dan Rasul-Nya. Cara yang ditempuh tentu saja dengan cara berijtihad memahami kandungan makna dan prinsip-prinsip hukum yang terdapat dalam ayat-ayat Al-Qur’an dan Al-Hadis, kemudian menetapkan makna dan prinsip-prinsip tersebut pada persoalan yang dihadapi. Adapun pada Al-Qur’an Surat An-Nisa’ (4): 105, secara tidak langsung teks tersebut mengandung perintah untuk melakukan ijtihad melalui metode *qias*.¹²¹

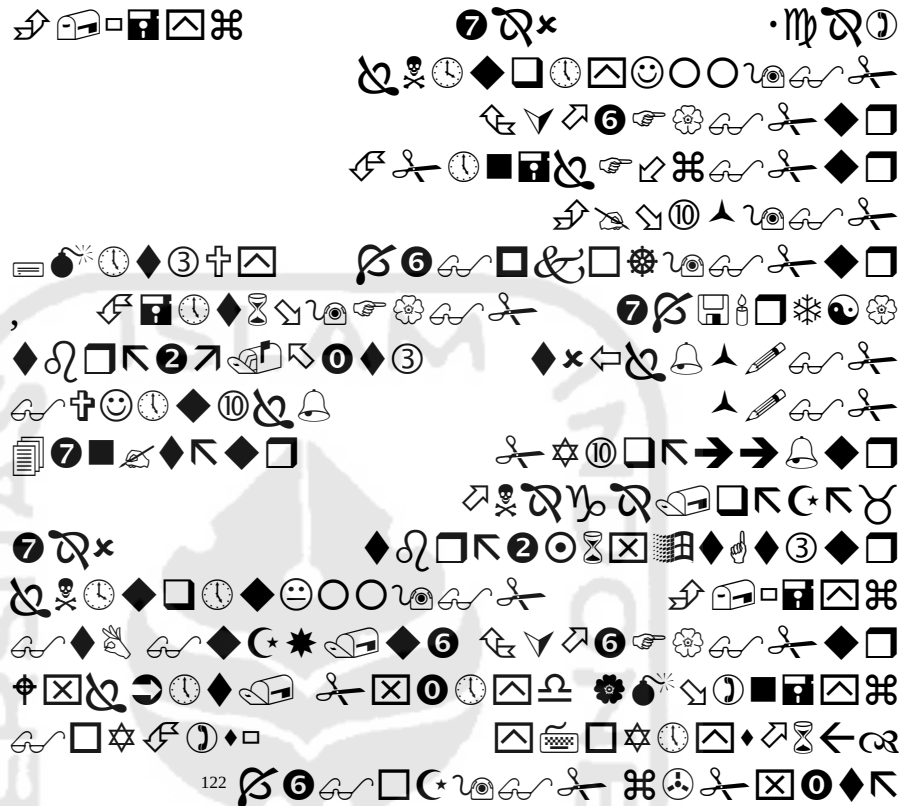
Selain dari pada ayat di atas yang menjadi dasar hukum ijtihad, masih banyak lagi ayat-ayat yang ada di dalam Al-Qur’an yang memerintahkan dan mengajarkan untuk menggunakan akal dan pikiran yang semua itu merupakan dorongan untuk melakukan ijtihad, di antaranya adalah:

3) Al-Qur’an Surat Ali-Imran:

¹¹⁹ QS. An-Nisa’ (4): 105.

¹²⁰ Departemen Agama RI, *Al-Qur’an.*, hlm. 95.

¹²¹ Abd. Rahman Dahlan, *Ushul Fiqih...* hlm. 343.



Artinya: “Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan silih bergantinya malam dan siang terdapat tanda-tanda bagi orang yang berakal, (yaitu) orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri atau duduk atau dalam keadaan berbaring, dan mereka memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi (seraya berkata, “Ya Tuhan kami, tiadalah Engkau menciptakan ini semua dengan sia-sia, Maha Suci Engkau, maka peliharalah kami dari siksa neraka”).¹²³

4) Al-Qur'an Surat Al-Angkabu>t:



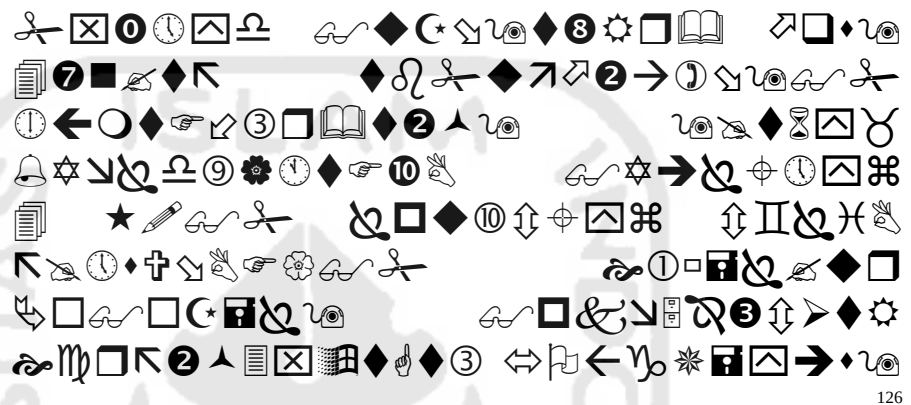
¹²² QS. Ali-Imra>n (3): 190-191.

¹²³ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an.*, hlm. 75.

¹²⁴ QS. Al-Angkabu>t (29): 43.

Artinya: “Dan perumpamaan-perumpamaan ini kami buat untuk manusia, dan tidak ada yang memahaminya kecuali orang-orang yang berilmu.”¹²⁵

5) Al-Qur'an Surat Al-Hasyr (59) : 21



Artinya: Kalau sekiranya kami turunkan Al-Quran Ini kepada sebuah gunung, pasti kamu akan melihatnya tunduk terpecah belah disebabkan ketakutannya kepada Allah. dan perumpamaan-perumpamaan itu kami buat untuk manusia supaya mereka berfikir.¹²⁷

Ayat-ayat di atas menunjukkan bahwa akal memiliki kedudukan yang sangat penting untuk memahami dan mengetahui segala gejala atau fenomena ciptaan Allah di muka bumi ini. Kata akal berasal dari Bahasa Arab yaitu *al-'aql* yang berarti *al-h}ijr* (menahan), juga berarti *al-nuha* (cerdas atau pandai). Lafadz '*aqola-ya'qilu-aqlan* yang berarti *hasaba* (memahami atau mengikat), berarti juga '*ayada* (mengokohkan), serta arti lainnya adalah *fahima* (memahami). Lafadz '*aql* juga disebut dengan *al-qolb* (hati). Disebut '*aql* (akal)

¹²⁵ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an.*, hlm. 401.

¹²⁶ QS. Al-Hasyr (59): 21.

¹²⁷ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an.*, hlm. 548.

karena akal itu mengikat pemiliknya dari kehancuran, akal itu sebagai pembeda karena dialah yang membedakan dengan semua hewan.¹²⁸

Oleh sebab itu, orang yang berakal adalah orang yang dapat menahan amarahnya dan mengendalikan hawa nafsunya, karena dapat mengambil sikap dan tindakan yang bijaksana dalam menghadapi persoalan yang dihadapinya.¹²⁹ Orang yang berakal adalah orang yang pandai mendayagunakan pikirannya (akal) untuk menahan, mengikat diri dari kehancuran dirinya dan memahami dengan menganalisis segala ciptaan-Nya, sehingga hidupnya bijaksana dan terpelihara dari kesesatan.¹³⁰

Selain dalil dari Al-Qur'an, keberadaan keabsahan melakukan ijtihad juga ditopang oleh dalil yang bersumber dari Hadis Nabi Muhammad SAW. Hadis-hadis tersebut antara lain:

- 1) Hadis tentang kasus Umar Ibn Al-Khaththab

عن جابر بن عبد الله قال: قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: هشتت، فقبلت وأنا صائم، فقلت: يا رسول الله صلى الله عليه وسلم، صنعت اليوم أمرا عظيما قبلت، وأنا صائم، قال: رأيت لومتضمت بماء وأنت صائم. فقلت لا بأس

¹²⁸ Jalaluddin Muhammad Mukram Mandhur, *Lisan al-Arab*, (Bairut: Dar al-Shodr, t.t.) hlm. 188-489. Lihat juga: Saifudin Zuhri, *Ushul Fiqih...* hlm. 29.

¹²⁹ Abdul Hafidz Dasuki, *Ensiklopedia Islam*, (Jakarta: Ikhtiyar Baru Fan-khofe, 1993), hlm. 9.

¹³⁰ Saifudin Zuhri, *Ushul Fiqih.*, hlm. 30.

بذلك فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: فصم، (رواه أبو داود)¹³¹

Artinya: Dari Jabir bin Abdullah berkata: Umar bin Khathab berkata: “celakalah aku, aku telah mencium (istriku) padahal aku (sedang) berpuasa”. Maka aku berkata: “wahai rasulullah, hari ini aku telah melakukan perkara besar, yaitu mencium (istri), sedang aku berpuasa”. Rasul bersabda: “bagaimana menurutmu jika engkau berkumur dengan air sementara engkau sedang berpuasa” Umar menjawab, tidak batal, Rasulullah bersabda: teruskan puasamu. (Abu Daud, Jilid 3/ 299)¹³²

2) Kasus sahabat berijtihad di hadapan Rasulullah

عن عبدالله بن عمرو، أن رجلين اختصما إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال لعمرو: "اقض بينهما" فقال: أقضي بينهما وأنت حاضر يا رسول الله؟ قال: نعم على أنك إن أصبت فلك عشر أجور وإن اجتهدت فأخطأت فلك أجر، هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه بهذه السياقه. (رواه الحاكم)¹³³

Artinya: Dari Abdillah bin Amr, bahwasanya dua orang laki-laki mengadu kepada Nabi saw. Maka Nabi saw berkata kepadaku : “(berikanlah) keputusan atas keduanya”. Aku menjawab: “aku menetapkan keputusan sementara engkau ada dihadapanku ya Rasulullah”. Nabi bersabda: “Ya, jika engkau benar maka engkau mendapat sepuluh pahala dan jika engkau (telah) berijtihad dan engkau salah maka engkau mendapatkan satu pahala”. Al-Hakim berkata: “Ini hadits shahih sanadnya dan ia tidak mengeluarkan hadits ini dengan bentuk seperti ini”.¹³⁴

3) Kasus sahabat tentang tayammum

¹³¹ Abu Daud Sulaiman Bin Asy’as, *Sunan Abi Daud* (Beirut: Al-Maktabah Al-Asriyyah, tt.), Jilid 2, hlm. 113.

¹³² Syamsul Rijal Hamid, *Buku Pintar Agama Islam*, (Bogor: Cahaya Salam, 2012), Cetakan ke VI, hlm. 156.

¹³³ Abu Abdillah al-hakim bin Muhammad bin Abdullah, *Al-Mustadrak* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1988), jilid 4, hlm. 99.

¹³⁴ Diambil dari terjemahan kumpulan *Hadis-Hadis Muttafaq ‘Alaih*, (Jakarta: Kencana, 2004), hlm. 439.

عن أبي سعيد الخدري قال: خرج رجلان في سفر، فحضرت الصلاة وليس معهما ماء، فتيمما صعيدا طيبا فصليا، ثم وجدا الماء في الوقت، فأعد أحدهما الصلاة والوضوء ولم يعد الآخر، ثم أتيا رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكرا ذلك له فقال للذي لم يعد: أصبت السنة، وأجزأتك صلاتك، وقال للذي توضأ وأعاد: لك الأجر مرتين. (رواه أبو داود)¹³⁵

Artinya: Dari Abi Said al-Khudriy berkata: telah keluar dua orang laki-laki dalam perjalanan, maka keduanya mendirikan shalat dalam ketiadaan air, maka keduanya bertayammum dengan debu yang suci kemudian shalat, kemudian keduanya mendapatkan air seketika itu. Maka salah satu dari mereka mengulang shalat dan wudhunya sementara yang lainnya tidak. Kemudian keduanya mendatangi Rasulullah dan menerangkan perihal keduanya kepada Rasulullah Saw. Maka Rasulullah SAW. bersabda kepada yang tidak mengulangi: “kamu benar telah melakukan sunnah(ku)” dan beliau bersabda kepada yang berwudu dan mengulangi (shalatnya): “kamu mendapatkan pahala dua kali”. (Abu daud: Jilid 1/93)¹³⁶

4) Kasus Mu'adz bin Jabal

عن أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ بن جبل أن رسول الله لما أراد أن يبعث معاذاً إلى اليمن قال: كيف تقضى إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله، قال: فإني لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله، قال: فإني لم تجد في سنة رسول الله ولا في كتاب الله؟ قال: فأجتهد برأيي ولا الو. فضرب رسول الله صدره وقال: الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضى رسول الله (رواه أبو داود)¹³⁷

Artinya: Diriwayatkan dari sekelompok orang ahli Khoms sewaktu Rasul hendak mengutus Mu'adz ibnu Jabal ra. untuk menjadi qodhi (hakim) di daerah Yaman, beliau sempat berdialog dengan Mu'adz,

¹³⁵ Abu Daud Sulaiman Bin Asy'as, jilid, 1, Sunan Abi Daud., hlm.93.

¹³⁶ Al-Hafidz Ibnu Hajar Al-Asqolani, *Bulughul Marom*, diterjemahkan oleh Badru Salam, (Bogor: Pustaka Ulil Albab, 2006), Cet. Pertama, hlm. 56.

¹³⁷ Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud* (Mesir: Mustafa al-Babi al-Habibi, 1952), Jilid. 2, hlm. 268.

yaitu: “Bagaimana cara kamu menyelesaikan perkara jika kepadamu diajukan suatu perkara?” Mu’adz menjawab, “Akan aku putuskan menurut ketentuan hukum yang ada di dalam Al-Qur’an”. “Kalau tidak kamu dapatkan dalam kitab Allah?”, Tanya Nabi selanjutnya. “Akan aku putuskan menurut hukum yang ada pada sunnah Rasul.” Jawab Mu’adz lebih jauh. “Kalau juga tidak kamu jumpai dalam sunnah Rasul dan tidak pula dalam Kitab Allah?” Nabi mengakhiri pertanyaannya. Mu’adz menjawab, “Aku akan berijtihad dengan pendapatku”. Kemudian Rasul pun mengakhiri dialognya sambil menepuk-nepuk dada Mu’adz seraya Beliau bersabda: “Segala Puji bagi Allah yang telah memberikan petunjuk kepada utusan Rasul-Nya jalan yang diridhai Rasul Allah”.¹³⁸

5) Kasus tentang qadi/hakim

عن بريدة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "القضاة ثلاثة: واحد في الجنة، واثنان في النار، فأما الذي في الجنة فرجل عرف الحق ف قضى به، ورجل عرف الحق فجار في الحكم، فهو في النار، ورجل قضى للناس على جهل فهو في النار، قال أبوداود: وهذا أصح شيء فيه يعني حديث ابن بريدة القضاة ثلاثة".¹³⁹

Artinya: Dari Ibnu Buraidah berkata: Rasulullah SAW bersabda: “Qadi (hakim) ada tiga golongan: yang dua golongan masuk neraka, sedang satu golongan lagi masuk surga. Ketiga golongan itu ialah: Pertama, seorang yang mengetahui kebenaran kemudian ia memutus perkara dengannya, maka ia masuk surga. Kedua, seorang memutus perkara di antara manusia berdasarkan ketidaktahuannya, maka ia masuk neraka. Dan Ketiga, adalah seseorang yang curang dalam keputusannya, maka ia masuk neraka.” Tentu kemudian akan beranggapan, sesungguhnya setiap Qadi (hakim) jika ia berijtihad, maka ia masuk surga.”¹⁴⁰

¹³⁸Terjemahan ini diambil dari Bulughul Marom Versi.2.0. 1429H/2008 M : Dani Hidayat. Pustaka_alhidayah@yahoo.co.id.

¹³⁹Ibnu Majah, Sunan Ibnu Majah, (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), hadis no. 2306.

¹⁴⁰Terjemahan ini diambil dari Bulughul Marom Versi.2.0. 1429H/2008 M : Dani Hidayat. Pustaka_alhidayah@yahoo.co.id.

Demikianlah dasar hukum ijtihad yang bersumber dari Al-Qur'an maupun dari Hadis Nabi Muhammad SAW. yang menjadi pijakan bagi ulama untuk melakukan ijtihad. Dengan demikian, maka ijtihad sebenarnya sudah ada sejak zaman Nabi Muhammad SAW. untuk mengatasi berbagai persoalan umat yang semakin dinamis dan komplek, dimana persoalan-persoalan tersebut belum bisa dipecahkan atau dicari solusi jalan keluarnya melalui Nash Al-Qur'an maupun Hadis Nabi Muhammad SAW.¹⁴¹

c. Objek Ijtihad

Sebagaimana diketahui, ditinjau dari segi keberadaannya, semua ayat-ayat Al-Qur'an yang terdapat dalam mushaf 'Utsmani bersifat *goth'i ats-tsubut* (pasti keberadaannya). Artinya tidak ada satupun ayat-ayat Al-Qur'an tersebut yang meragukan bahwa ia tidak benar-benar dari wahyu Allah SWT. yang diturunkan kepada Rasulullah SAW., semuanya berasal dari Allah SWT. Sedangkan ayat-ayat Al-Qur'an yang tidak tercantum dalam mushaf 'Utsmani, yaitu ayat-ayat yang diriwayatkan secara tidak *mutawatir*, bersifat *dzanni ats-tsubut* (tidak pasti keberadaannya). Artinya terdapat kemungkinan bahwa ayat-ayat tersebut tidak benar-benar berasal dari wahyu Allah SWT. Ayat-ayat

¹⁴¹ Abdurrahman Al-Jaziri, *Al-Fiqh 'Ala Mazah}ah}i>n al-Arba'ah*, (Mesir: ttp., 1969), Juz, IV, hlm. 57-59.

tersebut adalah yang tercantum dalam kelompok *qiro'ah masyhurah* atau *qira'ah syadz dzah*.¹⁴²

Demikian juga halnya dengan hadis-hadis mutawatir, semuanya bersifat *qoth'i al-wurud* (pasti keberadaannya). Artinya, semua hadits mutawatir diyakini secara pasti benar dinisbahkan kepada Nabi Muhammad SWT. Sedangkan hadis-hadis yang diriwayatkan secara tidak mutawatir, seperti hadis masyhur dan ahad, bersifat *dzanni al-wurud* (tidak pasti datangnya). Artinya terdapat kemungkinan bahwa hadis-hadis tersebut tidak benar-benar dinisbahkan kepada Rasulullah SAW.¹⁴³

Apabila ditinjau dari segi kepastian tunjukan makna (dalalah) nya, baik ayat Al-Qur'an maupun Sunnah dapat dibagi menjadi dua,¹⁴⁴ yaitu:

- 1) *Qoth'i ad-dalalah* (pasti tunjukan maknanya), yaitu ayat-ayat dan hadis-hadis yang kandungan maknanya sangat jelas dan tegas sehingga tidak mengandung kemungkinan makna lain yang dimaksud ayat atau hadis tersebut selain makna itu. Contohnya adalah ayat-ayat dan hadis-hadis yang menjelaskan dua kalimat Syahadat, kewajiban shalat lima waktu, zakat, haji, tentang haramnya zina, membunuh, mencuri, tentang ancaman hukuman yang telah

¹⁴² H. Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*., hlm. 83-84

¹⁴³ *Ibid.*, hlm. 85. lihat juga dalam Abd. Rahman Dahlan, *Ushul Fiqih*., hlm. 345

¹⁴⁴ *Ibid.*, hlm. 345-346.

ditentukan ukurannya (*al-uqubut wa al-muqaddarat*) dan semua ketentuan hukum Islam yang diketahui secara mudah dan jelas (*ma> 'ulima min al-di>n bi al-dharu>rah*).¹⁴⁵

2) *Dzanni ad-dalalah* (tidak pasti tunjukan maknanya), yaitu ayat-ayat dan hadis-hadis yang maknanya tidak secara tegas dan jelas menunjukkan makna tertentu, sehingga mengandung kemungkinan makna lain yang dimaksudkannya selain makna yang segera terbayang pada benak kita. Ketika memahami redaksi ayat atau hadis tersebut, ketidakpastian makna ayat atau hadis tersebut disebabkan beberapa kemungkinan antara lain, meskipun tunjukan makna suatu ayat atau hadis yang bersifat umum menunjuk pada pengertian yang umum, tetapi terkadang ada dalil lain yang menunjukkan bahwa pengertian yang dimaksudkannya bersifat khusus, atau tunjukan maknanya bersifat mutlaq, tetapi terkadang ada dalil lain yang menunjuk maknanya yang di-*qoid*-kan kepada sesuatu yang lain.

Demikian juga meskipun pada dasarnya suatu redaksi ayat Al-Qur'an atau hadis yang berbentuk perintah menunjuk pengertian wajib, tetapi terkadang ada dalil lain yang menunjukkan bahwa pengertiannya tidak menunjuk pengertian wajib, melainkan menunjuk pengertian *an-nadab* atau *al-mubah*. Sebaliknya,

¹⁴⁵ Ma'ru>f al-Dawa>libi>, *Al-Madkha>l Ila> 'Ilm Ushu>l Al-Fiqh*, (Lebanon: Da>r Al-Kita>b Al-Jadi>d, 1965), hlm. 132.

meskipun suatu larangan menunjuk pengertian haram, namun terkadang ada ayat atau hadis yang menggunakan redaksi larangan yang tidak menunjuk pada pengertian haram, tetapi hanya menunjuk hukum makruh atau mubah.¹⁴⁶

Para ulama ushul fiqih sepakat, bahwa hukum-hukum yang berdasarkan atas dalil-dalil Al-Qur'an dan Hadis yang bersifat *qath'ie ast-tsubut* atau *qath'ie al-wurud* dan sekaligus *qath'ie ad-dalalah* bukan merupakan objek atau lapangan ijtihad. Sebaliknya, yang menjadi objek dan wilayah ijtihad hanyalah persoalan-persoalan hukum yang didasarkan atas ayat-ayat dan hadis-hadis yang bersifat *dzanni ast-tsubut* atau *al-wurud* sekaligus *dzanni ad-dalalah* dan atau ayat-ayat dan hadis-hadis yang bersifat *dzanni ast-tsubut* atau *qath'ie al-wurud*, tetapi dalam pada itu ia bersifat *dzanni ad-dalalah*.¹⁴⁷ Dengan demikian, menurut jumhur Ulama yang menjadi objek atau lapangan ijtihad adalah sebagai berikut:

- a) Semua ayat Al-Qur'an dan Hadis yang dari segi keberadaannya bersifat *qath'ie*, tetapi dari segi dalalahnya bersifat *dzanni*.

¹⁴⁶ *Ibid.*, hlm. 140. Lihat juga dalam H. Abd. Rahman Dahlan, *Ushul.*, hlm. 95.

¹⁴⁷ Ali Hasaballah, *Ushu'l Al-Tasyri' 'Al-Is'lam*, (Mesir: Dar Al-Ma'arif, 1391/1971 M.,) Cet. 4, hlm. 43. Bandingkan dengan Amir Syarifuddin, *Pembaharuan Pemikiran dalam Hukum Islam*, (Padang: Angkasa Raya, 1993), Cet. 2, hlm. 67.

b) Semua ayat-ayat Al-Qur'an yang diriwayatkan tidak secara mutawatir (yang tidak terdapat di mushaf 'Utsmani), yaitu yang termasuk dalam *qira'ah masyhurah* dan *syadzdzah*.

c) Semua hadis yang bersifat *dzanni al-wurud* dan sekaligus bersifat *dzanni ad-dalalah*.

d) Persoalan-persoalan hukum yang tidak terdapat dalam nash Al-Qur'an atau hadis, yang menjelaskan hukumnya. Dalam hal ini, untuk menentukan hukumnya digunakan dalil yang bersifat penalaran hukum (*ar-ra'y*), seperti: *ijma'*, *qiyas*, *istihsan*, *mushlahah mursalah*, *urf*, *istishhab*, atau dalil-dalil lain yang dalam penggunaannya terdapat banyak perbedaan pendapat antara satu madzhab dengan madzhab lainnya.¹⁴⁸

Kaitannya dengan nash Al-Qur'an dan Hadis Nabi Muhammad SAW. yang di anggap *dzanni*, al-Syaikh Muhammad al-Madani: sebagaimana dikutip oleh Amir Mu'alim dan Yusdani menyatakan bahwa ruang gerak *ijtihad* adalah ditunjukkan pada hukum-hukum atau penalaran yang tidak ditetapkan secara jelas dan *qath'ie*, baik periwayatannya maupun artinya. Hukum-hukum ini dipahami karena adanya syarat yang menunjuk ke arah itu, sehingga timbul perbedaan paham, perbedaan perspektif, baik

¹⁴⁸ Muhammad Musa Tiwana, *Al-Ijtihad wa Madzhab Haja>tuna> Ilaih fi> Hadza> Al-'Ashr*, (Mesir: Da>r Al-Kutu>b Al-Hadi>s}ah, 1350/1972 M.), hlm. 254. Lihat juga dalam Abd. Rahman Dahlan, *Ushul Fiqih*., hlm. 246-347.

karena hal yang berkaitan dengan periwayatan ataupun penunjukan. Inilah yang dijadikan syari'at tempat ijtihad para mujahidin. Inilah tempat penalaran, pemikiran, pertimbangan, pen-tarjih-an, penelahan, perkiraan kemaslahatan, kebaikan serta perabahan keadaan.¹⁴⁹

6. Tradisi Ijtihad *bi Ar-Ra'yi* dalam Mengembangkan Hukum Islam

Sebagaimana penulis telah paparkan pada sub bab di atas, bahwa ijtihad sebenarnya sudah dimulai sejak zaman Nabi Muhammad SAW. oleh para sahabat sebagaimana hal ini bisa dilihat pada hadis-hadis yang dijadikan sebagai sumber hukum ijtihad. Dengan demikian maka ijtihad berkembang sejak zaman awal Islam, yaitu di mulai dari Nabi Muhammad SAW. dan diteruskan oleh para sahabat, tabi'in, serta diteruskan oleh generasi umat Islam pada masa kini dan masa yang akan datang.¹⁵⁰

Banyak riwayat yang menjelaskan bahwa Rasulullah SAW. memberikan wewenang kepada para sahabat beliau untuk melakukan ijtihad, salah satu yang paling sering diungkapkan dalam kitab-kitab Ushul Fiqih adalah kisah pengutusan Mu'adz Ibn Jabal ra. ke Yaman. Dalam riwayat tersebut dijelaskan bahwa Rasulullah SAW. memuji Mu'adz ketika

¹⁴⁹ Amir Mu'alim dan Yusdani, *Ijtihad dan Legislasi Muslim Kontemporer.*, hlm. 40-41. Lihat juga: Muhammad al-Madani. *Mawa>tin al-Ijtiha>d Fi> al-Syari>'at al-Isla>miyah.* (Kuwait: Maktabah al-Monar, t.t.), hlm. 6-8.

¹⁵⁰ Lihat *Ushul Fiqih I*, Dirjen Pembinaan Sarana., hlm. 10

menjelaskan metode ijtihad, di mana sumber hukum secara berturut-turut adalah Al-Qur'an, Sunnah, dan *ar-ra'yu* (penalaran hukum). Dalam hal ini (Mu'adz) berkata: "*fa ajtah}idu bi al-ra'yi*> (saya akan berijtihad menggunakan nalar saya)."¹⁵¹

Wewenang untuk berijtihad yang diberikan Rasulullah SAW. kepada sahabat tersebut, ternyata belakangan sangat berguna untuk menjawab persoalan-persoalan yang timbul setelah wafatnya beliau. Akan tetapi pada masa Rasulullah SAW. ijtihad yang dilakukan oleh para sahabat selalu dikonfirmasi hasilnya kepada beliau untuk mendapat pengarahannya ataupun pendapat koreksi dari Rasulullah SAW., hal ini dilakukan untuk mengantisipasi jika ternyata hasil ijtihad mereka keliru.¹⁵²

Akan tetapi setelah Rasulullah SAW. wafat dan sejalan dengan perluasan wilayah Islam serta banyak pemeluk Islam yang berlatar belakang budaya dan kebiasaan beragam, para sahabat banyak menemukan kasus-kasus hukum yang sama sekali tidak disebutkan ketentuannya di dalam Al-Qur'an maupun sunnah. Kenyataan ini disikapi oleh para sahabat untuk menerapkan pengalaman ijtihad yang mereka praktekkan pada masa Rasulullah SAW., yaitu dengan menggunakan *ra'yu*. Metode yang ditempuh dalam penggunaan *ra'yu* ini adalah meneliti persamaan '*illat* kasus-kasus yang mereka hadapi dengan kasus-kasus yang

¹⁵¹ Abd. Rahman Dahlan. *Ushul Fiqih.*, hlm. 341.

¹⁵² *Ibd.*, hlm. 341.

terdapat ketentuan hukumnya dalam Al-Qur'an dan sunnah. Berdasarkan persamaan *'illat* itu kemudian menerapkan hukum yang sama. Metode ini belakangan dikenal dengan istilah *al-Qiyas*. Apabila metode ini tidak dapat ditetapkan karena mereka telah menemukan kesamaan kasus yang dihadapi dengan yang terdapat dalam nash Al-Qur'an dan Sunnah, maka mereka menggunakan metode *mashlahah mursalah* dalam menetapkan hukum Islam.¹⁵³

Penggunaan *ar-ra'yu* kemudian semakin berkembang, terutama setelah lewat masa sahabat dan dimulainya masa *tabi'in* dan sesudahnya, sehingga banyak ditemukan mujtahid yang menggunakan *ar-ra'yu* di berbagai daerah Islam seperti Madinah, Makkah, Basrah, Kufah, Syam, Mesir, Andalusia, Yaman, dan Baghdad. Namun nama mujtahid yang terkenal antara lain adalah Abu Hanifah, Malik bin Anas, Muhammad bin Idris Asy-Syafi'i dan Ahmad bin Hambal, yang belakangan mereka dikenal sebagai pendiri madzhab masing-masing.¹⁵⁴ Keempat mujtahid yang populer tersebut masing-masing mempunyai metode dan cara pandang sendiri-sendiri dalam melihat berbagai persoalan yang dihadapi

Meskipun *ijtihad* sudah dimulai sejak zaman Nabi Muhammad SAW., namun menurut Muhammad Amin, *ijtihad* pada zaman Nabi SAW. belum dapat dianggap sebagai alat penggali hukum, mengingat *ijtihad*

¹⁵³ H. Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh Jilid I*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), hlm. 102. Lihat juga dalam Abd. Rahman Dahlan. *Ushul Fiqih.*, hlm. 341-342.

¹⁵⁴ *Ibid.*, hlm. 342.

yang dilakukan para sahabat dalam taraf memilih alternatif, sementara penentuan akhir dalam masalah-masalah hukum pada waktu itu pada hakikatnya masih tetap berada ditangan Rasulullah SAW. Itulah antara lain sebabnya mengapa hasil ijtihad para sahabat yang dibenarkan Nabi SAW. sendiri tidak dinamai hasil ijtihad mereka, akan tetapi disebut sebagai sunnah Rasulullah SAW., dalam hal ini adalah sunnah *taqririyah*. Namun terlepas dari semua itu, yang jelas ijtihad sebagian sahabat pada masa Nabi itu dilakukan justru ketika mereka menghadapi persoalan yang kepastian hukumnya belum mereka peroleh dari Rasulullah, baik itu melalui Al-Qur'an maupun Hadis.¹⁵⁵

Para sahabat melakukan ijtihad dan mereka menggunakan Qiyas. Mereka mengadakan ijtihad diberbagai tempat dan menganalogikan sebagian hukum terhadap sebagian yang lain serta membandingkan penalarannya dengan penalaran orang lain.¹⁵⁶ Akan tetapi, setelah masa sahabat, metode ijtihad untuk menentukan hukum tidak lagi hanya sebatas pada Qiyas dan mashlahah, tetapi beragam seperti: *Istihsan*, *urf*, *ijma' ahl al Madinah*, *Istihhab*, *Syar'u man qoblana*, *sadz adz-dzari'ah* dan lain sebagainya.

Perkembangan ijtihad pun dari fase ke fase mengalami kemajuan. Pada masa Nabi SAW. dan para sahabat (dari awal sampai abad pertama

¹⁵⁵ Muhammad Amin. *Ijtihad.*, hlm. 49.

¹⁵⁶ *Ibid.*, hlm. 49.

Hijriyah) biasa disebut-sebut “fase permulaan dan persiapan fiqih Islam”. Sedangkan pada masa Tabi’in dan dua atau tiga kurun ke generasi berikutnya lazim dinamai “Fase pembinaan dan pembukuan fiqih Islam” yang berlangsung sekitar 250 tahun, yakni sejak akhir abad pertama Hijriyah sampai paro pertama abad ke-4 Hijriyah.¹⁵⁷

Pada fase ke-2 inilah fiqih (Hukum Islam) mencapai puncak kejayaannya bersama dengan kemajuan dunia Islam di hampir semua bidang. Pada periode yang disebut dengan “periode ijtihad dan keemasan fiqih Islam” itu pulalah lahir para mujtahid kenamaan yang telah sering disebut fase kemajuan ijtihad dan kejayaan fiqih Islam.¹⁵⁸

Segera setelah periode yang membanggakan umat Islam ini, terutama ahli fiqihnya, dunia ijtihad mengalami kemunduran dan akibatnya fiqih Islam pun menjadi lamban, kalau kurang tepat disebut beku. Semangat ijtihad para mujtahid lambat laun menjadi lesu dan kualitas serta kuantitas mereka semakin menurun seperti digambarkan dalam berbagai kitab sejarah Fiqih.¹⁵⁹

Masa-masa kemunduran fiqih Islam yang berlangsung sejak pertengahan abad ke-4 sampai akhir abad ke-13 Hijriyah ini (kurang lebih Sembilan abad) biasa disebut sebagai “Fase kemunduran fiqih Islam” yang

¹⁵⁷ Muhammad al-Khudari Biek, *Ushul Fiqh*, Cet. I (Pekalongan: Raja Murah, 1982), hlm. 124-138.

¹⁵⁸ *Ibid.*, hlm. 124-138, lihat juga: Muhammad Amin, *Ijtihad.*, hlm. 51, dan Amir Mu’alim dan YUSDANI, *Ijtihad dan Legislasi Muslim Kontemporer*, hlm. 21-22.

¹⁵⁹ Muhammad Amin, *Ijtihad.*, hlm. 52.

pada masa-masa titik terendahnya terkadang dijuluki sebagai “periode taklid dan penutupan pintu ijtihad”. Disebut demikian karena paham dan sikap mengikuti pendapat-pendapat para ulama mujtahid zaman dahulu pada masa-masa ini dianggap sebagai tindakan yang lumrah atau bahkan dipandang tepat. Bahkan lebih dari itu konon diberitakan bahwa sebagian fuqoha ada yang merasa tidak berkeberatan (merestui) pintu gerbang ijtihad ditutup rapat. Menyerahkan ijtihad kepada orang-orang yang bukan ahlinya, menurut pertimbangan mereka, tidak lebih baik dari pada tindakan menutup pintu ijtihad.¹⁶⁰

Untuk kepentingan tersebut, persyaratan-persyaratan ijtihad dibuat sedemikian rupa, sulit dan ketat, serta ditempatkan sedemikian tingginya hingga seolah-olah berada di luar jangkauan manusia betapapun pandai dan pintarnya. Kemampuan ijtihad mutlak seseorang ketika itu sama sekali tidak diakui, karena yang diperbolehkan adalah ijtihad relatif (nisbi). Artinya mujtahid hanya boleh mengadakan penafsiran kembali terhadap hukum-hukum (fiqih) Islam dalam batas-batas yang telah ditentukan imam madzhab yang dianutnya. Atau paling jauh dan sekaligus merupakan poin tertinggi dalam melegislasi orisinal masa itu, mujtahid hanya dibenarkan

¹⁶⁰ *Ibid.*, hlm. 53.

melakukan studi campuran dan perbandingan tentang hukum Islam dari aliran-aliran fiqh yang berbeda.¹⁶¹

Yang menjadi persoalan sekarang adalah, apakah hukum-hukum yang dirumuskan oleh para ulama fiqh zaman dahulu bisa dijadikan alat untuk memecahkan persoalan masa kini dan masa yang akan datang dimana perkembangan persoalan semakin cepat dan dinamis? Oleh karena hal itulah pentingnya ijtihad dalam pengembangan hukum Islam untuk era sekarang maupun era yang akan datang, sehingga hukum Islam menjadi fleksibel.

Fleksibilitas yang dimiliki hukum Islam menyebabkan hukum Islam mampu mengikuti dan menghadapi era globalisasi karena ia telah mengalami perkembangan pemikiran melalui hasil ijtihad. Hukum Islam tanpa pengembangan akan statis (berjalan ditempat) dan tidak dapat menghadapi sesuatu yang bergerak. Maka diperlukanlah usaha untuk mengembangkan hukum Islam sehingga mampu menjawab perkembangan zaman.¹⁶²

7. Metode-Metode *Istinbath* Hukum Islam

Menurut sebagian pemikir hukum Islam, secara garis besar metode penemuan hukum Islam terdiri atas dua macam, yaitu: *pertama*, metode

¹⁶¹ Fadzlur Rahman, *Islam*, Cet. I, Terj. Ahsin Muhammad, (Bandung: Pustaka, 1984), hlm. 107.

¹⁶² Amir Syarifuddin, *Meretas Kebekuan Ijtihad.*, hlm. 4.

yang memfokuskan kajian pada segi kebahasaan. Metode ini biasa disebut dengan metode *lafzhiyyah* (*lughawiyyah*). Sedangkan yang kedua, metode yang memfokuskan kajiannya pada tujuan syari'at dalam menetapkan hukum. Metode ini biasa disebut dengan istilah metode *maqashid* (maknawiyyah).¹⁶³

Metode *lafzhiyyah lughawiyyah* di dasarkan pada pandangan bahwa sumber utama hukum Islam adalah Al-Qur'an dan hadis. Kedua sumber ini berbentuk teks *nash* berbahasa Arab. Tidak mungkin memahami teks Al-Qur'an dan hadis yang berbahasa Arab itu benar, tanpa memahami seluk beluk bahasa Arab melalui seperangkat kaidah kebahasaannya. Dalam hal itu, bahasa Arab terkenal sebagai salah satu bahasa yang sangat tinggi mutunya baik dari segi susunan kalimat-kalimatnya maupun dari segi kandungan maknanya. Oleh karena itu, untuk keperluan memahami makna Al-Qur'an dan hadis secara benar, digunakanlah metode kebahasaan.¹⁶⁴

Metode maqasid *maknawiyyah* didasarkan pada pandangan bahwa berbeda dengan hukum yang dibuat oleh manusia, di mana manusia sebagai pembuat hukum itu sendiri sangat berkepentingan dengan hukum dan peraturan yang dibuatnya, maka Allah yang menciptakan syari'at, sama sekali tidak mungkin berkepentingan terhadap syari'at yang diciptakan-Nya. Terdapat banyak ayat Al-Qur'an yang menegaskan bahwa

¹⁶³ Abd. Al-Wahab Khalaf, *Mas'alat al-Tasyri' fi Ma' La' Nassa Fi'h*, (Kuwait: Da'ir Al-Qala'm, 1972), hlm. 67-68

¹⁶⁴ Abd. Rahman Dahlan, *Ushul Fiqih.*, hlm. 243.

tujuan umum dan utama ditetapkan syari'at adalah untuk kemaslahatan manusia sebagai hamba-hamba-Nya baik kemaslahatan di dunia maupun di akhirat kelak.¹⁶⁵

Dari uraian singkat di atas, dapat diketahui bahwasanya kedua metode istimbat hukum Islam tersebut, baik dengan pendekatan kebahasaan maupun dengan pendekatan tujuan hukum sama-sama diperlukan untuk memahami ketentuan-ketentuan hukum Allah yang terdapat dalam Al-Qur'an maupun hadis. Berikut ini penulis paparkan mengenai metode istimbat hukum Islam sebagaimana yang dikemukakan oleh Abd. Rahman Dahlan,¹⁶⁶ yaitu:

a. Metode Penemuan Hukum (*Istimbat*) dengan Pendekatan Kebahasaan

1) Lafadz ditinjau dari Segi Bentuk Perintah dan Larangan Asy-syari'

Ditinjau dari segi bentuk perintah dan larangan asy-syari', suatu

Lafadz dapat dibagi kepada tiga sudut pandang, yaitu:

a) *Al-Amr*

(1) Bentuk-bentuk Lafadz yang digunakan untuk menunjuk *al-amr*. Kata *al-amr* adalah bentuk kata tunggal. Bentuk jamaknya adalah *al-awamir* yang artinya perintah.

(2) *Dilalah al-amr*

¹⁶⁵ *Ibid.*, hlm 243.

¹⁶⁶ *Ibid.*, 244-321.

Dalam bahasa Arab, ada beberapa *dilalah al-amr* (tunjukan makna yang timbul dari Lafadz *amr*). Tunjukan makna tersebut tidak semuanya berarti wajib, tetapi dapat juga berarti mandub, mubah, pengarah, celaan, dan sebagainya.¹⁶⁷

(3) Beberapa kaidah yang berhubungan dengan Lafadz *al-amr*, di antaranya:

- Pada dasarnya suatu perintah menunjuk pengertian wajib.
- Lafadz *amr* yang di dahului larangan menunjuk pengertian mubah
- Tentang berulangnya pelaksanaan *al-amr*.
- Tentang melaksanakan perintah dengan segera

b) *An-Nahy*

(1) Bentuk-bentuk Lafadz yang digunakan untuk menunjuk *an-nahy*

Kata *nahy* adalah bentuk kata tunggal. Bentuk jamaknya adalah *nawahi* yang artinya larangan.

(2) *Dilalah an-nahy*

Dalam bahasa Arab, ada beberapa *dilalah an-nahy* (tunjukan makna yang timbul dari Lafadz *an-nahy*). Tunjukan makna

¹⁶⁷ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Jilid 2 (Jakarta: PT LOGOS Wacana Ilmu, 1999), hlm.

tersebut tidak semuanya berarti haram, tetapi dapat juga berarti makruh, dan pengarahannya. Berikut ini dikemukakan beberapa tunjukkan makna Lafadz *an-nahy*:

- (a) *Sighat an-nahy* menunjuk pengertian haram
- (b) *Sighat an-nahy* menunjuk pengertian makruh
- (c) *Sighat an-nahy* menunjuk pengertian mengarahkan

(3) Kaidah yang berhubungan dengan *sighat an-nahy*

Sebagaimana halnya al-amr, ulama juga menyusun beberapa kaidah yang berkaitan dengan *an-nahy*, di antaranya:

- (a) Pada dasarnya larangan menunjuk pengertian haram
- (b) Pada dasarnya larangan berlaku tetap
- (c) Pada dasarnya larangan menuntut tindakan segera¹⁶⁸

2) Lafadz Ditinjau dari Tingkat Kejelasan Maknanya

Ulama Ushul Fiqih membagi suatu redaksi/Lafadz ditinjau dari segi tingkat kejelasan maknanya kepada dua kategori, yaitu:

- a) Lafadz yang samar maknanya (*khafi ad-dilalah*) ialah suatu Lafadz yang tunjukkan maknanya tidak mudah ditentukan, baik kesamaran maknanya itu berasal dari Lafadz itu sendiri maupun karena faktor luar yang mempengaruhinya, sehingga diperlukan keterangan lain untuk mengetahui maknanya. Suatu Lafadz ditinjau dari ketersamaran maknanya terdiri atas empat tingkatan:

¹⁶⁸ *Ibid.*, hlm. 13.

- (1) Al-Mutasyabih
- (2) Al-Mujmal
- (3) Al-Musykil
- (4) Al-Khafi¹⁶⁹

b) Lafadz yang jelas maknanya ialah suatu redaksi yang menunjuk pengertian maknanya dengan jelas tanpa membutuhkan keterangan tambahan dari selain Lafadz itu sendiri. Lafadz yang jelas maknanya diantaranya:

- (1) Azh-Zhahir
- (2) An-Nashsh
- (3) Al-Mufassar
- (4) Al-Muhkam¹⁷⁰

3) Lafadz Ditinjau dari Segi Cakupan Maknanya

Secara sederhana dapat dijelaskan, jika ditinjau dari segi cakupan maknanya, suatu Lafadz dapat dibagi dua, yaitu:

- a) Lafadz yang cakupan pengertian maknanya bersifat umum, yang dikalangan para ulama ushul fiqh dikenal disebut dengan Lafadz *Al-Amm*.
- b) Lafadz yang cakupan maknanya bersifat khusus, yang disebut dengan Lafadz *al-khash*. Di samping itu, Lafadz yang bersifat

¹⁶⁹ *Ibid.*, hlm. 5. Lihat juga dalam Abd. Rahman Dahlan, *Ushul Fiqih.*, hlm. 243.

¹⁷⁰ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqih 2.*, hlm. 6-7

husus dapat pula dibagi menjadi kepada dua bagian, yaitu bersifat mutlak dan yang dikaitkan dengan suatu sifat tertentu.

4) Lafadz Ditinjau dari Segi Tunjukan Maknanya

Dalam bahasa Arab, tunjukan makna disebut dengan istilah dilalah dengan kasrah pada huruf *ad-dal*. Tetapi ada juga yang menyebutnya dengan *fathah ad-dal* (dalalah). Adapun yang dimaksud dengan tunjukan makna ialah, memahami sesuatu dengan sesuatu. Artinya, adanya sesuatu, baik dalam bentuk Lafadz maupun dalam bentuk non Lafadz merupakan petunjuk atas makna yang dimaksud oleh yang mengucapkan Lafadz atau yang membuat non Lafadz itu.¹⁷¹

Objek kajian ushul fiqih pada umumnya adalah dalil-dalil hukum yang berupa *nash-nash*, baik Al-Qur'an maupun Hadis, maka dalam kajian ushul fiqih, dilalah yang paling banyak dibicarakan adalah *dilalah lafdziyah* (tunjukan makna suatu lafadz). Di bawah ini dikemukakan macam-macam dilalah menurut madzhab Hanafi dan Asy-Syafi'i:

Menurut kalangan ulama madzhab Hanafi, dilalah Lafadz ada empat:

- a) *Dilalah al-ibarah*
- b) *Dilalah al-isyarat*
- c) *Dilalah ad-dilalah*

¹⁷¹ Muhammad Al-Khudhori Biek, *Ushul.*, hlm. 136. Lihat juga dalam Amir Syarifuddin, *Ushul.*, Jilid 2. hlm. 56.

d) *Dilalah al-iqtidha'*

Menurut kalangan ulama madzhab Asy-Syafi'i, *dilalah Lafadz* ada dua:

a) *Dilalah al-manthuq*

b) *Dilalah al-mafhum*. Sementara *dilalah al-mafhum* juga dibagi menjadi dua:

(1) *Mafhum al-muwafaqah*

(2) *Mafhum al-mukhalafah*

5) Lafadz Ditinjau dari Segi Penggunaannya

a) Hakikat dan Majaz

Para ulama ushul fiqih membagi suatu redaksi ditinjau dari segi penggunaannya kepada dua macam, yaitu: Pertama, Hakikat (haqiqah) ialah Lafadz yang digunakan untuk menunjuk pengertian sesuatu secara tertentu berdasarkan penggunaannya yang asli (yang pertama sejak terbentuknya Lafadz tersebut).

Kedua: Majaz (majaz) ialah suatu Lafadz yang digunakan untuk menunjuk suatu pengertian yang bukan maknanya yang asli (bukan makna yang pertama, bukan sejak semula).

Perlu ditegaskan bahwa suatu Lafadz tidak dapat dinilai dan diberi predikat sebagai hakikat atau majaz, sebelum digunakan untuk menunjuk suatu pengertian secara terminologis oleh

penggunanya. Dengan kata lain, jika suatu komunitas menggunakan suatu Lafadz sesuai dengan makna terminologis (istilah), maka Lafadz tersebut diberi predikat “hakikat”. Tetapi jika yang mereka maksud bukan makna terminologisnya, maka Lafadz tersebut diberi predikat “majaz”. Dalam pada itu, pemberian sifat kepada suatu Lafadz sebagai hakikat atau majaz, tergantung pula pada komunitas pengguna Lafadz tersebut. Dalam hal ini, makna hakikat atau majaz suatu Lafadz dapat dinisbahkan kepada penggunaan menurut kebahasaan, kesyariahan, kebiasaan masyarakat umum, dan menurut kebiasaan masyarakat tertentu.

b) Sharih dan Kinayah

Ditinjau dari segi penggunaannya untuk menunjuk makna, suatu Lafadz, baik dalam hakikat maupun majaz, dapat diberi predikat dengan *sharih* atau *kinayah* :

- (1) Sharih ialah suatu Lafadz yang maknanya jelas dan maksud pembicaraannya tidak tersembunyi, terutama karena sering dipergunakan dalam percakapan sehari-hari.
- (2) Kinayah adalah kebalikan dari pengertian lafadz sharih, yaitu suatu Lafadz yang tidak jelas maknanya sehingga memerlukan penjelasan dari yang mengucapkannya.

Lafadz sharih menjadi dasar dalam penetaan hukum, tanpa perlu mempertanyakan lebih jauh maksud orang yang mengucapkan Lafadz tersebut, baik maknanya berbentuk hakikat maupun majaz. Sementara Lafadz kinayah hukum tidak dapat ditetapkan secara langsung padanya, kecuali terdapat penjelasan dari pembicaranya.¹⁷²

b. Metode Penemuan Hukum (Istimbat) dengan Pendekatan Tujuan Hukum (*Maqasidi Asy-Syari'ah*)

Sebagaimana disebutkan pada sub bab sebelumnya bahwa metode penemuan hukum dapat dilihat dari dua segi; pendekatan kebahasaan dan pendekatan tujuan hukum. Kedua pendekatan ini digunakan secara sinergis dan harmonis, karena penggunaan keduanya adalah suatu keniscayaan dalam menetapkan hukum Islam.

Disebut keniscayaan karena jika permasalahan hukum hanya didekati dari segi kebahasaan, maka produk hukum yang lahir akan menjadi “kering” dari konteks tujuan akhir penetapan hukum itu sendiri. Sebaliknya, jika penetapan hukum hanya didekati dari segi tujuan hukum, maka ia akan “kehilangan tempat berpijak”. Bukankah bahasa merupakan sebagai media untuk menyampaikan wahyu, dan sebaliknya

¹⁷² Lihat Abd. Rahman Dahlan, *Ushul.*, hlm. 304-309., bandingkan dengan Abdul Wahab Khalaf, *Ilmu Ushul.*, hlm. 199-210. Menurut hasil eksplorasi penulis, hampir semua kitab atau buku yang berjudul *Ushul Fiqih* pasti membahas tentang berbagai metode istinbath hukum Islam, yang penulis cantumkan sebagai referensi ini hanya sebagian kecil, karena pada prinsipnya semua kitab atau buku ushul fiqih tersebut isinya sama.

substansi tujuan hukum tidak akan dapat dipahami tanpa adanya bahasa? Itulah sebabnya kedua pendekatan tersebut diperlukan bersenergi dalam menetapkan hukum Islam.

Dikalangan ulama ushul fiqih, tujuan hukum tersebut bisa disebut dengan *maqasid asy-syari'ah*, yaitu tujuan *asy-syari'* dalam menetapkan hukum. Tujuan hukum tersebut dapat dipahami melalui penelusuran terhadap ayat-ayat Al-Qur'an dan Hadis Nabi SAW. Penelusuran yang dilakukan oleh ulama ushul fiqih tersebut menghasilkan kesimpulan, bahwa tujuan *asy-syari'* menetapkan hukum adalah untuk kemaslahatan manusia, baik di dunia maupun di akhirat.¹⁷³ Oleh karena itu, seluk beluk kemaslahatan itulah yang akan dibahas pada uraian dibawah ini.

1) Pengertian *Al-Maslahah*

Kalau dilihat dari bentuk Lafadznya, kata *al-maslahah* merupakan kata bahasa Arab yang berbentuk *mufrad* (tunggal). Sedangkan bentuk jamaknya adalah *al-masalih*. Dilihat dari segi Lafadznya, kata *al-maslahah* setimbangan dengan *maf'alah* dari kata *as-salah*. Kata tersebut mengandung makna: Keadaan sesuatu dalam keadaannya yang sempurna, ditinjau dari kesesuaian fungsi sesuatu itu dengan peruntukannya.

¹⁷³ Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqasid Syari'ah Menurut Al-Satibi*, Cet. I, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996), hlm. v.

Adapun dilihat dari segi batasan pengertiannya, *al-mas}lah}ah* terdapat dua pengertian; yaitu '*urf*' dan *syara*'. '*urf*' yang dimaksud dengan *al-mas}lah}ah* ialah sebab yang melahirkan kebaikan dan manfaat. Sedangkan *al-mas}lah}ah* secara *syara*'i ialah sebab yang membawa dan melahirkan maksud (tujuan) *asy-syari*' (kebaikan) yang ketentuan hukumnya tidak ada dalil yang menentukan kebolehan maupun larangan,¹⁷⁴ baik maksud yang berkaitan dengan ibadah maupun muamalah (*al-adat*).

2) Jenis-Jenis *Al-Mas}lah}ah*

Sejauh uraian pengertian *al-mas}lah}ah* menurut peristilahan *ushu>liyyin* di atas, dengan segera dapat diketahui bahwa ada bermacam-macam *al-mas}lah}ah*. Dengan kata lain, para ulama' ushul fiqih berpendapat, di samping ada jenis *al-mas}lah}ah* yang diakui *syara*' sebagai *al-mas}lah}ah* yang sebenarnya, ada juga *al-mas}lah}ah* yang palsu yang pada hakikatnya adalah *al-maf}sadah*.

Untuk mengetahui lebih jauh tentang hal itu, perlu di uraikan macam-macam *al-mas}lah}ah* dengan meninjaunya dari beberapa segi:

a) Ditinjau dari tingkat kekuatan *al-Mas}lah}ah*

¹⁷⁴ Lihat Abdul Wahab Khalaf, *Ilmu Ushul Fiqih*, Penerjemah Halimuddin, Cet. III, (Jakarta: PT. Rineka Cipta, 1995), hlm. 84

Imam asy-Syathibi menjelaskan, seluruh ulama sepakat menyimpulkan bahwa Allah SWT. menetapkan berbagai ketentuan syari'at dengan tujuan untuk memelihara lima unsur pokok manusia (*ad-d}aru>riyya>t al-khams*), yang bisa juga disebut dengan *al-maqa>s}id asy-syar'iyyah* (tujuan-tujuan syara'). Atau (*al-mas}lah}ah al-khamsah*), Sedangkan al-Ghazali mengistilahkannya dengan *al-us}u>l al-khamsah* (lima dasar).¹⁷⁵ Kelima unsur itu adalah, memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Semua yang bertujuan memelihara kelima dasar tersebut merupakan *al-mas}lah}ah al-khamsah*, sedangkan sebaliknya, semua yang bertentangan dengannya dipandang sebagai lawan dari *al-mashlahah* tersebut, yaitu *al-mafsadah*. Menolak *al-mafsadah* itu sendiri merupakan *al-mas}lah}ah*.¹⁷⁶

b) Ditinjau dari Segi Pemeliharaan *al-Mas}lah}ah*

Ditinjau dari segi upaya mewujudkan pemeliharaan kelima unsur pokok di atas, ulama membagi *al-mas}lah}ah* kepada tiga kategori dan tingkat kekuatan, Yudian Wahyudi menguraikan sebagai berikut:

(1) *Al-Mas}lah}ah ad-d}aru>riyyah*

¹⁷⁵ Abu Hamid Al-Ghazali, *al-Mustasyfa> fi> 'Ilm al-Us}u>l* (Beirut: Dar al- Kutub, t.t), hlm. 286 – 287.

¹⁷⁶ *Ibid.*, hlm. 288.

Al-Mas}lah}ah ad}-d}aru>riyyah (kemaslahatan primer) ialah kemaslahatan memelihara kelima unsur pokok di atas yang keberadaannya bersifat mutlak dan tidak bisa diabaikan. Tercapainya pemeliharaan kelima unsur pokok tersebut akan melahirkan keseimbangan dalam kehidupan keagamaan dan keduniaan. Jika kemaslahatan ini tidak ada, maka akan timbul kekacauan dalam hidup keagamaan dan keduniaan manusia. Akibat dari lanjutan hal itu ialah, mereka akan kehilangan keselamatan dan kebahagiaan di akhirat kelak.

(2) *Al-Mas}lah}ah al-h}a>jiyyah*

Tingkatan yang kedua adalah *Al-Mas}lah}ah al-h}a>jiyyah* (kemaslahatan sekunder), yaitu sesuatu yang diperlukan seseorang untuk memudahkannya menjalani hidup dan menghilangkan kesulitan dalam rangka memelihara lima unsur pokok di atas. Dengan kata lain, jika tingkat kemaslahatan skunder ini tidak tercapai, maka manusia akan mengalami kesulitan dalam memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta mereka.

(3) *Al-Mas}lah}ah at-Tahsi>niyyah*

Tingkatan terakhir ialah *Al-Mas}lah}ah at-Tahsi>niyyah* (kemaslahatan tersier) yaitu, memelihara kelima unsur pokok

di atas dengan cara meraih dan menetapkan hal-hal yang pantas dan layak dari kebiasaan-kebiasaan hidup yang baik, serta menghindarkan sesuatu yang dipandang sebaliknya oleh akal yang sehat.¹⁷⁷ Hal-hal yang demikian tercakup dalam pengertian akhlak mulia (*al-maka>rim al-akhla>q*).

c) Ditinjau dari Cakupan *al-Mas}lah}ah*

Ditinjau dari sisi cakupan *al-Mas}lah}ah*, jumhur ulama membagi *al-Mas}lah}ah* menjadi tiga bagian, yaitu:

- (1) *Al-Mas}lah}ah* yang berkaitan dengan semua orang.
- (2) *Al-Mas}lah}ah* yang berkaitan dengan mayoritas orang, tetapi tidak bagi semua orang.
- (3) *Al-Mas}lah}ah* yang berkaitan hanya dengan orang-orang tertentu.

Pembagian *Al-Mas}lah}ah* pada tiga bagian di atas menjadi bermakna ketika terjadi pertentangan antara yang satu dengan yang lainnya. Dalam hal ini, jumhur berpendapat, kemaslahatan yang lebih umum didahulukan atas kemaslahatan yang dibawahnya.¹⁷⁸

d) Ditinjau dari Ada dan Tidaknya Perubahan pada *Al-Mas}lah}ah*.

¹⁷⁷ Yudian Wahyudi, *Ushul Fikih Versus Hermeneutika Membaca Islam dari Kanada dan Amerika*, Cet. III, (Yogyakarta: Psantren Nawesea Press, 2006), hlm. 45-47.

¹⁷⁸ Abu Hamid al-Ghazali, *Al-Mustasyfa>*., hlm. 287. Lihat juga Ali Yafie, *Mengagas Fiqih Sosial*., hlm. 56.

Di samping pembagian yang dilakukan oleh jumhur ulama di atas, Mushthafa Syalabi menambahkan pembagian lainnya, yaitu *Al-Mas}lah}ah* ditinjau dari sisi ada dan tidak adanya perubahan pada dirinya. Dalam pembagian ini *Al-Mas}lah}ah* dapat dibagi dua, yaitu:

- (1) *Al-Mas}lah}ah* yang mengalami perubahan yang sejalan waktu, atau lingkungan, dan atau orang-orang yang menjalaninya. Hal ini dapat terjadi hanya pada masalah-masalah yang berkaitan dengan muamalah dan kebiasaan.
- (2) Kemaslahatan yang tidak pernah mengalami perubahan dan bersifat tetap sampai akhir zaman. Kemaslahatan ini bersifat tetap walaupun waktu, lingkungan dan orang-orang yang berhadapan dengan kemaslahatan tersebut telah berubah. Kemaslahatan yang tidak berubah ini berkaitan dengan masalah-masalah ibadah.¹⁷⁹

(3) *Al-Mas}lah}ah* sebagai Dalil Hukum

Al-Mas}lah}ah sebagai dalil hukum mengandung arti bahwa *al-Mas}lah}ah* menjadi landasan dan tolok ukur dalam penetapan hukum. Dengan kata lain, hukum masalah tertentu ditetapkan sedemikian rupa karena kemaslahatan menghendaki agar hukum ditetapkan pada masalah tersebut.

¹⁷⁹ Al-Ghazali, *Al-Mustasyfa* >., hlm. 289.

Secara garis besar dapat dijelaskan, ulama *usu>liyyi>n* membahas persoalan *al-Mas}lah}ah* dalam dua pokok bahasan, yaitu:

- a) *Al-Mas}lah}ah* sebagai *al-'illah* (motif yang melahirkan hukum). Hal ini berkaitan dengan pembahasan diseputar masalah *qiyas* (analogi), yaitu mempersamakan hukum suatu masalah yang tidak ada nash-nya dengan hukum masalah yang sudah ada nash-nya karena di antara keduanya terdapat persamaan dari segi '*illah*'.¹⁸⁰

Mayoritas ulama berpendapat, setiap hukum yang ditetapkan oleh *nash* atau *ijma'* didasarkan atas hikmah dalam bentuk meraih manfaat atau kemaslahatan dan menghindarkan *mafsadah* bagi setiap manusia. Dalam hal ini, setiap '*illah* yang menjadi landasan suatu hukum diyakini bermuara pada kepentingan kemaslahatan manusia. Mereka percaya bahwa tidak satupun ketetapan hukum yang ditetapkan oleh nash yang di dalamnya tidak terdapat kemaslahatan manusia, baik kemaslahatan di dunia maupun di akhirat, oleh karena itu, jumhur ulama berpendapat bahwa setiap hukum ditetapkan berdasarkan *illah* atau sebab hukum sebagai latar belakang ditetapkannya hukum dimaksud.¹⁸¹

¹⁸⁰ Lihat Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam.*, hlm. 76.

¹⁸¹ H. Saifuddi Zuhri, *Ushul Fiqih.*, hlm. 106.

b) *Al-Mas}lah}ah* sebagai dalil penetapan hukum. Sebagaimana telah disinggung sebelumnya, dalam membicarakan *al-Mas}lah}ah* sebagai dalil hukum, pada umumnya ulama terlebih dahulu meninjau sebelumnya dari segi ada atau tidaknya kesaksian syara' terhadapnya, baik kesaksian tersebut bersifat mengakui/melegitimasi sebagai *al-Mas}lah}ah* ataupun tidak. Dalam hal ini mayoritas ulama membagi *al-Mas}lah}ah* kepada tiga macam, yaitu:

(1) *Al-Mas}lah}ah* yang terdapat kesaksian syara' dalam mengakui keberadaannya. *Al-Mas}lah}ah* ini menjelma menjadi landasan dalam *al-qiya>s* (analogi), karena ia sama dengan *al-muna>sib* ('illah yang merupakan *Al-Mas}lah}ah*) dalam pembahasan *qiyas*. Semua ulama sepakat mengatakan bahwa *al-mas}lah}ah* ini merupakan hujjah (landasan hukum).

(2) *Al-Mas}lah}ah* yang terdapat kesaksian syara' yang membataalkannya atau menolaknya. *Al-Mas}lah}ah* kedua ini adalah *bathil* (tidak dapat menjadi hujjah) karena ia bertentangan dengan nash.

(3) *Al-Mas}lah}ah* yang tidak dapat kesaksian syara', baik yang mengakuinya maupun yang menolaknya dalam bentuk nash

tertentu. *Al-Mas}lah}ah* bentuk ketiga ini kemudian mereka bagi lagi menjadi dua macam, yaitu:¹⁸²

(a) *Al-Mas}lah}ah al-mula>'imah*, yaitu *Al-Mas}lah}ah*

yang meskipun tidak terdapat nashsh tertentu dan

mengakuinya, tetapi ia sesuai dengan tujuan syara'

dalam lingkup yang umum (*al-us}u>l al-khamsah*;

memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta).

Tujuan syara' ini dipahami dari makna umum yang

terkandung di dalam Al-Qur'an, hadis, dan *al-ijma'*.

Dalam sebutan lain *Al-Mas}lah}ah* ini disebut dengan

“kemaslahatan yang sesuai dengan jenis tindakan syara'.”

(b) *Al-Mas}lah}ah al-ga}ribah*, yaitu yang sama sekali

tidak terdapat kesaksian syara' terhadapnya, baik yang

mengakui maupun yang menolaknya dalam bentuk

macam ataupun jenis tindakan syara'. Kedua

pembagian *Al-Mas}lah}ah* ini dikemukakan oleh al-

¹⁸² Muhammad bin Ali bin Muhammad Asy-Syaukani, *Irsya>d al-Fuhu>l ila> Tahqi>q al-Haqq min 'Ilm al-Ushu>l*, (ttp. Da>r al-Fikr, tt.), hlm. 242. Lihat juga dalam Masdar F. Mas'udi, “meletakkan Kembali Masalahah Sebagai Acuan Syari'ah”, *Jurnal Ilmu dan Kebudayaan Ulumul Qur'an*, No. 3. Vol. VI th. 1995, hlm. 95.

Ghazali,¹⁸³ dan dengan ungkapan yang agak berbeda juga dikemukakan, antara lain oleh asy-Syat}ibi.¹⁸⁴

Dalam pada itu, al-Ghazali menambahkan tiga syarat agar *Al-Mas}lah}ah* jenis ketiga di atas dapat menjadi hujjah, yang kemudian disebut dengan *Al-Mas}lah}ah al-mursalah*, yaitu:

- *Al-Mas}lah}ah* tersebut mesti memiliki sifat *mula>'imah*.
- Berada *dalam* tingkatan *ad}-d}aru>rah*, ataupun dalam tingkatan *hajjah* yang dapat disamakan dengan tingkatan *d}arurah*. Sedangkan yang berada dalam tingkatan *at-tahsina>t* tidak dapat menjadi hujjah.
- Jika berkaitan dengan jiwa, maka *Al-Mas}lah}ah* tersebut harus bersifat *d}aruri*, *qat}'i>e*, dan *kulli*.¹⁸⁵

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa menurut al-Ghazali, *Al-Mas}lah}ah al-mursalah* dapat menjadi hujjah jika memenuhi tiga unsur sebagaimana disebutkan di atas. Adapun *Al-Mas}lah}ah al-mu'tabarah*, semua ulama sepakat menerimanya sebagai hujjah dalam menetapkan hukum Islam.

¹⁸³ Al-Ghazali, *Al-Mustasyfa>.*, hlm. 290.

¹⁸⁴ Abu Ishaq Al-Satibi, *Al-Muwa>faqat fi Us}u>l Al-Syari>'ah*, disunting oleh Syaikh Abdullah Darraz, (Mesir: Al-Maktabah Al-Tajri>yah Al-Kubra>, tt.) hlm. 13-14.

¹⁸⁵ Al-Ghazali, *Al-Mustasyfa>.*, hlm. 294

