



Dr. H. Ansori, M.Ag.

Qawa'id  
**Fiqhiyyah**  
& Kontekstualisasi  
**Hukum**  
Islam





Dr. H. Ansori, M.Ag.

Qawa'id  
**Fihiyyah**  
& Kontekstualisasi  
**Hukum**  
Islam

Qawa'id  
**Fihiyyah**  
& Kontekstualisasi  
**Hukum**  
Islam

**Penulis:**

**Dr. H. Ansori, M.Ag.**

Copyright © Pustaka Ilmu, 2022

x+168 halaman; 14,5x21 cm

Hak cipta ada Pada Penulis

ISBN: 978-623-6225-84-4

Penulis : Dr. H. Ansori, M.Ag.  
Editor : Ahmad Zayyadi, M.A., M.H.I  
Desain Cover : Nur Afandi  
Layout : Pustaka Ilmu Group

**Penerbit Pustaka Ilmu**

Griya Larasati No. 079 Tamantirto, Kasihan,  
Bantul Yogyakarta Telp/Faks: (0274)4435538  
E-mail: radaksipustakailmu@gmail.com  
Website: [https:// www.pustakailmu.co.id](https://www.pustakailmu.co.id)  
Layanan WhatsApp: 081578797497

Anggota IKAPI

Cetakan I, September 2022

**Marketing:**

Griya Larasati No. 079 Tamantirto, Kasihan,  
Bantul Yogyakarta Telp/Faks: (0274)4435538  
E-mail: radaksipustakailmu@gmail.com  
Website: [https:// www.pustakailmu.co.id](https://www.pustakailmu.co.id)  
Layanan WhatsApp: 0815728053639

© Hak Cipta dilindungi Undang-undang

**All Rights Reserved**

Dilarang memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini  
dalam bentuk apa pun tanpa izin tertulis dari Penerbit  
Pustaka Ilmu Yogyakarta

## PENGANTAR PENULIS

**A**lhamdulillah, rasa syukur kepada Allah SWT yang telah memberikan karuniaNya terutama karunia keimanan, kesehatan, dan kesempatan. Shalawat serta salam semoga senantiasa tercurah kepada baginda Rasulullah Muhammad SAW.

Buku yang ada di hadapan pembaca ini merupakan hasil renungan dan pemikiran panjang dari penulis, yang kebetulan selama kurang lebih 30 tahun memngampu mata kuliah Qawa'id Fiqhiyyah, Usul Fikih, dan Fikih (Hukum Islam). Di kalangan masyarakat, secara umum, bahkan di Perguruan Tinggi maupun di Pesantren, Usul Fikih relatif lebih dikenal dibanding Qawa'id Fiqhiyyah. Oleh karena itu tidak mengherankan kalau di sebagian besar Perguruan Tinggi Islam (PTKI) menjadikan Usul Fikih sebagai mata kuliah wajib di tingkat Universitas/Institut. Artinya semua mahasiswa di PTKI wajib mengetahui/mempelajari bidang ilmu Usul Fikih. Tidak demikian halnya dengan Qawa'id Fiqhiyyah, bidang ilmu ini hanya diajarkan di Fakultas Syariah, itupun (mungkin) tidak semua Fakultas Syariah mencantumkan Qawa'id Fiqhiyyah sebagai mata kuliah wajib.

Sebagai salah satu ilmu bidang metodologi, Qawa'id Fiqhiyyah sangat aplikatif-implementatif. Hal itu dikarenakan kaidah-kaidah yang ada pada Qawa'id Fiqhiyyah disusun atau dibentuk melalui metode induktif, baik diinduksi dari al-Qur'an dan atau as-Sunnah maupun dari ketentuan-ketentuan fikih yang mempunyai kesamaan dari segi substansi, makna, atau filosofinya. Selain itu kaidah-kaidah yang ada pada Qawa'id Fiqhiyyah menggunakan kalimat pendek yang universal (*jami' mani'*). Karakteristik Qawa'id

Fiqhiyyah yang demikian ini yang menyebabkan kaidah-kaidahnya mempunyai jangkauan yang luas untuk digunakan sebagai dasar dalam penyelesaian persoalan hukum yang terus bermunculan di tengah masyarakat. Karakteristik dan kemampuan tersebut juga disebabkan karena nilai-nilai filosofis yang ada pada Qawa'id Fiqhiyyah selaras dengan tujuan hukum Islam (*maqqsid syariah*). Term pokok *maqqsid syariah* mewujudkan kemaslahatan dan menghindari *madharat* yang terinci dalam pemenuhan 3 (tiga) kebutuhan pokok yaitu *dharury* (kebutuhan pokok), *hajjy* (kebutuhan sekunder), dan *tahsiny* (kebutuhan pelengkap) terformulasikan dalam Qawa'id Fiqhiyyah. Maka, ketika ada persoalan hukum, Qawa'id Fiqhiyyah sangat representatif untuk dijadikan sebagai solusi di satu sisi, dan di sisi lain mampu merealisasikan tujuan syariat atau hukum Islam (*maqqsid syariah*).

Hal lain yang sangat menarik dalam Qawa'id Fiqhiyyah adalah kaidah-kaidahnya mampu menjabarkan secara konkrit, aplikatif, dan implementatif terhadap konsep Usul Fikih yaitu *Istishab*, *Istihsan*, *Istishlah*, *'Urf*, dan *Sad al-Dzariah*. Salah satu contoh adalah konsep *'urf*. Melalui kaidah pokok al-Adah Muhakkamah (العادة محكمة), konsep *'urf* tersebut dijelaskan secara konkrit dan rinci (dengan berbagai contoh kasus) melalui kaidah-kaidah cabang العادة محكمة. Maka tidak berlebihan kalau dikatakan oleh Abdul Mun'im Saleh bahwa Qawa'id Fiqhiyyah merupakan mitra Usul Fikih. Dalam kajian Usul Fikih terdapat metode-metode penalaran yang disertai landasan validitasnya secara filosofis-epistemologis, sedangkan Qawa'id Fiqhiyyah melanjutkan pokok-pokok pikiran yang ada dalam Usul Fikih pada dimensi aplikasinya melalui penalaran yang tertuang dalam kaidah-kaidah yang memiliki rasionalitas tinggi.

Pada bagian akhir dari pengantar ini, penulis menyadari akan kekurangan atau keterbatasan buku ini. Baik keterbatasan pada sistematika atau alur pikir, susunan kata atau kalimatnya, cakupannya, ketajaman analisisnya, dan kekurangan atau keterbatasan yang lainnya. Oleh karena itu kritik dan saran sangat penting bagi penulis untuk lebih berkualitasnya buku ini. Batapapun kekurangan atau keterbatasan buku ini, semoga tetap bermanfaat bagi para pembaca maupun penulis.

Purwokerto, Agustus 2022

Penulis

Dr. H. Ansori, M.Ag.

# DAFTAR ISI

PENGANTAR PENULIS .....	v
DAFTAR ISI.....	viii
<b>BAB I</b>	
PENDAHULUAN .....	1
<b>BAB II</b>	
<b>METODE PENETAPAN HUKUM ISLAM.....</b>	<b>6</b>
A. Konstruksi Metodologi Hukum Islam .....	6
B. Analisa Kebahasaan ( <i>al-Qawā'id al-Lughawiyah</i> ) .....	8
C. Analisa <i>Causa Legis</i> atau 'Illat Hukum ( <i>at-Turuq at-Ta'liliyyah</i> ).....	35
D. Analisa Kemaslahatan ( <i>at-Turuq al-Istislahiyyah</i> ) .....	49
<b>BAB III</b>	
<b>KONTEKSTUALISASI HUKUM ISLAM.....</b>	<b>54</b>
A. Nilai-nilai dalam Prinsip dan Tujuan Hukum Islam.....	54
B. Ijtihad sebagai Pertimbangan Kontekstualisasi Hukum Islam.....	79
C. Berpikir Integratif sebagai Keniscayaan Kontekstualisasi Hukum Islam.....	86
<b>BAB IV</b>	
<b>NILAI-NILAI KONTEKSTUALITAS DALAM QAWA'ID FIQHIYAH...</b>	<b>97</b>
A. Mewujudkan Kemaslahatan .....	97
B. Memperhatikan Kultur Sosial Masyarakat.....	107

1.	Hukum Islam dan Tradisi Masyarakat.....	107
2.	Hukum Islam dan Kondisi Masyarakat .....	111
3.	Hukum Islam dalam Konteks Waktu dan Tempat...	119
C.	Dibentuk Dari Makna Filosofis Nash.....	121

## **BAB V**

### **QAWA'ID FIQHIYYAH SEBAGAI PIJAKAN PENGEMBANGAN, KONTEKSTUALISASI, DAN SOLUSI PROBLEMATIKA**

<b>HUKUM ISLAM.....</b>	<b>131</b>
A. Qawaid Fiqhiyyah sebagai Pijakan Pengembangan Hukum Islam .....	131
B. Qawaid Fiqhiyyah Sebagai Pijakan Kontekstualisasi Hukum Islam.....	136
C. Qawaid Fiqhiyyah sebagai Solusi Problematika Hukum Islam.....	143

## **BAB VI**

<b>PENUTUP .....</b>	<b>151</b>
DAFTAR PUSTAKA .....	154
TENTANG PENULIS.....	163



## PENDAHULUAN

Penerapan atau penetapan hukum dalam suatu masyarakat bertujuan untuk mengendalikan kehidupan masyarakat itu sendiri. Hukum adalah suatu sistem yang ditegakkan untuk melindungi hak-hak individu dan masyarakat. Sistem hukum di setiap masyarakat memiliki sifat, karakter, dan ruang lingkup sendiri. Demikian juga Islam, memiliki sistem hukum yang dikenal dengan istilah fiqh.<sup>1</sup>

Al-Qur'an dan as-Sunnah sebagai sumber hukum Islam, sebagian besar masih bersifat umum (global), memuat prinsip-prinsip dasar dan pesan-pesan moral.<sup>2</sup> Karakter al-Qur'an yang demikian menunjukkan bahwa manusia diberi wewenang untuk

---

<sup>1</sup> Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, Alih Bahasa: Agah Gunardi (Bandung: Pustaka, 1984), hal. XV.

<sup>2</sup> Dari seluruh ayat dalam al-Qur'an ada 328 ayat hukum, dengan rincian : 1. Hukum Keluarga 70 ayat, 2. Hukum Perdata 70 ayat, 3. Hukum Pidana 30 ayat, 4. Hukum Acara 13 ayat, 5. Hukum Ketatanegaraan 10 ayat, 6. Hukum Internasional 25 ayat, 7. Hukum Ekonomi 10 ayat. Lihat Abdul Wahhab Khallaf, *Ilmu Usul al-Fiqh*, cet. VIII, (Kairo : Maktabah Da'wah Islamiyah, 1990), hal. 22-23. Bandingkan dengan Abdullah Ahmad al-Na'im, *Toward an Islamic Reformation; Civil Liberties Human Rights and International Law*, alih bahasa; Ahmad Suaedy dan Amiruddin Arrani, cet. I (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1994), hal. 41.

melakukan interpretasi dan penjabaran sesuai dengan kondisi sosial di setiap tempat.

Dalam sejarah perkembangan hukum Islam, para 'ulama dalam melakukan interpretasi terhadap teks-teks nas atau dalam menetapkan hukum dari masalah baru yang muncul, banyak terjadi perbedaan. Perbedaan tersebut tidak semata-mata berbeda dalam memahami teks nas, tetapi juga karena perbedaan kondisi sosial dan situasi lingkungan yang melingkupi mereka.<sup>3</sup>

Kemajuan teknologi yang begitu cepat dan pesat, tidak hanya menyebabkan perubahan dalam satu bidang, melainkan hampir meliputi seluruh sendi kehidupan masyarakat. Hal ini karena bidang atau sektor kehidupan dalam suatu masyarakat selalu berkelindan dengan sektor yang lain secara sistematis. Sehingga perubahan pada satu sektor akan menimbulkan perubahan pada sektor yang lain, yang didalamnya termasuk sektor hukum. Oleh karena itu perubahan suatu ketetapan hukum merupakan keniscayaan historis. Artinya, suatu tatanan hukum sangat terkait dengan perubahan sosial, zaman dan perbedaan waktu.<sup>4</sup>

Berbagai permasalahan hukum yang muncul dan berkembang dewasa ini adalah akibat dari dinamika masyarakat di atas. Bagi masyarakat yang hidup sekarang dan di masa yang akan datang sangat mungkin akan berhadapan dengan masalah baru yang tidak pernah dijumpai pada generasi sebelumnya. Begitupun, kebijakan atau ketetapan hukum yang dianggap tepat pada masanya, belum tentu relevan untuk kondisi pada masa yang lain.

Berbagai pertimbangan Nabi Muhammad yang digunakan dalam memberikan penjelasan wahyu, menjadi pelajaran penting

---

<sup>3</sup> Yusuf Qardawi, *al-Ijtihad fi al-Syari'ah, al-Islamiyah*, Alih bahasa Achmad Syatori, cet. I (Jakarta: Bulan Bintang, 1987), hal. 126-127.

<sup>4</sup> Nurcholis Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, cet. II (Jakarta: Paramadina, 1992), hal. LXVIII.

bagi para sahabat dan ‘ulama yang datang kemudian dalam memahami ajaran Islam. Dalam hal ini, keparipurnaan ajaran Islam sepeninggal Nabi, tidak harus dimaknai bahwa ajaran Islam telah selesai dan tidak berkembang. Konsep paripurna yang dimaksud mengandung pesan bahwa secara prinsip, pokok-pokok ajaran Islam telah lengkap dan tersampaikan melalui al-Qur’an. Namun demikian, umat Islam memiliki tanggung jawab untuk mengembangkan pokok-pokok ajaran tersebut dengan berpedoman pada sikap dan pertimbangan Nabi ketika memahami al-Qur’an dan menyampaikannya kepada kaum muslimin.

Islam yang dibawa Nabi Muhammad, sebagai Nabi terakhir, memberikan implikasi pemahaman bahwa agama Islam selalu berdinamika. Hukum-hukumnya berakar pada prinsip-prinsip *universalitas* dan *fleksibilitas*. Oleh karena itu, hukum Islam bersifat akomodatif terhadap perubahan-perubahan yang ada dan mampu memenuhi kebutuhan masyarakat yang terus berkembang mengikuti kemajuan zaman.<sup>5</sup>

Di samping itu, pengertian bahwa Nabi Muhammad sebagai Nabi terkahir, memberikan tanggung jawab pada umatnya untuk berusaha mengatasi persoalan-persoalan hidup kemasyarakatannya sendiri dengan menggunakan petunjuk-petunjuk dan prinsip-prinsip yang ada dalam nash.

Untuk merealisasikan hal tersebut, tentunya perlu ada pengembangan terhadap ajaran Islam secara terus menerus, termasuk aspek metodologisnya. Dengan demikian, diharapkan hukum Islam mampu dijadikan sebagai solusi terhadap persoalan-persoalan hukum yang muncul, dimanapun, kapanpun, dan dalam konteks apapun.

---

<sup>5</sup> Yusuf Qarḍawi, *Syari’ah al-Islamiyah Khuluduha wa Ṣalahuha li Taṭbiq ‘ala Kulli Zaman wa Makan*, Alih Bahasa Abu Zaky, cet. I (Surabaya: Pustaka Progresif, 1990), hal. 19-20.

Upaya merealisasikan hukum Islam yang mampu menyelesaikan problem-problem kemasyarakatan membutuhkan suatu metode yang dapat dijadikan sebagai pedoman di satu sisi, dan agar tidak meninggalkan prinsip-prinsip pokok syari'at Islam di lain sisi. Diantara metode penerapan hukum yang dirumuskan oleh para 'ulama untuk tujuan tersebut adalah *Qawa'id Fiqhiyyah*.

Menurut Imam al-Suyuti *Qawa'id Fiqhiyyah* adalah merupakan disiplin ilmu yang sarat dengan nilai-nilai filosofis yang dirancang sedemikian rupa untuk mengetahui hakikat, rahasia, dan keistimewaan hukum Islam. Dengan *Qawa'id Fiqhiyyah*, seseorang diharapkan mampu menyelesaikan permasalahan-permasalahan hukum yang muncul dan sekaligus tidak kehilangan nilai kontekstualnya.<sup>6</sup> Munculnya berbagai permasalahan hukum yang berbeda antara satu tempat dengan tempat lain atau antara satu orang dengan orang lain dapat dikembalikan kepada *Qawa'id Fiqhiyyah* tersebut.

Senada dengan al-Suyuti, Mustafa Ahmad al-Zarqa' menyebutkan bahwa *Qawa'id Fiqhiyyah* merupakan metode penerapan atau penetapan hukum Islam yang dapat dijadikan pijakan untuk menyelesaikan persoalan-persoalan di masyarakat dan menerapkan hukum Islam dalam berbagai macam konteks serta menyelesaikan permasalahan hukum yang muncul akibat perkembangan dan perbedaan kehidupan masyarakat.<sup>7</sup>

Sebagai salah satu metode ijtihad, *Qawa'id Fiqhiyyah* memberikan arah pijakan agar ruh Islam tetap terpelihara melalui prinsip-prinsip dan nilai-nilai filosofis hukum Islam, seperti: ketuhanan, kemanusiaan (sosial), keadilan, persamaan hak,

---

<sup>6</sup> Jalaluddin Abdurrahman ibn Abu Bakr al-Suyuti, *al-Asybah wa al-Na'a'ir* (Beirut: Dar al-Fikr, tt.), hal. 5.

<sup>7</sup> Mustafa Ahmad al-Zarqa', *al-Fiqhu al-Islami fi Tsaubi al-Jadid*, Jilid II (Beirut: Dar al-Fikr, tt.), hal. 947.

konsistensi dan kontekstual.<sup>8</sup> Dengan demikian, Qawa'id Fiqhiyyah mempunyai kemampuan untuk menyelesaikan kompleksitas permasalahan-permasalahan sekaligus merealisasikan elastisitas hukum Islam untuk diterapkan dalam berbagai konteks.<sup>9</sup>

Keunggulan Qawa'id Fiqhiyyah sebagai metode penyelesaian kasus hukum, selama ini masih sangat terbatas penggunaannya. Seharusnya, ia mampu keluar dari batas-batas hukum untuk kemudian merambah ke persoalan-persoalan yang lebih kompleks sesuai kompleksitas yang dihadapi oleh masyarakat. Selain itu, rumusan yang dibangun oleh para ulama' lebih banyak bersifat *konseptual* dan *teoritis*. Artinya, tidak ada penjelasan lanjut tentang letak keistimewaan Qawa'id Fiqhiyyah tersebut, belum banyak contoh aktual, tidak ada penjelasan Qawa'id Fiqhiyyah mana yang mempunyai nilai kontekstual serta belum banyak penjelasan *demonstratif* tentang bagaimana sebuah kaidah memecahkan persoalan kekinian.

Menganalisa dan menguraikan bahwa Qawa'id Fiqhiyyah mempunyai nilai-nilai filosofis dan kontekstual sehingga mampu dijadikan prinsip dalam menyelesaikan permasalahan-permasalahan hukum yang terus bermunculan dan berkembang, sangat penting dilakukan. Dari analisis ini Qawa'id Fiqhiyyah sebagai salah satu metode penetapan hukum dalam Islam dapat difungsikan secara maksimal. Dampaknya adalah bahwa hukum Islam tidak kaku atau statis, tapi sebaliknya hukum Islam itu fleksibel (kontekstual) dan dinamis, mampu menjawab berbagai persoalan akibat perkembangan zaman dan kemajuan teknologi, dapat dibuktikan dan dirasakan.

---

<sup>8</sup> Lihat Yusuf Qardawi, *al-Khasais al 'Ammah li al-Islam*, Alih bahasa Rafi' Munawwar, (Surabaya: Risalah Gusti, 1994).

<sup>9</sup> Asymuni A. Rahman, *Qawa'id Fiqhiyyah-Qawa'id Fiqhiyyah Fiqh*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1976), hal. 5.

# METODE PENETAPAN HUKUM ISLAM

## A. Konstruksi Metodologi Hukum Islam

Jika mengacu pada apa yang dirumuskan oleh al-Jabiri tentang trilogi rancang bangun keilmuan Arab (Islam), maka usul fikih bisa dikategorikan sebagai bagian dari disiplin ilmu keislaman yang didasarkan pada model penalaran teks (*bayani*), yaitu penalaran yang mendasarkan diri pada otoritas teks untuk menghasilkan sebuah pengetahuan. Dalam hal ini, teks yang dijadikan sumber utama adalah al-Qur'an dan al-Hadis. Dengan demikian, tema sentral dalam kajian usul fikih adalah seputar petunjuk (*dalālah*) yang ada dalam teks, baik yang bersifat tersurat (*dalālah an-naṣṣ*) maupun yang bersifat tersirat (*dalālah ma'qūl al-naṣṣ*). Yang pertama membahas relasi antara redaksi teks dengan maknanya, sedangkan yang kedua membahas relasi antara teks dengan sesuatu yang tidak tercantum dalam teks yang memiliki kesamaan *rasio legis* (*ma'qūl an-naṣṣ*).<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Bunyah al-Aql al-Arab, Dirasah Tahliliyyah Naqdiyyah li Nuzum al-Ma'rifah fi as-Saqafah a-l'Arabiyyah* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1990), hlm. 538-539.

Senada dengan hal di atas, Ali Hasaballah mengatakan bahwa metode penetapan (penemuan) hukum Islam selalu mengacu pada dua model pendekatan, yaitu: *pertama*, pendekatan kebahasaan (*al-qawāid al-lughawiyah*) yang mencoba memahami teks-teks suci dari sisi kebahasaannya dan *kedua*, pendekatan makna yang kemudian lebih populer dengan istilah *al-qawāid al-ma'nawiyah* atau *al-qawāid al-syar'iyah*, yang mendekati sumber-sumber hukum Islam (teks-teks suci) dari sisi makna dan tujuan yang disiratkan oleh syari' dibalik teks.<sup>2</sup>

Beberapa formula-metodologis penetapan Hukum Islam di atas dirumuskan seiring dengan munculnya kesadaran di kalangan ulama akan keterbatasan teks-teks hukum baik dalam al-Qur'an maupun al-Hadis. keterbatasan ini tidak hanya dari sisi kuantitas (jumlah ayat) melainkan daya cakup yang kurang memadai jika dihadapkan dengan realitas kehidupan masyarakat. Kesadaran ini kemudian memacu ghirah akademik para ulama untuk terus berusaha (ijtihad) guna menemukan formula yang dianggap tepat dalam rangka memberi payung hukum bagi aktifitas kehidupan umat manusia agar selaras dengan kehendak Allah. Keterbatasan teks versus kompleksitas kehidupan masyarakat<sup>3</sup> dalam perkembangannya telah melahirkan kreasi-kreasi berfikir di kalangan ulama. Salah satunya adalah dengan

---

<sup>2</sup> Ali Hasaballah, *Usul al-Tasyri' al-Islamy* (Mesir: Dar al-Ma'arif, t.th), hlm. 201.

<sup>3</sup> Fenomena dimana teks-teks hukum yang terbatas harus berhadapan dengan realitas kehidupan masyarakat yang terus berkembang memunculkan sebuah adagium yang cukup populer dikalangan ulama "*an-nuṣūṣ mutanāhiyatun wa al-waqā'i ghayru mutanāhiyatin*". Artinya: "nas-nas keagamaan sudah berakhir (seiring wafatnya rasulullah) sementara realitas dimasyarakat tidak akan pernah berakhir. Dari sinilah kemudian para ulama terus berjihad untuk menghasilkan rumusan-rumusan baru seputar hukum Islam yang bisa dijadikan pegangan hidup sesuai konteks kekinian (*ṣāliḥun li kulli zamānin wa makānin*). Lihat, Ibn Rusyd, *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtasid* (t.tp: Dār Ihyā' al-Kutub al-Arabiyyah, t.th), hlm. 2.

merumuskan seperangkat metodologi yang bisa diterapkan dalam rangka memberi payung hukum terhadap aktifitas masyarakat. Metodologi tersebut, jika dirangkum seluruhnya, maka akan bermuara pada tiga model analisa, 1) analisa linguistik (*aṭ-ṭurūq al-lughawiyah*), dimana kaidah bahasa dijadikan sebagai perangkat penggalian hukumnya, 2) analisa causa legis (*aṭ-ṭurūq at-ta'liliyyah*), yang memfokuskan pada relasi 'illat hukum antara persoalan dalam teks dan persoalan di luar teks, dan 3) analisa kemaslahatan (*aṭ-ṭurūq al-istislāḥiyyah*), dimana konteks tujuan disyariatkannya sebuah aturan hukum menjadi fokus utamanya.<sup>4</sup>

## **B. Analisa Kebahasaan (*al-Qawā'id al-Lughawiyah*)**

Analisa kebahasaan dalam kajian Usul Fiqih dan Hukum Islam secara umum merupakan hal yang niscaya dilakukan. Hal ini tentunya berkaitan erat dengan eksistensi hukum Islam, yang tidak bisa tidak, harus memiliki pijakan yuridis berupa teks-teks suci (al-qur'an dan al-hadis).<sup>5</sup> Keberadaan teks-teks suci tersebut yang berbahasa arab sudah barang tentu mengharuskan setiap pengkaji hukum Islam bisa memahami seluk beluk dan tata bahasa yang berlaku di masyarakat Arab. Akan menjadi mustahil hukum islam bisa digali dari sumbernya apabila pemahaman tentang

<sup>4</sup> Hasbi Umar, *Nalar Fiqih Kontemporer* (Jakarta: GP Press, 2007), hlm. 66-122. Dalam tulisannya berjudul *Metodologi Hukum Islam*, Syamsul Anwar nampaknya kurang setuju dengan model konstruksi metodologi hukum Islam seperti ini. Menurutnya, metode istislahi adalah bagian dari metode ta'lili dan dia menambahkan satu metodo lagi yaitu metode penyelarasan atau sinkronisasi (at-taufiq), sehingga secara keseluruhan konsturksi metodologi hukum Islam terdiri dari 1) metode bayani, 2) metode ta'lili, dan 3) metode penyelarasan (taufiq). Syamsul Anwar, "Teori Konformitas dalam Metode Penemuan Hukum Islam al-Gazzali", dalam M. Amin Abdullah dkk., *Antologi Studi islam* (Jog-jakarta: Aditya Media, 2000), hlm. 275.

<sup>5</sup> Qodri Azizy, *Hukum Nasional; Eklektisismen Hukum Islam dengan Hukum Umum* (Jakarta: Teraju, 2004), hlm. 30-31

maksud syari' dalam suatu teks hukum (naṣṣ) tidak diketahui.<sup>6</sup> Pada kondisi seperti inilah analisa kebahasaan menemukan relevansinya.

Menurut Ali Hasaballah, menggali hukum Islam dengan pendekatan kebahasaan berarti memahami kaidah-kaidah yang telah dirumuskan oleh para ahli bahasa yang kemudian digunakan oleh para ahli hukum Islam untuk menggali hukum melalui pemahaman atas makna sebuah lafadz, sebagaimana dipraktikkan dalam tradisi masyarakat arab baik dalam bentuk syair ataupun nadzam.<sup>7</sup>

Dalam analisa kebahasaan ini yang dikaji adalah relasi antara redaksi sebuah lafadz dengan maknanya yang ditinjau dari beberapa aspek, yaitu:

1. Kesesuaian antara lafadz dan makna yang dikandungnya (*bi i'tibārihi li al-ma'nā*)

Sebuah lafadz pada mulanya dimaksudkan untuk menunjuk pada suatu makna. Relasi antara keduanya (lafadz dan makna) bersifat saling mengikat dan memiliki kesesuaian. Dalam hal ini ada empat kategori yang dirumuskan oleh para ahli usul untuk melihat kesesuaian antara lafadz dan maknanya, yaitu: a) Lafadz yang dimaksudkan untuk menunjuk pada satu makna tertentu dari sebuah kesatuan (*al-khāṣ*), b) Lafadz yang dimaksudkan untuk menunjukkan makna yang mencakup seluruh kesatuan (*al-'ām*), c) Lafadz yang dimaksudkan untuk menunjukkan dua makna atau lebih (*al-musytarak*), dan d) Lafadz yang menurut penalaran yang lebih kuat menunjukkan makna-makna tertentu dari lafadz musytarak (*al-mu'awwal*).<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Wahbah az-Zuhayli, *Usul al-Fiqh al-Islamy*, Jilid I (Damaskus, Dar al-Fikr, 2005), hlm. 195

<sup>7</sup> Ali Hasaballah, *Usul*, hlm. 201.

<sup>8</sup> Uraian lebih lanjut lihat Wahbah az-Zuhayli, *Usul al-Fiqh*, hlm. 201-282. Lihat juga *ibid*, hlm. 233-252.

2. Penggunaan lafadz tersebut, baik terhadap makna yang dikandung atau makna lainnya (*bi i'tibāri isti'mālihi fī al-ma'nā*)

Dari segi penggunaannya terhadap makna yang dikandung, lafadz dibagi menjadi empat kategori, yaitu:

- a. *Al-ḥaqīqah*, yaitu setiap lafadz yang digunakan untuk menunjukkan sesuatu yang sudah diketahui sesuai makna asalnya. Lafadz dalam kategori ini dibagi menjadi empat, yaitu: *pertama*, lafadz yang penggunaannya hanya pada makna bahasa semata (*al-ḥaqīqah al-lughawīyyah*) seperti lafadz “al-insān” yang digunakan dalam pengertian binatang yang berbicara (berakal) atau “al-dzi`bu” yang digunakan dalam arti binatang buas. *Kedua*, lafaz yang digunakan dalam makna yang ditetapkan oleh syara' (*al-ḥaqīqah al-syar'īyyah*) seperti penggunaan lafadz “al-ṣalāh” untuk ibadah yang mencakup beberapa perkataan dan perbuatan tertentu. *Ketiga*, lafadz yang digunakan dalam makna tertentu yang biasa dipahami oleh komunitas masyarakat tertentu, seperti penggunaan istilah *rafa'*, *naṣab* dan *jar* dalam perubahan i`rab bagi kalangan ahli tatabahasa Arab atau penggunaan istilah “al-jauhar” dan “al-`ardu” bagi para ahli kalam. *Keempat*, lafadz yang digunakan untuk makna yang diketahui oleh adat secara umum, seperti lafadz “al-miz|yā” untuk makna radio atau lafadz “ad-dābbah” untuk hewan berkaki empat.<sup>9</sup>
- b. *Al-Majāz*, yaitu setiap lafadz yang dipinjam untuk makna lain yang tidak ditetapkan karena memiliki kesesuaian dengan lafadz tersebut atau karena adanya hubungan

---

<sup>9</sup> Wahbah az-Zuhayli, *Usul al-Fiqh*, hlm. 283-284.

tertentu.<sup>10</sup> Untuk dikatakan sebagai majaz sebuah lafadz harus memiliki alasan atau keterangan (qarinah) yang mampu mencegahnya dari makna hakiki, seperti ketika seseorang mengatakan bahwa dia bersumpah tidak akan memakan ikan, maka yang dimaksud dari ikan tersebut adalah dagingnya.

- c. *Aṣ-Ṣarīḥ*, yaitu lafadz yang maknanya nampak dengan jelas karena sering digunakan, baik dalam bentuk al-ḥaqīqah maupun al-majāz. Sebuah makna akan dikatakan ṣarīḥ apabila pendengar tidak membutuhkan perenungan untuk memahaminya. Dalam konteks hukum, lafadz yang dikategorikan ṣarīḥ dianggap memiliki implikasi hukum yang didasarkan pada redaksi lafadz semata, bukan pada aspek kesengajaan (niat) atau kehendak lafadz tersebut diucapkan. Sehingga ketika seorang suami mengatakan kepada isterinya *anti ṭāliqah* yang artinya “kamu tertalak”, maka dengan sendirinya hukum talak telah jatuh kepada sang isteri, meskipun ketika mengucapkan kalimat tersebut tidak disertai niat atau kesengajaan suami menceraikan isterinya. Alasannya adalah bahwa kalimat *anti ṭāliqah* menurut para ahli tata bahasa Arab dikategorikan sebagai lafadz yang ṣarīḥ.<sup>11</sup>
- d. *Al-Kināyah*, yaitu lafadz yang memiliki penghalang untuk dimaknai sesuai dengan makna asalnya. Lafadz tersebut tidak akan bisa dipahami jika tidak ada keterangan yang menjelaskan, seperti lafadz “i’taddi” yang diucapkan suami kepada isterinya. Makna hakiki dari lafadz ini

---

<sup>10</sup> Abū Bakr al-Sarakhsī, *Uṣūl al-Sarakhsī* (Beirut: Dār al-Ma’rifah, 1971), hlm. 170.

<sup>11</sup> *Ibid.*, hlm. 188

adalah *berhitung* (al-'addu/ al-hisābu), sedangkan makna majazinya adalah *cerai* (aṭ-ṭalāq). Jika dipahami secara seksama, terdapat hubungan sebab akibat antara makna majazi dan hakiki dari lafadz tersebut, yaitu seorang isteri yang dicerai suaminya harus bisa menghitung hari-hari sampai dia boleh menikah lagi. Dengan demikian maksud dari lafadz "i'taddi" tersebut adalah *cerai* yang merupakan kinayah dari makna hakiki dan majazinya. Berbeda dengan aṣ-ṣarīḥ, lafadz dalam kategori al-kināyah dianggap belum mempunyai implikasi hukum apabila tidak disertai dengan unsur kesengajaan.

3. Petunjuk sebuah lafadz terhadap suatu makna (*dilālatu al-lafẓi 'alā al-ma'nā*).

Para ulama membagi kategori ini menjadi dua, yaitu: 1) lafadz yang menunjukkan suatu makna sesuai dengan redaksinya tanpa terpengaruh pada unsur lain atau lafadz yang petunjuknya terhadap makna yang dikandung bersifat jelas (*wāḍiḥ ad-dilālah*), 2) lafadz yang tertutup maknanya, baik untuk dirinya sendiri maupun untuk sesuatu yang lain atau lafadz yang petunjuknya tersembunyi (*khafīyyu ad-dilālah*). Lafadz ini tidak bisa dipahami kecuali dengan yang lain. Untuk kategori yang pertama, ulama membaginya menjadi empat, yaitu:

- a. Setiap lafadz yang pemahaman maknanya tampak karena bunyi redaksinya, bukan karena unsur lain atau dihasilkan setelah melalui perenungan mendalam, meskipun makna yang tampak tersebut tidak sejalan dengan apa yang dikehendaki oleh redaksi lafadz. Lafadz ini oleh para ahli usul disebut dengan *aẓ-ẓāhir*. Contoh

makna yang sejalan dengan redaksi lafadz antara lain firman Allah: <sup>12</sup> الزانية والزاني فاجلدوا..<sup>13</sup> dan potongan ayat <sup>13</sup> السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما... Kedua ayat ini memberi petunjuk yang jelas dan maknanya selaras dengan redaksi lafadz, yaitu bahwa pencuri harus dipotong tangannya dan pelaku zina harus cambuk. Adapun contoh lafadz *aẓ-ẓāhir* yang petunjuk maknanya tidak selaras dengan redaksi lafadz antara lain: البيع وحرم الربا وأحل. Makna yang tampak dari ayat ini adalah dihalkannya jual beli dan diharamkannya riba. Namun demikian, petunjuk dari ayat ini tidak diarahkan untuk menjelaskan makna tersebut, melainkan membedakan antara jual beli dan riba. Dasarnya adalah firman Allah tentang sekelompok orang yang mengatakan *innama al-bay' mis/lu ar-ribā*, yaitu tidak ada perbedaan antara jual beli dan riba.

Pemaknaan semisal juga terjadi pada ayat: فانكحوا ما طاب لكم من انشاء مثنى وثلاث ورباع... Dalam ayat ini *ẓāhir* lafadz menunjukkan tentang kebolehan (*ibāḥah*) menikah. Namun demikian makna ini bukan yang diarahkan oleh ayat tersebut, melainkan kebolehan menikah secara poligami.<sup>14</sup>

Dalam kaitannya dengan penetapan hukum, ulama ahli usul berpendapat tentang kewajiban melaksanakan kandungan hukum dari ayat tersebut sesuai dengan makna yang tampak, baik lafadz yang berbentuk umum maupun khusus. Dikecualikan dari kewajiban ini adalah apabila ada petunjuk yang mengharuskan untuk diberlakukan kebalikannya. Petunjuk ini bisa berupa

<sup>12</sup> QS. An-Nūr (24): 2

<sup>13</sup> QS. Al-Māidah (5): 38.

<sup>14</sup> Wahbah az-Zuḥayli, *Uṣūl*, hlm. 308.

adanya makna lain atau dalil yang menunjukkan atas penghapusannya (*nasakh*).

- b. Setiap lafadz yang menunjukkan suatu makna dengan petunjuk yang jelas, namun dimungkinkan untuk diberi takwil atau takhṣīṣ dan tidak menutup kemungkinan terjadi nasakh pada masa rasul. Para ahli usul menyebut lafadz seperti ini dengan istilah *an-naṣṣ*. Contohnya adalah firman Allah: “*wa aḥalla Allāh al-bay’ wa h{arrama ar-ribā*”<sup>15</sup>. Ayat ini secara zahir memberikan petunjuk tentang kehalalan jual beli dan keharaman riba. Namun secara nass makna yang terkandung dalam ayat ini adalah adanya perbedaan antara jual beli dan riba. Hal ini diperkuat dengan adanya dalil yang menolak anggapan orang-orang Yahudi bahwa jual beli itu sama dengan riba seperti dalam ayat “*innama al-bay’ mis/lu ar-ribā*”<sup>16</sup>. Berdasarkan pemahaman seperti ini maka dapat dikatakan bahwa *an-naṣṣ* tidak lain merupakan upaya memahami makna yang dikandung oleh sebuah lafadz sesuai dengan maksud yang ingin dituju oleh lafadz dan bukan berdasarkan redaksi lafadz semata.

Jika dilihat dari segi penetapan hukumnya, maka lafadz dalam kategori *an-naṣṣ* wajib diamalkan seperti halnya *aḏ-ḏāhir*. Hanya saja ia memungkinkan untuk dilakukan takwil apabila lafadz yang ada bersifat umum (*al-khāṣ*), atau dilakukan takhṣis apabila lafadznya bersifat umum (*al-‘ām*) dan memungkinkan juga di berlakukannya naskh jika memang terdapat petunjuk kearah tersebut.

---

<sup>15</sup> QS. Al-Baqarah (2): 275

<sup>16</sup> QS. Al-Baqarah (2): 275

- c. Setiap lafadz yang petunjuknya terhadap makna yang dikandung lebih jelas dari pada *az-zāhir* maupun *an-naṣṣ*. Ulama menyebut lafadz dalam kategori ini dengan istilah *al-mufassar*. Kejelasan makna yang dikandung dalam lafadz *al-mufassar* terletak pada tertutupnya kemungkinan dilakukan takwil atau takhṣīṣ pada lafadz tersebut, meskipun masih memungkinkan terjadinya naskh. Contohnya adalah firman Allah: الزانية والزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلدة. Dalam ayat ini lafadz "*mi'ah*" yang berarti "seratus" disebut *al-mufassar* karena mengandung makna bilangan tertentu yang sudah jelas jumlahnya. Dengan sendirinya bila sudah disebut bilangan tersebut maka tertutup kemungkinan untuk diberi makna bilangan lain.<sup>17</sup>

Perbedaan antara lafadz *al-mufassar* dengan *an-naṣṣ* terletak pada tingkat kejelasan makna yang dikandung. Lafadz *al-mufassar* memiliki tingkat kejelasan lebih jika dibanding *an-naṣṣ*. Hal terjadi karena pada lafadz *al-mufassar* kejelasan maknanya berasal dari redaksi lafadz itu sendiri, sementara pada *an-naṣṣ* kejelasan makna yang dikandung berasal dari pemberi makna lafadz atau pengujar (*mutakallim*).

- d. Setiap lafadz yang secara redaksional telah memberi petunjuk secara jelas terhadap suatu makna. Kejelasan tersebut sampai pada tingkat menutup kemungkinan diberlakukan takwil, takhsis atau naskh. Lafadz ini kemudian disebut dengan istilah *al-muḥkam*. Lafadz dalam kategori ini biasanya berhubungan dengan hukum-hukum yang termasuk dalam dasar-dasar

---

<sup>17</sup> Wahbah az-Zuḥayli, *Uṣūl*, hlm. 321.

agama seperti keimanan dan beberapa persoalan mengenai akhlak. Kalaupun ada lafadz muhkam yang membicarakan hukum partukular (juz'iy), maka biasanya hukum tersebut bersifat kekal dan tidak mengenal perubahan. Hal ini seperti terdapat dalam firman Allah: *وما لكم أن تؤذوا رسول الله ولا أن تنكحوا أزواجه من بعده أبدا*. Kandungan hukum yang terdapat dalam ayat ini, meskipun dalam kategori juz'iy namun ia bersifat kekal dan langgeng. Artinya, sampai kapanpun kita tidak diperbolehkan menyakiti rasullullah dan menikahi janda-janda beliau.<sup>18</sup>

Dari sisi penetapan hukum yang dikandungnya, lafadz *al-mubayyan* wajib diamalkan sebagaimana tiga lafadz sebelumnya. Bahkan para ahli usul memberinya peringkat pertama dalam kategori lafadz yang kandungan hukumnya harus diamalkan. Menurut para ahli usul, keempat lafadz tersebut jika dibuat peringkat berdasarkan tingkat kejelasan dan kuatnya petunjuk yang dimaksud oleh lafadz maka urutannya adalah sebagai berikut: 1) *al-muḥkam*, 2) *al-mufassar*, 3) *an-naṣṣ*, dan 4) *aḏ-ẓāhir*. Jika terjadi pertentangan antara keempatnya maka yang harus didahulukan pengamalannya adalah *al-muḥkam*, kemudian *al-mufassar* dan seterusnya.

Contoh pertentangan yang terjadi antara lafadz *aḏ-ẓāhir* dan *an-naṣṣ* adalah firman Allah: *وأحل لكم ما وراء ذلكم* yang oleh ulama dianggap bertentangan dengan ayat *فانكحوا ما طاب مشى وثلاث وربع*. Ayat yang pertama maknanya adalah *ẓāhir* yaitu kebolehan menikah dengan lebih dari empat orang. Sementara ayat yang kedua adalah an-

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, hlm. 324.

naṣṣ karena memberi batasan terhadap jumlah isteri yang boleh dinikahi dengan jumlah maksimal empat orang. Jika demikian, maka pengambilan hukumnya adalah dengan mengamalkan an-naṣṣ karena petunjuk hukumnya lebih jelas dan lebih kuat.

Adapun contoh pertentangan yang terjadi antara lafadz *an-naṣṣ* dan *al-mufassar* adalah hadis rasulullah yang mengatakan: *المستحاضة تتوضأ عند كل صلاة*. Dalam riwayat yang lain dikatakan bahwa rasulullah pernah berkata kepada Faṭīmah binti Abī Ḥubaysy : *توضئي لكل وقت صلاة*. Hadis yang pertama dikategorikan sebagai an-naṣṣ sehingga mengandung pengertian hukum bahwa setiap orang yang haid diwajibkan berwudu setiap kali akan melaksanakan salat (meskipun dalam satu waktu). Sementara hadis yang kedua adalah mufassar dan tidak membutuhkan takwil lagi. Konsekuensi hukumnya adalah bagi perempuan yang haid dia hanya diwajibkan untuk berwudhu dalam satu kali waktu salat, meskipun dalam satu waktu tersebut dia melaksanakan salat berkali-kali.<sup>19</sup>

Sementara itu, pertentangan antara lafadz an-naṣṣ dan al-muḥkam menurut para ulama hampir tidak pernah terjadi. Hal ini mengingat tingkat kejelasan makna yang terdapat dalam keduanya yang benar-benar tampak. Kalaupun ada pertentangan, maka yang diutamakan untuk dijadikan petunjuk hukum adalah al-muḥkam. Mengingat petunjuk dalam lafadz *al-muḥkam* lebih jelas dan lebih kuat jika dibanding yang lainnya.

---

<sup>19</sup> Aḥmad Khalwuṣī dan Mustafā Darwīs, *Kasyf al-Asrār ‘an Uṣūl Faḥr al-Islām al-Bazdāwi* (t.tp: Syirkah ‘Usmāniyyah, 1308 H), hlm. 51.

Sama halnya dengan *wadhīh ad-dilālah*, ulama juga membagi *khafiyyu ad-dilalah* menjadi empat, yaitu:

- a. *Al-khafiyyu*, yaitu lafadz yang karena faktor tertentu maksudnya disembunyikan. Ketersembunyian maksud tersebut bukan karena redaksi lafadz, melainkan karena unsur lain di luar lafadz. Dan agar maksud yang ada bisa dipahami dengan baik, maka diperlukan upaya pemikiran yang mendalam serta pencarian yang seksama bagi para pendengan (pembaca).<sup>20</sup> Contoh dalam konteks ini adalah penentuan hukuman had bagi pencopet (*aṭ-ṭirār*). Berdasarkan al-qur'an, *had* hanya dikenakan kepada pencuri, sementara bagi pencopet tidak ada ayat yang menyebutkan *had* nya. Berdasarkan analisa bahasa, mayoritas ulama sepakat bahwa pencopet bisa dikategorikan sebagai pencuri, bahkan unsur pencuriannya lebih kuat daripada pencuri biasa. Jika pencuri biasa mengambil milik orang lain dalam posisi orang yang dicuri barangnya sedang tertidur, sementara pencopet, mengambil milik orang lain dimana korbannya dalam kondisi terjaga. Oleh karena *pencopet* tidak disebutkan dalam ayat pencurian, maka ulama mengkategorikannya sebagai *al-khafiy*. Penetapan atas hukumnya berdasar pada unsur-unsur yang ada di luar teks, yaitu adanya delik hukum yang sama (bahkan lebih kuat) dari pencurian berupa mengambil milik orang lain tanpa sepengetahuan pemiliknya.

Jika lafadz yang tersembunyi (*al-khafiy*) bisa dikenakan hukum sebagaimana lafadz yang jelas (*aṣ-ṣāhir*) seperti dalam kasus pencopet dan pencuri,

---

<sup>20</sup> Wahbah az-Zuhayli, *Uṣūl*, hlm. 336

ulama Hanafiyyah berpendapat lain mengenai pencuri kain kafan yang dipakaikan kepada mayat di kuburan. Menurut Hanafiyyah alasan pencopet bisa dihukum seperti pencuri adalah karena unsur pengambilan hak atau pencuriannya lebih kuat dari pencurian biasa. Sementara mencuri kain kafan yang dipakaikan kepada mayat di kuburan unsur pencuriannya lebih kecil, yaitu barang yang dicuri tidak dalam penjagaan pemiliknya. Dengan demikian pencuri kain kafan tersebut tidak bisa dikenakan hukum *had*, melainkan hanya di *ta'zīr*.

- b. *Al-musykil*, yaitu lafadz yang ketersembunyian maksudnya disebabkan oleh faktor dalam teks, bukan di luar teks sebagaimana lafaz *al-khafiy*. Jika *al-khafiy* adalah kebalikan dari *az-zāhir*, maka *al-musykil* adalah anonim dari *an-naṣṣ*. Adapun sebab kemusykilan itu sendiri adalah lafaz tersebut memiliki makna ganda atau bahkan banyak makna.<sup>21</sup> Contohnya adalah lafaz *annā* dalam firman Allah: *fa`tū harsjakum annā syi`tum*.<sup>22</sup> Lafaz *annā* pada ayat tersebut memiliki dua makna, yaitu “bagaimana” dan “darimana”. Setelah dicermati dengan seksama, ulama akhirnya memutuskan bahwa makna yang paling kuat dari kata *anna* adalah “bagaimana”. Dengan demikian, mendatangi isteri (berhubungan badan) walau bagaimanapun caranya adalah diperbolehkan, selama masih ditempat yang seharusnya.
- c. *Al-mujmal*, yaitu lafaz yang ketersembunyian maksudnya hanya bisa ditahui melalui penjelasan pengujar melalui redaksi lafadz. Untuk mengetahui maksud lafaz tersebut

<sup>21</sup> *Ibid.*, hlm. 337.

<sup>22</sup> Q.S. Al-Baqarah (2): 223.

tidak bisa dengan perenungan menggunakan rasio (*al-aql*), melainkan harus melalui petunjuk taks yang lain (*an-naql*). Lafaz jenis ini adalah kebalikan dari *al-mufassar* dan memiliki tingkat kesamaran lebih kuat dari pada *al-musykil* serta *al-khafiy*.<sup>23</sup> Contohnya adalah ketika seseorang mengatakan *uṣītu bi s/ulus/ī malī li al-mawāliy*. Kata *al-mawāliy* disini memiliki dua pengertian, yaitu “hamba saya” dan “tuan”. Dalam konteks ini tidak ada penjelas yang bisa diketahui tentang makna yang tepat dari kata *al-mawāliy*, dan satu-satunya petunjuk yang bisa menjelaskannya adalah keterangan dari pengujar (*mutakallim*) sendiri. Contoh lainnya adalah penggunaan kata-kata asing (jarang dipakai) dalam ayat: *inna al-insāna khuliqa halū’an*.<sup>24</sup> Kata “halū’an” dalam ayat ini termasuk kata asing (*al-gharīb*) sehingga untuk mengetahuinya harus ada keterangan dari pengujar (Allah). Penjelas atau keterangan atas makna kata “halū’an” tersebut adalah fiman-Nya dalam terusan ayat tersebut *idza massahu asy-syarru jazū’an wa idza massahu al-khayru manū’an*. Setelah adanya penjelas dari pengujar, maka dapat diketahui bahwa makna kata “halū’an” yang dikehendaki adalah *berkeluh kesah*.

- d. *Al-mutasyābih*, yaitu lafaz dengan tingkat kesamaran makna tertinggi dan kecil kemungkinan untuk diketahui maksudnya.<sup>25</sup> Menurut ulama ahli usul, lafaz dengan kategori *al-mutasyābih* tidak ada yang berbicara mengenai persoalan hukum. Hampir semua lafaz atau

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, hlm. 340.

<sup>24</sup> Q.S. Al-Ma’arij (70): 19.

<sup>25</sup> Abu Bakr Al-Sarakhsi, *Uṣūl al-Sarakhsi* Jilid I (Beirut: Dār al-Ma’rifah, 1971), hlm.169

ayat *al-mutasyabih* berbicara mengenai persoalan aqidah dan beberapa di antaranya merupakan kumpulan huruf yang berada di awal surat (*fawatih as-suwar*). Contoh dari *al-mutasyabih* adalah firman-Nya: *alif lām mīm*<sup>26</sup> dan kata “yadd” dalam firman-Nya *yadullāh fawqa aydihim*.<sup>27</sup>

4. Cara penunjukan lafadz terhadap makna (*bii'tibāri kayfiyati dilālatihi 'ala al-ma'nā*).

Para ahli usul membagi lafadz, berdasarkan bagaimana ia menunjukkan suatu makna, menjadi dua kelompok: *pertama*, pembagian berdasarkan pendapat para pengikut Abu Hanifah (*hanafiyyah*) dan *kedua*, pembagian berdasarkan pendapat jumhur ulama (*mutakalimin*).<sup>28</sup> Menurut Hanafiyyah ada empat cara sebuah lafadz menunjukkan suatu makna, yaitu:

- a. *Dilālah al-'ibārah* atau *'Ibārah an-Naṣṣ*. Sebuah kalimat dalam pengungkapannya sudah pasti memiliki maksud tertentu, baik maksud tersebut merupakan maksud asal (awal) atau maksud yang lain yang dimungkinkan bisa mengikuti maksud asal. Contohnya adalah firman Allah: *wa aḥalla Allāh al-bay'a wa harrama ar-ribā*. Jika dilihat dari redaksi dan model pengungkapannya, maka ayat ini memiliki dua makna. Yang pertama adalah makna asal, yaitu: perbedaan antara jual beli dan riba. Makna yang kedua yaitu penghalalan jual beli dan pengharaman riba. Keduanya adalah makna yang menjadi tujuan ayat di atas. Hanya saja makna yang pertama merupakan makna asal, sementara makna kedua adalah makna

<sup>26</sup> Q.S. Al-Baqarah (2): 1.

<sup>27</sup> Q.S. Al-Fath (48): 10.

<sup>28</sup> Ali ibn Muḥammad Al-Āmidī, *Al-Iḥkām fi Uṣūl al-Aḥkām* (Riyad: Dār as-Sāmi'i, 2003), hlm. 141.

yang mengikuti makna asal karena dianggap mampu mengantarkan pemahaman seperti makna asal. Dengan demikian, *dilālah al-‘ibārah* atau *ibārah an-nāṣṣ* adalah cara sebuah lafadz menunjukkan makna yang dimaksud oleh pengujar (syari’) secara tersurat.<sup>29</sup>

- b. *Dilālah al-Isyārah* atau *Isyārah an-naṣṣ*, yaitu penunjukan sebuah lafadz terhadap maksud syari’ secara tersirat. Ketersiratan ini meniscayakan adanya kepastian, baik sebagai maksud awal (*aṣālah*) atau maksud yang mengikuti (*tab’an*), kepastian yang bisa diterima akal atau kebiasaan dan kepastian yang bersifat jelas maupun samar.<sup>30</sup>

Mengingat bahwa makna yang dihasilkan dalam *dilālah al-isyārah* atau *isyārah an-naṣṣ* tidak berasal dari redaksi lafadz, maka proses untuk menemukannya membutuhkan perenungan serta pemikiran serius. Dan karenanya makna yang ditemukan pun sering kali berbeda antara seseorang dengan mujtahid dengan mujtahid yang lain.

Contoh dari *dilālah al-isyārah* adalah petunjuk dari firman Allah: *أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسאתكم*. Petunjuk tersurat dari redaksi ayat ini adalah kebolehan melakukan hubungan badan dengan istri di malam hari di bulan Ramadan. Pengertian malam di sini mencakup awal malam, pertengahan maupun akhir malam. Dengan demikian, secara tersirat ayat ini juga menunjukkan bahwa melakukan hubungan badan menjelang terbitnya fajar (selama masih dalam kategori

<sup>29</sup> Alī H{asaballāh, *Uṣūl*, hlm. 272.

<sup>30</sup> *Ibid*, hlm. 273

malam) juga diperbolehkan, meskipun tidak cukup waktu untuk melakukan mandi janabah. Artinya, orang yang melakukan hubungan badan tersebut tetap sah puasanya meskipun dalam keadaan berhadas besar. Pemahaman yang demikian diistilahkan dengan *dilālah al-isyārah*.

- c. *Dilālah an-naṣṣ* atau *dilālah ad-dilālah*, yaitu petunjuk sebuah lafadz yang menjadikan hukum yang terkandung dalam teks (*manṭūq bihi*) bisa diterapkan pada hukum yang tidak terdapat dalam teks (*maskūt ‘anhu*) karena dalam keduanya terdapat ‘illat yang sama.<sup>31</sup>

Jika dipahami secara sepintas, maka *dilālah an-naṣṣ* atau *dilālah ad-dilālah* nampak seperti qiyas. Oleh karenanya pengikut imam as-Syāfi’i menyebutnya dengan istilah *al-qiyās al-jaly* atau *mafḥūm al-muwāfaqah*. Yang membedakan antara *dilālah an-naṣṣ* dengan qiyās adalah keberadaan ‘illat pada keduanya. Jika ‘illat pada *dilālah an-naṣṣ* itu bisa ditemukan hanya menggunakan pemahaman bahasa, sementara ‘illat pada qiyas tidak bisa ditemukan kecuali setelah dilakukan proses penelitian dan kajian yang mendalam.<sup>32</sup>

Para ulama sering mencontohkan *dilālah an-naṣṣ* atau *dilālah ad-dilālah* dengan firman Allah dalam Q.S. al-Isra (17): 23, *fa lā taqul lahumā uffin wa lā tanhar humā*. Kandungan hukum yang tertulis dalam ayat ini (*manṭūq bihi*) adalah larangan berkata “hus” atau “heh” (*uff*) kepada kedua orang tua serta larangan

---

<sup>31</sup> *Ibid*, hlm. 275. Lihat juga Wahbah az-Zuḥayli, *Uṣūl*, hlm. 353. Bandingkan dengan Abd al-Karīm Zaydān, *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh* (Dār at-Ṭab’ah wa an-Nasyr al-Islāmiyyah, 1993), hlm. 359.

<sup>32</sup> Ali Ḥasaballāh, *Uṣūl*, hlm, 276.

membentak keduanya. Pertanyaannya kemudian adalah apakah larangan ini hanya berlaku untuk kata hus atau membentak saja? Bagaimana dengan memukul, mencaci maki atau membanting perabotan ketika diminta bantuan oleh mereka? Disini, para ahli bahasa sepakat bahwa terdapat 'llat mengapa kata "hus" dan membentak itu dilarang, yaitu menyakiti kedua orang tua. Dengan demikian pemahaman seperti ini bisa dikembangkan pada kasus-kasus yang tidak terdapat dalam teks (*maskūt 'anhu*). Artinya, semua perbuatan yang dapat menyakiti perasaan kedua orang tua, baik itu membentak, memukul, mencaci atau membanting perabot rumahtangga adalah dilarang berdasarkan petunjuk teks tadi.<sup>33</sup>

Model pemberlakuan hukum seperti ini oleh ulama Syafi'iyah disebut dengan *al-mafhūm al-muwāfaqah* atau ada yang menyebutnya dengan *al-qiyās al-jaly* atau *al-qiyās al-awlawy*. Disebut dengan *al-mafhūm al-muwāfaqah* karena hukum yang dihasilkan dalam *maskūt 'anhu* sesuai dengan hukum dalam *manṭūq bihi*. Sedangkan disebut dengan *al-qiyās al-jaly* atau *al-qiyās al-awlawy* adalah karena 'illat dalam *maskūt 'anhu* lebih jelas dan lebih kuat daripada 'illat pada *manṭūq bihi*.

Baik H{anafiyah maupun syafi'iyah sepakat apabila 'illat yang terdapat pada *maskūt 'anhu* lebih kuat, maka pola penetapan hukumnya termasuk dalam *dalālah an-nass*. Artinya, hukum yang ada pada *manṭūq bihi* diterapkan juga pada *maskūt 'anhu*, termasuk dalam persoalan *ḥudūd* atau *kafārat*. Namun apabila

<sup>33</sup> Wahbah az-Zuhayli, *Uṣūl*, hlm. 352. Lihat juga Abd al-Wahhāb Khallāf, *ʿIlm Uṣūl al-Fiqh* (Kuwait: Dār al-Qalam, 1978), hlm. 148

'illat di dalam keduanya sama tingkatnya, maka ulama berbeda pendapat. Mayoritas kalangan Ḥanafiyyah beranggapan bahwa ia masih termasuk dalam *dalālah an-naṣṣ*. Sementara sebagian yang lain dari Ḥanafiyyah memasukkannya dalam kategori qiyās, sehingga penerapan hukum dalam kasus adanya persamaan 'illat baik pada mantuq bihi maupun pada maskut 'anhu tidak bisa diberlakukan pada persoalan *ḥudūd* dan *kafarāt*. Sebab, menurut mereka qiyas tidak bisa diterapkan dalam persoalan *ḥudūd* dan *kafarāt*.<sup>34</sup>

Adapun ulama Syāfi'iyyah berpendapat bahwa persoalan tersebut masuk dalam wilayah qiyās. Implikasinya, sebagian dari kalangan Syafi'iyyah ada yang memiliki cara pandang sama dengan sebagian kelompok hanafiyyah yaitu tidak memberlakukannya dalam persoalan *ḥudūd* dan *kafarāt*. Sementara kalangan Syafi'iyyah yang lain tetap memberlakukannya selama unsur-unsur peng-qiyasan sudah terpenuhi dengan benar.<sup>35</sup>

Perbedaan diantara kedua kelompok tersebut sangat terlihat ketika mereka menetapkan hukum dalam persoalan-persoalan berikut:

- 1) Dalam kasus penerapan had bagi para perampok (penyamun) dengan dibunuh, disalib atau dipotong tangan dan kaki secara silang. Menurut mayoritas Hanafiyyah, secara bahasa di dalam kata

<sup>34</sup> Ali Ḥasaballāh, *Uṣūl*, hlm. 277.

<sup>35</sup> Muḥammad ibn Idrīs as-Syāfi'ī, *Ar-Risālah*, taḥqīq Aḥmad Syākir (t.tp.: t.p, 1939), hlm. 479. Lihat juga Al-Āmidī, *Al-Iḥkām*, hlm. 95-98. Lihat juga Muḥammad Jawwād Mughniyyah, *Ilm Uṣūl al-Fiqh fi Sjaubihī al-Jadīd* (Beirut: Dār al-Ilm li al-Malāyin, 1975), hlm. 143.

“perampok” tercakup makna pembunuh dan orang yang membantu terjadi pembunuhan. Sehingga dalam pandangan mereka pemberlakuan had bisa juga diterapkan pada pembunuh dan orang yang membantu pembunuhan. Alasan adalah bahwa ‘illat hukum bagi perampok adalah membuat takut manusia dan menebarkan permusuhan. Had untuk pembunuh diketahui dari *‘ibārah an-naṣṣ*, sedangkan had untuk pembantu pembunuhan dipahami dari *dilālah an-naṣṣ*. Adapun sebagian yang lain dari kelompok Ḥanafiyyah, termasuk juga kelompok Syāfi’iyyah berpendapat bahwa qiyas tidak bisa diberlakukan dalam kasus ini. Alasan mereka adalah tidak adanya kesesuaian antara *maskūt ‘anhu* dan *manṭūq bih*, sehingga menurut mereka orang yang hanya membantu pembunuhan tidak perlu dijatuhi had seperti pembunuh atau perampok melainkan cukup dipenjara.<sup>36</sup>

- 2) Dalam persoalan *kafārat* bagi orang yang melakukan hubungan badan di siang hari pada bulan Ramadhan. Menurut mayoritas Ḥanafiyyah, meskipun redaksi hadis yang ada menyebutkan hanya laki-laki yang dikenai kafarat, namun ini bisa juga diterapkan kepada perempuan. Sebab, ‘illat hukumnya bisa terdapat pada keduanya yaitu menodai kehormatan bulan Ramadhan. Dengan demikian, bagi siapapun yang melakukan hubungan badan di siang hari bulan Ramadhan maka dia dikenai kafarat. Berbeda dengan pendapat

---

<sup>36</sup> Alī Ḥasaballāh, *Uṣūl*, hlm. 277.

ini adalah ulama dari kalangan Syāfi'iyah dan sebagian kecil dari Ḥanafiyah. Menurut mereka tidak bisa memasukkan persoalan hukum pada cabang masalah (*al-far'u*) ke dalam pokok masalah (*al-aṣlu*) yang terdapat dalam nas. Demikian juga hal ini tidak bisa diselesaikan dengan metode qiyās. Untuk menguatkan pendapatnya, mereka berargumen dengan redaksi hadis yang tidak menyebut perempuan di dalamnya. Bagi mereka, diamnya sebuah hadis atas persoalan yang membutuhkan penjelasan adalah penjelasan bahwa hal tersebut memang tidak termasuk dalam jangkauan hadis.<sup>37</sup>

Meskipun dalam banyak hal antara Ḥanafiyah dan Syāfi'iyah sering berbeda pendapat dalam hal 'illat pada *manṭūq bihi* dan *maskūt 'anhu* seimbang, namun ada beberapa kasus dimana pendapat keduanya menemukan titik temu, antara lain:

Dalam kasus larangan jual beli pada saat dilaksanakannya salat jum'at berdasarkan firman Allah Q.S. al-Jum'ah (62): 9 di mana Allah berfirman: "Hai orang-orang yang beriman, apabila diseru untuk menunaikan salat pada hari Jum'at, maka bersegeralah kamu untuk mengingat Allah dan tinggalkanlah jual beli. Menurut ahli bahasa, 'illat dilarangnya jual beli pada saat salat Jum'at adalah karena mengganggu pelaksanaan salat. Dengan demikian, mayoritas Ḥanafiyah berpendapat bahwa segala bentuk transaksi yang dilakukan pada saat salat Jum'at adalah dilarang berdasarkan petunjuk nas

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, hlm. 277-278.

(*dilālah an-naṣṣ*). Pendapat yang sama juga diberikan oleh ulama Syāfi'iyah meskipun menurut mereka larangan terhadap transaksi-transaksi lain selain jual beli tersebut didasarkan pada adanya 'illat yang jelas (*al-qiyās al-jalī*), bukan pada petunjuk nas. Contoh ini menggambarkan bahwa dalam kondisi dimana 'illat pada *manṭūq bihi* dan *maskūt 'anhu* itu seimbang, ulama Ḥanafiyah dan Syāfi'iyah bisa menghasilkan kesimpulan hukum yang sama.<sup>38</sup>

Contoh lain adalah penyimpulan hukum dari Hadis Nabi: “barang siapa lupa bahwa dia sedang berpuasa kemudian makan dan minum, maka teruskanlah puasanya karena sesungguhnya dia mendapatkan rejeki makan dan minum dari Allah”.<sup>39</sup> Baik Ḥanafiyah maupun Syāfi'iyah sepakat bahwa kesimpulan hukum berupa tidak batalnya puasa karena adanya 'illat “lupa” pada *manṭūq bihi* bisa diberlakukan pada *maskūt 'anhu*. Dengan demikian apapun yang dikerjakan karena lupa, termasuk berhubungan badan, tidak membatalkan puasa.<sup>40</sup>

- d. *Dilālah al-Iqtidā'* atau *Iqtidā' an-naṣṣ*, yaitu petunjuk sebuah kalimat atas adanya sesuatu yang tidak disebutkan dalam redaksi kalimat namun keberadaannya menjadi faktor penting bagi kebenaran atau keabsahan kalimat tersebut. Artinya, untuk bisa menjadi sebuah

<sup>38</sup> Agus Moh. Najib, “Dalalah an-Nass: Upaya Memperluas Maksud Syari' Melalui pendekatan Bahasa”, dalam, Amin Abdullah (et.al), *Neo Ushul Fiqh: Menuju Ijtihad Kontekstual* (Jogjakarta: Fakultas Syari'ah Press Bekerjasama dengan Forum Studi Hukum Islam (FSHI), 2004), hlm. 126.

<sup>39</sup> Abū Abdillāh Muḥammad ibn Ismā'il al-Bukhāri, *Al-Jāmi' aṣ-Ṣaḥīḥ*, hadis No 1933, Jilid 2 (Kairo: Maktabah Salafiyah, 1403 H), hlm. 39.

<sup>40</sup> Agus Moh. Najib, “Dalalah”, hlm. 127.

kalimat yang sah dan benar, maka penyebutan sesuatu (kata) yang disembunyikan tadi harus dilakukan.

Penyebutan kalimat sisipan (yang tidak disebutkan dalam redaksi kalimat) memiliki setidaknya tiga tujuan, yaitu:

- 1) Agar pemahaman terhadap makna kalimat menjadi benar. Contohnya seperti dalam hadis nabi "*rufi'a 'an ummatī al-khatā`u wa an-nisyān wa mā ustukrihū 'alaihi*". Hadis ini, baik lafadz maupun redaksinya menunjukkan atas dihapusnya pekerjaan yang terjadi karena kesalahan dan kealpaan setelah pekerjaan tersebut terjadi. Pemahaman yang seperti ini adalah bertentangan dengan realitas<sup>41</sup> dan bahkan tidak mungkin terjadi.<sup>42</sup> Oleh karenanya, untuk menghasilkan pemahaman yang benar haruslah disisipkan kata lain, seperti kata "al-ismu" atau "al-hukum", sehingga makna hadis tersebut menjadi *dihapus dosa (hukum) orang yang mengerjakan sesuatu karena lupa dan salah serta orang yang mengerjakannya karena dipaksa*.
- 2) Untuk keabsahan sebuah susunan kalimat berdasarkan nalar. Seperti ketika dikatakan "*was'al al-qaryah*" yang artinya *bertanyalah ke desa*. Menurut akal sehat tidak mungkin seseorang bertanya kepada sebuah desa, oleh karenanya harus disisipkan kata lain seperti kata penduduk (*al-ahl*).<sup>43</sup> Dalam kaidah bahasa Arab, pemahaman seperti ini termasuk bagian dari majaz mursal,

---

<sup>41</sup> Wahbah az-Zuhayly, *Usul*, hlm. 356.

<sup>42</sup> Ali Hasaballah, *Usul*, hlm. 278.

<sup>43</sup> Wahbah az-Zuhayli, *Usul*, hlm. 356.

karena menyebutkan suatu tempat tetapi yang dimaksud adalah orang atau keadaan yang berada di tempat itu (*al-mahaliyyah*).<sup>44</sup>

- 3) Agar sebuah kalimat bisa dianggap sah secara hukum. Contohnya adalah firman Allah: *hurrimat 'alaykum al-maytah* dan firman-Nya *hurrimat alaykum ummahātukum*. Kedua ayat ini jika dimaknai secara apa adanya dan tanpa disisipi dengan kata lain maka akan mengantarkan pada pemahaman bahwa “bangkai” dan “ibu” itu adalah sesuatu yang haram. Padahal Islam tidak pernah mengharamkan sesuatu berdasarkan bendanya, melainkan sifat dan prilaku orang terhadap benda itu. Dengan demikian, untuk menghasilkan pengertian yang benar perlu disisipkan sebuah kata atau kalimat seperti *makan* untuk “bangkai” dan *menikahi* untuk “ibu”. Hasilnya, makna pada ayat pertama menjadi *diharamkan bagi kalian memakan bangkai*, sednagkan makna ayat kedua menjadi *diharamkan bagi kalian menikahi ibu-ibu kalian*. Cara penyisipan kalimat seperti ini adalah bagian dari *dilālah al-iqtidā'*.<sup>45</sup>

Keempat pembagian lafadz berdasarkan petunjuknya terhadap makna di atas adalah yang dipakai dalam mazhab Ḥanafiyyah, sementara kalangan Syāfi'iyyah (*mutakallimīn*) membaginya menjadi dua bagian, yaitu:

1. Petunjuk tersurat (*al-manṭūq*), yaitu: petunjuk dari sebuah lafadz terhadap suatu makna sesuai dengan apa yang

<sup>44</sup> Hafni Bik Nasif dkk., *Qawaid al-Lughah al-Arabiyyah* (Mesir: Matba'ah al-Ma'arif, t.th), hlm. 129.

<sup>45</sup> Wahbah az-Zuhayli, *Usul*, hlm. 356.

tersurat dalam redaksi lafadz.<sup>46</sup> Jika dilihat dari kejelasan petunjuknya, *al-manṭūq* dibagi menjadi dua, yaitu: a) Petunjuk yang jelas (*aṣ-ṣarīḥ*), yaitu apabila sebuah lafadz menunjukkan makna dengan cara yang sempurna atau mencakup keseluruhan unsurnya (*al-muṭābaqah*)<sup>47</sup> seperti kata “al-insān” yang menunjukkan makna *hewan berakal*,<sup>48</sup> atau bisa juga menunjukkan salah satu unsur dari kesatuan yang dimaksud (*at-taḍammun*)<sup>49</sup> seperti ketika menyebut kata “al-insān” maka yang dimaksud hanya *binatang* atau *berakal*. b) Petunjuk yang tidak jelas (*ghayru ṣarīḥ*), yaitu petunjuk lafadz yang hanya didasarkan pada kelaziman, seperti ketika menyebut kata “al-asad” maka menunjukkan makna *keberanian*. Pemaknaan kata “al-asad” menjadi *keberanian* hanya didasarkan kelaziman bahasa, padahal kata tersebut di suatu tempat bisa saja bermakna lain.<sup>50</sup> Petunjuk yang tidak jelas ini menurut para ulama bisa berupa sisipan (*iqtiḍā'*), tanda atau peringatan (*imā'*) atau isyarat (*al-isyārah*).<sup>51</sup>

2. Petunjuk tersirat (*al-mafhūm*), yaitu petunjuk lafadz terhadap suatu makna yang tidak tercantum dalam redaksinya. Para ulama membagi *al-mafhūm* menjadi dua, yaitu: *pertama*, petunjuk lafadz bahwa hukum yang disebutkan dalam redaksi

<sup>46</sup> *Ibid*, hlm. 360.

<sup>47</sup> Muhammad ibn Ali as-Syawkani, *Irsyad al-Fukhul*, Jilid 2 (Riyad: Dar al-Fadilah, 2000), hlm. 763.

<sup>48</sup> Wahbah az-Zuhayli, *Usul*, hlm. 359.

<sup>49</sup> As-Syawkani, Muhammad ibn Ali, *Irsyad al-Fukhul*, Jilid 2 (Riyad: Dar al-Fadilah, 2000) hlm. 763.

<sup>50</sup> Wahbah az-Zuhayli, *Usul*, hlm. 359.

<sup>51</sup> Penjelasan mengenai sisipan dan isyarat bisa dilihat pada pembahasan mengenai *dilalah al-iqtida'* dan *dilalah al-isyarah*, sementara yang dimaksud dengan tanda atau peringatan (*al-`ima'*) adalah apabila petunjuk lafadz ingin-dikasikan ada sebuah sifat yang diyakini menjadi 'illat hukum. *Ibid.*, 360-361.

bisa juga diterapkan pada persoalan yang tidak ada dalam redaksi (*al- mafhūm al-muwāfaqah*). Hal ini bisa dilakukan jika antara keduanya memiliki kesamaan 'illat. Jika 'illat yang ada pada hukum dalam teks seimbang dengan 'illat hukum di luar teks disebut dengan *lahn al-khiṭāb*, sementara jika 'illat hukum di luar teks lebih utama dan lebih kuat maka ulama menyebutnya dengan *fahw al-khiṭāb*.<sup>52</sup>

*Kedua*, petunjuk sebuah kalimat (lafadz) bahwa penetapan suatu hukum dalam teks menunjukkan sebaliknya dalam kasus yang tidak disebut dalam teks (*al- mafhūm al-mukhālafah*). Hal ini disebabkan oleh beberapa hal, antara lain:

- a) Karena adanya sifat di dalam teks (*mafhūm aṣ-ṣifah*). Artinya jika sifat tersebut tidak ada, maka hukum tidak bisa diterapkan. Ketiadaan sifat dan tidak bisa diterapkannya hukum ini bukanlah bagian dari teks. Contohnya adalah firman Allah: "Jika kalian tidak mampu menikahi perempuan (merdeka) yang beriman, maka menikahlah dengan hamba sahaya yang beriman". Hukum menikahi hamba sahaya yang terdapat dalam ayat ini dibatasi oleh sebuah sifat yaitu "beriman". Sehingga jika sifat tersebut tidak ada, maka hukum tidak bisa diterapkan. Dengan demikian, *al- mafhūm al-mukhālafah* dari ayat tersebut adalah larangan menikah dengan hamba sahaya yang tidak beriman.<sup>53</sup>
- b) Karena adanya syarat di dalam teks (*mafhum as-syarat*). Mafhum mukhalafahnya adalah jika syarat tidak terpenuhi, maka hukum tidak bisa diterapkan. Contohnya

<sup>52</sup> *Ibid.*, 362.

<sup>53</sup> Al-Āmidī, Alī ibn Muḥammad, *Al-Iḥkām fi Uṣūl al-Aḥkām*, (Riyad: Dār as-Sāmi'i, 2003) hlm. 144.

firman Allah: “jika mereka (perempuan yang sedang dalam iddah) dalam keadaan hamil, maka berikanlah nafkah kepada mereka sampai mereka melahirkan”. Yang menjadi syarat dalam ayat ini adalah *kondisi hamil bagi perempuan yang sedang dalam masa iddah*. Dengan demikian, berdasarkan *al-mafhum al-mukhalafah* ayat ini menunjukkan tidak adanya keharusan memberi nafkah kepada perempuan yang sedang dalam masa iddah dalam kondisi tidak hamil.<sup>54</sup>

- c) Teks membatasi hukum dengan adanya batas akhir (*al-ghayah*). Batas akhir (*al-ghayah*) ini biasanya disimbolkan dengan kata “ila” yang berarti *sampai* atau kata “hatta” yang berarti *hingga*, sebagaimana terdapat dalam firman-Nya: “dan makan minumlah kalian hingga terang oleh kalian benang putih dari benang hitam, yaitu fajar...”<sup>55</sup>. Hukum yang terkandung dalam ayat ini adalah bahwa kebolehan makan dan minum di malam hari bulan Ramadan dibatasi hingga terbitnya fajar. Jadi, *al-mafhum al-mukhalafah* dari ayat ini adalah larangan makan dan minum setelah terbitnya fajar.<sup>56</sup>
- d) Hukum yang ada dalam teks dibatasi oleh bilangan tertentu (*al-‘adad*). *Al-mafhum al-mukhalafah* dalam konteks ini adalah hukum tidak bisa diterapkan di atas atau di bawah bilangan yang disebutkan dalam teks, misalnya ketika Allah berfirman “pezina perempuan dan pezina laki-laki cambuklah masing-masing dari

---

<sup>54</sup> *Ibid*, hlm. 144. Lihat juga Syihab ad-Din Abu al-Abbas al-Qarafi, *Syarah Tanqih al-Fusul fi Ikhtisari al-Makhsul fi al-Usul* (Beirut: Dar al-Fikr, 2004), hlm. 213.

<sup>55</sup> Q.S. Al-Baqarah (2): 187.

<sup>56</sup> Wahbah az-Zuhayli, *Usul*, hlm. 364. Lihat juga Al-Amidi, *Al-Ihkam*, hlm. 155

keduanya dengan seratus kali cambukan”<sup>57</sup>, maka hukum cambuk tidak bisa dilakukan lebih banyak atau lebih sedikit dari seratus kali.<sup>58</sup>

- e) Sebuah teks menyebut nama seseorang atau sifatnya (*al-laqab*) atau nama dar jenis sesuatu. Menurut mayoritas ulama, meskipun *al-mafhum al-mukhalafah* bisa terjadi ketika teks menyebutkan adanya *al-laqab*, namun ini tidak bisa dijadikan hujjah. Sebagai contoh, ketika disebutkan bahwa *Muhammad adalah utusan Allah*, maka ini tidak berarti yang bukan Muhammad bukan utusan Allah. Atau ketika Rasulullah mengatakan “di dalam kambing itu ada zakatnya”, ini tidak harus diartikan bahwa di luar kambing tidak ada zakatnya.<sup>59</sup>
- f) Teks membatasi suatu hukum dengan satu kondisi atau pada objek-objek tertentu (*al-hasr*). Misalnya ketika dikatakan “tiada Tuhan selain Allah”, maka teks ini membatasi segala bentuk peribadatan atau penyembahan hanya kepada Allah. *Al-mafhum al-mukhalafah*nya adalah tidak boleh menyembah atau beribadah kepada selain Allah. Contoh lain adalah “sesungguhnya setiap perbuatan itu hanya (sah) apabila disertai dengan niat”<sup>60</sup>. *Al-mafhum al-mukhalafah* dari hadis ini adalah tidak sah perbuatan seseorang yang tidak disertai dengan niat.<sup>61</sup>

<sup>57</sup> Q.S. An-Nur (24): 2.

<sup>58</sup> Wahbah az-Zuhayli, *Usul*, hlm. 365. Lihat juga Ali Hasaballah, *Usul*, hlm. 286.

<sup>59</sup> Ali Hasaballah, *Usul*, hlm. 284.

<sup>60</sup> Al-Bukhari, *Al-Jami'*, Jilid 1, hlm. 1

<sup>61</sup> Az-Zuhayli, *Usul*, hlm. 366.

### C. Analisa *Causa Legis* atau 'Illat Hukum (*at-Turuq at-Ta'liliyyah*)

Secara sederhana analisa *causa legis* atau 'illat hukum adalah upaya menemukan hukum yang bertumpu pada pencarian 'illat dibalik penetapan suatu hukum.<sup>62</sup> Hal ini didasarkan pada keyakinan umum bahwa ketika Allah menciptakan sebuah aturan hukum pasti memiliki alasan-alasan rasional ('illat).<sup>63</sup>

Ulama berbeda pendapat mengenai definisi 'illat. Namun dari beberapa definisi yang ada, bisa disimpulkan bahwa 'illat hukum adalah sebuah sifat yang jelas (*az-zahir*), ada tolok ukurnya (*al-mundabit*), dan tidak bertentangan (*al-munasib*) dengan prinsip dasar penetapan hukum (*maqasid as-syari'ah*) yang menjadi dasar mengapa sebuah hukum ditetapkan.<sup>64</sup> Beberapa karakter (syarat) yang harus ada pada 'illat tersebut sekaligus membedakannya dengan "hikmah". Wahbah az-Zuhayli mengatakan bahwa 'illat adalah sifat yang tampak jelas (*zahir*) dan ada tolok ukurnya yang keberadaan hukum bergantung pada keberadaannya. Sementara hikmah merupakan sesuatu yang menjadi motif ditetapkannya hukum dan sekaligus menjadi tujuan akhir penetapannya, yaitu terwujudnya kemaslahatan.<sup>65</sup>

Unsur lain yang membedakan antara 'illat dan hikmah adalah ada tidaknya tolok ukur (*mundabit*) pada keduanya. Jika sifat

---

<sup>62</sup> Al-Yasa Abu Bakar, "Beberapa Teori Penalaran Fiqh dan Penerapannya", dalam "*Hukum Islam di Indonesia, Pemikiran dan Praktik*", Pengantar : Juhaya. S. Praja, Bandung, Rosdakarya, 1991, hal. 179

<sup>63</sup> Ulama berbeda pendapat tentang apakah sebuah ketentuan hukum dari Allah selalu memiliki alasan rasional dalam penetapannya. Namun demikian mayoritas mereka berpendapat bahwa dalam persoalan-persoalan tertentu seperti persoalan ibadah dan siksaan. Lihat az-Zuhayli, *Usul*, hlm. 102-104.

<sup>64</sup> Hasbi Umar, *Nalar*, hlm. 77. Lihat juga Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam* (Jakarta: Logos Waca Ilmu, 1999), hlm. 136.

<sup>65</sup> Az-Zuhayli, *Al-Wasit fi Usul al-Fiqh* (Dimasyqi: al-Maktabah al-Ilmiyyah, 1969, hlm. 415.

yang ada memiliki tolok ukur yang jelas, maka ini disebut “illat”. Sementara apabila sifat tersebut sulit (untuk tidak mengatakan tidak bisa) ditemukan tolok ukurnya, maka disebut *hikmah*.<sup>66</sup> ‘illat juga bisa dikatakan sebagai indikator (*mazinnah*) dari hikmah. Artinya, hikmah penetapan hukum akan terealisasi jika indikatornya ada yaitu ‘illatnya ditemukan.<sup>67</sup>

Berdasarkan pengertian ini bisa dikatakan bahwa ‘illat merupakan “tujuan yang paling dekat” dari penetapan hukum, dan keberadaannya bisa menjadi dasar penetapan tersebut. Sementara “hikmah” adalah “tujuan jauh”, sehingga ia tidak bisa dijadikan dasar penetapan hukum. Dalam kasus pengharaman minuman keras misalnya, yang menjadi ‘illat adalah *memabukkan*, sementara *hikmahnya* adalah terjaganya akal dari kerusakan. Oleh karenanya, yang dijadikan dasar penetapan hukum dalam pengharaman minuman keras adalah memabukkan, bukan terlindungnya akan dari kerusakan. Contoh lainnya adalah mengenai kebolehan mengqasar salat. Ulama ahli usul berpendapat bahwa penetapan bolehnya mengqasar salat didasarkan pada ‘illat keberadaan seseorang yang sedang bepergian (*as-safar*). Sementara tujuan akhir (hikmah) dari dibolehkannya mengqasar salat adalah terhapusnya kesulitan (*masyaqqah*) bagi orang tersebut. Jika demikian, *memabukkan* dan *bepergian* adalah ‘illat yang menjadi dasar penetapan hukum, sementara *terjaganya akal dari kerusakan* dan *terhapusnya kesulitan* adalah hikmah dibalik pengharaman minuman keras dan kebolehan mengqasar salat.

Selanjutnya, untuk mengetahui ‘illat suatu hukum, ulama ahli usul telah merumuskan beberapa metode penetapan ‘illat (*masalik al-illah*), yaitu:

<sup>66</sup> Adil asy-Syuwayh, *Ta’lil al-Ahkam fi as-Syari’ah al-Islamiyyah* (Tonto: Dar al-Bayir, 2000), hlm. 125.

<sup>67</sup> Az-Zuhayli, *Usul*, hlm. 651.

1. Melalui pernyataan dari ayat atau hadis (*nass*).

Sebuah ayat atau teks hadis terkadang menyatakan langsung 'illat dari hukum yang dikandungnya. Pernyataan ini bisa berbentuk pasti (*al-qati'*) atau bersifat kemungkinan (*al-muhtamal*). Kepastian sebuah 'illat yang diredaksikan dalam teks hukum, biasanya menggunakan simbol-simbol kata seperti *min ajli, li ajli, kay, li sababi, li mujibi* atau kata *idzan*. Kesemua kata ini bermuara pada arti *karena, agar supaya* dan *sebab*. Contohnya adalah firman Allah: *kay la yakuna dulatan bayna al-aghniya` minkum*<sup>68</sup> (*supaya harta itu jangan hanya beredar di antara orang-orang kaya dari kalian*). Penggunaan kata "kay" yang berarti *supaya* dalam ayat ini secara meyakinkan telah menunjukkan bahwa 'illat dari harta rampasan perang yang harus dibagikan kepada lima golongan adalah agar distribusi harta sebut lebih merata dan tidak tertumpuk pada orang kaya saja seperti yang dimaksud oleh teks.<sup>69</sup>

Adapun 'illat yang masih bersifat kemungkinan, menurut az-Zuhayli memiliki dua corak, yaitu: *pertama*, disimbolkan dengan huruf-huruf yang biasanya memiliki makna 'illat (*huruf at-ta'lil*) seperti *lam, ba', an, in* dan *inna*. Dikatakan 'illatnya bersifat mungkin karena huruf-huruf tersebut tidak mutlak memiliki makna ta'lil, melainkan bisa memiliki makna lain. Hal ini sebagaimana terdapat dalam firman-Nya: *wama khalaqtu al-jinna illa liya'buduni*.<sup>70</sup> Dalam ayat ini, meskipun huruf "lam" pada kalimat *liya'buduni* memiliki makna ta'lil, namun ia tidak bersifat pasti. Sebab huruf "lam" dalam

<sup>68</sup> Q.S. Al-Hasyr (59): 7.

<sup>69</sup> 'Adil asy-Syuwayh, *Ta'lil*, hlm. 166.

<sup>70</sup> Q.S. Adz-Dzariyat (51): 56.

kesempatan lain bisa memiliki makna *milik*, *penghususan* atau *makna akibat*.<sup>71</sup>

*Kedua*, 'illat yang ada berupa isyarat atau pertanda yang disertai keterangan (diluar teks) bahwa ia merupakan 'illat. Biasanya model seperti ini mengambil bentuk *kalimat jawab*, penyertaan sifat tertentu pada hukum yang terdapat dalam teks atau penyebutan sifat tertentu yang membedakan dua persoalan hukum.<sup>72</sup> Contoh dari model ini adalah perkataan Nabi “merdekakanlah hamba sahaya” yang merupakan jawaban atas persoalan seorang laki-laki Arab tentang akibat hukum dari melakukan hubungan badan di siang hari di bulan Ramadan. Perkataan nabi tersebut bisa dikategorikan sebagai 'illat (muhtamal), karena ia merupakan jawaban dari persoalan hukum yang jika diredaksikan dalam kalimat tanya maka akan berbunyi: “apa hukuman bagi seseorang yang melakukan hubungan badan di siang hari bulan Ramadan. Dalam kaidah bahasa Arab, jawaban nabi tersebut dikategorikan sebagai kalimat jawab atas kalimat syarat yang disembunyikan. Jika keduanya diredaksikan secara verbal, akan berbunyi “apabila kalian melakukan hubungan badan (di siang hari bulan Ramadan), maka merdekakanlah seorang hamba sahaya”. Sesuai dengan kaidah bahasa pula, setiap kalimat syarat akan menjadi sebab ('illat) bagi jawabnya.<sup>73</sup>

Contoh lainnya adalah hadis Nabi: “seorang Qadi tidak boleh memutuskan perkara sementara dia dalam keadaan marah”. Konteks hukum dalam hadis ini adalah larangan memutuskan perkara bagi seorang qadi (hakim). Dilarangnya

---

<sup>71</sup> Az-Zuhayli, *Usul*, hlm. 665.

<sup>72</sup> Abu Hamid al-Ghazali, *Al-Mustasfa min 'Ilmi al-Usul* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2000), hlm. 308.

<sup>73</sup> Az-Zuhayli, *Usul*, hlm. 666.

qadi tersebut adalah karena ada sifat yang menyertainya yaitu marah. Dengan demikian, adanya sifat “marah” yang menyertai hukum pelarangan memutuskan perkara bisa dijadikan ‘illat hukum.

2. Melalui petunjuk Ijma’

Dalam beberapa kasus, terkadang ulama bersepakat mengenai ‘illat penetapan suatu hukum. Kesepakatan tersebut diambil menyangkut kasus-kasus yang tidak ada petunjuk nass mengenai ‘illatnya. Contoh ‘illat melalui petunjuk Ijma’ antara lain: ‘illat pengampuan harta adalah karena pemilik harta masih anak kecil. Kasus hukum ini bisa diqiyaskan pada persoalan pernikahan, yaitu pernikahan anak kecil berada dalam pengampuan walinya. Contoh lainnya adalah kesepakatan ulama’ bahwa ‘illat didahulukannya saudara kandung dari pada saudara se ayah dalam persoalan waris adalah karena dalam saudara kandung terdapat pertemuan dua nasab (ayah dan ibu). Kasus ini bisa diqiyaskan pada persoalan perwalian, yaitu saudara kandung lebih berhak menjadi wali dari pada saudara seayah.<sup>74</sup>

3. Melalui proses penelitian (ijtihad dan penalaran)

Apabila di dalam nas maupun Ijma’ tidak disebutkan ‘illat suatu hukum, maka untuk menemukannya diperlukan sebuah ijtihad. Para ahli usul menyebutkan setidaknya ada dua cara yang bisa dilakukan di dalam menemukan ‘illat hukum melalui proses ijtihad, yaitu: *pertama*, pengujian (*trial and error*) terhadap ‘illat dengan cara mengidentifikasi semua atribut yang diperkirakan bisa menjadi ‘illat hukum, kemudian dari semua atribut yang muncul dilakukan pengujian untuk menentukan atribut mana yang paling

---

<sup>74</sup> *Ibid*, hlm. 761.

memungkinkan dijadikan 'illat. Cara ini dalam kajian usul fikih disebut dengan *as-sabr wa at-taqsim*.<sup>75</sup> Kedua, dengan cara menguji tingkat kesesuaian atribut yang dijadikan 'illat hukum dengan hukum itu sendiri (al-munasabah).<sup>76</sup>

Menurut Syamsul Anwar, metode munasabah berpangkal pada sebuah anggapan dasar bahwa hukum syar'i yang bersumber dari teks-teks ilahi bukanlah sesuatu yang bersifat semena-mena (*arbitrary*), melainkan ia tedas makna dan berlandaskan rasionalitas. Meskipun demikian, ada sementara ulama yang tetap kokoh dengan pendiriannya bahwa bagaimanapun, wahyu selalu unggul dari akal (rasionalitas). Perdebatan yang sengit mengenai hal ini telah mengantarkan salah seorang pemikir Islam, yaitu al-Ghazali untuk mengembangkan teori konformitas yang merupakan jalan tengah bagaimana wahyu berdialektika dengan akal.<sup>77</sup>

Dalam teori konformitas (al-munasabah), kesesuaian sebuah atribut ('illat) memiliki keterkaitan dengan kemaslahatan yang timbul. Jika kemaslahatan tidak ada, maka atribut tersebut tidak bisa dijadikan sebagai 'illat. Dengan bahasa yang lebih sederhana, penetapan 'illat hukum didasarkan pada hubungan logis antara hukum dan kemaslahatan. Para ahli usul menyebut 'illat yang demikian dengan istilah *al-wasfu al-munasib*.

Pertanyaanya kemudian adalah darimana sebuah atribut dapat dikategorikan sebagai "yang sesuai" atau *munasib* dengan tujuan penetapan hukum? Untuk itu para ahli usul membagi *al-wasfu al-munasib* menjadi tiga macam,

<sup>75</sup> Al-Ghazali, *Al-Mustasfa*, hlm. 435. Lihat juga *ibid*, hlm. 671.

<sup>76</sup> Samsul Anwar menyebut metode ini dengan istilah konformitas. Lihat Syamsul Anwar, "Teori," hlm. 277. Lihat juga Az-Zuhayli, *Usul*, hlm, 676.

<sup>77</sup> Syamsul Anwar, *Ibid*, hlm. 277.

yaitu:<sup>78</sup> *pertama, al-wasfu al-mulghi*, yaitu atribut yang berdasarkan penalaran mengandung nilai maslahat, namun dalam kasus tertentu (*al-furu'*) syari' tidak menganggapnya sebagai atribut yang sesuai. Contohnya adalah kesamaan (*al-isytirak*) seorang anak-laki dan perempuan dalam hal status sebagai anak dari orang tuanya yang meninggal. Kesamaan status sebagai anak ini sebenarnya bisa menjadi atribut yang sesuai untuk kesamaan mereka dalam hal menerima harta warisan. Namun demikian, syari' menggugurkan atribut tersebut dalam penetapan hukum mengenai pembagian harta warisan sebagaimana dalam firman-Nya: "Allah mewasiatkan kepadamu tentang (pembagian harta waris) anak-anakmu. Yaitu: bagian seorang anak laki-laki adalah sama dengan bagian dua orang anak perempuan."<sup>79</sup> Mengenai kesesuaian dalam kategori ini, ulama ahli usul sepakat untuk tidak menjadikannya sebagai 'illat hukum.

*Kedua, al-munasib al-mu'tabar*, yaitu atribut yang kesesuaiannya diakui oleh nalar dan disebutkan oleh syari' di dalam teks hukum. Ada empat pola yang digunakan syari' ketika menyebutkan kesesuaian atribut dengan penetapan hukumnya, yaitu:

- a) Penyebutan spesies (*an-nauw'u*) atribut dalam spesies hukum.<sup>80</sup> Contohnya adalah penyebutan nas terhadap atribut "memabukkan" sebagai 'illat diharamkannya minuman keras. Dalam hal ini "memabukkan" disebut sebagai spesies atribut dan "pengharaman" minuman

---

<sup>78</sup> Lihat Al-Amidi, *Al-Ihkam*, jilid 3, hlm. 65. Lihat juga Ali as-Syawkani, *Irsyad*, hlm. 190.

<sup>79</sup> Q.S. An-Nisa (4): 11

<sup>80</sup> Beberapa ulama dari kalangan Syafi'iyah mengistilahkan atribut ini dengan *al-munasib al-gharib*. Lihat Az-Zuhayli, *Usul*, hlm. 682.

keras disebut sebagai spesies hukum.<sup>81</sup> Pola ini bisa memberikan efek hukum yang sama (haram) dalam spesies hukum lain yang memiliki atribut sama, yaitu “memabukkan”, misalnya, efek hukum haram bisa diberlakukan pada bir, anggur, atau minuman lain yang memabukkan.<sup>82</sup>

- b) Penyebutan genus (*al-jinsu*) atribut dalam genus hukum.<sup>83</sup> Contohnya dalam kasus perempuan haid yang gugur kewajiban shalatnya dan tidak harus mengqada'. Di dalam nas maupun ijma' tidak ada ketentuan yang pasti mengenai 'ilat gugurnya kewajiban mengqada' salat bagi wanita haid. Namun demikian, berdasarkan analisa kesesuaian atribut, bisa ditentukan bahwa 'illat hukumnya adalah karena kesulitan mengganti banyaknya salat yang ditinggalkan (*masyaqqah at-tikrar*). Pertimbangan menjadikan *masyaqqah at-tikrar* sebagai 'illat hukum didasarkan pada kasus-kasus lain yang karena alasan kesulitan (*masyaqqah*) maka dia diberi dispensasi hukum atau keringanan (*at-taysir*) berupa tidak melaksanakan atau melaksanakan dengan cara yang lebih mudah, seperti ketika seseorang sedang bepergian, maka dia boleh mengqasar salat atau bagi para pekerja berat, dia diperbolehkan untuk tidak berpuasa Ramadan. Berdasarkan analisa kesesuaian atribut, kondisi seseorang yang haid, bepergian atau bekerja berat tidak bisa dijadikan sebagai 'illat hukum karena merupakan spesies atribut. Sementara kesulitan

---

<sup>81</sup> *Ibid*, hlm. 783.

<sup>82</sup> Syamsul Anwar, “Teori,” hlm. 279.

<sup>83</sup> Al-Ghazali menyebut atribut ini dengan *al-munasib al-mula'im*. Lihat Al-Ghazali, *Al-Mustasfa*, hlm, 436.

yang dialami oleh ketiganya disebut sebagai genus atribut yang dijadikan 'illat penetapan hukum. Tidak mengqada' shalat, kebolehan mengqasar shalat dan boleh tidak berpuasa adalah spesies hukum yang genusnya adalah keringanan. Hukum berupa keringanan (*at-taysir*) inilah yang menerima efek dari genus atribut (*masyaqqah*), bukan hukum kebolehan tidak mengqada' salat atau kebolehan mengqasar yang nota bene hanya sebagai spesies hukum. Dengan demikian, efek hukum yang ditimbulkan dari pola ini terjadi pada genus hukum (*at-taysir*), bukan pada spesies hukum. Efek tersebut timbul karena adanya genus atribut (*masyaqqah*), bukan spesies atribut. Oleh karenanya, kondisi haid (spesies atribut) tidak memberi efek hukum pada seseorang yang bekerja berat untuk tidak berpuasa (spesies hukum). Yang memberi efek hukum adalah genus atribut berupa *masyaqqah* terhadap genus hukum (*at-taysir*).<sup>84</sup>

- c) Penyebutan spesies atribut pada genus hukum. Contohnya adalah mengenai 'illat "kondisi masih anak-anak" dalam hal perwalian pernikahan. Kondisi seseorang yang masih anak-anak (*as-sighru*) adalah spesies atribut yang disebutkan dalam genus hukum yaitu perwalian. Perwalian itu sendiri disebut sebagai genus hukum karena ia mencakup perwalian dalam perkawinan, perkawinan dalam pendayagunaan harta dan perwalian dalam hal yang lain.<sup>85</sup>
- d) Penyebutan genus atribut dalam spesies hukum, contohnya adalah penentuan 'illat dibolehkannya menjama' shalat dalam kondisi hujan (lebat). Dalam kasus ini

---

<sup>84</sup> *Ibid.*

<sup>85</sup> Az-Zuhayli, *Usul*, hlm. 684-685.

ulama berpendapat bahwa ‘illat hukum seseorang boleh menjama’ shalat adalah kondisi hujan (*al-matar*) itu sendiri. Penentuan ‘illat ini didasarkan pada fakta bahwa kondisi hujan akan mempersulit (*al-masyaqqah*) seseorang untuk melaksanakan salat secara normal. Kondisi yang sama juga berlaku bagi para musafir yang kesulitan untuk melaksanakan salat secara normal. Dengan demikian, keadaan hujan dan kondisi seseorang yang sedang bepergian dikategorikan sebagai genus atribut karena bermuara pada satu atribut yang sesuai yaitu *al-masyaqqah*. Sementara kebolehan menjama’ shalat dikategorikan sebagai spesies hukum yang genusnya adalah segala bentuk keringanan hukum.<sup>86</sup>

Meskipun syari’ menggunakan banyak cara dalam menyebutkan kesesuaian atribut terhadap penetapan hukum, namun ulama ahli usul sepakat bahwa semua jenis atribut yang diakui oleh syari’ (*al-munasib al-mu’tabar*) sesuai dengan tujuan penetapan hukum bisa dijadikan sebagai ‘illat hukum.

*Ketiga, al-munasib al-mursal*, yaitu atribut yang oleh syari’ tidak diberi kejelasan apakah diakui sebagai atribut yang sesuai atau tidak. Dalam hal ini ulama berbeda pendapat mengenai kebolehan atribut tersebut dijadikan ‘illat hukum. Kelompok Hanafiyyah dan Syafi’iyyah berpendapat bahwa atribut tersebut tidak boleh dijadikan sebagai ‘illat. Alasannya adalah tidak adanya dalil yang mengakuinya sebagai ‘illat. Sementara kelompok Malikiyyah dan Hanabilah berpendapat bahwa atribut tersebut bisa dijadikan ‘illat, selama penentuan atribut tersebut dilakukan

---

<sup>86</sup> *Ibid.*, hlm. 686.

melalui proses Ijtihad yang benar. Menurut mereka, Ijtihad yang dilakukan dengan benar akan menghasilkan sebuah dugaan kuat, dan dugaan kuat ini, jika tidak ada ketentuan syari' yang membatalkannya, harus dilaksanakan. Dengan demikian atribut yang ditemukan melalui proses ijtihad bisa dijadikan sebagai 'illat hukum.<sup>87</sup>

Jika secara epistemologis 'illat hukum bisa ditemukan melalui tiga jalur, maka secara aksiologis 'illat hukum juga diklasifikasikan ke dalam tiga kelompok, yaitu:

1. *At-ta'lil at-tasyri'iy*, yaitu upaya menemukan 'illat hukum yang bertujuan untuk mencari tahu motif di balik penetapan hukum. Dalam konteks ini, motif penetapan hukum adalah untuk merealisasikan kemaslahatan kepada umat manusia. Dengan demikian maka penemuan 'illat hukum adalah jalan untuk menuju kemaslahatan yang ingin dicapai oleh hukum.

Berbeda dengan jenis yang lain, *at'ta'lil at-tasyri'i* tidak berorientasi pada upaya analogi hukum. Jika dalam analogi hukum, 'illat dijadikan dasar pijak penetapan hukum terhadap kasus yang tidak ada nasnya, maka dalam kategori ini 'illat dijadikan titik pusat hukum. Artinya, keberadaan hukum bergantung pada keberadaan 'illat. Hal ini didasarkan pada adagium usul fikih "*al hukmu yaduru ma'a 'illati al-hukmi wujudan wa 'adaman.*"<sup>88</sup> Di sini, terdapat korelasi yang kuat antara 'illat dan penetapan hukum. Hukum akan berlaku apabila 'illat penetapannya ada. Sebaliknya, ketetapan hukum akan berubah apabila 'illat penetapannya berubah.

---

<sup>87</sup> Al-Ghazali, *Al-Mustasfa*, jilid 1, hlm. 139.

<sup>88</sup> As-Sarakhsyi, *Usul*, jilid 2, hlm. 180.

Hal ini dapat dilihat dalam beberapa kasus, misalnya: 'illat penetapan zakat pertanian yang dipahami selama ini adalah sebagai makanan pokok, dapat disimpan, dapat ditakar atau karena ia merupakan hasil dari proses olah tanam. Seiring dengan semakin modernnya sistem pertanian, al-Qardhawi mereformulasi 'illat zakat pertanian tersebut dengan "tanaman produktif" (*an-nama'*). Perubahan 'illat dari makanan pokok dan sebagainya sebagaimana dipahami selama ini ke "tanaman produktif", telah membawa konsekuensi berupa perubahan ketentuan zakat pertanian. Zakat yang semula hanya dikenakan pada beberapa kategori tanaman saja seperti, gandum, biji gandum, kurma, anggur dan jenis tanaman tertentu yang dapat ditimbang serta disimpan, diperluas cakupannya menjadi semua tanaman yang produktif, selama mencapai nisabnya.<sup>89</sup>

Termasuk dalam kategori *at-ta'lil tasyri'i* adalah perubahan dalam penetapan hukum, meskipun 'illat yang dipakai tetap sama. Perubahan dalam penetapan hukum tersebut didasarkan pada terwujudnya kemaslahatan dengan merubah ketetapan hukum yang sudah ada. Contoh yang bisa dikemukakan dalam hal ini adalah ketetapan hukum Umar ibn Khattab untuk tidak membagi harta rampasan perang kepada kaum Yahudi sebagaimana dipraktikkan oleh Nabi. 'Illat yang dipakai dalam pembagian harta rampasan perang adalah agar tidak ada monopoli dalam penguasaan kekayaan. Dengan 'illat yang sama Umar ibn Khattab tidak membagi harta rampasan perang tersebut

---

<sup>89</sup> Yusuf al-Qardawi, *Fiqh az-Zahat*, alih bahasa Salman Harun dkk. (Jakarta: Litera AntarNusa, 2004), hlm. 336-342.

kepada kaum Yahudi, karena menurutnya hal itu akan membentuk komunitas orang-orang kaya baru yang sebenarnya tidak dikehendaki oleh Nabi. Menurut Umar, harta rampasan perang seharusnya dikuasai oleh Negara yang kemudian disewakan kepada kaum Yahudi sebagai pihak yang ditaklukkan. Hasil dari sewa tanah tersebut kemudian diserahkan lagi kepada negara untuk dikelola dan ditasarufkan bagi kemaslahatan rakyat.<sup>90</sup>

2. *At-ta'lim al-Qiyasi*, yaitu proses analisa 'illat yang berorientasi pada perluasan cakupan hukum dari hukum yang ada dalam teks (*al-aslu*) ke dalam hukum yang tidak terdapat dalam teks (*al-far'u*). Disini, perluasan cakupan hukum dilakukan dengan menemukan terlebih dahulu 'illat yang melandasi hukum dalam teks. Kemudian, apabila ada kasus hukum di luar teks yang memiliki 'illat yang sama, maka ketentuan hukum terhadap kasus yang disebutkan dalam teks bisa diberlakukan kepadanya (kasus di luar teks).<sup>91</sup>

Model ta'lim semacam ini biasanya dicontohkan dengan kasus pengharaman Bir. Dalam kasus bir, tidak ada teks hukum (*nas*) yang mengharamkannya, namun demikian terdapat jenis minuman lain di dalam teks yang diharamkan yaitu *khamr* (sejenis arak).<sup>92</sup> Semua ulama sepakat bahwa 'illat pengharaman *khamr* adalah memabukkan. Setelah dilakukan penelitian, ternyata Bir

---

<sup>90</sup> Muhammad Abd. Al-Jawwad Muhammad, *Milkiyyat al-Aradli fi al-Islam* (t.tp: Mansya'at al-Ma'arif, Iskandariyah, 1872, hlm. 85-117. Lihat juga Amiur Nuruddin, *Ijtihad Umar ibn Khattab* (Jakarta Rajawali Press, 1991), hlm. 154. Lihat juga Muhammad Abdul Aziz al-Halawy, *Fatwa dan Ijtihad Umar ibn Khat-tab* (Surabaya: Risalah Gusti, 1999), hlm. 352-356.

<sup>91</sup> Abdul Wahhab Khallaf, *Ilm Usul Fiqh* (Kuwait: Dar al-Qalam, 1978), hlm. 52.

<sup>92</sup> Q.S. Al-Maidah (5): 93).

juga termasuk jenis minuman yang bisa memabukkan. Atau dengan kata lain, 'illat memabukkan dalam khamr ternyata terdapat juga dalam Bir. Dengan demikian, atas dasar adanya kesamaan 'illat antara bir dan khamr, hukum haram meminum bisa diberlakukan pada keduanya.<sup>93</sup>

3. *At-ta'lil al-istihsani*, yaitu proses penalaran 'illat dengan cara tidak memberlakukan hukum yang didasarkan pada Qiyas yang memiliki 'illat jelas (*al-jaliy*), namun justeru memberlakukan hukum lain yang didasarkan pada qiyas dengan 'illat yang tersembunyi (*al-khafiyy*).<sup>94</sup> Contoh yang sering dikemukakan ulama dalam hal ini adalah sucinya air sisa minuman burung buas. Jika mengacu pada qiyas, maka sisa air minum binatang buas seharusnya haram (termasuk burung), karena menurut ulama hukum air liur binatang buas itu mengikuti hukum dagingnya. Jika daging binatang buas itu haram, maka air liurnyapun ikut haram. Dalam hal sisa air minum binatang buas, semua orang tahu bahwa binatang buas itu minum dengan mulutnya sehingga percampuran antara air liur (yang najis) dengan air minum tidak dapat dihindari. Meskipun demikian, berdasarkan metode istihsan, cara minum burung tidak bisa disamakan dengan cara minum binatang lain. Burung meminum air dengan paruhnya yang berbentuk tulang, sementara hukum tulang itu adalah suci. Dengan demikian, ketika burung minum tidak ada percampuran antara air liur (sebagai 'illat hukum) dengan air minumnya. Berdasarkan

---

<sup>93</sup> Abdul Wahhab Khallaf, *Ilm*, hlm, 53.

<sup>94</sup> *Ibid*, hlm. 79. Lihat juga Khudari Biek, *Usul al-Fiqh* (Mesir: Maktabah at-Tijariyyah al-Kubro, 1969), hlm. 333.

analisa yang demikian, hukum sisa air minum burung  
buas dikategorikan suci berdasarkan istihsan.<sup>95</sup>

#### **D. Analisa Kemaslahatan (*at-Turuq al-Istislahiyyah*)**

Penetapan sebuah aturan hukum tentunya tidak bebas maksud (tujuan). Hukum shalat ditetapkan dengan tujuan agar manusia bisa terhindar dari perbuatan keji dan munkar<sup>96</sup>, puasa diwajibkan agar pelakunya semakin bertaqwa,<sup>97</sup> bahkan Allah mengutus para rasul kepada umat manusia juga dilandasi dengan tujuan, yaitu menjadi media tali kasih antara Allah dan umat manusia.<sup>98</sup> Yang lebih mendasar dari semua tujuan tersebut adalah bahwa aturan hukum dalam Islam selalu didasarkan pada kemaslahatan yang ingin diwujudkan pada umat manusia. Kemaslahatan ini terbagi dalam tiga stratifikasi, yaitu, kemaslahatan dalam level primer (*daruriyyat*), sekunder (*hajiyyat*) dan kemaslahatan pada level komplementer (*tahsiniyyat*).

Konsep kemaslahatan yang ditawarkan oleh hukum Islam sejalan dengan adagium bahwa hukum Islam itu *salihun li kulli zamanin wa makanin*. Bahkan ketika karakter kemaslahatan itu berubah seiring dengan perubahan ruang (*locus*) dan waktu (*tempus*), maka dengan sendirinya hukum Islam harus mampu beradaptasi dengan perubahan tersebut.<sup>99</sup> Berdasarkan hal ini pula, kalangan *jurist* Islam mengembangkan prinsip *taghayyur al-ahkam bi taghayyur al-azminah wa al-amkinah*.<sup>100</sup>

<sup>95</sup> *Ibid*, 81.

<sup>96</sup> Q.S. Al-Ankabut (29): 45

<sup>97</sup> Q.S. Al-Baqarah (2): 183

<sup>98</sup> Q.S. Al-Anbiya (21): 107.

<sup>99</sup> Agus Sunaryo, "Potrer Sosiologis Hukum Islam di Indonesia," dalam *Al-Manahij*, Vol. 3 No. 2 Edisi Juli – Desember 2009 (Purwokerto: Jurusan Syariah STAIN Purwokerto, 2009), hlm. 172.

<sup>100</sup> Az-Zuhayli, *Taghayyur al-Ijtihad* (Damaskus: Dar al-Maktabi, 2000), hlm. 45.

Analisis hukum yang berbasis pada terciptanya kemaslahatan sebagai tujuan ditetapkannya suatu aturan hukum oleh ulama ahli usul disebut dengan *maqasid syari'ah*. Teori ini dipopulerkan pertama kali oleh Imam al-Juwaini, kemudian dikembangkan oleh Imam al-Ghazali dan sampai pada puncak kematangannya di tangan Imam as-Syatibi.<sup>101</sup>

Pembahasan mengenai *maqasid as-syariah*, tidak bisa tidak, memiliki korelasi yang kuat dengan pembahasan mengenai 'illat dan hikmah.<sup>102</sup> Ketika mengkaji penetapan hukum berdasarkan analisa 'illat maka akan selalu bermuara pada upaya pencarian maksud (tujuan) Syari' menetapkan hukum. Kemaslahatan, sekali lagi, menjadi tujuan akhir dari penetapan hukum tersebut, sehingga dapat dikatakan bahwa analisa 'illat menjadi media atau sarana untuk menemukan tujuan dibalik penetapan hukum (*maqasid as-syariah*).

Menurut ulama ahli usul ada lima hal pokok yang harus dijaga eksistensinya, yaitu: 1) agama (*ad-din*), yang berhubungan dengan persoalan keimanan dan ibadah. 2) jiwa (*an-nafs*), yang berhubungan dengan terpenuhinya kebutuhan pangan, sandang dan tempat tinggal. 3) akal (*al-'aql*), berkaitan dengan persoalan bagaimana menjaganya dari kerusakan. 4) harta (*al-mal*), memiliki kaitan dengan persoalan transaksi dan muamalah pada umumnya. 5) keturunan (*an-nasab*), yang dimanifestasikan dalam bentuk pernikahan dan hal-hal yang terkait dengannya. Segala aktifitas

---

Lihat juga Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir al-Mannar* (Kairo: Dar al-Mannar, 1948), hlm. 414.

<sup>101</sup> Yudian W. Asmin, "Maqasid al-Syari'ah sebagai Doktrin dan Metode", dalam *al-Jami'ah Jurnal Ilmu Pengetahuan Islam*, No. 58 (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 1995), hlm.98.

<sup>102</sup> Ahmad Raisuni, *Nazariyatu al-Maqasid 'inda as-Syatibi* (Rabath: Dar al-Aman, 1991), hlm. 67. Lihat juga Muhammad at-Tahir ibn 'Asyur, *Maqasid as-Syari'ah al-Islamiyyah* (Aman: Dar an-Nafa'is, 2001), hlm. 187.

yang mengarah pada terjaganya eksistensi kelima hal tersebut (*al-usul al-khamsah*) dikategorikan sebagai *masalahah*, sebaliknya, setiap tindakan yang bisa mengancam keberadaan kelimanya dikategorikan sebagai *mafasadah*.

Kemashalatan, sebagaimana disebutkan di atas, dibagi kedalam tiga stratifikasi, yaitu *dharuriyyah*, *hajiyyah* dan *tahsiniyyah*. Pembagian ini didasarkan pada tingkat urgensitasnya dalam menjaga *al-usul al-khamsah*. Stratifikasi *dharuriyyah*, menunjukkan bahwa urgensi dari masalah tersebut berada pada level tertinggi, yang apabila tidak terealisasi akan mengancam eksistensi dari *al-usul al-khamsah* dan bahkan menimbulkan *chaos* di tengah-tengah masyarakat. Dalam konteks menjaga agama misalnya, *al-maslahah ad-daruriyyah* diwujudkan dalam bentuk menjaga Iman, melaksanakah rukun Islam dan menjauhi hal-hal yang diharamkan oleh Syari'. Dengan demikian, tidak menyekutukan Allah, melaksanakah salat lima waktu, membayar zakat dan melaksanakah aturan agama yang termasuk dalam kategori pokok (primer) adalah bagian dari menjaga *al-usul al-khamsah* dalam level *daruriyyah*.

Adapun *al-maslahah al-hajiyyah* dalam menjaga eksistensi agama bisa dimanifestasikan pada segala perbuatan yang apabila dikerjakan semakin memperteguh eksistensi tersebut, namun apabila ditinggalkan tidak sampai merusaknya. Hanya saja, apabila seseorang tidak melaksanakan perbuatan tersebut maka kehidupannya akan menjadi sulit. Hal ini biasanya berupa segala bentuk keringanan yang diberikan Allah kepada umat manusia, seperti kebolehan menjama' atau mengqasar shalat bagi musafir, kebolehan tidak puasa bagi mereka yang bekerja berat, atau mengucapkan kata kufur karena dibawah ancaman.<sup>103</sup>

<sup>103</sup> Sa'id Ramadan Al-Buti, *Dawabit al-Maslahah fi as-Syari'ah al-Islamiyyah* (Beirut: Muassasah ar-Risalah, 2001), hlm. 111.

Sementara *al-maslahah at-tahsiniyyah* hanya bersifat pelengkap bagi tuntutan agama. Dalam banyak hal masalah pada level ini lebih berorientasi pada upaya menjunjung tinggi harkat dan martabat manusia serta lebih banyak berhubungan dengan persoalan akhlak. Apabila seseorang tidak melaksanakan *al-maslahah at-tahsiniyyah*, maka tidak berakibat pada rusaknya tatanan agama dan tidak pula membuat kehidupan yang bersangkutan menjadi sulit. Contoh dalam hal ini adalah menutup aurat, membersihkan badan, dan lain sebagainya.

Berdasarkan uraian di atas, jelaslah bahwa analisa *maqasid as-syari'ah* mendasarkan diri pada penemuan masalah (sebagai tujuan penetapan hukum), dibalik setiap upaya penetapan hukum. Begitu urgennya analisa ini, hingga seorang ahli usul bermazhab Hanbali, Najmuddin at-tufi mengatakan:

قد اتفقت الأدلة الثلاثة على الحكم وهي النص والاجماع ورعاية  
المصلحة المستفادة من قوله عليه السلام: (( لا ضرر ولا ضرار  
)) وإن خالفها وجب تقديم المصلحة عليهما بطريق التخصيص  
والبيان لهما.<sup>104</sup>

Disini jelas sekali bahwa menurut at-Tufi apabila nas dan Ijma' tidak sejalan dengan masalah yang menjadi tujuan dari penetapan hukum, maka nas dan ijma' bisa dikesampingkan dan yang didahulukan adalah masalahnya. Cara mengesampingkan nas dan Ijma' tersebut bisa dilakukan dengan metode *takhsis* maupun dikaji ulang aspek kebahasaannya (*bayan*). Hal ini didasarkan pada hadis Nabi: "tidak boleh membahayakan diri

<sup>104</sup> Najmuddin at-Tufi, *Ri'ayah al-Maslahah* (T.tp: al-Dar al-Misriyyah al-Banatiyyah, 1993), hlm. 25.

sendiri dan orang lain”. Hadis ini sekaligus menjadi prinsip utama dalam setiap penetapan hukum Islam.

Dalam perkembangannya, kemaslahatan tidak hanya dijadikan sebagai kerangka analisis untuk memahami persoalan hukum Islam, melainkan ia telah berkembang menjadi sebuah “prinsip” dari hukum Islam itu sendiri. Hal ini sebagaimana termanifestasi dalam banyak kaidah fikih yang dirumuskan dengan mengacu pada prinsip *meminimalkan mafsadat dan memaksimalkan maslahah*.

Sebagai elemen penting dalam penetapan hukum Islam di zaman modern, qawaid fiqhiyyah terbukti ampuh dalam mengimbangi perkembangan zaman dan mencarikan solusi atas setiap persoalan hukum yang mengitarinya. Kemampuan qawaid fiqhiyyah ini erat kaitannya dengan desain perumusannya yang fleksibel, memperhatikan local wisdom, dan menjunjung tinggi nilai-nilai kemaslahatan. Pada bab-bab berikut, akan diuraikan bagaimana qawaid fiqhiyyah terbentuk, prinsip-prinsip yang dikembangkan, dan kemampuannya menyelesaikan setiap persoalan yang muncul.

# KONTEKSTUALISASI HUKUM ISLAM

## A. Nilai-nilai dalam Prinsip dan Tujuan Hukum Islam

Di dunia manapun tidak ada satu sistem hukum yang mampu bertahan lama tanpa didasarkan pada suatu prinsip dan asas yang kuat, termasuk dalam hal ini adalah hukum Islam. Dengan berpijak pada asas serta prinsip yang kokoh, hukum Islam terbukti mampu bertahan hingga sekarang. Mereka yang melaksanakan hukum Islam tidak karena dipaksa, melainkan atas dasar keimanan yang sungguh-sungguh.<sup>1</sup> Orientasi atau tujuan yang berpihak pada kemaslahatan manusia, nampaknya juga menjadi alasan mengapa mereka (umat Islam) tetap mempertahankan hukum Islam.

Dalam Kamus Bahasa Indonesia, prinsip biasa dimaknai dengan dasar, permulaan, aturan pokok.<sup>2</sup> Sementara Juhaya S. Praja mengartikan prinsip dengan permulaan, tempat pemberangkatan, titik tolak (*al-mabda*).<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Muḥammad Sallām Madkūr, *al-Madkhal li al-Fiqh al-Islāmy* (Kairo: Dār an-Nahḍah al-Arabiyyan, 1990), hlm. 12-13.

<sup>2</sup> Suryadi, *Kamus Baru Bahasa Indonesia* (Surabaya: Usaha Nasional, 1980), hlm. 190.

<sup>3</sup> Juhaya S. Praja, *Filsafat Hukum Islam* (Bandung: LPPM Unisba, 1995), hlm. 69.

Berdasarkan makna etimologis di atas, pengertian prinsip jika dikontekskan dengan hukum Islam menjadi sebuah kebenaran universal yang *inheren* di dalam hukum Islam dan menjadi titik tolak pembinaannya. Prinsip inilah yang kemudian membentuk hukum (Islam) sampai pada setiap cabangnya. Prinsip hukum Islam meliputi prinsip umum dan prinsip khusus. Prinsip umum ialah prinsip menyeluruh dari hukum Islam yang bersifat universal. Sedangkan prinsip khusus merupakan prinsip yang ada pada setiap cabang hukum Islam.<sup>4</sup>

Menurut Yusuf al-Qardhawi, hukum Islam memiliki prinsip-prinsip sebagai berikut:

1. Berdimensi ketuhanan (*rabbany*)<sup>5</sup>

Hukum Islam dikatakan memiliki dimensi ketuhanan, karena dua hal, *pertama*: ia merupakan hasil kreasi Tuhan untuk manusia. Hal ini tentunya berbeda dengan aturan hukum lain yang merupakan produk manusia. *Kedua*, segala hal yang menyangkut aturan ataupun tujuan dari hukum Islam, sudah ditetapkan oleh Allah sebagai Pencipta hukum Islam itu sendiri. Dalam konteks ini hukum Islam diperuntukkan bagi umat manusia semata-mata agar mereka mampu mencapai derajat pengabdian yang paling tinggi di hadapan Allah. Pengabdian yang dimaksud bisa mengambil bentuk dalam proses hubungan manusia dengan Tuhan secara langsung (*al-ibādah*) atau hubungan manusia dengan sesamanya (*al-muāmalah*).

Menarik untuk diperhatikan, pernyataan Qodri Azizy yang menyebutkan bahwa hukum Islam atau *Islamic Jurisprudence* tidak selalu identik dengan *law/ rules* atau

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, hlm. 69.

<sup>5</sup> Yusuf al-Qardhawy, *Syareat Islam Ditantang Zaman*, alih bahasa Abu Zaky (Surabaya: {Pustaka Progressif, 1990), hlm. 17.

peraturan perundang-undangan. Hukum Islam yang mencakup *al-ahkām al-khamsah* (halal, haram, sunnah, makruh dan mubah) menegaskan bahwa fikih tidak bisa dipisahkan dengan apa yang disebut sebagai “etika agama” (*religious ethics*). Ciri utama dari keterpautan ini adalah adanya konsekuensi yang harus diterima dari “nilai ibadah” seseorang, baik itu berupa pahala (*tsawāb*) ataupun siksaan (*‘iqāb*). Lebih jauh lagi, konsekuensi tersebut akan terus berlanjut hingga di kehidupan mendatang (akhirat). Melihat fenomena ini, Qodri Azizy membuat kesimpulan bahwa fikih atau hukum Islam secara umum dapat diartikan dengan ilmu tentang perilaku manusia yang landasan utamanya adalah naṣṣ (wahyu).<sup>6</sup>

2. Menjunjung tinggi nilai-nilai keadilan<sup>7</sup>

Sebagai manifestasi dari norma Tuhan, hukum Islam dalam rumusannya sudah pasti selalu mengedepankan prinsip keadilan. Keadilan yang tidak hanya dirasakan oleh kelompok tertentu, jenis kelamin tertentu atau ras tertentu, melainkan keadilan yang diperuntukkan untuk semua makhluk di muka bumi. Termasuk dalam prinsip keadilan hukum Islam adalah bagaimana agar jiwa, kebebasan dan kehormatan umat manusia bisa terlindungi.

3. Berpihak pada kepentingan individu dan masyarakat<sup>8</sup>

Jika pada masyarakat *kapitalis-liberalis* undang-undang yang dibuat cenderung memberi kebebasan seluas-luasnya kepada individu untuk mendapatkan haknya, maka sebaliknya, di kalangan masyarakat sosialis hak individu dikekang

---

<sup>6</sup> Qodri Azizy, *Hukum Nasional; Eklektisismen Hukum Islam dengan Hukum Umum* (Jakarta: Teraju, 2004), hlm. 30-31

<sup>7</sup> Yusuf al-Qardhawī, *Syareat*, hlm. 18

<sup>8</sup> *Ibid*, hlm. 19.

sedemikian rupa hingga seolah tidak memiliki hak apapun. Bahkan, tidak ada lagi istilah hak milik, hak pindah tempat dan hak melakukan perjanjian di kalangan individu.

Berbeda dengan kedua masyarakat tersebut, hukum Islam datang dengan menawarkan sebuah konsep yang tidak hanya memberi peluang kepada individu untuk memenuhi haknya namun juga mengatur agar pemenuhan hak tersebut tidak sampai mengalahkan atau bahkan sampai menghegemoni kepentingan yang lebih besar (masyarakat).<sup>9</sup>

4. Fleksibel dalam penerapannya<sup>10</sup>

Menyangkut persoalan yang bersifat prinsipil hukum Islam cenderung teguh dalam penerapannya, sehingga tidak ada ruang untuk berkreasi bagi umat Islam. Perbedaan pendapat hampir-hampir tidak ditemukan sepanjang menyangkut persoalan seperti, kewajiban melaksanakan shalat lima waktu, kewajiban berpuasa di bulan ramadhan, kewajiban membayar zakat atau persoalan lain yang dikategorikan sebagai prinsipil (usuliyah) dalam ajaran Islam.

Meskipun demikian, dalam persoalan yang bersifat *furu'iyah* hukum Islam cenderung bersifat fleksibel dan adaptif dengan perkembangan zaman. Ruang berkreasi (ijtihad) bagi umat Islam terbuka lebar ketika dihadapkan dengan persoalan seperti bagaimana umat Islam harus melakukan takbiratul ihram ketika shalat, menentukan awal ramadhan, atau menentukan jenis harta serta kadar yang harus dikeluarkan zakatnya. Demikian pula ketika mereka dihadapkan dengan persoalan-persoalan kekinian yang tidak ditemukan nas hukumnya baik dalam al-Qur'an maupun al-

---

<sup>9</sup> Muḥammad al-Ḥabīb al-Khawjah, *Wujūb Taṭbīq as-Syarī'ah al-Islāmiyyah* (Riyād: Idārah as-Saqāfah wa an-Nasyr, 1981), hlm. 11

<sup>10</sup> Yusuf al-Qardhawī, *Syareat*, hlm. 19-21.

Hadis, ijtihad dan perbedaan pendapat menjadi hal yang niscaya terjadi.

Fleksibilitas hukum Islam juga bisa dilihat dari kemungkinan adanya perubahan ketentuan jika ditemukan *qarinah* atau petunjuk yang menghendaki terjadinya perubahan ketentuan tersebut. Hal ini tentunya sejalan dengan salah satu adagium hukum Islam yang mengatakan bahwa *al-hukm yaduru ma'a 'illatihi wujudan wa 'adaman*<sup>11</sup>, hukum (Islam) itu keberadaannya bergantung pada ada atau tidak adanya 'illat. Senada dengan ini adagium lain juga mengatakan *taghayyur al-ahkam bi taghayyur al-azminah wa al-amkinah*<sup>12</sup>, perubahan masa dan perbedaan tempat bisa menjadi sebab terjadinya perubahan ketetapan hukum. Karena itu, dalam tradisi hukum Islam sering dijumpai adanya seorang mujtahid yang merubah ketetapan hukumnya disebabkan adanya perubahan waktu dan perbedaan tempat. Hal ini seperti yang dilakukan oleh imam as-Syafi'i yang merevisi beberapa pendapatnya sewaktu berada di Iraq (*al-qaul al-qadim*) dan menggantinya dengan pendapat baru (*al-qaul al-jadid*) ketika berada di Mesir.<sup>13</sup> Kondisi masyarakat yang berbeda antara Iraq dan Mesir menjadi salah satu pertimbangan mengapa as-Syafi'i harus merubah beberapa pendapat hukumnya.

Terkait dengan al-Qur'an sebagai *masdar at-tasyri'* *al-awwal*, fleksibilitas hukum Islam dapat dilihat pada

---

<sup>11</sup> Lihat as-Sarakhsy, *Uṣūl as-Sarakhsy*, Juz II (India: Lajnah Ihyā' al-Ma'ārif an-Nu'māniyyah, t.th), hlm. 182.

<sup>12</sup> Uraian lebih lengkap mengenai elastisitas dan dinamisitas hukum Islam dapat dibaca pada NJ Coulson, *Konflik dalam Jurisprudensi Islam*, alihbahasa Fuad Zein (Jogjakarta: Navila, 2001). Tentang adagium ini bisa dilihat pada Ahmad ibn asy-Syaikh Muhammad az-Zarqa, *Syarh al-Qawaid al-Fiqhiyyah* (Damaskus: Dar al-Qalam, 1989), hlm. 227.

<sup>13</sup> Ālī Hasaballāh, *Uṣūl at-Tasyri' al-Islāmy* (Mesir: Dār al-Ma'ārif, t.th.), hlm. 311

beberapa hal, yaitu: *pertama*, nas-nas hukum dalam al-Qur'an tidak hanya menggariskan satu jalan bagi setiap cabang perundang-undangan, sehingga dalam persoalan yang tidak termasuk dalam kategori prinsipil muatan hukum dan petunjuk pelsanaannya bisa beragam sesuai dengan kebutuhan, keadaan dan tuntutan kemaslahtan.<sup>14</sup>

*Kedua*, makna yang terkandung dalam sebuah nas hukum tidak selalu bisa dipahami dengan menggunakan pendekatan tekstual, melainkan banyak di antaranya yang harus dipahami dengan pendekatan kontekstual. Mengingat bahwa konteks tidak selamanya sama antara waktu dan tempat dengan waktu dan tempat yang lain, maka perbedaan dalam pemahaman teks hukum tidak bisa dihindarkan.<sup>15</sup>

*Ketiga*, nas-nas hukum dalam al-Qur'an tidak hanya menjadikan 'illat dan masalah sebagai dasar pensyariatan, melainkan keduanya dapat dijadikan dasar analogi terhadap kasus baru yang belum ada ketentuan hukumnya dalam nas.

*Keempat*, petunjuk umum terkait dengan persoalan hukum yang bersifat praktis bersifat paripurna dan bernilai sempurna dalam merumuskan aturan-aturan pokok. Dengan demikian para mujtahid memiliki peluang untuk mengembangkan petunjuk tersebut dalam merumuskan aturan-aturan yang lebih bersifat *juz'i* atau pertikular. Selama produk hukum yang dihasilkan oleh mujtahid tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip pokok dalam aturan umum tersebut, maka ijtihad mereka (meskipun hasilnya beragam) dibenarkan secara hukum.<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> Umar Syihab, *Al-Qur'an dan Kekenyalan Hukum* (Semarang: Dina Utama Semarang, 1993), hlm. 63-64.

<sup>15</sup> *Ibid.* hlm. 65.

<sup>16</sup> *Ibid.*, hlm. 66-67.

Senada dengan kedua tokoh di atas, Juhaya S. Praja menyebutkan bahwa prinsip-prinsip hukum Islam meliputi:

#### 1. Prinsip Tauhid

Tauhid adalah prinsip umum hukum Islam. Prinsip ini menyatakan bahwa semua manusia ada dibawah satu ketetapan yang sama, yaitu ketetapan tauhid yang dinyatakan dalam kalimat *La'ilaha Illa Allah* (Tidak ada tuhan selain Allah). Prinsip ini ditarik dari firman Allah QS. Ali Imran (3): 64. Berdasarkan atas prinsip tauhid, pelaksanaan hukum Islam adalah salah satu bentuk peribadatan kepada Allah (ibadah). Dalam melakukan peribadatan, manusia dilarang penuhanan atau menyembah selain Allah.

Berdasarkan prinsip tauhid, hukum Islam diposisikan sebagai aturan yang harus berpihak pada apa yang dikehendaki oleh Allah (al-Qur'an dan as-Sunnah). Barang siapa yang ketika menghukumi sesuatu tidak dengan ketentuan yang dikehendaki Allah, maka orang tersebut bisa dikategorikan sebagai kafir, dzalim atau fasiq.<sup>17</sup>

Dari prinsip umum tauhid ini, maka lahirlah prinsip khusus yang merupakan kelanjutan dari prinsip prinsip umum. Termasuk dalam kategori prinsip khusus antara lain: prinsip bahwa ketika menyembah Allah seseorang tidak boleh menjadikan manusia atau makhluk lain sebagai perantara serta prinsip bahwa beban hukum (taklif) ditujukan untuk memelihara akidah dan iman, penyucian jiwa dan pembentukan pribadi yang luhur. Artinya setiap peribadatan yang dibebankan kepada manusia, adalah adalah bentuk dari rasa syukur yang harus mereka aktualisasikan atas nikmat yang telah diterima.

---

<sup>17</sup> Q.S. Al-Māidah (5) : 44, 45 dan 47.

Berdasarkan prinsip Tauhid, ulama kemudian merumuskan beberapa qaidah hukum dalam persoalan ibadah, antara lain:

- a. *Al-ashlu fii al-ibadati tuqifu wal ittiba'*, artinya “setiap peribadatan itu pada dasarnya tidak wajib dilaksanakan dan pelaksanaan dari sebuah ibadah hanya mengikuti (apa yang diperintahkan Allah dan Rasul-Nya).”
- b. *Al-masaqqah tujlibu at-taysiir*, maksudnya “kesulitan dalam melaksanakan ibadah akan mendatangkan kemudahan”.

## 2. Prinsip Keadilan

Keadilan dalam bahasa Arab sering disinonimkan dengan *al-mi'za'n* (*keseimbangan/ moderasi*). Kata keadilan dalam al-Qur'an terkadang juga disamakan dengan *al-qist*. Term “keadilan” pada umumnya berkonotasi dalam penetapan hukum atau kebijaksanaan raja. Akan tetapi, keadilan dalam hukum Islam meliputi berbagai aspek. Prinsip keadilan ketika dimaknai sebagai prinsip moderasi, menurut Wahbah Az-Zuhaili bahwa perintah Allah ditujukan bukan karena esensinya, sebab Allah tidak mendapat keuntungan dari ketaatan dan tidak pula mendapatkan kemadaratan dari perbuatan maksiat manusia. Namun ketaatan tersebut hanyalah sebagai jalan untuk memperluas perilaku dan cara pendidikan yang dapat membawa kebaikan bagi individu dan masyarakat.

Dari prinsip keadilan ini lahir kaidah yang menyatakan hukum Islam dalam praktiknya dapat berbuat dan berubah sesuai dengan ruang dan waktu. Dengan kata lain, hukum Islam itu bersifat elastis, dinamis dan berorientasi pada kemudahan dalam pelaksanaannya. Hal ini sebagaimana

bisa dipahami dari kaidah: “perkara-perkara dalam hukum Islam apabila telah menyempit maka menjadi luas; apabila perkara-perkara itu telah meluas maka kembali menyempit.

3. Prinsip Amar Makruf Nahi Mungkar

Hukum Islam digerakkan untuk merekayasa umat manusia untuk menuju tujuan yang baik dan benar yang dikehendaki dan ridai Allah. Dalam filsafat Barat, hukum difungsikan sebagai *social engineering*. Sementara dalam Islam, hukum difungsikan salahsatunya sebagai upaya untuk menegakkan yang makruf dan mencegah yang munkar.<sup>18</sup>

4. Prinsip Kebebasan/Kemerdekaan

Prinsip kebebasan dalam hukum Islam menghendaki agar agama (hukum Islam) disiarkan tidak berdasarkan paksaan, tetapi berdasarkan penjelasan, demontrasi, argumentasi. Kebebasan yang menjadi prinsip hukum Islam adalah kebebasan dalam arti luas, baik yang bersifat individual maupun komunal. Kebebasan ini dijamin oleh al-Qur'an, misalnya dalam surat al-Baqarah (2): 256 dan surat al-Kafirun (108): 5.

5. Prinsip Persamaan (*Egaliter*)

Prinsip persamaan yang paling nyata terdapat dalam Konstitusi Madinah (*al-Shahifah al-Madinah*), dimana secara prinsipil Islam menentang perbudakan dan penghisapan darah manusia atas manusia yang lain. Prinsip persamaan ini merupakan bagian penting dalam pembinaan dan pengembangan hukum Islam dalam menggerakkan dan mengontrol kehidupan sosial, tapi bukan berarti tidak pula mengenal stratifikasi sosial seperti komunis.

---

<sup>18</sup> Q.S. Ali Imrān (3): 110.

## 6. Prinsip at-Ta'awun

Prinsip ini memiliki makna saling membantu antar sesama manusia yang diarahkan sesuai prinsip tauhid, terutama dalam peningkatan kebaikan dan ketakwaan.

## 7. Prinsip Toleransi

Prinsip toleransi yang dikehendaki Islam adalah toleransi yang menjamin tidak terlanggarnya hak-hak Islam dan ummatnya. Prinsip toleransi menghindari, sehingga seseorang tidak mempunyai alasan dan jalan untuk meninggalkan syari'at hukum Islam. Ruang lingkup toleransi tersebut tidak hanya pada persoalan ibadah saja tetapi mencakup seluruh ketentuan hukum Islam, baik muamalah, hukum pidana, ketetapan peradilan dan lain sebagainya.

Sementara itu, Mujiyono Abdillah menyebutkan bahwa karakteristik yang selalu melekat pada hukum Islam yaitu:

### 1. Sapiential Ilahiyah.<sup>19</sup>

Dalam konteks ini hukum Islam diposisikan sebagai aturan-aturan dan nilai-nilai yang memancar dari kebijaksanaan Allah. Kondisi ini tentunya membedakan hukum Islam dengan hukum lain di dunia. Nuansa *religijs* atau *rabbany* yang melekat pada hukum Islam, tentunya tidak dimiliki oleh sistem hukum lain, apalagi sistem hukum positif yang sekular. Dalam hukum Islam intervensi Tuhan akan selalu ada, sementara dalam hukum positif sebuah aturan bisa terbebas sama sekali dari campur tangan Tuhan.<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> Karakter ini sama dengan apa yang disebut oleh al-Qardhawi dengan *rabbaniyah*. Lihat al-Qardhawi, *Syareat*, hlm, 17 dan *Karakteristik Islam: Kajian Analitik*, alih bahasa Rofi' Munawwar dan Tajuddin (Surabaya: Risalah Gusti, 1994), hlm. 1.

<sup>20</sup> Mujiyono Abdillah, *Dialektika Hukum Islam dan Perubahan Sosial* (Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2003), hlm. 18.

## 2. Humanistik Universal

Prinsip ini menganggap bahwa hukum Islam adalah pancaran kasih sayang Allah yang ditujukan untuk kemaslahatan umat manusia. Oleh karena itu, ketapan hukumnya selalu menghormati nilai-nilai kemanusiaan, menjunjung tinggi harkat dan martabat manusia dan mempertinggi rasa kemanusiaan dalam konteks yang lebih universal. Dalam hukum Islam, tidak ada bentuk pembedaan atas nama pangkat, derajat, etnis, keturunan dan warga bangsa. Semua sama di mata hukum, dalam hal mendapatkan hak dan keharusan menunaikan kewajiban.<sup>21</sup>

## 3. Kenyal (elastis).

Elastisitas hukum Islam nampak sekali terefleksikan pada dua sifat yang menyatu dengannya, yaitu sifat *tsabat* (tetap) dan sifat *tathawwur* (elastis). Sifat *tsabat* adalah teks syar'i dan hukum-hukum yang qath'i (pasti/ absolut). Sifat ini menjadi pelestari identitas dan menjadi pondasi kesatuan Islam. Sementara sifat *tathawwur* yang berupa penalaran ijthadiyyah dan hukum-hukum yang dzanni (relatif), menjasi daya elastisitas dan fleksibilitas serta dinamisasi hukum Islam.

Dengan adanya kedua sifat di tersebut, hukum Islam selalu mampu mengantisipasi keragaman masa dan keanekaan masyarakat yang ada. Pada gilirannya hukum Islam mampu mewujudkan menjadi sebuah norma yang "ragam sekaligus menyatu" dalam sebuah prinsip universalitas.<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> *Ibid*, hlm. 18-19. Bandingkan dengan al-Qur'an-Qardhawy, *Syari'ah al-Islam* (Kairo: Dar as-Shahwah, 1973), hlm. 19.

<sup>22</sup> *Ibid.*, hlm. 19. Lihat juga Sya'ban Muhammad Ismail, *Al-Tasyri' al-Islamy* (Kairo: Maktabah an-Nahdhah al-Mishriyyah, 1985), hlm. 16.

#### 4. Seimbang

Dalam Hukum Islam, tidak dikenal adanya ekstrimitas *oposisi binary* dalam bentuk misalnya: hitam-putih, individu-sosial, dunia-akhirat, privat publik dan lain sebagainya. Prinsip hukum Islam selalu menawarkan dan memelihara keseimbangan antara masing-masing pasangan dengan baik. Tidak ada keberpihakan secara ekstrim terhadap individu atas kelompok, relasi vertikal atas relasi horisontal, dimensi akhirat atas dunia dan lain sebagainya.<sup>23</sup>

#### 5. Praktis dan Aplikatif

Dalam beberapa definisi tentang hukum Islam (fikih) beberapa ahli selalu menyebutkan bahwa fikih adalah aturan atau norma yang bersifat praktis.<sup>24</sup> Hal ini disamping untuk membedakannya dengan aspek lain dari ajaran Islam seperti teologi, sejarah dan yang lainnya, keberadaan fikih sebagai sebuah norma atau aturan tentunya meniscayaan sesuatu yang bersifat praktis. Sisi kepraktisan hukum Islam dapat dilihat dari semua perangkat aturannya yang mampu menyesuaikan dengan kebutuhan dan kekuatan objek hukumnya (mukallaf).<sup>25</sup>

Beberapa prinsip di atas menunjukkan sisi universal dari hukum Islam yang menjamin pemberlakuannya di setiap tempat dan kondisi. Prinsip ini dalam pelaksanaannya membutuhkan beberapa prinsip lain yang lebih bersifat praktis-prosedural. Dalam hal ini, menarik untuk diperhatikan pernyataan Khudhari Biek yang menyebutkan bahwa sebagai hukum yang mengatur kehidupan manusia (masyarakat), maka agar keberadaannya bisa

<sup>23</sup> *Ibid.*, hlm. 20. Lihat Juga Sya'ban Muhammad Ismail, *Al-Tasyri'*, hlm. 32, 33, 39.

<sup>24</sup> Abdul Wahhāb Khallāf, *Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Kuwait: Dār al-Qalam, 1978). Lihat juga Wahbah az-Zuhayly, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmy* (Beirut: Dār al-Fikr, 2005).

<sup>25</sup> Mujiyono Abdillah, *Dialektika*, hlm. 20-21.

diterima dengan mudah dan mampu memberikan manfaat nyata bagi masyarakat, hukum Islam harus didasarkan pada prinsip-prinsip sebagai berikut:<sup>26</sup>

1. Tidak menyulitkan

Syariat Islam dalam menerapkan hukum-hukumnya sangat memperhatikan kondisi manusia yang akan menerima beban hukum, agar terhindar dari kesulitan (masyaqat) yang berlebih, sehingga dapat dilaksanakan dengan mudah. Hal ini di dasarkan pada beberapa firman Allah, yaitu:

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ<sup>27</sup>

*"Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu"*

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا<sup>28</sup>

*"Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kemampuannya".*

يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا<sup>29</sup>

*"Allah hendak memberikan keringanan kepadamu, dan manusia dijadikan bersifat lemah.*

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ<sup>30</sup>

*"dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan."*

<sup>26</sup> Khuḍārī Beik, *Tārīkh Taṣyīrī' al-Islāmy*, cet. III (t.tp: t.p, 1981), hlm. 17.

<sup>27</sup> Q.S. Al-Baqarah (2): 185.

<sup>28</sup> Q.S. Al-Baqarah (2): 286

<sup>29</sup> Q.S. An-Nisā' (4): 28.

<sup>30</sup> Q.S. Al-Hajj (22): 78.

Sebagai realisasi dari yang telah diungkapkan oleh ayat-ayat tersebut, banyak ketentuan hukum dalam Islam yang disertai alternatif tertentu disaat ketentuan pokok tidak dapat dilaksanakan secara sempurna dan maksimal karena kondisi tertentu. Ketentuan tentang tayammum sebagai alternatif dari ketentuan pokok tentang wudhu (an-Nisa': 43), kebolehan membayar fidyah dan qadha dalam puasa sebagai alternatif dari ketetapan kewajiban puasa (al-Baqarah: 183-184) dan ketentuan-ketentuan lain yang semisal dengan itu, adalah cerminan dari apa yang telah digariskan oleh ayat di atas, dan merupakan dari contoh kongkrit dari prinsip tidak menyulitkan.

Dengan nilai yang ada dari prinsip ini, ketentuan-ketentuan hukum dalam Islam selalu dapat dilaksanakan, tidak sekedar bersifat normatif (apa yang seharusnya).

2. Simpel, berupa garis-garis pokok yang fleksibel

Prinsip ini adalah merupakan konsekuensi logis dari prinsip yang perama. Karena apabila suatu perundang-undangan dituangkan dan dijelaskan terlalu mendetail, justeru akan mengalami kesulitan di saat berhadapan dengan berbagai permasalahan baru yang muncul dan kemungkinan berbeda antara satu tempat dengan tempat yang lain. Prinsip ini, sebagaimana dikemukakan oleh Ahmad Azhar Basyir,<sup>31</sup> adalah dimaksudkan untuk memberikan kesempatan kepada seseorang dalam menerapkan hukum dari permasalahan-permasalahan yang ada sesuai dengan tuntutan perkembangan masyarakat.

Begitu pula hadis-hadis yang ada, kebanyakan sebagai reaksi atau jawaban dari peristiwa-peristiwa yang ada.

---

<sup>31</sup> Ahmad Azhar Basyir, *Hukum Adat bagi Umat Islam*, cet. I (Yogyakarta: Nurcahaya, 1983), hlm. 8-9

Yang demikian ini, menurur al-Qardhawy<sup>32</sup> sebagai salah satu faktor yang membawa hukum Islam mampu berjalan seiring dengan perkembangan zaman. Prinsip ini juga telah disinggung dalam al-Qur'an yaitu:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنَ أَشْيَاءٍ إِن تَبَدَّلَ لَكُمْ تَنسَوُكُمْ<sup>33</sup>

*"hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu menanyakan sesuatu (kepada nabimu) tentang hal-hal yang jika diterangkan kepadamu niscaya menyusahkan kamu."*

Ayat tersebut tidak membenarkan untuk memperbanyak pertanyaan yang sifatnya pengandaian, yang tidak diterangkan ketentuan hukumnya. Hal ini tentunya dimaksudkan agar masalah-masalah yang muncul di waktu yang akan datang dapat dihasilkan ketentuan hukumnya melalui prinsip-prinsip umum yang sudah ada, sesuai dengan perkembangan dan kondisi masyarakat.

Sebagai gambaran atau perbandingan bahwa dengan prinsip ini suatu perundang-undangan atau ketentuan (hukum) bernilai universal, luwes dan relevan adalah Pancasila dan UUD 45. Di mana Pancasila sebagai sumber hukum dan UUD 45 sebagai ketentuan hukum bangsa Indonesia hanya memuat 5 bidang pokok (Pancasila) dan hanya 16 bab dan 37 pasal (UUD 45). Dalam sejarah perkembangan bangsa Indonesia dengan segala perubahan, kemajuan dan kemajemukannya, Pancasila dan UUD 45 selalu bisa diterapkan dan dijadikan sebagai pedoman. Demikian halnya dengan hukum Islam, yang prinsip ini terkandung di dalamnya, maka tentunya keuniversalan ada padanya.

<sup>32</sup> Yūsuf al-Qardāwī, *Al-Fiqh al-Islāmi bayna al-Aṣḥālah wa at-Tajdīd*, cet. I (Beirut: t.p, 1986), hlm. 80-81.

<sup>33</sup> Q.S. Al-Mā'idah (5): 101

### 3. Tidak konfrontatif (bertahap)

Proses penerapan hukum secara bertahap atau berangsur-angsur ini nampak sekali dalam hukum-hukum yang disyariatkan oleh Allah tidak sekaligus dalam bentuk undang-undang, tetapi memakan waktu kurang lebih 22 tahun, bertahap mengikuti peristiwa dan kejadian yang menuntut ketentuan hukumnya. Sistem graduasi dalam penerapan hukum ini secara psikologis sangat cocok dengan watak atau fitrah manusia. Adalah sangat sulit untuk merubah sekaligus adat atau kebiasaan dan perilaku suatu masyarakat yang sudah mendarah daging. Dengan pertimbangan mempertimbangkan faktor tersebut, maka syariat Islam memakai sistem bertahap dalam menerapkan hukumnya, sehingga sedikit demi sedikit dapat diterima dan dapat dilaksanakan dengan mudah.

Contoh populer dari prinsip ini adalah tentang larangan minum minuman keras (khamr). FirmanNya:

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ  
وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِّنْ نَّفْعِهِمَا<sup>34</sup>

*“mereka bertanya kepadamu tentang khamr dan judi. Katakanlah: “pada keduanya terdapat dosa besar dan beberapa manfaat pada manusia, tetapi dosa keduanya lebih besar dari manfaatnya”.*

Dalam ayat tersebut Allah tidak secara langsung (tegas) melarang minuman keras. Walaupun keharamannya secara tersirat sudah ada dalam ayat itu. Tapi Allah mengajak manusia untuk berfikir secara rasional tentang manfaat dan madharat

<sup>34</sup> Q.S. Al-Baqarah (2) 219.

khamr tersebut. Hal ini dikarenakan minuman keras sudah menjadi kesukaan dan kebiasaan yang telah mengakar pada jiwa bangsa Arab sebelum datangnya Islam. Setelah mereka berfikir secara rasional dapat mempertimbangkan manfaat dan madharatnya, maka kemudian Allah mengaitkan masalah minuman keras ini dengan kewajiban agama (shalat) yang mereka sudah menerimanya dan sudah mau melaksanakannya. Hal ini dungkapkan dalam firmanNya:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ<sup>35</sup>

*"hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu shalat sedangkan kamu dalam keadaan mabuk, sehingga kamu mengerti apa yang kamu ucapkan."*

Setelah melalui proses tersebut, baru kemudian larangan khamr ditegaskan secara terang-terangan dalam firmanNya:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ<sup>36</sup>

*"hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya (minuman) khamr, berjudi, berkorban untuk berhala, mengundi nasib dengan panah adalah perbuatan keji, maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan."*

Hikmah dari proses penerapan hukum secara bertahap atau berangsur-angsur ini adalah untuk memudahkan pemahaman terhadap esensi dari penetapan hukum tersebut.

<sup>35</sup> Q.S. An-Nisā' (4): 43.

<sup>36</sup> Q.S. Al-Māidah (5): 90.

Berkaitan dengan ini, lebih jauh Abdul Wahhab Khallaf megemukakan sebagai berikut:<sup>37</sup>

والحكمة في هذه التدرج الزمني إنه يبسر معرفة القانون بالتدرج  
مادة فمادة ويبسر فهم أحكامه على أكمال وجه بالوقوف على الحادثة  
والظروف التي اقتضت تشريعها

*“hikmah dari penerapan hukum secara berangsur-angsur (bertahap) adalah untuk memudahkan dalam mengatahui materi-materi dari suatu perundang-undangan (ketentuan hukum) dan memudahkan pula memahami masalah-masalah hukum dengan sempurna dengan memperhatikan peristiwa dan hal ihwal yang melatar belakangi adanya hukum.”*

Dengan prinsip yang ada pada sistem ini, hukum Islam sebagai suatu aturan, akan mudah dipahami dan diterima. Selain itu, hukum Islam juga akan senantiasa mampu beradaptasi dengan perubahan-perubahan yang terjadi dalam kehidupan masyarakat.

4. Memperhatikan kepentingan (maslahat) manusia dan masyarakat

Salah satu yang sangat diperhatikan oleh syariat Islam dalam menetapkan (menerapkan) hukum-hukumnya adalah ke-maslahatan (kebaikan) bagi manusia. Oleh karena itu banyak ketentuan atau ketetapan hukum Islam yang berkaitan dengan peristiwa-peristiwa atau keadaan yang ada dan dialami oleh manusia (masyarakat) sebagai kasus hukum yang melatar belakanginya.

---

<sup>37</sup> Abdul Wahhāb Khallāf, *Khulāṣah Tārīkh at-Tasyrī' al-Islāmy*, cet. IX (t.tp: t.p, 1971), hlm. 19.

Ketetapan-ketetapan hukum dalam islam (terutama selain yang berkaitan dengan ibadah murni) banyak yang disertai dengan alasan ('illah) yang berkaitan dengan kondisi masyarakat dan berupa prinsip-prinsip pokok (al-mabadi al-'ammah). Hal ini menurut al-Qardhawi<sup>38</sup> dimaksudkan agar kebijaksanaan hukum selanjutnya hendaknya diselaraskan dengan kemaslahatan manusia (masyarakat).

Senada dengan hal ini, Ahmad Zaki yamani sebagaimana dikutip oleh Nurcholish Madjid<sup>39</sup> sebagai berikut: "negara-negara itu dapat menetapkan hukum penyelesaian baru bagi masalah baru, dengan mengambil cara penyelesaian itu dari prinsip-prinsip umum syariah dan mempertimbangkan kepentingan umum dan kesejahteraan (kemaslahatan) masyarakat." Maka dengan prinsip ini hukum Islam akan bisa diterapkan dimanapun dan untuk siapapun.

5. Menjunjung tinggi keadilan dan persamaan.

Manusia dihadapan hukum mempunyai kedudukan yang sama. Tidak ada kelebihan baik karena keturunan, kekayaan, kedudukan atau golongan. Tidak ada seorang pun yang bebas (kebal) dari ketentuan hukum, apabila melakukan kesalahan diperlakukan sama. Prinsip ini ditegaskan dalam al-Qur'an:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ  
شَنَاةُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ  
اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ<sup>40</sup>

<sup>38</sup> Yūsuf al-Qarḍawī, *Al-Fiqhu*, hlm. 81

<sup>39</sup> Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, cet. II (Jakarta: Paramadina, 1992), hlm. Lxxiv.

<sup>40</sup> Q.S. Al-Mā'idah (5): 8.

*"hai orang-orang yang beriman, hendaklah kamu jadi orang-orang yang selalu menegakkan (kebenaran) karena Allah, menjadi saksi dengan adil. Dan janganlah sekali-kali kebencianmu terhadap suatu kaum, mendorong kamu untuk berlaku tidak adil. Berlaku adil lah karena adil itu lebih dekat kepada taqwa. Dan bertaqwa lah kepada Allah, sesungguhnya Allah mengetahui apa yang kamu kerjakan."*

Ayat tersebut menunjukkan bahwa ketentuan hukum dalam Islam ialah untuk menegakkan keadilan bagi manusia secara keseluruhan. Adalah Muhammad, sebagai seorang rasul yang bertugas membawa dan menegakkan syariat Islam dengan segala aspeknya, sebagai pemimpin dan pembimbing umat, sebagai kepala negara yang sekaligus menyandang predikat uswatun hasanah dalam sikap dan kebijaksanaannya selalu mencerminkan prinsip ini. Hal ini bisa dilihat, ketika seorang perempuan Qurays melakukan suatu kejahatan dan kemudian dijatuhi hukuman, maka orang-orang Qurays lainnya memintakan bantuan kepada salah seorang sahabat kesayangan rasul untuk memintakan keringanan atau pembebasan. Menanggapi hal itu rasul bersabda:

إِنَّمَا أَهْلَكَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الشَّرِيقُ تَرَكَوهُ  
وَإِذَا سَرَقَتِ الضَّعِيفُ أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحُدَّ. وَإِيمَ اللَّهِ لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ  
مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتَ يَدَهَا

*"orang-orang sebelum kamu menjadi hancur, tiada lain disebabkan apabila seorang yang terhormat dari mereka mencuri, maka mereka membiarkannya. Tetapi apabila seorang yang lemah mencuri, maka mereka menjalankan*

*hukuman atasnya. Demi Allah, kalau sekiranya fatimah binti Muhammad mencuri, pasti saya potong tangannya.”*

Senada dengan hal di atas, Masjfuk Zuhdi juga menyebutkan bahwa prinsip-prinsip hukum Islam senantiasa berpijak pada beberapa asas, yaitu:<sup>41</sup>

1. Meniadakan kesempitan dan kesukaran.

Asas ini nampak sekali dalam hal pemberian keringanan (rukhsah) atau dispensasi kepada umat Islam untuk meninggalkan atau mengurangi beban kewajiban yang harus dilakukan karena suatu alasan syar’i. Misalnya:

- a. Dispensasi berupa boleh tidak puasa bagi orang yang bepergian, sakit, hamil atau menyusui.<sup>42</sup>
- b. Keringanan untuk melakukan shalat dengan cara duduk, berbaring atau sesuai kemampuan, bagi orang yang tidak mampu melakukan shalat dengan berdiri.<sup>43</sup>
- c. Diboolehkannya seseorang untuk makan makanan yang haram seperti daging babi, darah, dan lainnya apabila ia dalam kondisi terpaksa (darurat).<sup>44</sup>

2. Sedikit pembebanan

Maksud dari asas ini adalah agar kewajiban agama tidak menyulitkan umat manusia dan menyusahkannya. Oleh karenanya, seseorang tidak diperkenankan untuk bertanya (mengandai-andai) mengenai suatu persoalan yang tidak ada ketetapan hukumnya atau belum ada ketentuan perundang-

---

<sup>41</sup> Masjfuk Zuhdi, *Pengantar Hukum Syari’ah* (Jakarta: CV Haji Masagung, 1987), 21-33.

<sup>42</sup> Q.S. Al-Baqarah (2): 185

<sup>43</sup> Lihat hadis nabi yang mengatakan: *صل فانما فالتم تستطع ففعا، فالتم تستطع فعلى جتب*, Muḥammad ibn Ismā’il al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, Hadis No 1056 (Beirut: Dār Ibn Kasir, al-Yamāmah, t.th), hlm. 315.

<sup>44</sup> Q.S. Al-Baqarah (2): 173

undangan yang mengaturnya dan membiarkan persoalan tersebut berjalan sebagaimana adanya.<sup>45</sup> Jika dikemudian hari ditemukan kaidah-kaidah umum yang bisa dijadikan acuan untuk memecahkan persoalan tersebut, maka kaidah-kaidah umum inilah yang digunakan sebagai *problem solver* demi alasan kelonggaran hukum.

### 3. Bertahap (*at-tadarruj*) dalam Menetapkan Hukum

Kebertahapan dalam menetapkan hukum dapat ditemukan dalam banyak persoalan. Dalam hal ibadah misalnya, kewajiban shalat yang semula hanya dua kali sehari (pagi dan sore) dan masing-masing dua rakaat, kemudian setelah ia mulai diterima masyarakat, ditingkatkan jumlahnya menjadi lima kali dalam sehari semalam dan dengan jumlah rakaat yang beragam. Demikian pula dengan puasa yang pada awal penetapan hukumnya dilakukan tiga hari pada setiap bulan. Namun setelah turun Q.S. Al-Baqarah (2): 183-185, barulah kewajiban puasa berubah menjadi satu bulan penuh, yaitu di bulan Ramadan.<sup>46</sup>

### 4. Selaras dengan Kebutuhan (kemaslahatan) Umat Manusia

Salah satu upaya untuk menyelaraskan antara hukum Islam dengan kebutuhan manusia, adalah dengan menganulir (*naskh*) hukum-hukum yang sudah tidak relevan dan menggantinya dengan hukum baru yang lebih relevan. Hal ini sebagaimana disebutkan dalam al-Qur'an:

ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها....

<sup>45</sup> Al-Maidah (5): 101. Lihat juga hadis nabi: إن أعظم المسلمين جرماً من سأل عن شيء لم يحرمه فحرمه من أجل مسألته: Muhammad ibn Ismā'il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, nomor hadis 6772, hlm. 2225.

<sup>46</sup> Q.S. Al-Maidah (5): 90.

*"Apa saja ayat yang Kami nasakhkan, atau Kami jadikan (manusia) lupa kepadanya, Kami datangkan yang lebih baik daripadanya atau yang sebanding dengannya."*<sup>47</sup>

Salah satu contoh hukum yang dinasakh karena pertimbangan kebutuhan manusia adalah hukum mengenai wasiat yang semula wajib berdasarkan firman Allah dalam Q.S. Al-Baqarah (2): 180. Kewajiban wasiat ini kemudian dinaskh dengan ayat-ayat mengenai faraid (waris) sebagaimana terdapat dalam Q.S. An-Nisa' (4): 11-12 dan 176 serta hadis nabi:<sup>48</sup> *tidak ada wasiat bagi (ahli) waris.*

Baik prinsip maupun asas dari hukum Islam, semuanya bermuara pada tujuan yang ingin dicapai oleh hukum Islam itu sendiri. Dalam hal ini, Mustafa Ahmad Az-Zarqa menyebutkan bahwa ada tiga tujuan yang ingin dicapai oleh hukum Islam, yaitu: *pertama*, membebaskan akal manusia dari segala belenggu taklid dan khurafat. Hukum Islam dalam hal ini mengarahkan manusia untuk mempercayai sepenuhnya terhadap ke-Esaan Allah (tauhid) melalui penalaran yang rasional dan merdeka atas bukti-bukti atau dalil yang ada. Dalil-dalil yang tidak hanya berupa teks wahyu, melainkan juga alam semesta serta semua yang ada di dalamnya. *Kedua*, merealisasikan kemaslahatan perseorangan baik dalam bentuk hasrat (nafsu) maupun budi pekerti serta mengarahkannya kepada kebaikan agar tidak terjadi pemenuhan hasrat yang melampaui batas. Ditetapkannya beberapa aturan syariah dalam bentuk beberapa peribadatan adalah cara hukum Islam agar setiap individu bisa selalu mengingat Allah. Keyakinan akan adanya dosa bagi yang inkar dan pahala bagi yang taat juga ditanamkan supaya setiap individu bisa secara kontinu melaksanakan aturan

<sup>47</sup> Q.S. Al-Baqarah (2): 106.

<sup>48</sup> Ibn Mājah al-Quzwini, *Sunan Ibn Mājah*, Nomor Hadis 6772 (Beirut: Dār al-Fikr, t.th), hlm. 664.

tersebut. *Ketiga*, menciptakan kemaslahatan yang bersifat sosial. Kemaslahatan model ini tercermin dalam upaya hukum Islam untuk mewujudkan masyarakat yang aman, adil, merdeka dan bermartabat melalui seperangkat aturannya yang bersifat komprehensif dan menyeluruh. Aturan yang tidak hanya mengatur hubungan masyarakat dan pemerintah, melainkan juga mengatur hubungan antara sesama anggota masyarakat, memelihara hak-hak setiap individu serta hak-hak yang bersifat umum.<sup>49</sup>

Jika tujuan yang dirumuskan oleh az-Zarqa di atas dilihat dari perspektif yang lebih filosofis, maka ini akan sejalan dengan teori yang dikembangkan oleh Aristoteles bahwa manusia merupakan *zoon politicon*, yaitu makhluk sosial yang kelangsungan dan kebahagiaan hidupnya membutuhkan keberadaan serta bantuan orang lain.<sup>50</sup>

Dalam menjalani hidup bermasyarakat, sudah barang tentu manusia memiliki kepentingan dan kebutuhan yang ingin dicapai demi untuk melangsungkan regenerasi, mempertahankan hidupnya dan untuk melestarikan nilai-nilai kehidupan dan kemanusiaan.

Kebutuhan atau kepentingan manusia antara satu dengan yang lainnya tidak selalu sama, bahkan mungkin bertentangan. Sehingga dalam proses pencapaiannyapun sering terjadi persengketaan satu dengan yang lainnya, yang pada akhirnya akan mengakibatkan ketidak tentraman, ketidak serasian dan ketidakadilan dalam masyarakat. Melihat kenyataan semacam itu, perlu adanya norma-norma atau hukum untuk mengaturnya.

---

<sup>49</sup> Mustafā Aḥmad Az-Zarqā, *Al-Madkhal ilā al-Fiqhy al-Am* (Damaskus: Dār al-Qalam, 1998), hlm. 48-49.

<sup>50</sup> Jamil Shaliba, *Tārīkh al-Falsafat al-Arabiyyah* (Beirut: as-Syirkah al-‘Alamiyyah li al-Kitab, 1989) Lihat juga C.S.T Kansil, *Pengantar Ilmu Hukum*, cet. VI (Jakarta: Balai Pustaka, 1984), hlm. 29.

Hukum Islam sebagai suatu aturan dalam masyarakat, disamping mempunyai tujuan tersebut, juga mempunyai tujuan lain yang luhur. Artinya, tidak terbatas pada aspek materi, akan tetapi aspek moral kemanusiaan adalah sesuatu yang sangat diperhatikan. Karena dua aspek tersebut adalah satu rangkaian yang dibutuhkan manusia dan sekaligus memerlukan adanya perlindungan.

Di samping itu, hukum Islam tidak hanya bertujuan menata kehidupan dunia demi tercapainya kebahagiaan dunia semata, akan tetapi suatu tatanan yang mengantarkan manusia kepada kebahagiaan dan ketentraman yang kekal, yang juga merupakan kebutuhan dan tuntutan jiwa atau ruhani manusia adalah sangat diperhatikan oleh hukum Islam. Dengan kata lain, hukum Islam mempunyai dua tujuan (fungsi) yaitu mengatur hubungan vertikal antara manusia dengan tujuannya (*hablun minallah*) dan hubungan horisontal antara manusia dengan sesamanya, masyarakat (*hablun min an-nas*).

Secara global aturan berupa perintah agar manusia selalu ingat dan menyebut nama Allah (dzikir), bersyukur, shalat, puasa, zakat, haji dan yang lainnya adalah serangkaian contoh dari hukum Islam dalam bentuk yang pertama, dengan tanpa mengesampingkan muatan sosialnya. Sedangkan aturan muamalah, munakahat, jinayat, siyasat dan aturan-aturan lain yang sejenis, merupakan contoh hukum Islam dalam bentuk yang kedua. Oleh karena itu, menurut Muhammad Sa'id Ramadhan,<sup>51</sup> ketetapan-ketetapan hukum dalam Islam ditujukan untuk menjaga kebutuhan dan kepentingan fitrah manusia. Kebutuhan dan kepentingan manusia itu meliputi: 1) kebutuhan pokok (*dharury*), yaitu agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. 2) kebutuhan sekunder (*hajy*), dan

<sup>51</sup> Muḥammad Sa'id Ramaḍān al-Būṭi, *Dawabit al-Maslahah fi as-Syari'ah al-Islamiyyah*, (Beirut: Muassasah ar-Risalah, 2001). hlm. 119.

3) kebutuhan pelengkap dari kebutuhan pertama dan kedua (*tahsiny*).

## **B. Ijtihad sebagai Pertimbangan Kontekstualisasi Hukum Islam**

Dalam konteks al-Qur'an dan al-Sunnah sebagai sumber hukum Islam, kemungkinan tidak terdapatnya ketentuan-ketentuan hukum atas beberapa persoalan, sama sekali tidak harus simaknai sebagai pengurangan atas keuniversalan syari'at Islam. Sebagaimana dikemukakan oleh Ahmad Hasan bahwa al-Qur'an tidak menempatkan dirinya sebagai *panlegistik*, yakni menetapkan seluruh perincian aturan kehidupan yang berlaku selamanya.<sup>52</sup> Dengan kata lain, bagian legislasi al-Qur'an adalah ilustrasi model bagi perundang-undangan yang akan datang.

Senada dengan ini, Fazlurrahman juga pernah menyatakan bahwa semangat legislasi al-Qur'an adalah mengarahkan menuju realisasi progresif nilai-nilai fundamentalnya dalam legislasi yang baru dengan mempertimbangkan kondisi sosial yang ada.<sup>53</sup>

Dua pernyataan tersebut dapat dibuktikan dengan sejarah turunnya wahyu (terutama yang terkait dengan ayat-ayat hukum) yang sebagian besar merupakan reaksi atas munculnya kebutuhan sosial, dan bila seorang sahabat meminta *advis* rasul berkenaan dengan persoalan-persoalan penting tertentu. Oleh karena itu, al-Qur'an di sebagian besar ayatnya tidak memberikan perincian-perincian secara detail. Ia hanya menunjukkan prinsip-prinsip dasar untuk menentukan seseorang pada suatu arah tertentu,

---

<sup>52</sup> Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, alihbahasa Agah Gunardi (Bandung: Pustaka, 1984), hlm. 40.

<sup>53</sup> Fazlurrahman, *Islam*, alihbahasa Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka, 1984), hlm. 43

tempat ia dapat menemukan jawaban-jawaban dengan usahanya sendiri. Al-Qur'an hanya menyajikan konsep-konsep umum agar dapat dikembangkan sesuai dengan perkembangan zaman. Untuk memenuhi kehendak al-Qur'an tersebut, harus dilakukan dengan sebuah interpretasi yang kemudian dikenal dengan istilah *ijtihad*. Legislasi aktual dari nilai-nilai dan semangat al-Qur'an dapat terwujud, dan pada gilirannya al-Qur'an sebagai sumber ajaran Islam dapat dioperasionalkan dan di amalkan secara kongkret dalam kehidupan sehari-hari.

Konsisten dan berani melakukan ijtihad merupakan suatu keharusan. Berhanti, tidak berani melakukan ijtihad adalah bertentangan dengan ajaran ketauhidan, karena hal itu berarti menghalangi ide dasar pertumbuhan dan perkembangan. Yang demikian itu adalah sikap absolutistik, yaitu berkeyakinan "telah sampai" dan "mencapai kebenaran mutlak". Ide pertumbuhan dan perkembangan, dengan sendirinya mengandung makna ide penahapan. Dari ide penahapan ini berarti tidak ada penyelesaian "sekali untuk selamanya".<sup>54</sup> Suatu bentuk penyelesaian atas suatu masalah hanya absah untuk masa dan tempatnya dengan tetap tidak menutup kemungkinan akan juga masih relevan untuk masa dan tempat yang berbeda, demikian juga dengan produk fikih. Oleh karena itu, seseorang tidak kehilangan keberanian untuk berijtihad yang dilandasi dengan tanggungjawab moral untuk mencari yang terbaik. Dengan menjaga konsistensi dan keberanian berijtihad, maka persoalan-persoalan dan tantangan baru yang selalu muncul dapat diselesaikan. Dengan terbentangnya lapangan ijtihad yang selalu terbuka, energi potensial akal manusia akan terus terurai dan terfungsikan secara maksimal. Pada gilirannya, akan membawa fikih (sebagai salah satu produk akal) lebih

---

<sup>54</sup> Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, (Jakarta: Paramadina, 1992).hlm. Lxix-lxxi.

aplikatif, fungsional dan ikut berperan untuk meningkatkan kualitas kehidupan manusia.

Dari berbebai literatur, tidak ada perbedaan yang prinsip mengenai pengertian dasar ijtihad, yaitu: “mencurahkan kemampuan guna mendapatkan hukum syara’ yang bersifat operasional dengan cara istinbat”<sup>55</sup>

Definisi yang lebih luas diberikan oleh Abdul Wahhab Khallaf, yaitu pencurahan segenap kemampuan untuk mendapatkan hukum syara’ yang amali tentang masalah-masalah yang tidak ada ketentuan hukumnya (secara tegas) dengan tetap berpegang teguh pada prinsip-prinsip syara’.<sup>56</sup>

Dua pengertian di atas menunjukkan bahwa titik tekan pengertian yang mendasar adalah penggunaan akal secara maksimal. Artinya, tidak semua penggunaan akal bisa dikategorikan sebagai ijtihad. Apalagi jika penggunaan akal tersebut tidak disertai dengan terpenuhinya persyaratan-persyaratan dalam berijtihad.

Di antara syarat-syarat harus dimiliki seseorang agar dapat melakukan ijtihad adalah:

1. Mengetahui dengan baik bahasa Arab dari berbagai aspeknya, sehingga mampu memahami susunan kata-kata (uslub) dan rasa bahasa (dzaug).
2. Mengetahui dengan baik kandungan al-Qur’an, terutama ayat-ayat yang berhubungan dengan hukum.
3. Mengetahui dengan baik sunnah rasul, terutama yang berkaitan dengan hukum (hadis al-ahkam).
4. Mengetahui usul fikih dan qaidah fiqhiyyah.

<sup>55</sup> Yusuf al-Qur’an-Qardhawiy, *Ijtihad fi al-Syari’ah al-Islamiyyah*, alihbahasa A. Syatori (Jakarta: Bulan Bintang, 1987), hlm. 2.

<sup>56</sup> Abdul Wahhāb Khallāf, *Maṣādir at-Tasyrī’ al-Islāmy fi Mā lā Naṣṣa Fīhi*, Kuwait: Dār al-Qalam, 1972) hlm. 7.

5. Mengetahui maksud-maksud dari suatu penetapan hukum (maqasid al-ahkam).
6. Mengetahui masalah-masalah hukum yang telah menjadi ijma' para ulama sebelumnya.
7. Mengetahui rahasia-rahasia (nilai filosofis) dari suatu ketetapan hukum (hikmah atau asrar at-tasyri').
8. Berkepribadian luhur; jujur adil dan bermoral.
9. Berangkatan dari niatan yang suci, iktikad yang baik dan tanggung jawab moral yang tinggi.<sup>57</sup>

Secara ringkas, sembilan persyaratan di atas dapat dikelompokkan menjadi dua, yaitu: *pertama*, persyaratan yang berikatan dengan kemampuan intelektual. Kedua, persyaratan yang berkaitan dengan integritas moral. Merupakan suatu kewajaran apabila seseorang akan melakukan sebuah kajian dan analisa harus didukung oleh kapasitas intelektual yang memadai dan pengetahuan yang cukup yang berkaitan dengan objek kajiannya (al-Qur'an dan as-Sunnah) yang dalam hal ini diformulasikan dalam persyaratan nomor 1-7. Lebih dari itu, moral merupakan sisi lain yang sangat diperhatikan dalam Islam. Maka dalam persoalan ijtihad pun integritas moral harus dimiliki oleh seorang mujtahid yang dalam persyaratan di atas tertuan pada persyaratan nomor 8 dan 9.<sup>58</sup>

Dalam praktiknya, ijtihad dapat dilakukan dengan mengambil beberapa bentuk, yaitu:

<sup>57</sup> Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (t.tp: Dār al-Qur'an-Fikr, t.th), hal. 380-388. Lihat juga Abdul Wahhāb Khallāf, *Maṣādir*, hlm. 13-17. Bandingkan dengan Wahbah az-Zuhayli, *Uṣūl*, hlm. 496-498.

<sup>58</sup> Al-Amidy mengkategorikan persyaratan seorang mujtahid dalam dua bagian. *Pertama*, persyaratan yang bersifat non teknis, yaitu seorang mujtahid harus mempunyai komitmen keimanan dan keyakinan yang tinggi dan mantap terhadap Allah. *Kedua*, persyaratan yang bersifat teknis, yaitu yang berkaitan dengan proses pelaksanaan ijtihad. Lihat al-Amidy, *Al-Iḥkām fi Uṣūl al-Aḥkām*, juz IV (Beirut: Dār al-Fikr, 1996), hlm. 309-310.

1. Ijtihad dengan cara menjelaskan atau mengeluarkan kandungan atau hukum-hukum yang ada pada nas (al-Qur'an atau as-Sunnah) yang kemudian dikenal dengan istilah ijtihad bayani.
2. Ijtihad menetapkan suatu hukum untuk kejadian-kejadian atau peristiwa yang tidak ada ketentuan hukumnya dalam al-Qur'an atau as-Sunnah dengan cara meng qiyaskan terhadap ketentuan hukum yang sudah ada, yang kemudian dikenal dengan istilah ijtihad qiyasi.
3. Ijtihad menetapkan suatu hukum atas peristiwa-peristiwa atau persoalan yang tidak ada ketentuan hukum dalam al-Qur'an atau as-Sunnah, dengan pertimbangan kemaslahatan. Ijtihad ini dikenal dengan istilah ijtihad istislahi.<sup>59</sup>

Dari ketiga bentuk di atas, nampaklah bahwa ijtihad menemukan relevansinya ketika menyangkut persoalan-persoalan baru yang belum ada nasnya dan juga persoalan-persoalan yang berhubungan dengan upaya mewujudkan kemaslahatan bagi umat manusia. Bagaimanapun, umat Islam membutuhkan kepastian hukum dalam setiap aktifitas mereka. Namun disisi lain, kepastian hukum yang diharapkan tidak menafikan kebutuhan mereka akan rasa nyaman, tentram dan bahagia dalam menjalani kehidupan.

Dalam perspektif ilmu ushul fiqh, ijtihad merupakan suatu metode untuk menggali makna dan materi hukum dengan kemaslahatan sebagai tujuannya. Dalam konteks sekarang, ijtihad dapat juga diartikan sebagai kerja progresif untuk memperbarui aturan-aturan yang terkandung dalam teks al-Qur'an atau as-Sunnah agar keduanya mampu melampaui situasi dan kondisi

---

<sup>59</sup> Abū Ishāq Ibrāhīm as-Syātibi, *al-Muwāfaqat fi Uṣūl al-Syāri'ah*, jilid 2, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, tt.) hlm 49-50.

baru dengan memberikan suatu solusi (aturan hukum) yang baru pula.<sup>60</sup> Dengan demikian, ketika kondisi kebutuhan masyarakat selalu berubah dan memunculkan persoalan baru, maka pelaksanaan ijtihad tetap diperlukan bahkan menjadi sebuah keniscayaan.

Menurut Nurcholish Madjid, ada setidaknya dua prinsip yang mendasari mengapa ijtihad dipandang sebagai sebuah keniscayaan, yaitu “prinsip pengembangan” dan “prinsip ketegasan”. Prinsip pengembangan berfungsi mendinamisir ajaran al-Qur’an dan as-Sunnah agar mampu menyelesaikan masalah-masalah yang secara tegas tidak termaktub dalam keduanya. Prinsip ini diperlukan mengingat bahwa suatu kebenaran akan membawa manfaat apabila dapat terlaksana, dan syarat keterlaksanaannya itu tidak lain adalah relevansinya dengan dunia nyata.<sup>61</sup>

Prinsip ketegasan berfungsi mengambil keputusan terhadap persoalan yang ada. Ketegasan ini bagaimana pun sangat penting dan jauh lebih baik dari pada membiarkan seseorang atau masyarakat dalam keraguan dan ketidak pastian.<sup>62</sup> Karena membiarkan suatu persoalan yang muncul di tengah-tengah masyarakat dengan sendirinya berarti memposisikan agama (Islam) pada ketidak mampuannya menangani persoalan umatnya. Pada gilirannya agama Islam yang mengatakan dirinya sebagai agama universal dan rahmatan lil ‘alamin akan dipertanyakan.

Berangkat dari prinsip perkembangan, Nurcholish Madjid sampai pada sebuah konsep tentang “penahapan”. Dari sudut penahapan ini, tidak ada istilah penyelesaian final atau “sekali

---

<sup>60</sup> Fazlur Rahman, *Islam and Modernity, Transformation of Intellectual Traditions*, (Chicago: Chicago University Press, 1982), h. 8

<sup>61</sup> Nurcholish Madjid, “Taqlid dan Ijtihad; Masalah Kontinuitas dan Kreatifitas dalam Memahami Pesan Agama,” dalam *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 340.

<sup>62</sup> *Ibid.*

untuk selamanya” atas suatu masalah yang selalu berkembang dan berubah.

Dalam konteks sekarang, dimana spektrum persoalan yang dihadapi masyarakat semakin kompleks, kebutuhan masyarakat akan ijtihad menjadi semakin meningkat. Umat Islam tidak cukup dengan hanya mendeklarasikan terbukanya pintu ijtihad, melainkan mereka (yang mampu) harus benar-benar melakukannya.<sup>63</sup> Terkait dengan hal ini ada banyak tawaran mengenai model ijtihad yang bisa dikembangkan, salah satunya adalah dari Yusuf al-Qardhawy. Al-Qardhawy menawarkan tiga model ijtihad yang bisa dikembangkan di era modern, yaitu:

1. Ijtihad intiqā'iy, yaitu memilih satu pendapat yang paling kuat dengan cara meneliti dalil (naqli maupun aqli) yang digunakan sebagai dasar dari pendapat tersebut.<sup>64</sup>

Menurut al-Qardhawy, ijtihad ini harus selalu berpegang pada dua prinsip dasar, yaitu: 1) apakah pendapat yang dipilih tersebut mampu merealisasikan maksud-maksud syara' (secara umum) dan 2) apakah pendapat tersebut masih relevan dengan kehidupan, keadaan atau kondisi zamannya.<sup>65</sup>

Dari pernyataan al-Qardhawy di atas, nampak sekali bahwa dalam memegang suatu ketentuan hukum, tidak harus berpegang pada suatu mazhab hukum tertentu. Apalagi jika pendapat hukum dari mazhab tersebut tidak relevan dengan zamannya. Dalam konteks ini, kajian dan analisa mendalam terhadap alternatif pendapat hukum mazhab lain harus dilakukan untuk mencari pendapat mana yang lebih

---

<sup>63</sup> Al-Qardhawi, *Al-Ijtihad*, hlm. 127.

<sup>64</sup> *Ibid.*, hlm. 24.

<sup>65</sup> *Ibid.*, hlm. 24-25.

kuat dan sesuai dengan semangat zaman serta kemaslahatan masyarakat.

2. Ijtihad *Insya'iy*, yaitu menetapkan suatu ketentuan hukum terhadap satu persoalan, baik persoalan itu baru, maupun lama. Artinya, kita tidak mengapa memunculkan suatu kebijakan hukum baru (sebagai pendapat yang kedua atau ketiga) dari satu pendapat atau perbedaan pendapat yang ada, atau menetapkan suatu ketentuan hukum terhadap suatu persoalan yang belum ada ketentuan hukumnya.<sup>66</sup>
3. Ijtihad *Jama'iy*, yaitu ijtihad yang dilakukan oleh suatu lembaga, yang terdiri (beranggotakan) orang-orang yang memiliki keahlian dari berbagai disiplin ilmu.<sup>67</sup>

Berbagai persoalan yang muncul sekarang ini, tidak semata-mata bersumber dari faktor internal syariah (al-Qur'an atau as-Sunnah) itu sendiri. Akan tetapi lebih banyak disebabkan dari faktor eksternal. Kemajuan dibidang ekonomi (dengan berbagai macam transaksinya), kedokteran (medis), industri, perhubungan (jasa transportasi) dan lain sebagainya, semakin menuntut pelaksanaan ijtihad akan berbagai informasi dari para ahlinya dibidang masing-masing. Dengan itu diharapkan akan lebih mempermudah dalam menyelesaikan suatu permasalahan, dan tentunya ketentuan hukum yang dihasilkan akan lebih maksimal dan rasional.

### **C. Berpikir Integratif sebagai Keniscayaan Kontekstualisasi Hukum Islam**

Sebagian masyarakat Islam memandang fikih identik dengan aturan agama (Tuhan). Dengan cara pandang itu, maka

---

<sup>66</sup> *Ibid.*, hlm. 43.

<sup>67</sup> *Ibid.*, hlm. 127.

kitab-kitab fikih dipandang sebagai kumpulan hukum Tuhan, karenanya dianggap paling benar dan tidak dapat berubah. Akhirnya, kitab-kitab fikih sering dianggap sebagai agama itu sendiri, bukan bagian dari produk pemikiran keagamaan.<sup>68</sup> Pengidentikan produk pemikiran (fikih) dengan agama (yang universal dan abadi) mengakibatkan orang yang memproduksi fikih (mujtahid) dan orang yang menguasai fikih (fuqaha') mempunyai kedudukan tinggi. Secara sosiologis, kedudukan demikian itu berarti memberi hak-hak dan peranan istimewa kepada seorang mujtahid dan fuqaha' pada lapisan sosial tertentu. Akibatnya, seorang mujtahid atau faqih, ketika memproduksi (menulis kitab) fikih, sulit dilepaskan dari cara pandang dan cara pikir (sebagian atau seluruhnya) oleh kedudukan sosial tadi.

Akibat lain dari kekeliruan memandang fikih adalah dianggap identik sebagai ajaran agama (hukum Tuhan) yang tidak ada batasan waktu dan tempat bagi berlakunya sebuah produk pemikiran (kitab) fikih. Fikih dianggap berlaku sepanjang masa, dan untuk semua muslim di manapun. Perbaikan atau revisi terhadap sebagian (apalagi seluruhnya) terhadap fikih dianggap mengganggu agama. Oleh karena itu, fikih cenderung resisten terhadap perubahan.

Untuk mengembangkan pemikiran fikih, pandangan-pandangan seperti itu sangat mendesak untuk segera diubah dan diluruskan. Tawaran yang dapat dilakukan untuk hal itu antara lain: *pertama*, memberikan porsi yang cukup terhadap peranan akal. Akal harus diberi ruang yang cukup untuk mengintervensi dalam menjabarkan ayat-ayat hukum yang kenyataannya memang sangat sedikit, apalagi terhadap kitab-kitab fikih. Ketidakcukupan atau kesalahan dalam memberikan porsi peranan

---

<sup>68</sup> MA Sahal Mahfudz, *Wajah Baru Fikih Pesantren* (Jakarta: Citra Pustaka, 2004), hlm. 4-6.

akal (dan ini tidak berarti meninggalkan peranan wahyu) akan berakibat membiarkan fikih sebagai kumpulan aturan yang tidak mempunyai batasan masa lalu dan cenderung mengekalkan produk pemikiran manusia yang semestinya temporal dan *liable* terhadap perubahan.

*Kedua*, keagamaan. Setiap masa dan tempat mempunyai kultur dan persoalannya sendiri. Memberlakukan produk pemikiran untuk semua tempat dan sepanjang masa, sama halnya dengan mengingkari realitas keagamaan. Oleh karenanya, fikih harus dianggap sebagai varian suatu keragaman yang bersifat partikulistik, yang terkait dengan tempat dan waktu daripada sebagai ekspresi kesatuan hukum Islam yang universal. Fikih harus dianggap sebagai respon atau refleksi kenyataan yang ada secara realis, serta merupakan ekspresi dari kultur lokal tertentu. Kesadaran pada keagamaan ini penting sebagai landasan untuk mengembangkan fikih diberbagai tempat yang realitasnya memang berbeda-beda.

*Ketiga*, realisme. Memproduksi fikih yang didasarkan atas realitas masyarakat sangat penting sebagai upaya untuk mengembangkan pemikiran fikih.<sup>69</sup> Fikih yang riil, dapat dilaksanakan, lebih penting daripada fikih ideal. Dengan kata lain, fikih yang dirumuskan oleh praktisi oleh realitas lapangan harus dikembangkan pada fikih yang dirumuskan oleh para teoritis belakng meja, yang lebih dominan mengekspresikan hal-hal yang ideal. Dengan demikian, agar pemikiran fikih terus berkembang, maka produk fikih harus dipandang sebagai produk dominan akal daripada wahyu. Fikih harus dikembangkan dan berumpu pada realisme ketimbang idealisme. Fikih harus dilihat sebagai mata rantai perubahan yang tidak akan mengenal kata berhenti.

<sup>69</sup> Atho' Muzhar, *Fikih dan Reaktualisasi Ajaran Islam* (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 372-374.

Berangkat dari ketiga tawaran di atas, ada beberapa model berfikir yang bisa dikembangkan dalam upaya membangun kembali fikih agar tidak lagi diposisikan sebagai “absolutisme ide”, melainkan bisa bersinergi dengan arus perubahan disetiap kondisi. Diantara model berfikir tersebut antara lain:

a. Model berfikir filosofis

Berangkat dari makna dasar fikih adalah *faham*, maka fikih adalah hasil penalaran rasional terhadap syariat (al-Qur’an dan as-Sunnah). Atau fikih merupakan hukum operasional dari ketentuan yang dirumuskan dalam bentuk pedoman umum, yaitu syariat (yang ada dalam al-Qur’an dan as-Sunnah). Oleh karena fikih sebagai ketentuan operasional maka harus terlaksana dan membumi, dan syarat keterlaksanaan itu antara lain kesesuaian dengan kondisi riil masyarakat, tempat fikih diterapkan atau diundangkan. Di samping itu, karena fikih lahir dari proses pemahaman atau penalaran, maka rasionalitas harus melekat dalam penalaran, dan salah satu cara penalaran yang rasional adalah tidak boleh terikat oleh dimensi ruang, waktu dan tempat (lokalitas). Dengan demikian, diharapkan produk fikih tetap eksis di era kontemporer, modern dan global seperti sekarang ini.

Menempatkan atau memahami fikih secara substansial seperti diatas sangat penting karena dari situ akan lahir model atau metode berfikir filosofis dalam memahami teks-teks agama (al-Qur’an dan as-Sunnah) dan fenomena atau peristiwa-peristiwa keagamaan, tidak hanya berfikir normatif tekstual. Salah satu penyebab lahirnya fikih (produk pemahaman) dari seseorang, lembaga, organisasi keagamaan, baik berupa fatwa atau sejenisnya, yang bercorak subjektif emosional, primordial dan lokal adalah akibat dari metode

berfikir yang masih *lucal* dan *canonical*. Untuk bergerak dari wilayah itu, maka kerangka berfikir falsafi (filosofif) sangat penting. Agar teks-teks agama dan peristiwa-peristiwa sejarah keagamaan tidak kekeringan nilai dan kehilangan relevansinya.

Dalam konteks pengembangan pemikiran fikih, kerangka berfikir filosofis dapat dicontohkan antara lain sebagai berikut. Ayat-ayat hukum yang turun pada nabi, minimal mempunyai beberapa karakter antara lain bersifat global (hanya menetapkan prinsip-prinsip umum) dan turun secara bertahap, dan sebagai respon atas suatu peristiwa (kejadian). Keumuman ayat al-Qur'an, secara filosofis menunjukkan bahwa al-Qur'an hanya akan berfungsi dan berbicara kalau dipahami sesuai realitas. Turun secara bertahap dan sebagai respon terhadap peristiwa secara filosofis menunjukkan bahwa suatu ketentuan hukum apabila akan diputuskan, diundangkan tidak boleh mengabaikan aspek situasi dan kondisi masyarakat.

Keharusan pengembangan pemikiran fikih secara terus menerus dapat dilihat pada masa sahabat (setelah rasul wafat), walaupun belum dapat dikatakan sampai pada tingkatan kritis (*critical*). Seiring dengan perluasan wilayah Islam, persoalan-persoalan hukum Islam (fikih) semakin variatif. Dalam menghadapi persoalan-persoalan tersebut, apabila para sahabat tidak menemukan ketentuannya dalam al-Qur'an atau as-Sunnah, mereka berkumpul untuk membicarakan persoalan tersebut dan diforum itulah diputuskan ketentuannya. Sistem ini kelak, dalam usul fikih, dikenal dengan istilah *ijma'*. Peristiwa-peristiwa semacam ini secara filosofis harus dimaknai (walaupun saat

itu masih lebih terikat pada teks) sebagai embrio yang harus dikembangkan dalam pemikiran fikih.

Catatan penting lain tentang perkembangan pemikiran fikih dapat dilihat pada masa *tabi'in*. Munculnya tokoh-tokoh intelektual antara lain Abu Hanifah, Malik bin Anas, as-Syafi'i, Ahmad bin Hanbal (yang kelak metode dan produk pemikirannya menjadi mazhab). Tokoh-tokoh lain merupakan bukti berkembangnya pemikiran fikih dan keharusan melakukan pengembangan pemikiran fikih secara terus menerus.<sup>70</sup> Lahirnya produk pemikiran hukum Islam (fikih) yang terkodifikasi dalam berbagai kitab dan berbagai corak pemikiran merupakan kenyataan sejarah yang memperlihatkan betapa para ulama terdahulu bekerja keras untuk memenuhi kebutuhan masyarakat dalam bidang hukum. Aktifitas-aktifitas tersebut tidak terlepas dari semakin luasnya wilayah Islam dan heterogenitas masyarakat muslim yang mengakibatkan kompleksnya persoalan-persoalan hukum.

Perubahan (*change*) dari tradisi masa sahabat ke masa *tabi'in* akibat kondisi yang terus berubah tersebut semakin meniscayakan keharusan melakukan pengembangan (*development*) yang tidak kenal berhenti sepanjang masa. Terbukanya pintu ijtihad yang sangat lebar, yang memberikan kesempatan kepada setiap orang untuk berfikir, berkreasi, berpendapat, dan aktifitas-aktifitas keilmuan lain pada masa tersebut, merupakan titik pijak yang membawa Islam menempati puncak kejayaan dalam berbagai bidang keilmuan dan peradaban manusia.<sup>71</sup> Berfikir filosofis dengan

---

<sup>70</sup> Jalaluddin Rahmat, *Tinjauan Kritis atas Sejarah Fikih: dari Fikih Tabi'in hingga Mazhab Liberalisme* (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 262-263.

<sup>71</sup> Pada masa itu lahir beberapa bidang keilmuan baik ilmu agama (ulum ad-

melihat sejenak sejarah masa lalu diperlukan, sebagai i'tibar untuk mengembangkan pemikiran Islam (*al-fikir al-islamy*) ke depan, khususnya dalam bidang hukum Islam (fikih). Berbicara pengembangan pemikiran tidak dapat dilepaskan dari ranah filsafat (berfikir filosofis) agar tidak terjebak pada ranah normatif semata (berfikir tekstual).

b. Model berfikir kritis

Upaya pengembangan fikih dapat berhasil apabila dibarengi antara lain dengan meninggalkan kultur (tradisi) pemikiran yang mengekang seseorang untuk berpikir kritis dan objektif. Kultur atau pemikiran yang dapat menghambat pengembangan pemikiran fikih tersebut antara lain: *pertama*, tradisi *syarah* dan *hasyiyah*. Kegiatan intelektual yang hanya berupa *mensyarah* (menjabarkan) terhadap karya orisinal (matan, teks inti) dan *hasyiyah*, yaitu penjabaran atas *syarah* (elaborasi atas elaborasi) merupakan catatan kelabu dalam perjalanan sejarah hukum Islam. Kedua tradisi ini dapat mengekang kreatifitas, orisinalitas pemikiran, tidak berkembang dan tidak mustahil akan menyebabkan taqlid dan terutupnya pintu ijtihad sehingga yang terjadi hanya penjelasan dan penghafalan terhadap karya-karya yang sudah ada.<sup>72</sup> Tradisi *syarah* dan *hasyiyah* sama halnya dengan ketidak beranian mengambil resiko salah dalam melakukan penelitian dan pada gilirannya akan mengakibatkan pemikiran fikih menjad jumud (stagnan). Harga mahal yang harus dibayar ialah hilangnya kepekaan dalam merespon kondisi riil yang senantiasa berkembang dan berubah.

---

din) maupun ilmu-ilmu umum seperti matematika, astronomi, kedokteran dan lain sebagainya, dan setelah masa itu, dunia keilmuan Islam mengalami kemuncuran.

<sup>72</sup> Nurcholish Madjid, *Tradisi Syarah dan Hasyiyah dalam Fiqh dan Masalah Stagnasi Pemikiran Hukum Islam* (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 314-315.

*Kedua*, talfiq. Pernyataan tidak boleh melakukan talfiq, yaitu mencampuradukkan lebih dari satu mazhab, merupakan faktor lain yang dapat menghalangi atau menghambat pengembangan pemikiran fikih di era modern ini. Akibatnya adalah munculnya kultus kebenaran terhadap mazhab tertentu, dan hal ini secara psikologis dapat menebarkan benih egoisme dan kebencian terhadap pemikiran kelompok lain. Dalam kondisi yang demikian, seseorang disibukkan untuk mencari legitimasi atas pendapat yang dianutnya, dan disinilah potensi kemampuan berpikir seseorang terbelenggu.

*Ketiga*, otoritarian. Kalau menengoksejarah, kemampuan berpikir, maraknya produk-produk pemikiran hukum Islam (fikih) dan juga bidang keilmuan lain, antara lain disebabkan: 1) pengaruh pemikiran filsafat dan logika, 2) heteroginitas umat Islam (akibat perluasan wilayah Islam), yaitu banyak orang non Arab yang masuk Islam, terutama orang-orang Romawi yang mempunyai peradaban tinggi, 3) kebebasan berpendapat dan tradisi munadharah (diskusi) ilmiah. Faktor yang terakhir ini sangat penting untuk disadarkan, difahamkan dan ditradisikan di kalangan umat Islam di manapun dan sampai kapanpun. Sikap yang menganggap hasil pemikirannya sendiri, kelompok atau organisasi sebagai yang paling benar (yang lain salah) dapat menyebabkan pemikiran hukum Islam (fikih) berhanti. Realitas ditarik dan dipaksa masuk ke wilayah pemahaman dan pemikirannya yang dianggap benar. Egoisme atau klaim atas kebenaran sepihak menyebabkan seseorang puas, sehingga berhenti pada satu titik, lingkaran atau garis tertentu. Kelanjutannya, ia akan kehilangan respon terhadap kondisi sekitar dan tertutup terhadap perkembangan saman ke depan. Akibat

terburuk dari hal ini adalah munculnya pemikiran yang melihat ke belakang (*set back*), terbuai dengan kejayaan masa lalu dan bermimpi seolah dapat terulang sekarang dan di masa yang akan datang. Ia sama sekali tidak berfikir kritis dan realistis serta berusaha keras dengan melihat realitas yang ada.

c. Model Berfikir integratif

Meluruskan pandangan terhadap paradigma pemikiran fikih dengan mengembangkan model pemikiran filosofis dan kritis di atas, sepertinya belum cukup untuk mengembangkan fikih di era global. Sebagaimana maklum bahwa produk pemikiran fikih adalah berisi ketentuan-ketentuan yang mengatur aktifitas manusia (*al-ahkam al-'amaliyah*), baik aktifitas yang bersifat vertikal (*habl minallah*) maupun yang bersifat horisontal (*habl min an-nas*). Pengamalan ajaran agama dalam bentuk aktifitas bagi para pemeluknya dalam kehidupan sehari-hari tersebut tidak dapat dilepaskan dari interaksi dan komunikasi dengan manusia lain. Oleh karena itu pengamalan agama yang beranjak dari fikih selalu berkelindan dengan realitas sosial baik dalam lingkup internal umat Islam maupun dengan non muslim.

Sebagai bagian dari refleksi sosial, maka perkembangan pendekatan fikih dari normatif-deduktif ke arah empiris-induktif adalah merupakan keniscayaan yang tidak bisa dihindari. Dengan pendekatan yang terakhir ini, fikih dipastikan akan mampu menjawab persoalan-persoalan yang muncul di era kontemporer. Pendekatan empiris-induktif tentunya harus dilakukan dengan penelitian (*research*) lapangan yang dapat mengantarkan seseorang untuk melihat secara objektif dinamika sosial, ekonomi, politik maupun

budaya. Dengan turun ke lapangan akan tampak jelas realitas sehari-hari kehidupan masyarakat (yang akan melaksanakan ketentuan fikih). Dengan melihat realitas yang beragam, pada gilirannya seseorang tidak dapat lepas dari pendekatan dan pandangan *comparative* (perbandingan). Dalam pendekatan komparatif semacam ini, seseorang minimal memerlukan penggabungan dua bidang keilmuan, yaitu ulum ad-din (antara lain: ilmu kalam, tafsir, ilmu al-Qur'an, hadis dan ilmunya, usul fikih, akhlak) dan ilmu-ilmu modern (antara lain: sejarah, sosiologi, psikologi dan fenomenologi) secara integratif.<sup>73</sup> Penelitian yang dilakukan secara terus menerus dengan berbagai disiplin keilmuan dan pendekatan secara integratif-komprehensif akan melahirkan produk fikih yang ilmiah, rasional, objektif dan teruji secara publik.

Dengan pendekatan integratif, dalam arti tidak membuang sama sekali ilmu-ilmu yang telah ada (ulum ad-din) di satu sisi, dan tidak menolak kehadiran ilmu-ilmu modern (dari manapun datangnya), maka produk fikih yang parsial, sempit dan reduktif dapat diminimalisir. Sebaliknya, pendekatan ini akan mampu menghasilkan produk fikih yang antisipatif, akomodatif dan responsif terhadap persoalan-persoalan global yang muncul.

Pemikiran fikih yang terkesan hanya berkuat di wilayah privat-ta'abbudy perlu dikembangkan ke wilayah publik-ijtima'iy. Oleh karena itu, mengembangkan pemikiran dan memproduksi fikih terkait dengan isu-isu global seperti lingkungan, perumahan, pertanahan, air, hak asasi manusia, demokrasi dan yang lainnya menjadi bagian penting yang

---

<sup>73</sup> Lihat Amin Abdullah, *Mempertautkan Ulum al-Din, al-Fikr al-Islamy dan Dirasat Islamiyah: Sumbangan keilmuan Islam untuk Peradaban Global* (artikel belum diterbitkan, Yogyakarta, 2008).

harus dipikirkan dan menjadi tanggung jawab umat Islam, khususnya para fuqaha' dan mujtahid (ilmuan). Salah satu yang harus dilakukan untuk mengembangkan fikih yang demikian adalah dengan mengoptimalkan pendekatan integratif dalam merumuskan produk-produk fikih.

# NILAI-NILAI KONTEKSTUALITAS DALAM QAWA'ID FIQHIYAH

## A. Mewujudkan Kemaslahatan

Salah satu problem kekinian terkait dengan hukum Islam (fikih) yang banyak dibicarakan adalah persoalan mengenai teks (nas) dan kemaslahatan. Bagaimana tidak, teks-teks hukum yang sudah berhenti “produksinya” harus mampu mengakomodir setiap kepentingan dan harapan dari masyarakat. Padahal, baik kepentingan maupun harapan, keduanya senantiasa berubah dan berkembang seiring dinamika yang melingkupinya.<sup>1</sup>

Polemik antara *teks* dan *kemaslahatan* sepertinya tidak jauh berbeda dengan tarik ulur antara *akal* dan *wahyu*.<sup>2</sup> Dalam hal ini akal, sebagai simbolisasi keinginan manusia untuk mewujudkan kepentingan dan harapannya, harus berdialog dengan wahyu

<sup>1</sup> M.Hasbi Ash-Shiddieqy, *Memoedahkan Pengertian Islam*, dalam *PandjiIslam*, No. 39-40 (7 Oktober 1970), hlm. 790.

<sup>2</sup> Ahmad al-Rasyuni dan Muhammad Jamal Barut, *Ijtihad: antara Teks, Realitas dan Kemaslahatan Sosial*, alihbahasa Ibdnu Rusyd dan Hayin Muhdzar (Jakarta: Erlangga, 2002), hlm. 14.

yang dalam hal ini menjadi simbol kehendak di luar manusia (Tuhan). Tarik ulur antara keduanya (akal dan wahyu) begitu kuat hingga sulit untuk memisahkan pemikiran hukum Islam dari kecenderungan salah satu dari keduanya.

Dalam diskursus hukum Islam kontemporer, tuntutan agar teks berkompromi dengan kemaslahatan semakin menguat setelah Najmuddin at-Tufi menulis konsep-konsep kontroversial seputar masalah versus teks. Salah satu pernyataannya yang dianggap kontroversial adalah ketika at-Tufi menyebutkan bahwa jika ada nas atau ijma' yang bertentangan dengan prinsip-prinsip kemaslahatan, maka yang harus didahulukan adalah kemaslahatan tersebut. Dalam konteks ini, kemaslahatan berfungsi sebagai "*tahṣīṣ*" atau "bayan" bagi nas atau ijma', tanpa harus dimaknai sebagai pembatal bagi keduanya.<sup>3</sup>

Lebih lanjut at-Tufi menjelaskan, sebagaimana dikutip oleh Abdul Wahhab Khallaf, bahwa secara garis besar tidak ada ayat pada kitab suci al-Qur'an yang tidak mengandung manfaat dan kemaslahatan.<sup>4</sup> Menurutnya, ketika al-Qur'an seluruhnya mengandung kemaslahatan, maka sudah barang tentu as-Sunnah juga demikian. Fungsi as-Sunnah yang merupakan *bayan* (penjelasan) atas al-Qur'an, meniscayakan kandungannya juga berupa kemaslahatan. Sebab, *al-bayan* (penjelasan) harus mengikuti *al-mubayyan* (yang dijelaskan).<sup>5</sup>

Dalam perkembangannya, diskursus mengenai masalah seperti ini sudah menjadi primadona bagi sebagian besar pemerhati hukum Islam dewasa ini. Meskipun demikian, spektrum

---

<sup>3</sup> Najmuddin at-Ṭufī, *Risālah fi Ri'āyah al-Maṣlahah* (t.tp: Ad-Dār al-Maṣdariyyah al-Banatiyyah, 1993), hlm. 23.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> Abdul Wahhāb Khallāf, *Maṣādir at-Tasyrī' al-Islāmy fī Mā lā Naṣṣa Fīhi* (Kuwait: Dār al-Qalam, 1972), hlm. 116.

dan perspektif yang diberikan oleh masing-masing mereka belum memperlihatkan bahwa persoalan telah usai dan menghasilkan pemahaman yang seragam. Salah satu yang hingga kini masih belum disepakati adalah batasan mengenai apakah sesuatu itu mengandung nilai masalah atau mafsadah. Terkait dengan hal ini, Ahmad al-Rasyuni menyebutkan bahwa batasan mengenai masalah dapat dilihat dari beberapa aspek, yaitu:<sup>6</sup>

*Pertama*, secara definitif masalah bisa dimaknai dengan pengertian yang sederhana dan universal (diterima oleh semua kalangan) yaitu segala sesuatu yang mengandung kebaikan dan manfaat bagi manusia, baik secara individu maupun kelompok.

*Kedua*, masalah harus mengandung unsur mencegah mafsadat. Dalam hal ini seseorang tidak mungkin memelihara kemaslahatan di satu sisi, namun disisi lain dia melupakan eksese (dampak) nya yaitu mafsadat. Oleh karenanya, dalam mencapai atau mewujudkan kemaslahatan sebisa mungkin harus dihindari segala kerusakan yang mungkin ditimbulkan baik sebelum maupun sesudahnya atau yang menyertainya.

*Ketiga*, kemaslahatan harus mencakup seluruh aspek yang dibutuhkan dan bermanfaat bagi manusia, meliputi: kemaslahatan dalam bentuk agama (*masalah ad-dien*), kemaslahatan jiwa (*masalah an-nafs*), kemaslahatan reproduksi dan berkeluarga (*masalah an-nasl*), kemaslahatan akal (*masalah al-'aql*) dan kemaslahatan harta benda (*masalah al-mal*). Kelima masalah ini dapat dikelompokkan menjadi dua kelompok besar, yaitu kemaslahatan material (*maṣāliḥ mādiyah*) dan kemaslahatan spiritual (*masalah ma'nawiyah*). Yang pertama meliputi badan dan harta serta semua yang dibuthkan keduanya, sementara yang kedua mencakup kemaslahatan ruhani, akal, jiwa dan moral.

---

<sup>6</sup> Ahmad al-Rasyuni, *Ijtihad*, hlm. 19-20.

*Keempat*, kemaslahatan maupun kemafsadatan memiliki tingkat (jenjang) yang berbeda-beda, baik secara kualitas maupun kuantitas. Secara umum, jenjang kemaslahatan tersebut terdiri dari, kemaslahatan primer (*daruriyyat*), sekunder (*hajiyyat*) dan pelengkap (*tahsiniyyat*)

*Kelima*, kemaslahatan selalu mengikuti dinamika zaman. Sesuatu yang dianggap sebagai masalah di masa tertentu bisa jadi menjadi mafsadah di waktu lain. Atau kemaslahatan yang di waktu tertentu berada di level tahsiniyyat, namun tidak menutup kemungkinan ia bisa naik ke level hajiyyat atau bahkan daruriyyat di waktu yang lain, demikian seterusnya.<sup>7</sup>

Dalam khazanah usul fikih, maslahat (*al-mashlahah*) sering diartikan dengan sesuatu yang baik atau yang bermanfaat. Secara leksikal, menuntut ilmu itu mengandung suatu kemaslahatan, maka hal ini berarti menuntut ilmu itu merupakan penyebab diperolehnya manfaat secara lahir dan batin.<sup>8</sup>

Al-Ghazali memformulasikan teori kemaslahatan dalam kerangka “mengambil manfaat dan menolak kemudaratan untuk memelihara tujuan-tujuan syara’”.<sup>9</sup> Suatu kemaslahatan, menurut al-Ghazali, harus seiring dengan tujuan syara’, meskipun bertentangan dengan tujuan-tujuan manusia. Atas dasar ini, yang menjadi tolok ukur dari maslahat itu adalah tujuan dan kehendak syara’ (*maqāsid as-syari’*), bukan didasarkan pada kehendak hawa nafsu manusia.

Tujuan syara’ dalam menetapkan hukum itu pada prinsipnya mengacu pada aspek perwujudan kemaslahatan dalam kehidupan

---

<sup>7</sup> *Ibi.*, hlm. 19-20.

<sup>8</sup> Ḥusain Hāmid Ḥasan, *Naẓariyah al-Maṣlahah fi al-Fiqh al-Islāmy*, (Kairo: Dār al-Nahḍah al-Arabiyah, 1971), h. 3-4.

<sup>9</sup> Abū Hāmid al-Ghazālī, *Al-Mustaṣfa fi ‘Ilm al-Uṣūl*, Jilid I (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1983) hlm. 286.

manusia. Muatan masalahat itu mencakup kemaslahatan hidup di dunia maupun kemaslahatan hidup di akhirat. Atas dasar ini, kemaslahatan bukan hanya didasarkan pada pertimbangan akal dalam memberikan penilaian terhadap sesuatu itu baik atau buruk, tetapi lebih jauh dari itu ialah sesuatu yang baik secara rasional juga harus sesuai dengan tujuan syara'.

Mengacu kepada kepentingan dan kualitas kemaslahatan itu, pada prinsipnya penetapan-penetapan hukum (*tasyri*) dimaksudkan untuk mewujudkan kemaslahatan itu secara substantif-universal dengan mengklasifikasikan teori *al-mashlahah* kepada tiga jenis, sebagaimana juga dirumuskan secara *general* oleh para teoritis hukum Islam.<sup>10</sup> *Pertama, maṣlahah darūriyah*, yaitu kemaslahatan yang sangat dibutuhkan dalam kehidupan manusia di dunia dan di akhirat. Kemaslahatan ini berkaitan dengan lima kebutuhan pokok, yang disebut dengan *al-maṣāliḥ al-khamsah*, yaitu (1) memelihara agama, (2) memelihara jiwa, (3) memelihara akal, (4) memelihara keturunan, dan (5) memelihara harta.

Segala sesuatu yang tidak sesuai dengan kelima unsur pokok di atas adalah bertentangan dengan tujuan syara'. Karena itu, tindakan tersebut dilarang tegas dalam agama. Allah melarang murtad demi untuk memelihara agama; membunuh dilarang untuk memelihara jiwa, minum-minuman keras dilarang untuk memelihara akal sehat, berzina diharamkan untuk memelihara keturunan, dan mencuri atau merampok dilarang untuk memelihara kepemilikan terhadap harta.

Kedua, *maṣlahah hājiyah*, yaitu kemaslahatan yang keberadaannya dibutuhkan dalam menyempurnakan lima ke-

---

<sup>10</sup> Abū Ishāq al-Syāṭibi, *Al-Muwāfaqat fi Uṣūl al-Syarī'ah*, Jilid 2 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1973) hlm. 8-12, Ibn al-Ḥāḥib, *Mukhtaṣar al-Muntahā'*, Jilid 2 (Mesir: Al-Maṭba'ah al-Amiriyah, 1328 H) hlm. 240.

masalahatan pokok tersebut yang berupa keringanan demi untuk mempertahankan dan memelihara kebutuhan dasar (*basic need*) manusia. Misalnya, *rukhsah* berupa kebolehan berbuka puasa bagi orang yang sedang musafir, kebutuhan terhadap makan untuk mempertahankan kelangsungan hidup, menuntut ilmu untuk mengasah otak dan akal, berniaga untuk mendapatkan harta. Semua ini disyari'atkan untuk mendukung pelaksanaan kebutuhan lima pokok tersebut.

Ketiga, *maṣlaḥah taḥsīniyyah*, yaitu kemaslahatan yang bersifat pelengkap (komplementer) berupa keleluasaan yang dapat memberikan nilai plus bagi kemaslahatan sebelumnya. Kebutuhan dalam konteks ini perlu dipenuhi dalam rangka memberi kesempurnaan dan keindahan bagi hidup manusia. Umpamanya, dianjurkan memakan yang bergizi, berpakaian yang rapi, melaksanakan ibadah-ibadah sunat, dan lain sebagainya.

Ditinjau dari dimensi cakupan kemaslahatan, para ahli mengklasifikasikan teori ini kepada dua hal. Pertama, *mashlahah 'ammah*, yaitu kemaslahatan umum yang berhubungan dengan kepentingan masyarakat banyak atau mayoritas umat. Misalnya, ulama membolehkan membunuh penyebar *bid'ah* dan *dhalalah* karena dapat merusak aqidah mayoritas umat.

Kedua, *maṣlaḥah khāṣṣah*, yaitu kemaslahatan khusus yang berhubungan dengan kemalahatan individual. Misalnya, kemaslahatan yang berkenaan dengan pemutusan hubungan status perkawinan terhadap seseorang yang dinyatakan hilang (*mafqud*).

Urgensi dari pengklasifikasian kedua jenis kemaslahatan ini berkaitan dengan skala prioritas manakala terjadi benturan antara teori kemaslahatan umum dengan kemaslahatan individual. Dalam konteks ini, mendahulukan kemaslahatan umum dari kemaslahatan pribadi menjadi suatu keniscayaan.

Dalam aspek keberadaan *mashlahah* dalam perspektif syara' dan adanya keselarasan antara anggapan baik secara rasional dengan tujuan syara', teori ini diklasifikasikan kepada tiga hal.<sup>11</sup> Pertama, *mashlahah mu'tabarah*, yaitu kemaslahatan yang berada dalam kalkulasi syara'. Dalam hal ini ada dalil yang secara khusus menjadi dasar dari bentuk kemaslahatan itu, baik secara langsung ada indikator dalam syara' (*munasib mu'atstsir*) ataupun secara tidak langsung ada indikatornya (*munasib mulaim*).

Misalnya, salah satu bentuk hukuman bagi pencuri adalah keharusan mengembalikan barang curian kepada pemiliknya, apabila masih utuh atau mengganti dengan sesuatu yang sama nilainya. Hukuman ini dianalogikan kepada ketentuan hukuman *ghashab* (orang yang mengambil harta orang lain tanpa izin) sebagai suatu keharusan mengambil barang orang lain tanpa izin pemiliknya.

Kedua, *mashlahah mulghah*, yaitu bentuk kemaslahatan yang ditolak, karena bertentangan dengan ketentuan syara'. Meskipun sesuatu itu secara rasio dianggap baik, tetapi syara' menetapkan hukum yang berbeda karena muatan maslahat itu. Misalnya, dewasa ini dengan alasan gender dan emansipasi wanita, secara rasional dapat diterima kedudukan yang sama antara hak perempuan dan laki-laki dalam memperoleh harta warisan. Tetapi berdasarkan ketentuan syara', hak waris anak laki-laki tetap dua kali lipat hak anak perempuan.<sup>12</sup>

Ketiga, *mashlahah mursalah*, atau dalam beberapa literatur disebut juga dengan *al-istishlah*, *mashlahah muthlaqah*, atau *munasib mursal*. Yaitu kemaslahatan yang eksistensinya tidak didukung syara' dan esensinya tidak pula ditolak melalui

---

<sup>11</sup> Abū Ishāq al-Syātibī, *Ibid*,

<sup>12</sup> Q.S. An-Nisā' (4): 11 dan 176.

dalil yang terperinci, tetapi cakupan makna nash terkandung dalam substansinya. Dalam hal ini, sesuatu itu dalam anggapan baik secara rasio dengan pertimbangan untuk mewujudkan kemaslahatan bagi manusia. Sesuatu yang baik menurut rasio akan selaras dengan tujuan syara' dalam penetapan hukum, yang secara khusus tidak ada indikator dari syara' untuk menolak ataupun mengakui keberadaannya.

*Mashlahah mursalah* dalam kedudukan sebagai metode ijtihad secara jelas juga digunakan oleh Imam Malik beserta penganut mazhab Maliki. Selain itu, *mashlahah mursalah* juga digunakan kalangan ulama non-Maliki sebagaimana dinukilkan pula oleh al-Syathibi.

Atas dasar kemaslahatan itu, dalam fiqh dikenal adanya *siyash syar'iyah*, yakni suatu metode kebijaksanaan agar masyarakat lebih kondusif dan *interest* terhadap kebijakan dan menjauhi keburukan dan kerusakan. Substansi *mashlahah mursalah* ini yang digali melalui qiyas, kaidah umum (*qawaid 'ammah*) hukum dan *istihsan*. Memang, hukum yang dinashkan syara' yang didasarkan atas '*illat*, bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan bagi manusia, demikian versi Jumhur ulama.<sup>13</sup>

Menilik kepada pendapat M. Hasbi Ash-Shiddieqy, jika menggunakan qiyas semata dalam memecahkan masalah hukum, seperti konsep al-Syafi'i, akan menimbulkan kesulitan dan kesempitan. Karena, qiyas kadangkala tidak dapat memenuhi tuntutan perubahan kebutuhan masyarakat, sedangkan *mashlahah* mengalami perubahan secara kontinuitas.<sup>14</sup>

Dalam konteks itu, konsep qiyas Malik yang berlandaskan *mashlahah mursalah* dan konsep *ra'yu* Abu Hanifah yang

---

<sup>13</sup> TM. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Dinamika dan Elastisitas Hukum Islam* (Jakarta: Tinta-Mas, 1976), hlm. 33-35.

<sup>14</sup> TM. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), hlm. 331-351.

berlandaskan *istihsan*, selain mengandung makna yang sama, keduanya juga mengarah kepada terwujudnya satu tertib hukum yang mengayomi dan memberi kemaslahatan bagi masyarakat. Atas dasar ini, penggunaan prinsip *mashlahah mursalah* sebenarnya juga penggunaan qiyas. Differensiasinya, jika qiyas dikaitkan dengan nash tertentu, sedangkan *mashlahah mursalah* dihubungkan dengan jiwa syari'at.

Kemaslahatan umum dalam perspektif hukum Islam adalah sesuatu yang prinsip. Prinsip maslahat sebagai dasar orientasi perkembangan hukum Islam telah disepakati oleh para teoritis hukum Islam.

*Grand theory* ini kemudian dikombinasikan dengan *sadd adz-dzari'ah*. Sebagai prinsip hukum, *sadd adz-dzari'ah* secara substantif digunakan oleh para ahli hukum Islam. Dengan mengacu pada prinsip *sadd adz-dzari'ah* ini, pemerintah dibenarkan melakukan pengawasan atas nilai sewa, pemilikan tanah, penggunaan harta kekayaan dan sebagainya.<sup>15</sup> Semua prinsip-prinsip tersebut terformulasikan dalam kaidah fiqh *تصرف الامام علي الرعية منوط بالمصلحة*.

Dasar pemikiran dengan berpegang pada dua prinsip ini, yakni *al-mashlahah al-mursalah* dan *sadd adz-dzari'ah* adalah karena kemaslahatan umum, keadilan dan kemanfaatan serta mencegah timbulnya kerusakan merupakan suatu hal yang rasional dan menjadi kebutuhan bagi ketenteraman dan kesejahteraan hidup manusia. Inilah tujuan yang paling signifikan dari penetapan hukum Islam.

Tujuan syara' secara substansial memang untuk terciptanya kemaslahatan umum (*public interest*) dalam kehidupan manusia tersebut. Kemaslahatan umum itu bersifat dinamis dan fleksibel

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, hlm. 324-326.

yang seiring dengan lajunya perkembangan zaman. Nilai-nilai dan tujuan syara' dengan pertimbangan kemaslahatan umum dan mencegah kerusakan menjadi solusi alternatif terhadap kompleksitas permasalahan kehidupan manusia.

Selain konsep-konsep diatas, dalam hukum Islam juga dikenal adanya konsep atau kaidah *Mulazamah*. Berdasarkan kaidah ini, setiap perumusan hukum Islam, baik yang wajib, mustahab, haram atau makruh, pastilah didasarkan atas pertimbangan suatu maslahat atau untuk menolak suatu bahaya (mafsadat) tertentu. Karena itu, hukum Islam selalu memiliki karakteristik yang bijaksana. Hukum Islam tidak akan mengatakan sesuatu yang tidak ada artinya. Ada hubungan yang sangat erat antara hukum Islam dan akal. Akal ini inilah yang kemudian mengkompromikan hukum Islam dengan kabutuhan masyarakat. Sebuah kondisi yang tidak dimiliki oleh sistem hukum dalam agama-agama lain.<sup>16</sup>

Selain itu para ulama juga mengenal kaidah *al-ahamm* (yang lebih penting) dan *al-muhimm* (yang penting). Artinya, jika seseorang menghadapi dua hukum agama dan tidak mampu mengamalkan kedua hukum itu secara bersamaan, maka ia wajib memilih hukum mana yang lebih penting dari kedua hukum tersebut. Ia harus berani mengorbankan hukum yang lebih sedikit nilai pentingnya demi hukum yang lebih banyak nilai pentingnya. Dalam kaidah fiqh disebutkan اذا تعارض مفسدان روعي اعظمهما ضررا بارثكاب اخفهما المشقة تجلب التيسير dan

Penerapan dari kaidah ini bertujuan untuk menghindarkan masyarakat dari kesulitan. Hal ini adalah bentuk pengejawentahan dari firman Allah: *Allah menginginkan kemudahan bagimu dan tidak menginginkan kesulitan bagimu.*<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Murtadha Muthahhari, *Islam dan Tantangan Zaman*, alihbahasa Ahmad So-bandi (Bandung: Pustaka Hidayah, 1996), hlm. 256.

<sup>17</sup> Q.S. Al- Baqarah (2): 185.

## **B. Memperhatikan Kultur Sosial Masyarakat**

### **1. Hukum Islam dan Tradisi Masyarakat**

Dalam salah satu Hadis yang diriwayatkan oleh Ahmad dari Abdullah ibn Mas'ud disebutkan, "Apa yang dipandang baik oleh umat Islam, maka di sisi Allah pun baik". Hadis tersebut oleh para ahli ushul fiqh dipahami (dijadikan dasar) bahwa tradisi masyarakat yang tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syari'at Islam dapat dijadikan dasar pertimbangan dalam menetapkan hukum Islam (fiqh).

Konsep ini menunjukkan bahwa Islam sebagai agama wahyu yang mempunyai doktrin-doktrin ajaran tertentu yang harus diimani, juga tidak melepaskan perhatiannya terhadap kondisi masyarakat tertentu. Kearifan lokal (hukum) Islam tersebut ditunjukkan dengan beberapa ketentuan hukum dalam al-Qur'an yang merupakan pelestarian terhadap tradisi masyarakat pra-Islam.

S. Waqar Ahmed Husaini mengemukakan, Islam sangat memperhatikan tradisi dan konvensi masyarakat untuk dijadikan sumber bagi jurisprudensi hukum Islam dengan penyempurnaan dan batasan-batasan tertentu. Prinsip demikian terus dijalankan oleh Nabi Muhammad. Kebijakan-kebijakan beliau yang berkaitan dengan hukum yang tertuang dalam sunnahnya banyak mencerminkan kearifan beliau terhadap tradisi-tradisi para sahabat atau masyarakat.<sup>18</sup>

Persentuhan antara prinsip-prinsip universal hukum Islam dengan tuntutan pranata sosial dan realita masyarakat di berbagai wilayah dalam sejarah perkembangan hukum Islam melahirkan antara lain fiqh Hijaz (fiqh yang terbentuk atas dasar tradisi

---

<sup>18</sup> S. Waqar Ahmad Husaini, *Sistem Pembinaan Masyarakat Islam* (Terj.) Cet. I, (Bandung: Pustaka, 1983), hal. 73 – 74.

atau sosio-kultural di Hijaz) dan fiqh Irak (fiqh yang terbentuk atas dasar tradisi atau sosiokultural masyarakat Irak). Dalam perkembangan selanjutnya, fenomena tersebut memunculkan istilah, dalam wacana pemikiran hukum Islam, kelompok *ahl ul-ra'y* dan *ahl al-Hadis*. Ini semua menunjukkan bahwa prinsip-prinsip dasar hukum Islam dan ide dasar para Imam mujtahid yang memahami dan menjabarkan prinsip-prinsip dasar tersebut mempunyai kearifan lokal yang sangat tinggi.

Nilai-nilai hukum Islam tidak lepas dari prinsip penerapan yang dianutnya, serta tujuan hukum Islam itu sendiri. Dari prinsip-prinsip yang dianut dapat dilihat bahwa hukum Islam dalam prosesnya sangat memperhatikan adat ('urf) setempat.

Adat atau 'urf merupakan kebiasaan dalam masyarakat dan menjadi salah satu kebutuhan sosial yang sulit untuk ditinggalkan dan berat untuk dilepaskan. Oleh karena itu, dalam pembinaan hukum Islam terlihat dengan jelas bahwa syari'at Islam sangat memperhatikan adat ('urf) masyarakat setempat, misalnya mengenai larangan minuman keras (khamr).

Peluang adat ('urf) untuk bisa dijadikan pertimbangan dalam menetapkan hukum secara implisit diisyaratkan oleh beberapa ayat hukum dalam al-Qur'an, antara lain, "*Dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara yang ma'ruf*"<sup>19</sup>; "*Kepada wanita-wanita yang dicerai (hendaknya diberi oleh suaminya) mut'ah menurut yang ma'ruf*."<sup>20</sup> Dalam ayat tersebut tidak dijelaskan mengenai macam, jenis atau bentuk, dan batasan banyak sedikitnya nafkah yang harus diberikan oleh orangtua kepada anaknya dan oleh suami kepada istrinya yang dicerai. Hal ini karena Islam memahami bahwa tingkat kehidupan, kemampuan, dan adat ('urf) masyarakat berbeda antara satu

---

<sup>19</sup> Q.S. Al-Baqarah (2): 233

<sup>20</sup> Q.S. Al-Baqarah (2): 241

dengan yang lainnya. Syari'at Islam memberikan kesempatan untuk menetapkan ketentuan hukumnya sesuai adat ('urf) setempat. Oleh karena itu, ketentuan hukum mengenai kewajiban memberi nafkah bagi suami atau orangtua yang ada dalam berbagai kitab fiqh (dari berbagai macam madzhab) berbeda-beda karena antara lain disebabkan perbedaan tradisi di mana ulama tersebut berada.

Berkaitan dengan itu, dalam qa'idah fiqhiyah menyebutkan العادة محكمة *"adat kebiasaan dapat dijadikan dasar (pertimbangan) hukum"*<sup>21</sup>, selain itu ada pula kaidah yang menyatakan, التعيين بالعرف كالتعيين بالنص *"menetapkan (suatu hukum) dengan dasar ('urf), seperti menetapkan (hukum) dengan dasar nash"*<sup>22</sup>

Dengan kaidah tersebut, hukum Islam dapat dikembangkan dan diterapkan sesuai dengan tradisi (adat) yang sudah berjalan. Sifat al-Qur'an dan as-Sunnah yang hanya memberikan prinsip-prinsip dasar dan karakter keuniversalan hukum Islam (sebagaimana contoh ayat di atas) dapat dijabarkan kaidah ini dengan melihat kondisi lokal dengan masing-masing daerah. Lebih jauh, dengan kaidah tersebut, dalam bidang perdagangan (perekonomian), qa'idah fiqhiyah memberikan keluasaan untuk menciptakan berbagai macam bentuk transaksi atau kerja sama, yaitu dengan kaidah: المعروف بين التجار كالمشروط بينهم *(Sesuatu yang sudah terkenal / menjadi tradisi di kalangan pedagang, seperti syarat yang berlaku diantara mereka)* dan kaidah المعروف عرفا كالمشروط شرطا *(sesuatu yang sudah terkenal di kalangan masyarakat, mempunyai kekuatan yang sama sebagaimana syarat-syarat yang disepakati)*.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> Aḥmad bin Muḥammad al-Zarqā', *Syarh al-Qawā'id al-Fiqhiyah*, Cet. Viii (Beirut: Dār al-Qalam, 1988), hlm. 219. Lihat juga Zainal Ābidin bin Ibrāhīm bin Nujaim (Ibnu Nujaim), *Al-Asybah wa al-Naz>a'ir* (Beirut: Dār al Kutb al-Alamiyah, 1985), hlm. 93. Al-Suyuthi, *al-Asybah*, hlm. 63.

<sup>22</sup> Aḥmad al-Zarqā', *Syarh*, hlm. 241.

<sup>23</sup> *Ibid.*, hlm. 239.

Kaidah-kaidah tersebut memberikan peluang pada kita untuk menetapkan ketentuan-ketentuan hukum, apabila tidak ada nash yang menjelaskan ketentuan hukumnya. Bahkan meneliti dan memperhatikan adat ('urf) untuk dijadikan dasar pertimbangan dalam menetapkan suatu ketentuan hukum merupakan suatu keharusan.<sup>24</sup> Akan tetapi, tidak semua adat ('urf) manusia dapat dijadikan dasar hukum. Yang dapat dijadikan dasar hukum adalah adat ('urf) yang tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar dan tujuan-tujuan hukum Islam itu sendiri. Itulah sebabnya para ulama mengklasifikasikan adat ('urf) ini menjadi dua macam, yaitu (1) al-'urf al-shahih, yaitu kebiasaan yang berlaku di tengah-tengah masyarakat dan tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip hukum Islam yang ada dalam, nash (al-Qur'an dan as-Sunnah), (2) al-'urf al-fasid, yaitu kebiasaan yang telah berlaku di tengah-tengah masyarakat, tetapi kebiasaan tersebut bertentangan dengan nash atau ajaran-ajaran syari'ah secara umum.<sup>25</sup>

Adat ('urf) yang dapat dijadikan hukum adalah al'urf al-shahih, yaitu kebiasaan yang berlaku di masyarakat yang tidak menyalahi ketentuan agama (al-Qur'an dan as-Sunnah), tidak mengharamkan yang halan dan tidak menghalalkan sesuatu yang diharamkan.<sup>26</sup> Oleh karena itu, selama kebiasaan masyarakat tidak bertentangan dengan syari'at Islam, maka dapat dijadikan dasar pertimbangan dalam menetapkan hukum. Dengan demikian, sifat akomodatif hukum Islam terhadap tradisi masyarakat dapat terealisasi tanpa harus meninggalkan prinsip-prinsip dasarnya.

---

<sup>24</sup> Syaikhābuddīn Aḥmad ibd Idrīs al-Qarrāfi, *Al-Furūq fi Anwā'il Burūq* (Beirut: 'Alam al-Kutb. t.th.), hlm. 49.

<sup>25</sup> Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Jilid II. Cet. I (Jakarta: Logos, 1990), hlm. 368.

<sup>26</sup> Abdul Wahhāb Khallāf, *Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2008), hlm. 67.

## 2. Hukum Islam dan Kondisi Masyarakat

Memperhatikan keadaan suatu masyarakat merupakan hal yang mendasar dalam syari'at Islam. Oleh karena itu, syari'at Islam dalam menetapkan hukum-hukumnya selalu disertai penjelasan tentang 'illat, yaitu alasan yang melatarbelakangi suatu ketetapan hukum, sekalipun tidak semua ketentuan hukum dijelaskan 'illatnya. Hal ini dimaksudkan agar dalam setiap ketetapan hukum berpijak dari alasan-alasan yang logis.

Berkaitan dengan masalah 'illat ini, Syekh Abdul Fatah mengatakan bahwa semua tindakan kontroversial khalifah Umar bin Khatab, misalnya tidak memberikan zakat kepada mu'alaf dan tidak menerapkan hukum tangan bagi pencuri (yang sepintas melanggar ketentuan nash) karena Umar memandang bahwa hukum agama itu mengandung alasan-alasan tertentu ('illah, rasio logis) yang harus diperhatikan. Suatu ketentuan hukum dapat dipahami secara utuh dan sempurna adalah terkait dengan kemampuan menggali dan menganalisis 'illat.<sup>27</sup>

Berkaitan dengan masalah 'illat sebagai motivasi hukum, Islam memberikan prinsip sebagai berikut: 1) الحكم يدور مع علته وجودا وعدما (ketetapan suatu hukum itu didasarkan atas ada atau tidak adanya 'illat)<sup>28</sup> 2) الاصل ان تزول الاحكام بزوال عللها (pada dasarnya suatu ketetapan hukum dapat dihapus (berubah) dengan hilangnya 'illat).<sup>29</sup> 3) بعللة زال بزوالها اذا ثبت الحكم (apabila suatu hukum ditetapkan berdasarkan 'illat, maka hukum tersebut dapat diganti (diubah) dengan hilangnya 'illat tersebut).<sup>30</sup>

<sup>27</sup> Syekh Abdul Fattāh, *Tārīkh al-Tasyrī' al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Ittihād al'Arabi, 1990), hlm. 175.

<sup>28</sup> Ali Aḥmad Al-Nadawī, *Al-Qawā'id al-Fiqhiyah*, Cet. I (Damaskus: Dār al-Qalam, 1986) hlm. 227.

<sup>29</sup> *Ibid.*, hlm. 338.

<sup>30</sup> *Ibid.*

Kaidah-kaidah tersebut memberikan prinsip dasar bahwa dalam menerapkan atau menetapkan kebijakan hukum tidak boleh hanya berpegang kepada makna lahiriah atau bunyi lafadz dari suatu teks nash. Akan tetapi, harus dengan sungguh-sungguh menggunakan pemikiran dan penalaran intelektual, yaitu dengan menggali dan mencermati 'illat yang terkandung dalam suatu ketentuan hukum sehingga benar-benar rasional dan relevan. Oleh karena itu, suatu ketentuan hukum yang berbeda dan perubahan-perubahan hukum yang terjadi dari waktu ke waktu, tidak selalu dianggap sebagai tindakan yang menyimpang dari syari'at. Akan tetapi, sebaliknya hal itu harus dipandang sebagai dinamika dan nilai kontekstualitas hukum Islam itu sendiri.

Penetapan hukum yang didasarkan atas analisis 'illat sebagaimana dilakukan oleh khalifah Umar bin Khatab, yang terformulasikan dalam 3 (tiga) kaidah di atas merupakan tahapan yang penting dalam pengembangan analisis sosiologi hukum. Perbedaan di seputar aspek normatif hukum Islam dan aspek sosiologis manusia (masyarakat) akan selalu dijumpai dalam realitas keseharian. Di saat terjadi tarik-menarik antara pendekatan normatif dan sosiologis, khalifah Umar menjatuhkan pilihannya pada faktor sosiologis dengan pertimbangan rasionalistik kemaslahatan untuk memaknakan (hukum) Islam dalam realita kehidupan tanpa meninggalkan semangat yang dipesankan dalam teks-teks al-Qur'an dan as-Sunnah. Oleh karenanya, sangatlah penting untuk dipahami bahwa suatu sistem kepercayaan (agama) dalam suatu komunitas sosial jangan sampai ajaran-ajarannya, termasuk dalam bidang hukum, terjadi kehampaan nilai. Pergumulan dan perbenturan dengan nilai-nilai sosial selalu terjadi dan dapat mempengaruhi intensitas pengamalan keagamaan. Dalam keadaan yang demikian, tentunya Islam harus arif terhadap kondisi suatu masyarakat agar kehadirannya dapat bermakna dan diterima.

Mempertimbangkan faktor sosiologis sangat penting bila melihat hukum Islam dengan segala dinamikanya, antara lain bukanlah semata-mata sebagai lembaga hukum yang menekankan aspek spiritual, tetapi juga merupakan sistem sosial yang utuh bagi masyarakat yang didatanginya. Oleh karena itu, hukum Islam harus tetap eksis dalam masyarakat sesuai dengan kondisi sosial, budaya, dan ekonomi dalam waktu dan ruang tertentu. Dari sudut pandang inilah nilai prinsip 'illat (*penalaran ta'lili*) sangat penting untuk dijadikan dasar dalam menetapkan hukum Islam sesuai dengan kondisi masyarakat tertentu.

Ketidakterlepasan perhatian hukum Islam terhadap kondisi sosial masyarakat, sebenarnya telah tampak sejak awal proses pembentukan hukum Islam itu sendiri. Adanya asbab al-nuzul dari suatu ayat hukum dan asbab al-wurud dari suatu Hadis hukum merupakan contoh kongkrit bahwa ketetapan hukum dalam Islam merupakan refleksi sosial masyarakat yang mengelilinginya. Dalam perkembangan hukum Islam selanjutnya, para imam mujtahid atau para imam madzhab dalam menetapkan suatu hukum selalu memperhatikan kondisi sosial masyarakat. Perbedaan ketetapan hukum yang dikeluarkan oleh imam Syafi'i yang memunculkan *qaul qadim* (pada waktu berada di Bagdad, Irak) dan *qaul jadid* (pada waktu ia berada di Kairo, Mesir) adalah contoh konkret bahwa ketentuan hukum yang dihasilkan melalui ijtihad, faktor kondisi lingkungan masyarakat sangat mempengaruhi terhadap keputusan-keputusan hukum.

Berdasarkan fakta perkembangan hukum Islam itu, Ahmad Mustafa al-Maraghi menyatakan bahwa suatu kebijakan hukum dapat saja berubah sesuai dengan kondisi sosial masyarakat. Apabila suatu ketentuan hukum dirasakan sudah tidak maslahat dikarenakan terjadi perubahan kondisi sosial, maka dapat diganti

dengan ketetapan baru yang lebih sesuai dengan kemaslahatan dan kondisi sosial yang ada.<sup>31</sup> Hal yang sama juga dikatakan oleh Muhammad Rasyid Ridla, bahwa suatu ketetapan hukum dapat berubah-ubah karena perubahan tempat, waktu, kondisi, dan situasi sosial masyarakat. Jika suatu ketentuan hukum itu tidak dibutuhkan lagi, dapat digantikan dengan ketentuan hukum baru yang sesuai dengan waktu dan situasi terakhir.<sup>32</sup>

Perubahan kondisi sosial adalah suatu perubahan di sekitar institusi kemasyarakatan di dalam suatu masyarakat yang mempengaruhi sistem sosialnya. Masyarakat muslim adalah sekelompok masyarakat yang hidup dalam sistem dengan memegang al-Qur'an sebagai sumber ajarannya yang diyakini benar dan kekal. Oleh karena kekekalannya itulah, al-Qur'an justru harus dipahami sesuai perkembangan dan perubahan manusia di berbagai bidang; sosial, budaya, sains, dan teknologi. Dengan berpegang pada prinsip yang demikian, hukum Islam tidak hanya sebagai aturan normatif, tetapi juga operatif sehingga hukum Islam benar-benar dirasakan sebagai rahmat, bukan sebagai ancaman. Dengan demikian, kaidah di atas sangat berperan dalam mewujudkan konsep perubahan sosial yang selalu terkait dengan perubahan hukum.

Perbedaan pendapat tentang wali mujbir di kalangan ulama Hanafiyah dan ulama Syafi'iyah adalah contoh bahwa suatu ketetapan hukum (yang dihasilkan melalui ijtihad) tidak lepas dari kondisi sosial masyarakat. Lingkungan masyarakat Hanafiah wanita-wanita sudah terbiasa ikut serta dalam pergaulan

---

<sup>31</sup> Aḥmad Muṣṭafā al-Marāḡi, *Tafsīr al-Marāḡi*, Juz I (Beirut: Dār al-Fikr), hlm. 187.

<sup>32</sup> Muḥammad Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, Juz I (Beirut: Dār al-Fikr), hlm. 414. Bandingkan dengan Raḡfiq al-A'jam, *Uṣūl Islāmīyah Manhajuhā wa Ab'aduhā*, Cet. I (Beirut: Dār al-Ilmi, 1983), hlm. 47.

kemasyarakatan dalam berbagai bidang sehingga ia dianggap mengetahui terhadap laki-laki yang cocok bagi dirinya. Sebaliknya, lingkungan masyarakat Syafi'iyah kaum wanitanya tidak terbiasa keluar rumah sehingga dalam menentukan calon suami, orangtua (wali) lebih mengetahui laki-laki yang baik dan maslahat bagi anaknya.

Persoalan mengenai persinggungan antara hukum Islam dan kondisi masyarakat di atas, semakin menguat terutama ketika kehidupan manusia memasuki babak baru yang sering disebut dengan globalisasi. Kehidupan manusia di era ini, sebagaimana digambarkan oleh Colin Rose, akan mengalami perubahan yang sangat cepat. Sebuah perubahan yang sebelumnya sama sekali tidak terbayangkan. Termasuk dalam hal ini adalah perubahan dalam bidang hukum dan ekonomi.<sup>33</sup>

Masyarakat memang tidak berkembang seperti yang digambarkan oleh August Comte melalui teori *La loi des trois etat* yang diciptakannya. Menurut teori ini, masyarakat berkembang secara linear dari tahap teologis, metafisik sampai kepada tahap terakhir, positivistik. Pada dua tahap yang disebutkan pertama, agama masih dianggap mempunyai pengaruh dominan dalam struktur masyarakat sehingga jika terjadi peristiwa apa saja, semuanya dikembalikan dan direkonsiliasikan kepada agama. Dalam tahapan demikian pola pemikiran masyarakat masih sangat sederhana.

Agama kemudian dianggap kehilangan peran sosialnya dalam masyarakat, setelah masyarakat mengalami kemajuan di bidang pemikiran sebagai buah dari paham rasionalisme, yang ditandai dengan kemajuan di bidang sains dan teknologi. Dilihat

---

<sup>33</sup> Collin Rose dan Malcolm J. Nicholl, *Accelerated Learning for the 21 st Century* (New York: Delacorte Press, 1997), hlm. 1

dari perspektif filsafat sejarah kontemplatif, Effat al-Shaqawi menyebutkan bahwa proses perkembangan masyarakat seperti yang digambarkan Comte merupakan proses gerak maju ke depan.<sup>34</sup>

Dalam hubungannya dengan era kontemporer, konsekuensi logis dinamika masyarakat, telah memunculkan apa yang sering diistilahkan dengan era globalisasi. Secara sederhana globalisasi diartikan sebagai satu titik perhatian; meskipun ia terdiri dari beberapa negara yang terpisah dan dihuni oleh kelompok manusia yang berbeda bangsa, bahasa dan agama. Menyatunya titik pandang itu karena sudah begitu lancarnya komunikasi dan transportasi hingga jarak tidak lagi berarti dan lancarnya arus informasi sehingga sekat wilayah dan budaya menjadi kabur disebabkan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi. Globalisasi ini menyebabkan terjadinya perubahan dan pergolakan yang besar dalam seluruh segi kehidupan, sebagaimana disinggung oleh Colin Rose di atas.

Dampak perubahan yang paling nyata akibat dari globalisasi adalah bidang ekonomi. Namun demikian, bidang-bidang lain juga menjadi area terdampak dari globalisasi, termasuk bidang hukum. Dampak ini tidak semua bernilai positif, melainkan ada juga yang negatif.<sup>35</sup>

Umat manusia tidak mungkin lari dari arus globalisasi hanya karena takut dari dampak yang ditimbulkan. Hukum Islam pun juga tidak mungkin untuk dibutakan dengan persoalan-persoalan globalisasi, meskipun ia harus menghadapi persoalan-persoalan yang asing sama sekali. Persoalan-persoalan hukum dalam

---

<sup>34</sup> Tobroni dan Syamsul Arifin, *Islam dan Pluralisme Budaya dan Politik* (Yogyakarta: SIPRESS, 1994), hlm. 11.

<sup>35</sup> H. Amir Syarifuddin, "Pengertian dan Sumber Hukum Islam," dalam H. Zaini Dahlan, *et al., Filsafat Hukum Islam* (Jakarta: Bumi Aksara, 1992), hlm. 7.

berbagai aspeknya yang dulunya tidak pernah terbayangkan muncul, pada era globalisasi muncul dan berkembang dengan cepat. Di era klasik (era perumusan fikih) orang tentu tidak akan membayangkan munculnya persoalan cloning, bayi tabung, dan lain-lain. Persoalan-persoalan di bidang ekonomi seperti zakat profesi, asuransi, pasar modal, bursa efek, dan lain-lain juga tidak terpikirkan oleh mereka.

Dalam hubungannya dengan dinamika masyarakat, hukum Islam terbagi menjadi dua wilayah; *pertama*, wilayah tertutup yang tidak menerima perubahan dan dinamika. Wilayah ini memuat hukum-hukum yang telah pasti (*qath'i*) yang disepakati oleh seluruh umat Islam. *Kedua*, wilayah terbuka yang memuat hukum-hukum yang tidak pasti (*zanny*), baik dari segi sumbernya (*qath'i al-subut*) maupun penunjukannya (*qath'i al-dalalah*). Wilayah ini merupakan bagian terbesar dari hukum-hukum syara'. Pada wilayah inilah peluang untuk melakukan ijtihad terbuka lebar.

Untuk wilayah yang disebut terakhir, hukum Islam senantiasa dirumuskan dalam rangka merespon dan mengakomodir kepentingan serta kemaslahatan masyarakat. Dalam hal ini, fleksibilitas dan elastisitas hukum Islam bisa diuji dengan melihat tingkat masalah yang bisa diwujudkan. Hukum Islam tidak bisa dirumuskan dalam kondisi yang kaku dan jauh dari konteks masyarakatnya. Oleh karenanya, adagium *salih li kulli zaman wa makan* harus selalu melekat pada ketentuan yang dihasilkan.

Ada banyak faktor mengapa hukum Islam harus mampu beradaptasi dengan baik (elastis) *vis a vis* dinamika masyarakat, antara lain:

1. Allah sebagai pembuat hukum tidak menetapkan secara *taken for granted* setiap persoalan. Dalam banyak hal Allah bahkan membiarkannya tanpa nass yang mengatur. Hal ini

bertujuan untuk memberi keleluasaan, kemudahan dan rahmat bagi segenap makhlukNya.

2. Sebagian besar nass hanya menjelaskan prinsip-prinsip umum dan hukum-hukum yang universal tanpa memberi rincian yang detail, kecuali menyangkut persoalan-persoalan yang tidak berubah karena perubahan tempat dan waktu seperti persoalan ibadah, pernikahan, talak, warisan dan lain-lainya.
3. Kebanyakan nash-nash hukum disampaikan dalam bentuk yang memungkinkan untuk dilakukan penafsiran, baik secara ketat (harfiah) maupun longgar (substansial). Jarang sekali ditemukan teks-teks hukum yang tidak menimbulkan variasi pemahaman di kalangan para ulama, khususnya ketika menyangkut penentuan makna-maknanya atau hukum-hukum yang bisa digali dari teks-teks tersebut. Hal ini sangat berhubungan dengan watak dari bahasa itu sendiri dan berbagai fungsi yang dikandungnya.
4. Dalam memasuki “zona terbuka”, para ulama memiliki sarana yang beragam untuk melakukan eksplorasi hukum di zona tersebut. Di antara mereka ada yang memanfaatkan sarana qiyas, istihsan, istislah, istishab, atau maqasid syari’ah. Masing-masing ulama memiliki standar (batasan) dan ketentuan yang berbeda dalam memanfaatkan sarana-sarana ini. Di antara mereka ada yang sangat berhati-hati dan ada pula yang terkesan longgar. Hal inilah yang kemudian menghasilkan produk hukum beragam antara satu ahli dengan ahli yang lain.
5. Adanya prinsip pengantisipasi terhadap berbagai keadaan darurat, baik dengan menghadirkan hukum pengecualian (istitsna’iy), pembatalan (naskh) atau pemberian dispensasi

(rukhsah). Hukum-hukum ini dihadirkan dalam rangka memberi kemudahan kepada masyarakat dan membantu mereka keluar dari kondisi yang tidak dikehendaki.<sup>36</sup>

Berdasarkan beberapa faktor di atas inilah, hukum Islam selalu berhasil memberikan solusi bagi persoalan-persoalan yang dihadapi masyarakat dengan tetap memperhatikan aspek masalah yang mereka butuhkan.

### 3. Hukum Islam dalam Konteks Waktu dan Tempat

Keharusan untuk memperhatikan faktor tempat dan waktu dalam menetapkan hukum karena Islam diungkapkan dalam kaidah : *تغير الفتوى او الحكم بتغير الأزمنة والامكنة والاحوال*. Kaidah tersebut memberikan pemahaman mendasar bahwa suatu ketetapan hukum (fatwa) dapat berubah disebabkan berubahnya waktu, tempat, dan situasi (kondisi).

Prinsip ini mengharuskan seseorang mempunyai kemampuan dalam melihat fenomena sosial yang mungkin berubah dan berbeda karena perubahan jaman (waktu) dan perbedaan tempat. Hal ini berarti juga menuntut kemampuan membuat generalisasi atau abstraksi dari ketentuan hukum yang ada menjadi prinsip umum yang berlaku untuk setiap jaman (waktu) dan tempat. Berlakunya suatu prinsip untuk segala jaman (waktu) dan tempat berarti keharusan memberi peluang pada prinsip itu untuk dilaksanakan secara teknis dan konkret menurut tuntutan ruang dan waktu. Oleh karena ruang dan waktu berubah, tentu spesifikasinya pun berubah dan ini membawa pada perubahan hukum.<sup>37</sup> Dengan

---

<sup>36</sup> Abdul Halim 'Uways, *Fiqh Statis dan Dinamis*, alihbasaha A. Zarkasyi Chumaidy (Bandung: Pustaka al-Hidayah, 1998), hlm. 211.

<sup>37</sup> Nurcholish Madjid, "Pergeseran Pengertian Sunnah ke Hadis: Implikasinya dalam Pengembangan Syari'ah", dalam, *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 221.

demikian, memperhatikan waktu dan tempat masyarakat yang akan diberi beban hukum sangat penting.

Prinsip yang sama juga disebutkan dalam sebuah kaidah fikih : لا ينكر تغيير الاحكام بتغير الزمان “tidak dapat diingkari adanya perubahan karena berubahnya waktu (zaman)”.<sup>38</sup> Dari prinsip ini, seseorang dapat menetapkan hukum atau melakukan perubahan sesuai dengan perubahan waktu (zaman). Ibnu Qayyim mengemukakan bahwa suatu ketentuan hukum yang ditetapkan oleh seorang mujtahid mungkin saja mengalami perubahan karena perubahan waktu, tempat keadaan, dan adat.<sup>39</sup> Oleh karena itu, ketentuan hukum sangat mungkin berubah karena pertimbangan lingkungan, yaitu lingkungan tempat (zharf al-makan) dan lingkungan waktu (zahrif al-zaman).

Keleluasaan yang diberikan Islam untuk mengembangkan dan menerapkan berbagai kebijakan hukum dengan segala teknisnya sesuai dengan konteks yang ada juga terdapat dalam prinsip: الاصل في الاشياء الاباحة حتي يدل الدليل علي التحريم “segala sesuatu (selain ibadah) pada dasarnya adalah boleh, kecuali akan dalil yang melarangnya”.<sup>40</sup>

Dari prinsip tersebut dapat dipahami bahwa umat Islam dalam aktivitas kultural (selain masalah ibadah) seperti politik, kenegaraan, perekonomian, diberi kebebasan yang luas untuk melakukan kreativitas dan inovasi untuk mencari yang paling relevan dengan kondisi yang ada.

Berkaitan dengan prinsip ini, patut diperhatikan ungkapan Ahmad Zaki Yamani, “Banyak orang keliru memahami syari’ah,

<sup>38</sup> Ali Haidar, *Darru al-Hukkām Syarhu Majallah al-Ahkām* (Beirut: Maktabah al-Nahḍah, t.th), hlm. 43.

<sup>39</sup> Ibnu Qayyim al-Jawziyah, *l’lām al-Muwāqī’in*, jilid III (Beirut: Dār al-Jīl, t.th), hlm. 3.

<sup>40</sup> Abū Bakar al-Ahdal al-Yamani, *Al-Farā'id al-Bahiyah* (Semarang: al-Munawar, t.th), hlm. 6. Lihat juga M. Adib Bisri, *Risalah Qawa'id Fiqh* (Kudus: Menara Kudus, 1977), hlm. 11.

yaitu tidak dapat membedakan antara yang murni agama dan yang merupakan prinsip-prinsip transaksi keduniaan. Meskipun keduanya diambil dari sumber yang sama (al-Qur'an dan as-Sunnah), tetapi prinsip-prinsip yang kedua didasarkan kepada kepentingan dan manfaat umum dan karenanya dapat berubah-ubah (sesuai dengan konteksnya) menuju yang terbaik dan ideal."<sup>41</sup>

Ungkapan di atas memberikan pengertian tentang perlunya dibedakan (tetapi tidak terpisahkan karena berasal dari sumber yang sama) antara yang bersifat agama murni dan yang bersifat keduniaan. Urusan mu'amalah boleh melakukan kreativitas dengan tetap mempertimbangkan kepentingan dan kebaikan umum (masalah 'ammah). Sementara itu, dalam urusan ibadah tidak diperbolehkan ada "kreativitas".

Sistem ibadah dan tata caranya adalah hak mutlak Tuhan dan para Rasul. Sebagaimana melakukan kreativitas terhadap ibadah adalah dilarang maka menghalangi melakukan kreativitas terhadap sesuatu yang dibolehkan (dalam urusan mu'amalah) juga dilarang.

Prinsip-prinsip di atas kaidah dipertegas lagi oleh kaidah: *الاصل في المعاملات الاباحة حتي يدل الدليل* "pada dasarnya dalam segala bentuk transaksi dan mu'amalah adalah diperbolehkan (sah) sampai ada dalil yang melarang dan mengharamkan".<sup>42</sup>

### C. Dibentuk Dari Makna Filosofis Nash

Berbicara mengenai qaidah fiqhiyyah, nampaknya sulit untuk melepaskannya dari ilmu usul fikih maupun qaidah usuliyah.

---

<sup>41</sup> Ahmad Zaki Yamanni, *Islamic Law and Contemporary Issues* (Jeddah: The Saudi Publishing House, 1388 H), hlm. 13-14.

<sup>42</sup> M. Rasyīd Riḍā, *Tafsir al-Manar*, (Kairo: Dar al-Mannar, 1948) hlm.161.

Ketiganya memiliki hubungan yang saling terkait satu sama lain. Apalagi ketiganya sama-sama memperbincangkan persoalan fikih.

Dalam terminologi ahli usul, disebutkan bahwa usul fikih paling tidak memiliki tiga objek kajian, yaitu:

1. Dalil (sumber hukum).
2. Metode menggunakan dalil untuk menghasilkan suatu produk hukum.
3. Syarat-syarat atau kompetensi yang harus dimiliki oleh orang yang akan menggunakan dalil tersebut.<sup>43</sup>

Dari ketiga objek di atas, jelaslah bahwa usul fikih adalah ilmu yang mengkaji dalil atau sumber hukum dan metode penggalian hukum dari dalil atau sumbernya. Proses penggalian hukum dari dalilnya ini tidak bisa dilakukan oleh sembarang orang, melainkan hanya oleh mereka yang sudah memenuhi kualifikasi (kompetensi) tertentu. Adapun hukum yang berhasil digali dari dalil tersebut kemudian dikenal dengan nama fikih. Dengan demikian, tidak salah jika dikatakan bahwa fikih adalah produk operasional dari usul fikih. Sebuah hukum tidak mungkin bisa dikeluarkan dari dalilnya tanpa melalui prosedur dalam ilmu usul fikih.

Sebagai contoh misalnya, semua umat Islam sepakat bahwa hukum salat dan zakat itu wajib. Hal ini didasarkan pada firman Allah:

وأَقِمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ...

Sebelum sampai pada hukum wajib, ayat ini, jika dilihat dari redaksinya berbentuk perintah (amr). Menurut ilmu usul fikih,

---

<sup>43</sup> Ketiga objek kajian usul fikih ini nampak dari definisi yang dirumuskan oleh ahli usul madzhab Syafi'ijtihād yang menyebutkan bahwa usul fikih adalah mengetahui dalil-dalil fikih secara global, cara memanfaatkannya (untuk menentukan hukum) dan mengetahui kondisi orang yang menggunakan dalil tersebut. Lihat Al-Bayḍāwī, *Minhāj al-Wuṣūl ilā 'Ilmi al-Uṣūl*, jilid I (Mesir: Al-Maktabah at-Tijāriyyah, 1326 H), hlm. 16

setiap perintah pada mulanya mengandung pengertian wajib selama tidak ada dalil (petunjuk) yang menunjukkan pada selain wajib. Dengan demikian, bentuk perintah dalam firman Allah tersebut jika dilihat berdasarkan ketentuan (kaidah) usul fikih mengandung pengertian wajib.

Firman Allah di atas di sebut dalil (sumber) hukum. Kewajiban salat dan zakat disebut hukum syara' (fikih). Ketentuan atau aturan fikih yang mengatakan bahwa setiap perintah pada dasarnya adalah wajib disebut qaidah usuliyah. Dengan demikian, yang dimaksud qaidah usuliyah adalah sejumlah ketentuan, atau peraturan untuk menggali (mengistinbat) hukum syara' (fikih).

Fikih yang digali dari nas al-Qur'an dan as-Sunnah bertambah banyak sesuai dengan banyaknya masalah yang dihadapi para ulama. Dengan semakin banyaknya hukum fikih yang digali para ulama, dan ketidak mungkinan menghafal satu persatu hukum fikih tersebut, para ulama membuat semacam teori atau aturan umum yang dapat mengidentifikasi masalah fikih yang banyak tersebut. Teori atau aturan umum itulah yang kemudian dikenal dengan nama qaidah fihiyyah. Pada awalnya, pembentukan qaidah fihiyyah adalah untuk mengikat hukum fikih yang berserakan dalam sebuah kaidah. Kaidah ini berfungsi untuk mengidentifikasi masalah-masalah fikih yang masuk ke dalam ruang lingkupnya.

Disamping itu, qaidah fihiyyah dapat dijadikan sebagai kerangka acuan dalam mengetahui hukum perbuatan seorang mukallaf. Ini karena dalam menjalankan hukum fikih kadang-kadang mengalami kendala. Misalnya kewajiban salat lima waktu yang harus dikerjakan tepat pada waktunya. Kemudian seorang mukallaf dalam menjalankan kewajibannya ini mendapatkan halangan, misalnya ia diancam bunuh jika mengerjakan salat tepat pada waktunya. Dalam kasus seperti ini, mukallaf tersebut boleh

menunda salat dari waktunya karena jiwanya terancam. Hukum “boleh” ini dapat ditetapkan lewat pendekatan qaidah fiqhiyyah yaitu dengan menggunakan kaidah *الضرر يزال*<sup>44</sup>. Inilah yang membedakan antara qawaid usuliyyah dengan qaidah fiqhiyyah. Qawaid usuliyyah mengkaji dalil hukum (nas al-Qur’an dan as-Sunnah) dan hukum syara’, sedangkan qaidah fiqhiyyah mengkaji perbuatan mukallaf dan perbuatan syara’.

Jika dilihat dari proses pembentukannya, maka qaidah fiqhiyyah biasanya terbentuk dari:

1. Hadis Nabi yang bersifat jawmi’ al-kalim (singkat padat).

Para fuqaha’ membentuk qaidah fiqhiyyah secara langsung dari teks (redaksi) hadis nabi Muhammad yang bersifat *jawami’ al-kalim* (singkat padat). Hadis nabi yang dijadikan qaidah fiqhiyyah ada yang berkedudukan sebagai qawaid ‘ammah (kaidah umum) dan ada juga yang berkedudukan sebagai qawaid khassah (kaidah khusus). Misalnya hadis Nabi SAW: *العجماء جرحها جبار*<sup>45</sup> (kerusakan yang dilakukan oleh binatang tidak dapat dikenakan ganti rugi atau denda). Hadis ini berkedudukan sebagai kaidah khusus karena permasalahannya hanya terkait dengan kerusakan yang dilakukan oleh binatang.

Di antara qaidah fiqhiyyah yang dibentuk langsung dari teks (redaksi) hadis Nabi SAW adalah sebagai berikut:

- a. *البينة على المدعي واليمين على من أنكر* (*penggugat harus menunjukkan bukti, sedangkan yang menolak dapat melakukan sumpah*).<sup>46</sup>

<sup>44</sup> Jalāluddīn Abdurrahmān ibn Abū Bakr Al-Suyūṭī, *al-Asybah wa al-Nazā’ir*, (Beirut: Dār al-Fikr, tt.) hlm. 60.

<sup>45</sup> Al-Sarakhsyī, *Uṣūl al-Sarakhsyī*, Juz I (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1994), hlm. 139-140.

<sup>46</sup> Muḥammad al-Zarqā, *Syarah*, hlm. 345.

- b. الخراج بالضمن (*berhak memperoleh hasil, karena harus menanggung kerugian*).<sup>47</sup>
  - c. لا ضرر ولا ضرار (*tidak boleh membahayakan orang lain dan diri sendiri*)<sup>48</sup> dan masih banyak lagi contoh-contoh lainnya.
2. Qaidah fihiyyah yang digali dari petunjuk-petunjuk nas (al-Qur'an dan as-Sunnah).

Kaidah-kaidah ini tidak secara langsung dibentuk dari teks atau redaksi al-Qur'an maupun Hadis. Melainkan hanya mengambil petunjuk dari makna (makna filosofis) yang dikandung oleh al-Qur'an maupun as-Sunnah. Misalnya, kaidah-kaidah sebagai berikut:

- a. Kaidah الأمور بمقاصدها (setiap perkara tergantung pada maksud atau tujuannya). Mayoritas hukum fikih berkaitan dengan kaidah ini. Kaidah ini digali dari ayat-ayat al-Qur'an dan Hadis Nabi, di antaranya adalah firman Allah dalam Q.S. An-Nisa' (4): 100 dan Hadis Nabi الأمور بمقاصدها yang diriwayatkan oleh keenam tokoh hadis (*ashhab as-sittah*).
- b. Kaidah الضرر يزال. Menurut sebagian ulama, kaidah ini diperkirakan menampung setengah persoalan fikih. Ini berdasarkan kenyataan bahwa tujuan dari hukum adalah menarik manfaat dan menolak mudarat. Dengan demikian, lima tujuan pokok hukum Islam (*al-maqasid al-khams*) masuk ke dalam cakupan kaidah ini. Kelima tujuan pokok hukum Islam tersebut adalah menjaga agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Sebagian ulama

<sup>47</sup> Al-Hamāwy, *Kanz al-'Uyūn al-Baṣā'ir Syarh al-Asybah wa al-Naẓa'ir*, Juz I (Kairo: Dār al-Ṭaba'ah al-'Amīrah, 357 H), hlm. 17 dan 32.

<sup>48</sup> Mustafā Aḥmad al-Zarqā, *Al-Madkhal al-Fiqh al-'Ām*, Jus II (Damaskus: Maṭba'ah Tarbin, 1968), hlm. 948.

menambahnya dengan tujuan keenam, yaitu menjaga kehormatan. Di antara dasar hukum kaidah ini adalah firman Allah dalam QS. Al-Baqarah (2): 231 dan 233 serta hadis Nabi : ولا ضرار لاضرر

- c. Kaidah المشقة تجلب التيسير (kesempitan dapat menarik kemudahan). Makna dari kaidah ini pasti, karena didukung oleh banyak dasar hukum (dalil). Dasar hukum menghilangkan kesempitan telah mencapai derajat qath'i (pasti) dan meyakinkan. Kaidah ini menjelaskan bahwa setiap ketentuan hukum mengharapkan kemudahan. Syariat Islam tidak membebani umatnya dengan sesuatu yang tidak mampu mereka kerjakan, menyempitkan, dan tidak sesuai dengan watak dan tabiatnya. Allah dan rasulnya tidak menghendaki kesulitan dan kesempitan. Di antara dasar hukum kaidah ini adalah firman Allah dalam QS. Al-Baqarah (2): 185 dan 286, serta hadis Nabi يسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا (berikan kemudahan, jangan berikan kesulitan, berikan kegembiraan dan jangan membuat orang lari).
- d. Kaidah اليقين لا يزول بالشك (keyakinan tidak dapat dihilangkan oleh keraguan). Kaidah ini mencakup persoalan keimanan (akidah) dan hukum Islam (fikih). Kaidah ini menjelaskan bahwa eksistensi keyakinan tidak akan hilang oleh keraguan. Keyakinan dapat hilang apabila didukung oleh dasar hukum (dalil) yang pasti (qat'i). Di antara dasar hukum kaidah ini adalah firman Allah dalam QS. Yunus (10): 36 dan hadis Nabi SAW riwayat muslim:

إذا وجد أحدكم في بطنه شيئاً فأشكل عليه أخرج منه شيئاً أم

لا فلا يخرج من المسجد حتى يسمع صوتا أو يجد ريحا.

*(apabila salah seorang diantara kamu menemukan sesuatu dalam perutnya kemudian timbul keraguan, apakah dari perutnya tersebut telah keluar sesuatu atau belum, maka ia jangan keluar dari masjid sebelum ia mendengar suara (kentut) atau mencium baunya).*

- e. Kaidah العادة محكمة (adat dapat dipertimbangkan menjadi hukum) kaidah ini digali dari al-Qur'an dan as-Sunnah, diantaranya firman Allah dalam QS. Al-Baqarah (2): 228 dan hadis Nabi SAW الوزن أهل مكة والمكيال أهل مدينة. Ini menunjukkan bahwa adat atau tradisi mempunyai kontribusi yang cukup besar dalam menetapkan sebuah hukum.

Jika diperhatikan, kelima kaidah di atas semuanya digali dari nas. Namun demikian, proses penggaliannya tidak bertumpu pada dzahir nas, melainkan pada makna filosofis yang terkandung dalam nas. Hal inilah yang memungkinkan masing-masing dari kaidah tersebut mencakup banyak sekali persoalan hukum yang menjadi cabangnya.

Dalam konteks kehidupan sekarang, mengandalkan teks-teks suci keagamaan untuk menyelesaikan semua problem kehidupan jelas merupakan usaha yang tidak mungkin. Hal ini disebabkan oleh keberadaan dari teks-teks tersebut yang terbatas dan kompleksitas kehidupan yang terus berkembang. Atas dasar tersebut diperlukan kaidah yang mampu menghasilkan ketentuan hukum untuk menjangkau persoalan-persoalan baru yang muncul saat ini dan di masa yang akan datang. Produk dari kaidah ini nantinya bisa menjadi semacam “duplikasi” dari ketentuan-ketentuan fikih

“tekstual” yang dapat dipertanggungjawabkan, baik secara metodologis maupun epistemologis. Fikih yang dihasilkan bukan berarti keluar atau menyimpang dari teks-teks suci, melainkan mencoba menangkap spirit, semangat atau ideal moral yang tertuang dalam teks-teks tersebut untuk diterapkan sebagai aturan hukum terhadap persoalan-persoalan baru yang tidak tersentuh secara tekstual di dalamnya. Kaidah inilah yang kemudian berkembang menjadi sebuah disiplin ilmu yang disebut *qawaid fiqhiyyah*. Dengan demikian, *qawaid fiqhiyyah* pada prinsipnya merupakan proses “duplikasi” aturan Tuhan dengan cara merumuskan “esensi” dari hukum Tuhan yang bisa dinalar oleh manusia. Artinya, hukum Tuhan yang tertuang dalam teks-teks suci digali esensinya melalui proses penalaran manusia, yang dalam hal ini digunakan penalaran induktif, untuk kemudian diterapkan dalam setiap kasus baru yang berkembang. Cara seperti ini tidak serta merta menggantikan otoritas teks-teks suci (nas) sebagai sumber hukum utama dalam fikih dan diganti oleh qaidah fiqhiyyah, melainkan justru akan memperlihatkan bahwa nas itu memiliki daya jangkau yang luas, meliputi daya jangkau tekstual dan daya jangkau kontekstual. Paling tidak, ada dua tujuan dalam perumusan qaidah fiqhiyyah yang berhubungan langsung dengan nas: *pertama*, agar ayat-ayat atau hadis itu bisa lepas dari kaitan-kaitan kontekstual yang mungkin meliputinya. Sebagaimana maklum bahwa banyak ayat atau hadis yang memiliki sebab turun (*sabab an-nuzul*) dan sebab disabdakan (*sabab al-wurud*). Dengan qaidah fiqhiyyah ayat dan hadis tersebut bisa ditampilkan sebagai sebuah norma yang tidak tunduk pada ruang dan waktu tertentu sebagaimana biasa diasumsikan. Sebagai contoh misalnya, hadis *إنما الأعمال بالنيات*, tidak harus

dipahami secara sempit hanya berhubungan dengan kasus hijrah umat Islam dari Makkah ke Madinah pada zaman nabi, sebagaimana *sabab al-wurud* hadis tersebut. Artinya, motivasi apakah untuk mendapatkan kerelaan Allah atau motivasi duniawi yang mendasari seluruh aktivitas manusia, tidak harus dikaitkan dengan keabsahan hijrah tersebut. Melainkan, ia mencakup semua aktifitas yang memungkinkan manusia untuk memiliki dua motivasi tersebut. Dengan pemahaman seperti ini, cakupan tekstual dari hadis yang secara *wurud* berkenaan dengan peristiwa tertentu (hijrah), menjadi lebih luas meliputi banyak peristiwa (khususnya yang menyangkut persoalan keagamaan).<sup>49</sup>

*Kedua*, memperluas daya cakup dari nas itu sendiri, sehingga ia bisa berlaku untuk banyak kasus lain dengan tetap menjaga keterkaitan antara makna linguistik dan keluasan interpretasinya. Dalam kasus perumusan qaidah fihiyyah *الأمر بمقاصدها* yang diolah dari hadis *إنما الأعمال بالنيات* di atas misalnya, perluasan cakupan nampak sekali terlihat. Apabila qaidah fihiyyah ini dirumuskan menggunakan teks asli hadisnya, maka akan membutuhkan proses penalaran yang panjang dan berbelit untuk mampu menjangkau kasus-kasus lain di luar konteks ibadah. Namun ketika kaidah tersebut dirumuskan menjadi *الأمر بمقاصدها*, maka jalan penalaran ini menjadi lebih pendek. Kaidah ini memberikan inspirasi kepada seorang penegak hukum (khususnya hakim) misalnya, untuk memastikan duduk perkara sebuah tindakan pencurian yang dilakukan antar-orang yang mempunyai kaitan utang piutang. Jika yang berpiutang mengambil barang orang yang berutang dengan maksud untuk pelunasan, maka

<sup>49</sup> Abdul Mun'im Saleh, *Hukum Manusia sebagai Hukum Tuhan* (Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 2009), hlm. 242.

tidak had (potong tangan) baginya. Namun jika pengambilan barang tersebut didasari atas niat untuk memiliki harta orang yang berhutang dengan cara mencuri, maka ia harus dikenai sanksi potong tangan.<sup>50</sup>

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, hlm. 242-243.

# QAWA'ID FIQHIYYAH SEBAGAI PIJAKAN PENGEMBANGAN, KONTEKSTUALISASI, DAN SOLUSI PROBLEMATIKA HUKUM ISLAM

## A. Qawaid Fiqhiyyah sebagai Pijakan Pengembangan Hukum Islam

Berbicara tentang “pengembangan” akan menjadi persoalan jika dikaitkan dengan sesuatu yang melibatkan Tuhan di dalamnya. Hukum Islam, jika dilihat dari kondisi bahwa ia bersumber dari Tuhan, haruslah bersifat permanen, universal dan seragam. Untuk itu, istilah pengembangan sepertinya kontradiksi dengan nilai-nilai ketuhanan ini. Namun jika dilihat bahwa Tuhan melibatkan manusia dalam perumusan hukum tersebut, maka konsep pengembangan bisa dimaklumi, bahkan menjadi sebuah keniscayaan, mengingat kondisi manusia yang selalu berkembang dan berubah. Kehidupan manusia yang selalu berdinamika, seringkali menuntut adanya aturan hukum yang mampu beradaptasi dengan perubahan yang mereka alami. Agar hukum Islam mampu beradaptasi dengan dinamika kehidupan

manusia, mau tidak mau, ia harus bersifat partikular, berkembang dan bervariasi sesuai dengan tuntutan ruang dan waktu.

Teori hukum Islam selalu mengandaikan adanya tarik menarik antara dua sisi, akal-wahyu, kesatuan-keragaman, otorianisme-liberalisme, idealisme-realisme, hukum-moralitas dan stabilitas serta perubahan.<sup>1</sup> Jika diringkaskan, pasangan-pasangan ini bisa mengerucut pada dua hal: gagasan tentang pembakuan (*as-sawabit*) dan ide mengenai perubahan (*al-mutahawwil*), keduanya mencakup ranah filosofis, metodologis maupun teknis.

Berbicara mengenai kegiatan menalar, kesempatan atau ruang untuk melakukan penawaran pengembangan sepertinya selalu ada. Hal ini terutama disebabkan oleh gaya legislasi al-Qur'an yang memang memberi kesempatan itu hal tersebut dengan memilah ayat-ayat hukum ke dalam kategori *qath'iyyah* dan *zanniyyah* atau *muhkamat* dan *mutasyabihat*. Berdasarkan pemilahan ini al-Qur'an nampaknya ingin menunjukkan pada wilayahnya manusia harus tunduk sepenuhnya kepada kehendak al-Qur'an, dan pada wilayah mana manusia bisa melakukan penalaran serta penafsiran. Atau dengan bahasa lain, al-Qur'an mengisyaratkan kepada pembaca akan adanya ranah baku (*as-sawabit*) dan ada pula ranah yang bisa dikembangkan (*al-mutahawwil*). Dalam konteks hukum Islam, ada kondisi dimana manusia harus tunduk dan patuh terhadap beberapa ketentuan yang sudah baku dari Tuhan, dan dalam kondisi yang lain Tuhan juga merancang beberapa aturan hukum yang memungkinkan untuk beradaptasi dengan perubahan. Jika kondisi disekitarnya berubah, maka hukum tersebut juga ikut berubah.

Mengutip apa yang disebutkan oleh Imran Ahsan Khan Nyazee, ketentuan Tuhan yang bersifat baku disebut dengan the

---

<sup>1</sup> Pembahasan selengkapnya mengenai hal ini bisa di baca N.J Coulson, *Conflicts and Tension in Islamic Jurisprudence* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1968).

*fixed part*. Sedangkan bagian dari aturan Tuhan yang bersifat lentur dan memungkinkan untuk perubahan serta pengembangan diistilahkan dengan *the flexible part*. Nyazee menganalogkan hukum Islam dengan sebuah pohon yang memang memiliki beberapa bagian baku dan bagian luwes (elastis). Analogi ini dirancang untuk melihat peranan hukum Islam dalam mengawal kehidupan umat muslim agar tidak menyimpang dari kehendak Tuhan. Menurutnya, hukum Islam adalah hukum yang tumbuh terus menerus seperti layaknya sebuah pohon. Benih-benihnya disebarkan pada hati dan pikiran manusia ratusan abad yang lalu oleh rasulullah Muhammad SAW. Semenjak itu, benih tersebut kemudian berakar, tumbuh dan berkembang menjadi sebuah pohon. Proses ini tidak pernah berhenti, hingga seluruh cabangnya kemudian mampu menaungi seluruh aspek dari kehidupan manusia dari satu generasi ke generasi yang lain.<sup>2</sup>

Seperti umumnya sebuah pohon, hukum Islam juga memiliki bagian yang kukuh atau baku. Tidak berbeda dengan itu, ketika pohon memiliki cabang-cabang dan dedaunan, maka hukum Islam juga mempunyai bagian-bagian yang lentur, dapat berubah bentuk sesuai dengan situasi dan kondisi. Bagian yang baku dari pohon terletak tidak jauh dari akarnya. Oleh karenanya, memotong bagian ini dapat membahayakan pohon itu sendiri. Demikian pula dengan hukum Islam, memotong bagian-bagian yang baku akan mempengaruhi watak dari sistem hukum Islam itu sendiri. Sedangkan ibarat cabang, bagian yang lentur dari hukum Islam telah mampu beradaptasi dengan dinamika zaman melalui perubahan dan pengembangan diri.<sup>3</sup>

Secara metodologis, istilah *fixed part* lebih ditujukan kepada hukum-hukum yang bersumber atau dinyatakan secara eksplisit,

---

<sup>2</sup> Imran Ahsan Khan Nyazee, *Theories of Islamic law* (Islamabad: The International Institute of Islamic Thought, 1994), hlm. 52.

<sup>3</sup> *Ibid.*, hlm. 52-53.

baik dalam teks al-Qur'an, as-Sunnah maupun dihasilkan dari proses analogi (qiyas) yang ketat. Peraturan tentang ibadah dikategorikan sebagai bagian yang baku, demikian pula pokok-pokok tentang waris, perkawinan, perceraian serta pidana juga dikelompokkan sebagai bagian yang baku dari hukum Islam. Sebaliknya, aturan-aturan mengenai perpajakan, perekenomian, lalu-lintas, bentuk-bentuk kejahatan baru dan soal-soal cabang dari waris, perkawinan serta perceraian dikategorikan sebagai bagian dari hukum Islam yang bisa berkembang dan berubah. Dalam konteks ini, *ijtihad* dan upaya-upaya penalaran menjadi metode yang harus ditempuh untuk menghasilkan rumusan hukum atas persoalan-persoalan tersebut. Sebab, keberadannya yang tidak disebutkan secara eksplisit dalam sumber-sumber otoritatif hukum Islam,<sup>4</sup> membuka peluang untuk dilakukan pengembangan, inovasi dan pemikiran ulang.

Dalam perkembangannya, para fuqaha' kemudian merumuskan berbagai perangkat metodologis yang bisa dijadikan pedoman dalam menggali aturan hukum yang bisa diterapkan dalam kehidupan masyarakat. Salah satunya adalah dengan mengembangkan metode qiyas dari yang semula rumit dan cenderung ketat menjadi lebih longgar dan bebas. Di antara mereka ada yang mencoba mengembangkan teori tujuan hukum Islam (*maqasid as-syari'ah*),<sup>5</sup> teori munasabah<sup>6</sup> dan metode *al-Asybah wa*

<sup>4</sup> *Ibid.*, hlm. 54-55.

<sup>5</sup> Teori ini dikembangkan oleh al-Ghazali, kemudian disempurnakan oleh al-Juwayni dan mencapai puncak kematangannya pada pemikiran as-Syatibi. Lihat Abu Hamid al-Ghazali, *Al-Mustasfa min Ilm al-Usul* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2000), lihat juga Abu al-Ma'ali Abd al-Malik bin Abdullah bin Yusuf al-Juwayni, *Al-Burhan fi Usul al-Fiqh* (Al-Mansurah: Dar al-Wafa', t.th), lihat juga Abu Ishaq as-Syatibi, *Al-Muwafaqat fi Usul as-Syari'ah* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, t.th).

<sup>6</sup> Teori ini dikembangkan sedemikian rupa oleh al-Ghazali dalam karyanya, *Al-Mustasfa min Ilm al-Usul*. Lihat Abu Hamid al-Ghazali, *Al-Mustasfa min Ilm al-Usul* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2000).

*an-nazair*. Khusus untuk yang disebut terakhir (metode *al-asybah wa an-nazair*), al-Juwayni adalah tokoh yang berjasa besar dalam proses pembentukan dan pengembangannya. Selain berjasa dalam mengembangkan qiyas, al-Juwayni juga mengembangkan sebuah gagasan baru untuk memasukkan prinsip-prinsip umum ke dalam tujuan hukum Islam. Dari sinilah ia kemudian mengembangkan sebuah metode yang dikenal dengan *al-asybah wa an-nazair* atau yang kemudian dikenal dengan *al-qawaid al-fiqhiyyah*.<sup>7</sup>

Proses metamorfosa dari qiyas menjadi *al-asybah wa an-nazair* menunjukkan bahwa fuqaha' tidak lagi menggunakan prosedur-prosedur qiyas yang cenderung rumit, melainkan mereka berangkat dari kasus-kasus hukum yang spesifik untuk sampai pada kesimpulan-kesimpulan yang umum, abstrak serta terlepas dari unsur-unsur partikularnya. Dalam konteks ini, proses induksi sudah dilakukan untuk menemukan generalisasi-generalisasi yang semakin ke atas semakin abstrak dan semakin memiliki daya jangkau yang luas terhadap aturan-aturan fikih.

Perlu dicatat di sini bahwa induksi yang dikembangkan dalam *al-asybah wa an-nazair* berbeda dengan induksi yang dikembangkan dalam ilmu pengetahuan alam atau logika formal. Para fuqaha' mengembangkan kodel induksi yang disebut dengan "induksi makna" atau *al-istiqra' al-ma'nawi*. Beberapa kalangan menilai bahwa induksi model ini memiliki kesimpulan berupa kebenaran pasti, tidak lagi berupa probabilitas. Ia dikembangkan dalam disiplin ilmu humaniora, bukan ilmu pengetahuan alam (*natural sciences*). Dalam *induksi maknawi* titik tekan bukan lagi pada persoalan jumlah, melainkan pada makna yang bisa ditangkap dari serangkaian kasus yang diobservasi.

---

<sup>7</sup> Imran Ahsan Khan Nyazee, *Theories*, hlm. 196.

Daya cakup yang sedemikian luas yang bisa dihasilkan oleh *al-asybah wa an-nazair* atau *al-qawaid al-fiqhiyyah*, seperti yang memberi peluang kepada fikih untuk selalu bisa mengawal perjalanan dan perkembangan kehidupan yang dialami oleh umat manusia. Kaidah-kaidah yang dirumuskan oleh para fuqaha' nampaknya juga bisa dijadikan pedoman untuk mengembangkan fikih dimasa sekarang maupun yang akan datang serta membaca ulang rumusan fikih dalam hazanah keilmuan klasik agar bisa digali hikmah dan idea moralnya sehingga kasus baru yang muncul bisa dicarikan solusi hukumnya dengan tanpa kehilangan jiwa syariatnya.

## **B. Qawaid Fiqhiyyah Sebagai Pijakan Kontekstualisasi Hukum Islam**

Salah satu keistimewaan syariat (hukum) Islam adalah kemampuannya melindungi dan memenuhi kebutuhan masyarakat, baik dimasa-masa sekarang maupun di masa-masa yang akan datang.<sup>8</sup> Hal ini disebabkan oleh prinsip-prinsip hukum Islam yang dalam proses penetapannya sangat memperhatikan unsur budaya lokal, waktu dan tempat, kapan dan dimana hukum ditetapkan serta kondisi manusia secara individu yang akan diberi pembebanan hukum.

Adat, sebagaimana yang dikatakan oleh Yusuf al-Qardhawy adalah merupakan kebiasaan dalam masyarakat yang menjadi salah satu kebutuhan sosial yang sulit untuk ditinggalkan dan berat untuk dilepaskan. Model “berangsur-angsur” atau *tadarruj* dalam penetapan hukum Islam, misalnya mengenai larangan minum Khamr adalah salah satu contoh dari perhatian syari' terhadap adat dan kondisi sosial.

<sup>8</sup> Izzuddin Bāliq, *Minhāj as-Ṣāliḥīn*, cet III (Beirut: Dār al-Fath, 1984), hlm. 528.

Peluang adat untuk bisa dijadikan pertimbangan dalam penetapan hukum, banyak diberikan oleh al-Qur'an, misalnya sebagaimana disebutkan dalam firman Allah:

وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ<sup>9</sup>

Dalam ayat yang lain Allah juga berfirman:

وَالْمُطَلَّقاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ<sup>10</sup>

Kedua ayat ini tidak menjelaskan mengenai batasan banyak sedikitnya nafkah yang harus diberikan orang tua kepada anaknya (ayat pertama) dan oleh suami kepada isterinya yang dicerai (ayat kedua). Hal tersebut dapat dimengerti, mengingat tingkat kehidupan, kemampuan dan adat masyarakat berbeda antara satu tempat dengan tempat yang lain dan selalu mengalami perubahan. Atas dasar itu pula syariat Islam memberikan kesempatan untuk menetapkan ketentuan hukumnya sesuai dengan adat istiadat setempat. Atau dengan kata lain bahwa seseorang diberi keluasan untuk menentukan kebijaksanaan-kebijaksanaan yang berkaitan dengan kehidupannya sehari-hari selain yang berkaitan dengan prinsip agama, seperti aqidah, amal ibadah dan aturan-aturan hukum lain yang fundamental, dengan mendasarkan pada adat istiadat setempat yang tidak bertentangan dengan ketentuan dan prinsip-prinsip dasar syara'.

Berdasarkan nas-nas hukum yang menghargai adat istiadat sebagai pertimbangan dalam merumuskan ketentuan hukum, ulama kemudian menyusun satu kaidah fikih yang berbunyi:

العادة محكمة

<sup>9</sup> QS. Al-Baqarah (2): 233

<sup>10</sup> QS. Al-Baqarah (2): 241

*“adat kebiasaan dapat (dijadikan dasar) suatu ketetapan hukum”.*

Dengan kaidah tersebut, maka hukum Islam dapat dikembangkan dan diterapkan sesuai dengan keadaan suatu masyarakat di mana saja dan kapan saja. Dalam bidang ekonomi misalnya, kaidah di atas bisa dikembangkan dalam bentuk kaidah turunan seperti:

المعروف بين التجارة كالمشروط بينهم

*“sesuatu yang terkenal (terbiasa) di kalangan para pedagang, seperti syarat yang berlaku di antara mereka”.*

Memperhatikan kondisi suatu masyarakat adalah suatu hal yang mendasar dalam syariat (fikih) Islam. Oleh karena itu syariat Islam dalam menetapkan hukum-hukumnya selalu disertai penjelasan tentang ‘illat (alasan yang melatar belakangi) nya, sekalipun tidak semua ketentuan hukum dijelaskan ‘illatnya.<sup>11</sup>

Hal ini dimaksudkan agar seseorang mengetahui bahwa hukum itu berjalan mengikuti alasan-alasan tertentu. Adanya *sabab an-nuzul* dari suatu ayat hukum dan *asbab al-wurud* dari suatu hadis adalah sebagai contoh bahwa ketentuan hukum selalu berdasar atas alasan-alasan tertentu yang muncul di tengah-tengah masyarakat atau yang dialami manusia secara pribadi. Dari sinilah kemudian ulama menyusun beberapa kaidah fikih yang berbunyi:

الحكم يدور مع علته وجوداً أو عدماً

<sup>11</sup> Masfuk Zuhdi, *Pengantar Hukum Syari’at*, cet. I (Jakarta: Haji Masagung, 1987), hlm. 30.

*“ketentuan hukum itu berjalan bergantung pada ada atau tidak adanya ‘illat”.*

Senada dengan kaidah di atas adalah kaidah yang berbunyi:

الأصل أن تزول الأحكام بزوال عللها

*“pada dasarnya hukum itu bisa hilang (tidak berlaku) dengan hilangnya ‘illat”.*

Ada lagi kaidah yang memiliki pengertian sama, yaitu:

الحكم إذا ثبت بعلّة زال بزوالها

*“apabila ketetapan hukum itu karena sesuatu ‘illat, maka ia tidak berlaku dengan hilangnya ‘illat”.*

Kaidah-kaidah tersebut membuka lebar-lebar terhadap kemungkinan adanya perubahan pemberlakuan hukum ataupun penerapan hukum tanpa meninggalkan prinsip yang ada.

Praktik perubahan pelaksanaan hukum dengan melihat keadaan suatu masyarakat sebagaimana termuat dalam kaidah-kaidah diatas, nampak pada pemikiran dan kebijakan hukum khalifah Umar bin Khattab. Suatu saat khalifah Umar pernah tidak memberlakukan ketentuan hukum potong tangan terhadap pencuri sebagaimana yang telah ditetapkan oleh al-Qur’an yaitu:

والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما<sup>12</sup>

Umar menganggap bahwa illat yang menjiwai ketentuan hukum pada ayat tersebut tidak ditemukan dalam kasus pencurian yang dihadapinya. Kebetulan, pada waktu itu sedang terjadi krisis pangan yang melanda masyarakat Arab, sehingga alasan orang

<sup>12</sup> QS. Al-Maidah (5): 28.

mencuri bukan lagi untuk merampas hak milik orang, melainkan untuk bertahan hidup.

Ketika dihadapkan dengan dinamika masyarakat yang selalu berkembang dan berubah, hukum, disamping mempunyai kepentingan sendiri untuk mewujudkan nilai-nilai tertentu dalam masyarakat, ia juga terikat dengan sistem-sistem sosial lainnya termasuk di dalamnya keadaan yang dialami masyarakat. Kasus dimana Imam Syafi'i memunculkan *qaul jadid* (pada saat tinggal di Mesir) sebagai revisi atas *qaul qadimnya* (pada waktu berada di Baghdad) adalah contoh kongkrit bahwa faktor kondisi sosial dan budaya dapat mempengaruhi suatu ketetapan hukum, termasuk hukum Islam.

Oleh karena, itu Ahmad Musthafa al-Maraghi mengatakan, bahwa hukum adalah kepentingan untuk manusia dan kepentingan manusia dapat berbeda-beda karena perbedaan waktu dan tempat. Apabila kepentingan sudah tidak ada lagi maka suatu tindakan bijaksana dapat merubah pemberlakuan hukum itu sesuai dengan waktu terakhir.<sup>13</sup>

Dengan maksud yang sama Muhammad Rasyid Ridha juga pernah mengatakan bahwa hukum itu pemberlakuannya kemungkinan bisa berubah karena waktu dan situasi. Kalau suatu hukum diundangkan pada waktu yang sangat dibutuhkan, kemudian pada waktu lain kebutuhan itu tidak ada, maka suatu tindakan bijaksana dapat menghentikan ataupun menggantikan ketentuan hukum baru yang sesuai dengan waktu dan situasi terakhir.<sup>14</sup>

Terkait dengan hal ini qaidah fihiyyah juga menegaskan bahwa kemungkinan perubahan penetapan atau pemberlakuan

<sup>13</sup> Aḥmad Mustafā al-Marāgi, *Tafsīr*; hlm. 187.

<sup>14</sup> Muḥammad Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Mannar*, (Kairo: Dar al-Mannar, 1948) hlm. 414.

hukum karena berubahnya waktu (situasi dan kondisi) selalu ada sepanjang tidak menyangkut hal-hal yang prinsip. Salah satu kaidah yang berbicara mengenai hal tersebut adalah:

لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان

*“tidak mengapa (dibenarkan) adanya perubahan ketentuan hukum disebabkan adanya perubahan masa.”*

Kaidah ini memberikan peluang kepada para ahli hukum untuk menetapkan hukum secara kontekstual dalam rangka mengembangkan hukum Islam menuju sifat keuniversalnya untuk menjawab persoalan-persoalan baru dalam rentang waktu yang tidak terbatas, sesuai dengan perkembangan kondisi sosial masyarakat.

Qaidah fihiyyah dalam merelevansikan dirinya sebagai dasar penetapan hukum Islam yang mempunyai nilai kontekstual, perhatiannya tidak hanya terbatas pada masalah adat sebagai suatu pertimbangan dalam penetapan hukum, atau pun waktu kapan hukum itu diterapkan, namun mengenai tempat dimana hukum akan diterapkan juga sangat diperhatikan. Ini tercermin dalam kaidah:

تغير الفتوى بتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال

*“suatu fatwa hukum dapat berubah, disebabkan adanya perubahan waktu, tempat dan keadaan (situasi dan kondisi).”*

Dari kaidah ini bisa diambil pengertian bahwa apabila seseorang akan menetapkan suatu hukum, mengeluarkan fatwa hendaknya memperhatikan tempat dan situasi masyarakat. Hal ini dikarenakan kenyataan-kenyataan yang bersifat kemasyarakatan berlangsung dengan tiada hentinya. Sehingga dalam menetapkan

suatu hukum tidak hanya terpaku pada satu tempat dan situasi yang mungkin berbeda dan sudah berubah.

Oleh karena itu Ibnu Qayyim mengatakan bahwa fatwa (hukum) yang ditetapkan oleh seorang ulama (mujtahid) mungkin saja mengalami perubahan karena berubahnya waktu, keadaan dan adat.<sup>15</sup>

Kaidah lain yang membuktikan nilai kontekstualitas qaidah fiqhiyyah sebagai suatu dasar dalam penetapan hukum Islam ialah kaidah:

الأصل في الأشياء الإباحة

*“segala sesuatu itu pada dasarnya (ketentuan asalnya) adalah boleh.”*

Dengan kaidah tersebut, seseorang dapat mengembangkan dan menetapkan kebijaksanaan hukum dengan segala teknisnya sesuai dengan konteks yang ada. Begitupun kaidah:

درء المفسد أولى من جلب المصالح

*“menolak atau menghindari kerusakan lebih diutamakan daripada mengambil kemaslahatan.”*

Kaidah tersebut memberikan suatu pengertian bahwa kepekaan sosial harus dimiliki oleh seseorang apabila akan menetapkan suatu hukum. Ia harus mampu menatap fenomena-fenomena yang ada dalam masyarakat. Kemaslahatan dan madharatan (efek positif dan negatif) adalah dua hal yang selalu muncul beriringan akibat adanya tindakan atau perbuatan manusia serta perubahan yang terjadi. Maka dalam menentukan kebijakan hukumnya, mempertimbangkan maslahat dan mafsadat

<sup>15</sup> Ibnu Qayyim, *l'lām al-Muwāqī'in* (Beirut: Dār al-Jil, 1986), hlm. 3.

sebagaimana yang tertuang dalam kaidah tersebut adalah suatu hal yang rasional dan relevan. Kaidah lain adalah:

تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة

*“kebijakan seorang pemimpin atas rakyatnya disesuaikan dengan kemaslahatan.”*

Dari kaidah tersebut bisa diambil suatu pengertian, bahwa seorang pemimpin apabila akan menetapkan suatu hukum harus bertumpu kepada kemaslahatan atau kesejahteraan masyarakat (rakyat). Sedangkan kemaslahatan yang dibutuhkan oleh masyarakat kemungkinan berbeda antara satu tempat dengan tempat lain, dari suatu masa ke masa yang lain. Dengan demikian, maka kaidah tersebut mengarahkan kepada seseorang agar dalam menetapkan hukum, hendaknya memperhatikan perkembangan dan keadaan masyarakat. Perbedaan ketetapan hukum antara satu tempat dengan tempat lain, perubahan ketetapan hukum dari suatu waktu ke waktu berikutnya dengan pertimbangan kemaslahatan adalah dibenarkan oleh kaidah tersebut.

### **C. Qawaid Fiqhiyyah sebagai Solusi Problematika Hukum Islam**

Perubahan masyarakat yang begitu cepat, sebagai konsekuensi dari perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, mau tidak mau membawa dampak bagi kehidupan beragama mereka. Tidak hanya dalam persoalan muamalah, dampak tersebut juga terlihat dalam masalah akidah di mana banyak sekali problem-problem baru dari keduanya yang belum memiliki nas hukum.

Sebuah kenyataan yang tidak bisa dipungkiri bahwa rumusan fikih dalam literatur-literatur Islam adalah buah karya para ulama

dalam kurun waktu ratusan tahun yang lalu. Bukan saja persoalan waktu, namun kondisi sosial-politik dan budaya era mereka dengan zaman dimana umat Islam hidup sekarang jelas tidak bisa disamakan. Dalam konteks ini, tidak semua dari apa yang telah mereka rumuskan masih relevan untuk diterapkan dalam konteks kekinian. Selain itu, tidak semua persoalan yang ada sekarang tercover dalam putusan-putusan fikih mereka.<sup>16</sup> Persoalannya kemudian adalah bagaimana mencari solusi atas problematika kehidupan yang dihadapi oleh umat sekarang?

Menyandarkan semua persoalan kekinian pada teks-teks fikih rumusan fuqaha terdahulu, jelas merupakan sebuah pemaksaan konteks terhadap teks dan begipula sebaliknya, pemaksaan teks terhadap konteks. Namun disisi lain, *memaufkan* sebuah persoalan tanpa status hukum yang jelas juga merupakan hal yang tidak diperbolehkan. Pada titik inilah, diperlukan keberanian untuk melakukan terobosan-terobosan baru agar fikih tidak selalu gagap dan tertinggal dibelakang kasus hukumnya. Salah caru cara yang mungkin dilakukan adalah dengan merubah pola berfikih yang semua bersifat *tekstual-qauliy* menjadi *kontekstual-manhaji*. Jika cara yang pertama mengandalkan pada rumusan-rumusan fuqaha' dalam kitab-kitab fikih yang sudah jadi, maka cara yang kedua lebih berorientasi pada metodologi yang dipakai oleh fuqaha' dalam merumuskan satu ketentuan hukum, baik dalam bentuk usul fikih, qaidah usuliyah ataupun qaidah fiqhiyyah. Dengan cara yang kedua ini diharapkan setiap persoalan bisa segera dicarikan solusi hukumnya tanpa harus terkatung-katung dengan status yang tidak jelas.

Sebagai salah satu tawaran metodologis terhadap problematika fikih kontemporer, qaidah fiqhiyyah memiliki

---

<sup>16</sup> Sahal Mahfudh, "Bahtsul Masail dan Istinbat Hukum NU," dalam Imam Ghazali Said dan A. Ma'ruf Asrori, *Ahkam al-Fuqaha' : Solusi Problematika Hukum Islam* (Surabaya: :LTNU Jawa Timur adn Diantama, 2005), hlm. xi-xii.

aturan main yang lebih sederhana jika dibanding usul fikih. Namun demikian, rumusan yang dihasilkan oleh kaidah ini bisa dipertanggungjawabkan keabsahannya, baik secara ilmiah maupun syara'. Dengan cara kerja dan mekanisme yang relatif lebih sederhana, qaidah fiqhiyyah memungkinkan seorang ahli hukum bisa dengan cepat memutuskan suatu perkara yang dihadapinya. Proses penalarannya yang bersifat induktif juga dapat meminimalkan tingkat subyektifitas dalam ketentuan hukum yang dihasilkan.

Sebenarnya, mekanisme penentuan hukum menggunakan qaidah fiqhiyyah hampir sama dengan metode qiyas dalam usul fikih. Hanya saja, dalam qaidah fiqhiyyah proses analogi yang dilakukan tidak bergantung pada ada atau tidak adanya 'illat sebagaimana dalam qiyas, namun bersandar pada hikmah hukum yang terkandung dalam serangkaian kasus yang dikelompokkan. 'Illat cenderung terukur, kongkret dan objektif, sementara hikmah bersifat abstrak dan cenderung subjektif.<sup>17</sup> Subyektifitas yang ada pada hikmah hukum ini, tidak serta merta menghasilkan aturan yang subjektif. Melalui mekanisme tertentu qaidah fiqhiyyah dapat menjamin bahwa rumusan fikih yang dihasilkan memiliki tingkat objektifitas yang bisa dipertanggungjawabkan.

Model penalaran induksi yang dikembangkan dalam qaidah fiqhiyyah dalam beberapa hal berbeda dengan model induksi dalam kajian filsafat. Dalam kajian hukum Islam, persoalan induksi tidak pernah diungkap sedemikian rumit. Namun demikian, beberapa persoalan mendasar penalaran induksi dalam filsafat, secara umum juga dikembangkan dalam qaidah fiqhiyyah. Induksi dalam ilmu pengetahuan umum dan filsafat selalu berangkat dari hasil observasi, yang kemudian dirumuskan

---

<sup>17</sup> Abdul Mun'im Saleh, *Hukum*, hlm. 171.

dalam sebuah konsep umum (generalisasi). Proses ini juga terjadi dalam qaidah fiqhiyyah, dimana para fuqaha' merumuskan qaidah fiqhiyyah berdasarkan observasi terhadap kasus-kasus fikih yang masih berserakan (furu') kemudian mereka menyusunnya dalam suatu kaidah umum. Sebagai contoh misalnya, Imam as-Syafi'i menyebutkan dalam al-Umm bahwa seandainya ada dua orang yang hendak melakukan shalat dan sama-sama bermaksud sebagai imam, sementara di belakang mereka berdiri banyak orang yang akan menjadi makmum, maka shalat mereka yang akan menjadi makmum itu tidak sah apabila tidak menentukan kepada siapa mereka akan bermakmum.<sup>18</sup>

Gagasan yang bisa diambil dari pendapat as-Syafi'i ini adalah perlunya orang menjelaskan rincian dari amal ibadah yang akan dilakukan agar ibadah itu sah sebagaimana yang dimaksudkan. Persoalan ini kemudian memunculkan pembahasan tentang *ta'yīn*, yaitu menyebut secara spesifik ciri-ciri ibadah yang hendak dilakukan. Dalam al-Asybah wa an-Nazāir terdapat kaidah yang berbunyi:<sup>19</sup>

ما يشترط فيه التعيين فالخطأ فيه مبطل

*"Amalan yang diwajibkan diberi ta'yin, maka kesalahan di dalamnya menyebabkan batalnya amalan tersebut".*

Berdasarkan kaidah ini, semua persoalan (amal) yang rinciannya harus disebutkan, jika disebutkan secara salah atau tidak disebutkan rinciannya, maka akan berakibat pada batalnya amalan tersebut. Oleh karenanya, setiap orang yang akan melaksanakan shalat, ia harus menyebutkan jenis shalat

<sup>18</sup> Muḥammad ibn Idrīs as-Syāfi'i, *Al-Umm*, Juz I (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1393 H), hlm. 176.

<sup>19</sup> Jalāluddīn as-Suyūṭī, *al-Asybah*, hlm. 12.

apa yang akan dilakukan. Kesalahan dalam menyebutkan jenis shalat, akan berakibat pada batalnya shalat. Demikian pula dengan puasa, seseorang yang akan melaksanakan puasa diharuskan menyebutkan jenis atau status puasa yang akan dilakukannya. Kesalahan dalam penyebutan jenis atau status tersebut akan berakibat pada batalnya puasa.<sup>20</sup>

Latar belakang yang mendasari diwajibkannya *ta'yīn* adalah banyaknya ibadah sejenis yang bisa saja dilakukan. Seperti dalam shalat misalnya, ada banyak jenis shalat yang bisa dilakukan oleh seseorang. Bisa saja orang melakukan shalat wajib (*fardu*), shalat sunnah, *jama'* dan lain sebagainya. Demikian pula dengan puasa, bisa jadi orang melakukan puasa wajib, puasa kifarah, puasa sunnah dan lain sebagainya. Atas dasar inilah konsep *ta'yīn* menjadi sangat penting untuk membedakan antara jenis ibadah yang satu dengan ibadah yang lain. Keharusan *ta'yīn* ditegaskan oleh Rasulullah dalam sebuah sabdanya:

وإنما لكل امرئ ما نوى

*“Setiap amalan akan mendapatkan (pahala/ dosa) atas apa yang ia niatkan”<sup>21</sup>*

Dalam kasus lain as-Syafi'i juga menyebutkan bahwa air yang berasal dari orang Nasrani tetap dianggap suci sehingga sah dipakai bersuci sampai ada bukti bahwa air tersebut telah terkena najis yang mempengaruhi kesuciannya. Artinya, sebelum ditemukan bukti bahwa air tersebut telah terkena najis yang dapat merusak unsur-unsur kesuciannya (dalam mazhab Syafi'i), maka ia tetap dihukumi suci dan dapat digunakan untuk bersuci.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> Abdul Haq (dkk.), *Formulasi Nalar Fikih*, Buku I (Surabaya: Khalista, 2005), hlm. 112.

<sup>22</sup> Muḥammad ibn Idrīs as-Syāfi'i, *Al-Umm*, hlm. 8.

Alasan pendapat ini adalah logisnya meneruskan hukum semula (suci). Dari sini kemudian dirumuskan kaidah pokok: اليقين لا يزول بالشك (keyakinan tidak bisa hilang oleh keraguan). Kaidah pokok ini kemudian menghasilkan kaidah turunan (*furu'*): الأصل بقاء ما كان على ما كان (pada dasarnya keadaan sesuatu masih seperti sedia kala).<sup>23</sup>

Contoh terakhir yang dapat dikemukakan di sini adalah pendapat as-Syafi'i bahwa pencurian yang dikenai hukum potong tangan adaah pencurian barang yang disimpan di tempat penyimpanannya, bukan barang yang berada disembarang tempat atau terlantar. Dalam kasus ini, pemahaman tentang apa yang dianggap sebagai tempat penyimpanan barang dan yang bukan diserahkan sepenuhnya kepada pendapat yang berkembang dimasyarakat.<sup>24</sup> Menurutny, pemahaman seseorang tentang apa yang dianggap tempat penyimpanan barang berbeda antara satu barang dengan yang barang lain. demikian pula pemahaman ini bisa berubah jika konteknya juga berbeda. Misalnya, orang yang dalam perjalanan berbantal kain sarung, maka sarung tersebut dianggap berada dalam simpanan dengan bukti dijaga oleh yang punya yaitu dengan cara dipakai sebagai bantal. Jika pencuri mencuri barang dari rumah seseorang tetapi belum secara total mengeluarkan barang tersebut dari kamar yang punya kemudian tertangkap, maka tangannya tidak boleh dipotong. Tetapi jika rumah itu dihuni oleh beberapa orang yang menempati ruangan sendiri-sendiri, maka mengeluarkan barang curian dari kamar seseorang meskipun belum secara total keluar dari rumah sudah bisa menyebabkan pencuri tersebut dipotong tangannya.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> Jalāluddīn as-Suyūṭī, *al-Asybah*, hlm. 37, 54.

<sup>24</sup> Muḥammad ibn Idrīs as-Syāfi'i, *Al-Umm*, hlm. 148.

<sup>25</sup> *Ibid.*, hlm. 148-149.

Gagasan dibalik makna “tempat penyimpanan barang” adalah pengakuan pada kebiasaan (adat) lokal sebagai bahan pertimbangan dalam membuat keputusan hukum. Dari permasalahan tempat penyimpanan barang yang dicuri kemudian dirumuskan kaidah pokok *العادة محكمة* (*adat kebiasaan dapat menjadi rujukan hukum*). Dalam konteks kasus diatas, pemahaman tentang tempat penyimpanan barang diserahkan pada adat yang berkembang di masyarakat. kaidah ini kemudian menghasilkan kasidah turunan yang berbunyi: *كل ما ورد به الشرع مطلقا ولا ضابط له فيه ولا في اللغة يرجع فيه إلى العرف* (*segala ketentuan agama yang diberikan secara umum tanpa kriteria baik dalam agama maupun istilah bahasa, maka diserahkan rinciannya kepada adat kebiasaan*).<sup>26</sup>

Beberapa contoh kasus di atas, jika menggunakan model penalaran induksi dalam ilmu pengetahuan dan filsafat, disebut dengan keterangan tunggal (juz’iyyah). Dari sinilah para ahli hukum Islam (antar generasi) merumuskan sebuah kaidah umum (general) yang nantinya bisa dijadikan acuan dalam memutuskan perkara baru. Dalam konteks ini, beberapa kalangan sering mempertanyakan apakah observasi yang dilakukan oleh fuqaha’ dengan menghimpun kasus-kasus juz’iyyat sudah mencukupi untuk disebut “observasi” dalam penalaran induktif? Menjawab pertanyaan ini bukanlah persoalan mudah, namun yang pasti qawaid fiqhiyyah telah disusun oleh banyak sekali ulama yang tersebar dalam berbagai mazhab fikih dan melibatkan banyak generasi. Perkembangan qaidah fiqhiyyah juga bersifat saling melengkapi dan menyempurnakan, baik dari segi materi maupun *draftingnya*. Dari sinilah bisa diketahui bahwa tidak ada persoalan furu’ (juz’iyyah) penting yang terlewatkan dari pengamatan

---

<sup>26</sup> Jalaluddin as-Suyuti, *al-Asybah*, hlm. 69.

(observasi) para fuqaha'. Bahkan, begitu telitinya para fuqaha', mereka juga mendapati adanya kasus-kasus yang dikecualikan (mutstatsnayat) dari rumusan kaidah yang mereka susun.

Kaidah *الضرر يزال* juga mempunyai daya cakup yang sangat luas, tetapi terukur, dalam menyelesaikan problem kehidupan. Kaidah tersebut memberikan prinsip bahwa sesuatu yg membahayakan dan mengancam kehidupan harus dihindari dan dihilangkan. Untuk melakanakan pesan tersebut kaidah yang lain memberikan metode *تبيح المحظورات الضرورات* yaitu demi untuk kelangsungan hidup, seseorang diperbolehkan melanggar ketentuan hukum asal atau *عزيمة* dengan terukur yaitu *pertama* harus obyektif, proporsional, dan sesuai kebutuhan : *ما يبيح للضرورة تقدر بقدرها* : *Kedua*, tidak boleh menimbulkan ancaman bagi orang lain : *الضرر لا يزال بالضرر*.

## PENUTUP

Qawaid fiqhiyyah sebagai salah satu metode penetapan dan penalaran dalam hukum Islam, sarat dengan nilai-nilai kontekstual. Hal ini dapat dibuktikan dengan beberapa hal: *pertama*, qawaid fiqhiyyah mampu menghasilkan ketentuan hukum yang sejalan dengan prinsip-prinsip hukum Islam, yang meliputi: 1) tidak menyulitkan, 2) simpel, 4) tidak konfrontatif (bertahap), 5) memperhatikan kepentingan manusia, 6) menjunjung tinggi nilai-nilai keadilan, dan lain sebagainya.

*Kedua*, qawaid fiqhiyyah mampu beradaptasi dengan dinamika masyarakat. Sifat penalaran qawaid fiqhiyyah yang induktif, membuatnya peka terhadap kondisi sosial masyarakat. Hal ini karena qawaid fiqhiyyah dirumuskan dari proses observasi hukum-hukum fikih yang terdapat di dalam kitab-kitab fikih, kemudian dicari hikmah yang menjadi titik temu dari masing-masing kasus yang diobservasi, lalu dirumuskan menjadi sebuah kaidah universal yang bisa diaplikasikan pada banyak sekali kasus yang memiliki spirit yang sama. Selain itu, prinsip qawaid fiqhiyyah sangat memperhatikan adat istiadat dan kepentingan (*masalahah*) masyarakat, sehingga ketentuan-ketentuan hukum ditetapkan darinya dapat diterima di masyarakat.

*Ketiga*, qawaid fiqhiyyah terbukti mampu menyelesaikan kasus-kasus hukum baru yang terus bermunculan di tengah dinamika kehidupan masyarakat. Dengan kata lain, posisi qawaid fiqhiyyah dalam hal ini mampu menjembatani kekosongan teks-teks agama yang tidak mengatur detail persoalan - persoalan yang akan muncul di masa yang akan datang. Dalam konteks penetapan hukum, Islam mengharuskan adanya dasar yang legal baik *naqly* maupun *aqly*. Qawaid fiqhiyyah adalah merupakan dasar hukum yang legal baik dari sisi *naqly* maupun *aqly*. Karena qawaid fiqhiyyah merupakan ilmu yang lahir dan disusun secara akademik dan sesuai dengan kaidah-kaidah keilmuan.

Selain sarat dengan nilai-nilai kontekstual, qawaid fiqhiyyah juga bisa dijadikan model pengembangan hukum dan sekaligus menjadi solusi atas problematika yang dihadapi masyarakat kontemporer. Dalam Islam, tidak semua ajaran bersifat baku, melainkan ada yang memungkinkan untuk dilakukan inovasi, pengembangan atau pembacaan ulang terhadap ajaran yang lama (*rethinking*). Tugas para ahli hukum adalah melakukan kajian mendalam terhadap hal-hal yang bisa dikembangkan atau harus dilakukan pembacaan ulang dari aturan hukum Islam. Hal ini tentunya sejalan dengan semangat dari hukum Islam yang *salih li kulli zaman wa makan* (tetap layak untuk setiap masa dan tempat). Dengan qawaid fiqhiyyah, ketentuan-ketentuan dalam kasus-kasus lama yang tidak relevan dengan kondisi kekinian akan mudah dideteksi dan dicarikan alternatif solusinya. Selain itu, upaya memperluas spektrum fikih, bukanlah hal yang tidak mungkin dilakukan. Sebab, dalam qawaid fiqhiyyah yang dinalar bukan jenis kasusnya, melainkan kesamaan spirit atau hikmah dari banyak kasus. Oleh karena itu, spirit atau hikmah yang ada pada kasus-kasus lama dapat digali dengan menggunakan nalar qawaid fiqhiyyah untuk dijadikan pijakan mengembangkan

ketentuan hukum pada kasus-kasus baru yang muncul. Atau, dengan ditemukannya spirit atau hikmah tersebut bisa dilakukan upaya “rekayasa” untuk mengembangkan kasusnya agar relevan dengan semangat zaman.

Dalam konteks kekinian, qawaid fiqhiyyah juga terbukti efektif dalam memberikan solusi bagi banyak problematika yang berkembang dimasyarakat, baik di bidang sosial, budaya, politik, ekonomi maupun bidang-bidang yang lain. Sifatnya yang universal (*kulli*) memungkinkan qawaid fiqhiyyah untuk menjangkau banyak sekali persoalan, sehingga akan meminimalisir banyak kasus yang berstatus hampa hukum (*mauquf*).

## DAFTAR PUSTAKA

- Abdillah, Mujiyono, *Dialektika Hukum Islam dan Perubahan Sosial*, Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2003.
- Agus Moh. Najib, "Dalalah an-Nass: Upaya Memperluan Maksud Syari' Melalui pendekatan Bahasa", dalam, Amin Abdullah (et. al), *Neo Ushul Fiqh: Menuju Ijtihad Kontekstual*, Jogjakarta: Fakultas Syari'ah Press Bekerjasama dengan Forum Studi Hukum Islam (FSHI), 2004.
- Al-A'jam, Ra'fiq, *Uşul Islāmiyah Manhajuhā wa Ab'aduhā*, Cet. I, Beirut: Dār al-Ilmi, 1983.
- Al-Ajfan, Abū, *Min Atsār Fuqahā al-Andalūs: Fatāwā al-Imām al-Syātibī*, Tunis: Matba'ah al-Kawākib, 1985.
- Al-Āmidī, Alī ibn Muḥammad, *Al-Iḥkām fi Uşul al-Aḥkām*, Riyad: Dār as-Sāmi'i, 2003.
- Al-Amidy, *Al-Iḥkām fi Uşul al-Aḥkām*, juz IV, Beirut: Dār al-Fikr, 1996.
- Anwar, Syamsul, "Teori Konformitas dalam Metode Penemuan Hukum Islam al-Gazzali", dalam M. Amin Abdullah dkk., *Antologi Studi islam*, Jogjakarta: Aditya Media, 2000
- Asmin, Yudian W., "Maqasid al-Syari'ah sebagai Doktrin dan Metode", dalam *al-Jami'ah Jurnal Ilmu Pengetahuan Islam*, No. 58, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 1995.
- Azizy, Qodri, *Hukum Nasional; Eklektisismen Hukum Islam dengan Hukum Umum*, Jakarta: Teraju, 2004.
- Bāliq, Izzuddīn, *Minhāj as-Şāliḥīn*, cet III, Beirut: Dār al-Fath, 1984.
- Basyir, Ahmad Azhar, *Hukum Adat bagi Umat Islam*, cet. I, Yogyakarta: Nurcahaya, 1983.

- Basyir, Ahmad Azhar, *Pokok-pokok Persoalan Filsafat Hukum Islam*, Yogyakarta: Fakultas Hukum UII, 1985.
- Al-Bayḍāwī, *Minhāj al-Wuṣūl ilā 'Ilmi al-Uṣūl*, jilid I, Mesir: Al-Maktabah at-Tijāriyyah, 1326 H.
- Beik, Khudari, *Tārīkh Tasyrī' al-Islāmy*, cet. III, t.tp: t.p, 1981.
- Biek, Khudari, *Usul al-Fiqh*, Mesir: Maktabah at-Tijariyyah al-Kubro, 1969.
- Bisri, M. Adib, *Risalah Qawa'id Fiqh*, Kudus: Menara Kudus, 1977.
- Al-Bukhārī, Abū Abdillāh Muḥammad ibn Ismā'il, *Al-Jāmi' aṣ-Ṣaḥīḥ*, Jilid 2, Kairo: Maktabah Salafiyah, 1403 H.
- Al-Buti, Sa'id Ramadan, *Dawabit al-Maslahah fi as-Syari'ah al-Islamiyyah*, Beirut: Muassasah ar-Risalah, 2001.
- Coulson, N.J., *Conflicts and Tension in Islamic Jurisprudence*, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1968.
- , *Konflik dalam Jurisprudensi Islam*, alihbahasa Fuad Zein, Jogjakarta: Navila, 2001.
- Al-Dahlawi, *Hujjah al-Allāh al-Bālighah*, Mesir: Idārah al-Tibā'ah al-Munīrah: 1355 H.
- Depag RI, *Usul Fikih*, t.t: Proyek Pembinaan Sarana dan Prasarana perguruan Tinggi, 1986.
- Djamil, Fathurrahman, *Filsafat Hukum Islam*, Jakarta: Logos Waca Ilmu, 1999
- Faiz, Fahrudin, *Hermeneutika al-Qur'an: Tema-Tema Kontroversial*, Yogyakarta: al-SAQ Press, 2005.
- Fattāh, Syeikh Abdul, *Tārīkh al-Tasyrī' al-Islāmy*, Kairo: Dār al-Ittihād al'Arabi, 1990.
- Fazlurrahman, *Islam*, alihbahasa Ahsin Muhammad, Bandung: Pustaka, 1984.
- Al-Ghazali, Abu Hamid, *Al-Mustasfa min 'Ilmi al-Usul*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2000.

- Haidar, Ali, *Darru al-Hukkām Syarhu Majallah al-Aḥkām*, Beirut: Maktabah al-Nahḍah, t.th.
- Al-Ḥājjib, Ibn, *Mukhtaṣar al-Muntahā'*, Mesir: Al-Maṭba'ah al-Amiriyah, 1328 H.
- Al-Halawy, Muhammad Abdul Aziz, *Fatwa dan Ijtihad Umar ibn Khattab*, Surabaya: Risalah Gusti, 1999.
- Hallaq, Wael B., "The Primacy of the Quran in Syathibi Legal Theory, dalam Wael B. Hallaq and Donald P. Little (ed) *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams*, Liden: E.J. Brill, 1991.
- Al-Hamāwy, *Kanz al-'Uyūn al-Baṣā'ir Syarh al-Asybah wa al-Naṣa'ir*, Juz I, Kairo: Dār al-Ṭaba'ah al-'Amīrah, 357 H.
- Haq, Abdul (dkk.), *Formulasi Nalar Fikih*, Buku I, Surabaya: Khalista, 2005
- Ḥasan, Ḥusain Hāmid, *Nazariyah al-Maṣlaḥah fi al-Fiqh al-Islāmy*, Kairo: Dār al-Nahḍah al-Arabiyah, 1971.
- Hasaballāh, Ālī, *Uṣūl at-Tasyrī' al-Islāmy*, Mesir: Dār al-Ma'ārif, t.th.
- Hasan, Ahmad, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, alihbahasa Agah Gunardi, Bandung: Pustaka, 1984
- Husaini, S. Waqar Ahmad, *Sistem Pembinaan Masyarakat Islam*, Cet. I, Bandung: Pustaka, 1983.
- Ismā'īl, Sya'bān Muḥammad, *Al-Tasyrī' al-Islāmy* (Kairo: Maktabah an-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1985.
- Al-Jabiri, Muhammad 'Abid, *Bunyah al-Aql al-Arab, Dirasah Tahliyyah Naqdiyyah li Nuzum al-Ma'rifah fi as-Saqafah a-l'Arabiyyah*, Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1990.
- Al-Jawziyah, Ibnu Qayyim, *l'lām al-Muwāqī'n*, jilid III, Beirut: Dār al-Jīl, t.th.
- Jazuli, H.A., *Kaidah-kaidah Fikih*, Jakarta: Kencana, 2006.

- Al-Jurjāwī, *Hikmah al-Tasyrī' wa Falsafatuh* Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Al-Juwayni, Abu al-Ma'ali Abd al-Malik bin Abdullah bin Yusuf, *Al-Burhan fi Usul al-Fiqh*, Al-Mansurah: Dar al-Wafa', t.th.
- Kansil, C.S.T, *Pengantar Ilmu Hukum*, cet. VI, Jakarta: Balai Pustaka, 1984.
- Khallāf, Abd al-Wahhāb, *ʿIlm Uṣūl al-Fiqh*, Kuwait: Dār al-Qalam, 1978
- , *Khulāṣah Tārīkh at-Tasyrī' al-Islāmy*, cet. IX, t.tp: t.p, 1971.
- , *Maṣādir at-Tasyrī' al-Islāmy fī Mā lā Naṣṣa Fīhi*, Kuwait: Dār al-Qalam, 1972.
- Khalwuṣī, Aḥmad dan Darwīs, Mustafā, *Kasyf al-Asrār 'an Uṣūl Faḥr al-Islām al-Bazdāwi*, t.tp: Syirkah 'Usmāniyyah, 1308 H.
- Al-Khawjah, Muḥammad al-Ḥabīb, *Wujūb Taṭbīq as-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, Riyād: Idārah as-Saqāfah wa an-Nasyr, 1981.
- Madjid, Nurcholis, *Islam Doktrin dan Peradaban*, cet. II, Jakarta: Paramadina, 1992.
- , "Pergeseran Pengertian Sunnah ke Hadis: Implikasinya dalam Pengembangan Syari'ah", dalam *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, Jakarta: Paramadina, 1995.
- , *Tradisi Syarah dan Hasyiyah dalam Fiqh dan Masalah Stagnasi Pemikiran Hukum Islam*, Jakarta: Paramadina, 1995.
- , "Taqlid dan Ijtihad; Malasah Kontinuitas dan Kreatifitas dalam Memahami Pesan Agama," dalam *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, Jakarta: Paramadina, 1995.
- Madkūr, Muḥammad Sallām, *al-Madkhal li al-Fiqh al-Islāmy*, Kairo: Dār an-Nahḍah al-Arabiyyan, 1990.
- Mahfudh, Sahal, "Bahtsul Masail dan Istinbat Hukum NU," dalam Imam Ghazali Said dan A. Ma'ruf Asrori, *Ahkam al-Fuqaha': Solusi Problematika Hukum Islam*, Surabaya: :LTNU Jawa Timur adn Diantama, 2005.

- , *Wajah Baru Fikih Pesantren*, Jakarta: Citra Pustaka, 2004.
- Mughniyyah, Muḥammad Jawwād, *Ilm Uṣūl al-Fiqh fi Sjaubihi al-Jadīd*, Beirut: Dār al-Ilm li al-Malāyin, 1975.
- Muhammad, Muhammad Abd. Al-Jawwad, *Milkiyyat al-Aradli fi al-Islam*, t.tp: Mansya'at al-Ma'arif, Iskandariyah, 1872
- Muskhuddin, Muhammad, *Philosophy of Islamic Law and the Orientalis a Comparative Study of Islamic Legal System*, Alih Bahasa: Yudian Wahyudi Asmin, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1991.
- Muthahhari, Murtadha, *Islam dan Tantangan Zaman*, alihbahasa Ahmad Sobandi, Bandung: Pustaka Hidayah, 1996.
- Muzhar, Atho', *Fikih dan Reaktualisasi Ajaran Islam*, Jakarta: Paramadina, 1995.
- Al-Nadawi, Alī Aḥmad, *Al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*, Cet. I, Damaskus: Dār al-Qalam, 1986.
- Nasif, Hafni Bik., *Qawaid al-Lugah al-Arabiyyah*, Mesir: Matba'ah al-Ma'arif, t.th.
- Al-Na'im, Abdullah Ahmad, *Toward an Islamic Reformation; Civil Liberties Human Rights and International Law*, alih bahasa Ahmad Suaedy dan Amiruddin Arrani, cet. I, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1994.
- Nujaim, Zainal Ābidin bin Ibrāhīm bin (Ibnu Nujaim), *Al-Asybah wa al-Naz>a'ir*, Beirut: Dār al Kutb al-Alamiah, 1985.
- Nuruddin, Amiur, *Ijtihad Umar ibn Khattab*, Jakarta Rajawali Press, 1991.
- Nyazee, Imran Ahsan Khan, *Theories of Islamic law*, Islamabad: The International Institute of Islamic Thought, 1994.
- Poernadi P. & Soeryono Soekanto, *Renungan Tentang Filsafat Hukum*, Jakarta: Press, 1982.

- Praja, Juhaya S., *Filsafat Hukum Islam*, Bandung: LPPM Unisba, 1995.
- Al-Qarafi, Syihab ad-Din Abu al-Abbas, *Syarah Tanqih al-Fusul fi Ikhtisari al-Makhsul fi al-Usul*, Beirut: Dar al-Fikr, 2004.
- , *Al-Furūq fi Anwā'il Burūq*, Beirut: 'Alam al-Kutb. t.th.
- Qarḍāwi, Yūsuf, *al-Ijtihād fi al-Syarī'ah, al-Islāmiyah*, Alih bahasa Achmad Syatori, cet. I, Jakarta: Bulan Bintang, 1987.
- , *al-Khaṣāiṣ al 'Āmmah li al-Islām*, Alih bahasa Rafi' Munawwar, Surabaya: Risalah Gusti, 1994.
- , *Syarī'ah al-Islāmiyah Khulūduhā wa Ṣalāhuhā li Taṭbīq 'alā Kulli Zamān wa Makān*, Alih Bahasa Abu Zaky, cet. I, Surabaya: Pustaka Progresif, 1990.
- , *Syarī'ah al-Islam*, Kairo: Dar as-Shahwah, 1973.
- , *Al-Fiqh al-Islāmi bayna al-Aṣālāh wa at-Tajdīd*, cet. I, Beirut: t.p, 1986.
- , *Al-Ijtihad fi al-Syarī'ah al-Islamiyyah*, alihbahasa A. Syatori, Jakarta: Bulan Bintang, 1987.
- , *Syareat Islam Ditantang Zaman*, alih bahasa Abu Zaky, Surabaya: Pustaka Progressif, 1990.
- Al-Quzwiny, Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Rahman, Asmuni A., *Metode Penetapan Hukum Islam*, cet. 1, Jakarta: Bulan Bintang, 1986.
- , *Qawa'id Fiqhiyyah*, Jakarta: Bulan Bintang, 1976
- Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity, Transformation of Intellectual Traditions*, Chicago: Chicago University Press, 1982.
- Rahmat, Jalaluddin, *Tinjauan Kritis atas Sejarah Fikih: dari Fikih Tabi'in hingga Mazhab Liberalisme*, Jakarta: Paramadina, 1995.
- Raisuni, Ahmad, *Nazariyatu al-Maqasid 'inda as-Syatibi*, Rabath: Dar al-Aman, 1991.

- Al-Rasyuni, Ahmad dan Barut, Muhammad Jamal, *Ijtihad: antara Teks, Realitas dan Kemaslahatan Sosial*, alihbahasa Ibdnu Rusyd dan Hayin Muhdzar, Jakarta: Erlangga, 2002.
- Ridha, Muhammad Rasyid, *Tafsir al-Mannar*, Kairo: Dar al-Mannar, 1948.
- Rose, Collin dan Nicholl, Malcolm J., *Accelerated Learning for the 21 st Century*, New York: Delacorte Press, 1997.
- Rusyd, Ibn, *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtasid*, t.tp: Dār Ihyā' al-Kutub al-Arabiyyah, t.th..
- Ar-Rūky, Muḥammad, *Qawāid al-Fiqh al-Islāmy*, Beirut: Dār al-Qalam, 1998.
- Sabhi Mahmasani, *Falsafah al-Tasyrī' fi al-Islām*, T.t.p. Dār al-Kasyāf fi al-Nasyr wa al-Tibā'ah t.th.
- Saleh, Abdul Mun'im, *Hukum Manusia sebagai Hukum Tuhan*, Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Al-Sarakhsi, Abū Bakr >, *Uṣūl al-Sarakhsī*, Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1971.
- Shalība, Jamīl, *Tārīkh al-Falsafat al-Arabiyyah*, Beirut: as-Syirkah al-'Alamiyyah li al-Kitab, 1989.
- Ash-Shiddieqy, Hasbi, *Falsafah Hukum Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1975.
- , "Memoedahkan Pengertian Islam," dalam *Pandji Islam*, No. 39-40, 7 Oktober 1970.
- , *Dinamika dan Elastisitas Hukum Islam*, Jakarta: Tinta-Mas, 1976.
- As-Subky, Tājuddīn, *al-Asybah wa an-Nazāir*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1991.
- Sunaryo, Agus, "Potrer Sosiologis Hukum Islam di Indonesia," dalam *Al-Manahij*, Vol. 3 No. 2 Edisi Juli – Desember 2009, Purwokerto: Jurusan Syariah STAIN Purwokerto, 2009.

- Suryadi, *Kamus Baru Bahasa Indonesia*, Surabaya: Usaha Nasional, 1980.
- Al-Suyūṭī, Jalāluddīn Abdurrahmān ibn Abū Bakr, *al-Asybah wa al-Nazā'ir*, Beirut: Dār al-Fikr, tt.
- As-Syāfi'i, Muḥammad ibn Idrīs, *Al-Umm*, Juz I, Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1393 H
- , *Ar-Risālah*, taḥqīq Aḥmad Syākir, t.tp.: t.p, 1939
- Syarifuddin, Amir, *Ushul Fiqh*, Jilid II. Cet. I, Jakarta: Logos, 1990.
- , "Pengertian dan Sumber Hukum Islam," dalam H. Zaini Dahlan, *et al., Filsafat Hukum Islam*, Jakarta: Bumi Aksara, 1992.
- Al-Syāṭibi, Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Mūsā, *al-Muwāfaqat fi Uṣūl al-Syāri'ah*, jilid 2, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, tt.
- As-Syawkani, Muhammad ibn Ali, *Irsyad al-Fukhul*, Jilid 2, Riyad: Dar al-Fadilah, 2000.
- Syeikh, M. Said, *A Dictionary of Muslim Philosophy*, Lahore: Institute of Islamic Culture, 1970.
- Syihab, Umar, *Al-Qur'an dan Kekenyalan Hukum*, Semarang: Dina Utama Semarang, 1993.
- Asy-Syuwayh, 'Adil, *Ta'lil al-Ahkam fi as-Syari'ah al-Islamiyyah*, Tonto: Dar al-Bayir, 2000.
- Tobroni dan Syamsul Arifin, *Islam dan Pluralisme Budaya dan Politik*, Yogyakarta: SIPRESS, 1994.
- At-Ṭūfi, Najmuddīn, *Risālah fi Ri'āyah al-Maṣlahah*, t.tp: Ad-Dār al-Maṣdariyyah al-Banatiyyah, 1993.
- Umar, Hasbi, *Nalar Fiqih Kontemporer*, Jakarta: GP Press, 2007.
- 'Uways, Abdul halim, *Fiqh Statis dan Dinamis*, alihbasaha A. Zarkasyi Chumaidy, Bandung: Pustaka al-Hidayah, 1998.
- Yahya, Mukhtar & Fatchurrahman, *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islam*, Bandung: Al-Ma'arif, 1986.

- Yamanni, Ahmad Zaki, *Islamic Law and Contemporary Issues*, Jeddah: The Saudi Publishing House, 1388 H.
- Al-Yamani, Abū Bakar al-Ahdal, *Al-Farā'id al-Bahiyyah*, Semarang: al-Munawar, t.th.
- Al-Yasa Abu Bakar, "Beberapa Teori Penalaran Fiqh dan Penerapannya", dalam "*Hukum Islam di Indonesia, Pemikiran dan Praktik*", Bandung, Rosdakarya, 1991.
- Zahrah, Muhammad Abū, *Uṣūl al-Fiqh*, t.tp: Dār al-Qur'an-Fikr, t.th.
- Al-Zarqā, Mustafā Aḥmad, *Al-Madkhal al-Fiqh al-Ām*, Jus II, Damaskus: Maṭba'ah Tarbin, 1968.
- , *al-Fiqhu al-Islāmi fi Tsaubi al-Jadīd*, Jilid II, Beirut: Dār al-Fikr, tt.
- , Ahmad ibn asy-Syaikh Muhammad, *Syarh al-Qawaid al-Fiqhiyyah*, Damaskus: Dar al-Qalam, 1989.
- Zaydān, Abd al-Karīm, *al-Wajīz fi Uṣūl al-Fiqh*, Dār at-Ṭab'ah wa an-Nasyr al-Islāmiyyah, 1993.
- Az-Zuhayli, Wahbah, *Al-Wasit fi Usul al-Fiqh*, Dimasyqi: al-Maktabah al-Ilmiyyah, 1969.
- , *Taghayyur al-Ijtihad*, Damaskus: Dar al-Maktabi, 2000.
- , *Usul al-Fiqh al-Islamy*, Jilid I, Damaskus, Dar al-Fikr, 2005
- Zuhdi, Masjfuk, *Pengantar Hukum Syari'ah*, Jakarta: CV Haji Masagung, 1987

# INDEKS

## A

ahl al-Hadis 108  
ahl ul-ra'y 108  
*al-ahkam al-'amaliyah* 94  
al-'Am 77  
*Al-istishlah*  
*al-maqasid al-khams* 125  
*al-muhkam* 17  
*al-mutahawwil* 132  
Al-Qur'an 1, 59, 80, 161, 166  
*ashhab as-sittah* 125  
*as-sawabit* 132

## F

fikih v, 6, 40, 45, 53, 56, 65, 80, 81,  
86, 87, 88, 89, 90, 91, 92,  
93, 94, 95, 96, 97, 100, 117,  
120, 121, 122, 123, 125,  
126, 127, 128, 135, 136,  
137, 138, 143, 144, 145,  
146, 149, 151, 152

## H

*hasiyah* 92  
hukum Islam vi, 1, 2, 3, 4, 5, 7, 8,  
9, 49, 53, 54, 55, 56, 57, 58,  
60, 61, 62, 63, 64, 65, 66,  
68, 71, 72, 74, 75, 76, 77,  
78, 79, 88, 90, 91, 92, 93,  
97, 98, 101, 105, 106, 107,  
108, 109, 110, 112, 113,  
114, 115, 117, 119, 125,  
126, 131, 132, 133, 134,  
135, 136, 138, 140, 141,

142, 145, 149, 151, 152

## I

Imam al-Suyuti 4

## J

jawami' al-kalim 124

## K

kontekstual-manhajji 144

## M

maqasid as-syari'ah 35, 52, 134  
*maşāliḥ mādiyah* 99  
*Mashlahah mursalah* 104  
*Mashlahah muthlaqah* 103  
*Maslahah al-'aql* 99  
*Maslahah al-mal* 99  
*Maslahah ma'nawiyah* 99  
*muhkamat* 132  
*Munasib mursal* 103  
Mustafa Ahmad al-Zarqa' 4  
*mutasyabihat* 132

## N

Nyazee 132, 133, 135, 158

## Q

*qath'i al-dalalah* 117  
*qath'i al-subut* 117  
*qath'iyah* 132  
*Qawa'id Fiqhiyyah* v, vi, 4, 5, 159,  
167

**S**

*sadd adz-dzari'ah* 105  
*syarah* 92

**T**

*tekstual-qauliy* 144  
*the fixed part* 132

**Y**

Yusuf al-Qardhawi 55

**Z**

*zanniyyah* 132

## TENTANG PENULIS



**Dr. H. Ansori, M. Ag.** lahir 7 April 1965 di Banyuwangi Jawa Timur. Pendidikan dasar (SD) dan menengah pertama (MTsN) ditempuh di kota kelahirannya. Kemudian pendidikan menengah atas dan Perguruan Tinggi ditempuh di Yogyakarta. Untuk jenjang Pendidikan menengah atas diselesaikan di Madrasah Aliyah Al-Munawwir Pondok Pesantren Al-Munawwir Krapyak Yogyakarta lulus pada tahun 1985. Kemudian jenjang Perguruan Tinggi di Fak Syariah Jurusan Peradilan Agama/PA (sekarang Hukum Keluarga Islam/HKI) IAIN (sekarang UIN) Sunan Kaljaga Yogyakarta, lulus pada tahun 1990. Pada tahun 1998 mendapatkan Bea Siswa dari Kemeterian Agama untuk melanjutkan Jenjang Magister (S2) di IAIN (sekarang UIN) Sulthan Syarif Qasim Pekanbaru Jurusan Pemikiran Modern dalam Islam dan selesai pada tahun 1990. Untuk jenjang Doktoral (S3) ditempuh di UIN Sunan Kaljaga Yogyakarta Program Studi Islam (*Islamic Studies*) konsentrasi Hukum Islam, selesai pada tahun 2018.

Karya tulis/artikel yang telah dipublikasikan di jurnal adalah *The Contestation of the Family Law Discourse in the Digital Age: Islam, State, and Gender*, Tahun 2022 (Jurnal Samarah: Scopus), *Position of fatwa in Islamic law: the effectiveness of MUI, NU, and Muhammadiyah fatwas*, Tahun 2022 (Jurnal Ijtihad: Sinta 2), *Qawā'id Fiqhiyyah as Islamic Epistemology and its Application at Marriage Law in Indonesia*, Tahun 2022 (Jurnal Juris: Sinta 2),

*Reformulation of Islamic Law in Indonesia: Study on Indonesian Ulama Council's Fatwa, Tahun 2021* (Jurnal Ulul Albab: Sinta 2), *Analysis of the Constitution Court Verdict Number 46/PUU-XIV/2016 about Morality Criminal, Tahun 2019* (Jurnal Yuridika: Sinta 2), *Rekontruksi Batas Usia Perkawinan Pasca Putusan MK No. 22/PUU-XV/2017 Sebagai Penguat Bangsa di Era Industri 4.0, Tahun 2019* (Jurnal ADHKI), *Rekonstruksi Metodologi Fikih Kontemporer, Tahun 2018* (Jurnal Al-Manahij: Sinta 2), *Kearifan Tradisi Al-Qur'an dalam Proses Enkulturasasi Budaya Lokal, Tahun 2011* (Jurnal Ibda': Sinta 2), *Islam dan Demokrasi :Studi atas Pemikiran Khalid M. Abou el-Fadl, Tahun 2011* (Jurnal Mukaddimah), *Rasionalitas Komunikatif Habermas, Tahun 2009* (Jurnal Komunika), *Kontekstualisasi Fiqh Melalui Prinsip Kemaslahatan, Tahun 2008, Ijma' dan Problematikanya, Tahun 2007* (Jurnal Al-Manahij), *Hukum Islam dan Tradisi Masyarakat, Tahun 2007, Konsep Qath'iy Dzanniy dan Universalitas Hukum Islam, Tahun 2004* (Jurnal Ibda'), *Ibnu Sina dan Gagasan Pendidikannya, Tahun 2002, Toshihiko Izutsu dan Pendekatan Semantik, Tahun 2001, Ijtihad Tabi'in dan Implikasinya pada Pengembangan Hukum Islam, Tahun 2000, Nafs dan Akhlak dalam Pemikiran Kritis Ibnu Maskawaih, Tahun 2000, Al-Maslahah al-Mursalah Dalam Perspektif Hukum Islam, Tahun 1997, Dinamika Sosial: Analisis Metodologi Perubahan Sosial, Tahun 1997, Zakat: Konsep dan Fungsinya, Tahun 1996* (Jurnal INSANIA), *Ijtihad Sebagai Sumber Hukum Islam, Tahun 1996* (Jurnal TEOLOGIA).

Penelitian kompetitif yang pernah dilakukan antara lain; *Pemberdayaan Masjid Sebagai Media Center Dalam Antisipasi Bencana Alam di Wilayah Utara Kabupaten Banyumas Dengan Pendekatan Sosiologi Agama, Tahun 2014* (Penelitian Kolektif Kompetitif Direktorat Pendidikan Tinggi Islam Kementerian Agama RI), *Mazhab Pendidikan Ekonomi Islam di Perguruan*

Tinggi Agama Islam, Tahun 2012 (Penelitian Kolektif Kompetitif Direktorat Pendidikan Tinggi Islam Kementerian Agama RI), Paradigma Agama dan Sains Kontemporer: Analisis atas Pemikiran Ismail al-Faruqi, Naquib al-Attas, Imam Suprayoga, dan Amin Abdullah, Tahun 2012 (Penelitian Kolektif), Konsep Pidana dalam *Qanun Maisir* dan *Khalwat* Nangroe Aceh Darussalam (NAD) Ditinjau dari Fikih Jinayat, Tahun 2011 (Penelitian Kolektif), Strategi dan Kebijakan Bank Syariah di Era Krisis Keuangan Global, Tahun 2009 (Penelitian Kolektif), Tantangan dan Startegi Pengembangan Pembiayaan Syariah Untuk Sektor Pertanian di Kabupaten Banyumas, Tahun 2008 (Penelitian Kolektif), Hukum Islam dan Dinamika Masyarakat: Kajian Terhadap Qawa'id Fiqhiyyah Sebagai Metode Penetapan Hukum Islam, Tahun 2000 (Penelitian Individual). Selain penelitian, juga melakukan Pengabdian Kompetitif yang dibiayai oleh Direktorat Pendidikan Tinggi Islam Kementerian Agama RI, pada Tahun 2015.

Mulai tahun 1992 sampai sekarang sebgai dosen tetap di Fakkulstas Syariah UIN Prof.KH. Saifuddin Zuhri (UIN SAIZU) Purwokerto. Jabatan yang pernah diemban secara berturut-turut; Sekretaris Jurusan Pendidikan Bahasa Arab/PBA (1997-1998), Ketua Program Studi al-Ahwal al-Syakhsiyyah /AS (2000-2002), Wakil Ketua II STAIN Purwokerto (2002-2006), Ketua Jurusan Syari'ah STAIN Purwokerto (2006-2010), Wakil Ketua II STAIN Purwokerto (2010-2014), Wakil Dekan II Fakultas Syariah IAIN Purwokerto (2015-2019). Mulai tahun 2019 sampai sekarang dipercaya sebagai Ketua LPPM UIN Prof. KH. Saifuddin Zuhri (UIN SAIZU) Purwokerto.

