

**Dr. Marzuki, M.Ag.**

PENGANTAR STUDI

# HUKUM ISLAM

Prinsip Dasar Memahami Berbagai Konsep  
Dan Permasalahan Hukum Islam Di Indonesia



## PENGANTAR STUDI



**Undang-undang Republik Indonesia Nomor 19 Tahun 2002 tentang Hak Cipta Lingkup Hak Cipta**

### Passat 2:

1. Hak Cipta merupakan hak eksklusif bagi Pencipta atau Pemegang Hak Cipta untuk mengumumkan atau memperkenalkan ciptaannya, yang tumbuh secara otomatis setelah suatu ciptaan dilahirkan tanpa mengurangi pembatasan menurut peraturan perundungan yang berlaku.

Ketentuan Pidana

Part II

1. Barangsiapa dengan sengaja atau tanpa hak melakukan perbuatan sebagai berikut dimaksud dalam Pasal 2 ayat (1) atau Pasal 49 ayat (1) dan ayat (2) dipidana dengan pidana penjara tiga minggu paling singkat 1 (satu) bulan dan/ atau denda paling sedikit Rp. 1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/ atau denda paling banyak Rp 5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah).
  2. Barangsiapa dengan sengaja menyirikar, memutuskan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu Ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau Hak Terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 tahun dan/ atau denda paling banyak Rp 500.000.000,00 (Rp 500 ribu rupiah).

# PENGANTAR STUDI HUKUM ISLAM

PRINSIP DASAR MEMAHAMI BERBAGAI KONSEP  
DAN PERMASALAHAN HUKUM ISLAM DI  
INDONESIA



Dr. Marzuki, M.Ag.

**PENGANTAR STUDI HUKUM ISLAM:  
PRINSIP DASAR MEMAHAMI BERBAGAI KONSEP  
DAN PERMASALAHAN HUKUM ISLAM DI INDONESIA**

Copyright © Dr. Marzuki, M. Ag., 2013

Diterbitkan oleh Penerbit Ombak (Anggota IKAPI), 2017

Cetakan Pertama 2013; Cetakan Kedua 2017

Perumahan Nogotirto III, Jl. Progo B-15, Yogyakarta 55292

Tlp. (0274) 7019945; Fax. (0274) 620606

e-mail: redaksiombak@yahoo.co.id

facebook: Penerbit Ombak Dua

PO.312.01.'13

Penulis: Dr. Marzuki, M. Ag.,

Penyunting: Aditya Pratama

Tata letak & Sampul: Dian Qamajaya

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)

**PENGANTAR STUDI HUKUM ISLAM:  
PRINSIP DASAR MEMAHAMI BERBAGAI KONSEP  
DAN PERMASALAHAN HUKUM ISLAM DI INDONESIA**

Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2017

xxvi + 374 hlm.; 14,5 x 21 cm

ISBN: 978-602-7544-98-7

## **DAFTAR ISI**

**GLOSARIUM ~x**

**PENGANTAR PENULIS ~xxv**

**BAB I. PENDAHULUAN ~1**

**BAB II. TINJAUAN UMUM TENTANG HUKUM ISLAM ~10**

- A. Pengertian Hukum Islam, Syariat, Fikih, dan Usul Fikih ~10
  - 1. Hukum Islam ~11
  - 2. Syariat ~14
  - 3. Fikih ~3
  - 4. Hubungan antara Hukum Islam, Syariat, dan Fikih ~21
  - 5. Usul Fikih ~25
- B. Ruang Lingkup Hukum Islam ~27
  - 1. Pengertian Ruang Lingkup Hukum Islam ~27
  - 2. Ibadah ~28
  - 3. Muamalah ~31
- C. Karakteristik Hukum Islam ~34

**BAB III. TUJUAN HUKUM ISLAM ~49**

- A. Pengertian Tujuan Hukum Islam (*Maqashid al-Syari'ah*) ~49
- B. *Maqashid al-Syari'ah* menurut Para Ahli usul Fikih ~55
- C. Tiga Tingkatan *Maqashid al-Syari'ah* ~59
  - 1. Kebutuhan Primer ~59
  - 2. Kebutuhan Sekunder ~62
  - 3. Kebutuhan Tersier ~65

**BAB IV. SUMBER HUKUM ISLAM ~ 68**

- A. Pengertian Sumber Hukum Islam ~ 68
- B. Pembagian Dalil dalam Hukum Islam ~ 69
- C. Alquran sebagai Sumber Hukum Islam Pertama ~ 73
  - 1. Pengertian Alquran ~ 73
  - 2. Fungsi Alquran ~ 75
  - 3. Ibarat Alquran dalam Menetapkan Hukum ~ 79
  - 4. Penjelasan Alquran tentang Hukum ~ 82
  - 5. Hukum-hukum yang Dikandung Alquran ~ 85
  - 6. Alquran sebagai Sumber Hukum Islam ~ 87
- D. Sunah sebagai Sumber Hukum Islam Kedua ~ 90
  - 1. Pengertian Sunah ~ 90
  - 2. Klasifikasi Sunah ~ 91
  - 3. Fungsi Sunah ~ 96
  - 4. Kedudukan Sunah sebagai Sumber Hukum ~ 98
- E. Ijtihad sebagai Sumber Hukum Islam Ketiga ~ 99
  - 1. Pengertian Ijtihad ~ 99
  - 2. Sejarah Penggunaan Ijtihad ~ 101
  - 3. Dasar Penggunaan Ijtihad ~ 105
  - 4. Persyaratan Melakukan Ijtihad ~ 106
  - 5. Lapangan Ijtihad ~ 112
  - 6. Metode-metode Ijtihad ~ 113
- F. Pertentangan Antardalil dalam Hukum Islam (*Ta'arudi al-Adillah*) ~ 126

**BAB V. METODE FORMULASI HUKUM ISLAM ~ 132**

- A. Pengantar ~ 132
- B. Lafaz Alquran dan Sunah Ditinjau dari Segi Makna dan Penunjukannya ~ 133
  - 1. Lafaz Ditinjau dari Segi Maknanya ~ 134
  - 2. Lafaz Ditinjau dari Segi Penunjukannya ~ 149
- C. Nasakh Antardalil dalam Hukum Islam ~ 154
  - 1. Pengertian Nasakh ~ 155
  - 2. Dasar Hukum Nasakh ~ 156
  - 3. Rukun dan Syarat Nasakh ~ 160

- 4. Macam-macam Nasakh ~ 162
- 5. Cara Mengetahui *Nasikh-Mansukh* ~ 164

## BAB VI. ASAS DAN KAIDAH HUKUM ISLAM ~ 166

- A. Asas-asas Hukum Islam ~ 166
  - 1. Pengertian Asas Hukum Islam ~ 167
  - 2. Asas-asas Umum Hukum Islam ~ 168
  - 3. Asas-asas Hukum Pidana Islam ~ 172
  - 4. Asas-asas Hukum Perdata Islam ~ 174
  - 5. Asas-asas Hukum Perkawinan Islam ~ 179
  - 6. Asas-asas Hukum Kewarisan Islam ~ 181
- B. Kaidah-kaidah Hukum Islam ~ 184
  - 1. Pengertian Kaidah Hukum Islam ~ 184
  - 2. Ruang Lingkup dan Kegunaan Kaidah Hukum Islam ~ 186
  - 3. Kaidah *Fiqhiyah Pokok* ~ 190

## BAB VII. PEMBAGIAN HUKUM ISLAM ~ 202

- A. Hukum Syarak dan Pembagiannya ~ 202
  - 1. Pengertian Hukum Syarak ~ 202
  - 2. Pembagian Hukum Syarak ~ 205
- B. Hukum *Taklifi* ~ 205
  - 1. Wajib dan Pembagiannya ~ 209
  - 2. Mandub dan Pembagiannya ~ 214
  - 3. Haram dan Pembagiannya ~ 216
  - 4. Karahah dan Pembagiannya ~ 219
  - 5. Mubah dan Pembagiannya ~ 219
- C. Hukum *Wadli'iy* ~ 222
  - 1. *Sabab* (السبب) ~ 223
  - 2. *Syarath* (الشرط) ~ 224
  - 3. *Man'i* (المائع) ~ 225
  - 4. *Shah* (الصحي) ~ 226
  - 5. *Bathal* (البطل) ~ 227
  - 6. *Fasid* (الفاسد) ~ 228
  - 7. *Azimah* (المرخصة) dan Rukhsah ~ 229

## BAB VIII. SEJARAH PERKEMBANGAN HUKUM ISLAM ~ 232

- A. Memahami Perkembangan Hukum Islam ~ 232
- B. Masa Nabi Muhammad saw. ~ 234
  - 1. *Tasyri'* pada Periode Mekkah ~ 235
  - 2. *Tasyri'* pada Periode Madinah ~ 236
  - 3. Sumber Hukum Islam pada Periode Kenabian ~ 237
- C. Masa Khulafaur Rasyidin ~ 240
  - 1. Sumber Hukum Islam ~ 242
  - 2. Kodifikasi Alquran ~ 244
  - 3. Beberapa Contoh Persoalan Baru ~ 246
  - 4. Ruang Ijtihad Sahabat ~ 249
- D. Masa Pembinaan Hukum Islam ~ 251
  - 1. Faktor yang Mempengaruhi Pembinaan Hukum Islam ~ 251
  - 2. Metode yang Digunakan dalam Penetapan Hukum Islam ~ 252
  - 3. Sumber Hukum Islam ~ 253
- E. Masa Pengembangan dan Pembuktian Hukum Islam ~ 254
  - 1. Kecemerlangan Hukum Islam ~ 255
  - 2. Kodifikasi pada Periode ini ~ 256
  - 3. Lahirnya Mazhab-Mazhab Fikih ~ 259
- F. Masa Kemunduran Hukum Islam ~ 275
  - 1. Pintu Ijtihad Tertutup ~ 275
  - 2. Perkembangan Tasawuf ~ 277
  - 3. Kerja Para Ulama ~ 278
- G. Masa Kebangkitan Kembali Hukum Islam ~ 281
  - 1. Kebangkitan Islam ~ 281
  - 2. Pola Kebangkitan Hukum Islam ~ 282

## BAB IX. PEMBARUAN HUKUM ISLAM ~ 286

- A. Pengantar menuju Pemahaman tentang Pembaruan ~ 286
- B. Pengertian Pembaruan Hukum Islam ~ 288
- C. Ruang Lingkup Pembaruan Hukum Islam ~ 291
- D. Tujuan Pembaruan Hukum Islam ~ 294
- E. Kodifikasi Hukum Islam sebagai Bentuk Pembaruan Hukum Islam ~ 297

**BAB X. HUKUM ISLAM DI INDONESIA ~ 304**

- A. Pendahuluan ~ 304
- B. Sejarah Perkembangan Hukum Islam di Indonesia ~ 305
- C. Arah Pembangunan Hukum Nasional Indonesia ~ 313
- D. Beberapa Teori tentang Pemberlakuan Hukum Islam di Indonesia ~ 315
  - 1. Teori Penerimaan Otoritas Hukum ~ 315
  - 2. Teori *Receptio in Complexu* ~ 316
  - 3. Teori *Receptie* ~ 316
  - 4. Teori *Receptie Exit* ~ 317
  - 5. Teori *Receptio a Contrario* ~ 317
- E. Kontribusi Hukum Islam dalam Pembangunan Hukum Nasional ~ 318
- F. Problematika Hukum Islam di Indonesia ~ 322

**BAB XI. DINAMIKA HUKUM ISLAM KONTEMPORER ~ 328**

- A. Memahami Dinamika Hukum Islam ~ 328
- B. Problematika Hukum Islam Kontemporer ~ 338
  - 1. Pernikahan Poligami ~ 338
  - 2. Problematika Hukum Islam dalam Berbagai Bidang ~ 347

**DAFTAR PUSTAKA ~ 355****INDEKS NAMA ~ 368****BIODATA PENULIS ~ 372**

## **GLOSARIUM**

**Adil** adalah memperlakukan sama atau tidak membedakan seseorang dengan yang lain. Persamaan yang dimaksud di sini adalah persamaan dalam hak. Adil juga sering diartikan menempatkan sesuatu pada tempat yang semestinya. Lawannya adalah zalim.

**Ahkam al-ahwal al-syakhshiyyah** adalah bagian dari muamalah yang mengatur masalah keluarga, yaitu hubungan suami istri dan kaum kerabat satu sama lain.

**Ahkam al-murafa'at** adalah bagian muamalah yang mengatur masalah peradilan, saksi, dan sumpah untuk menegakkan keadilan.

**Akhlik** secara etimologis berarti ‘budi pekerti’, ‘perangai’, ‘tingkah laku’, atau ‘tabiat’. Sedangkan secara terminologis akhlak berarti ‘keadaan gerak jiwa yang mendorong ke arah melakukan perbuatan dengan tidak menghajatkan pikiran’.

**Al-ahkam al-dusturiyyah** adalah bagian dari muamalah yang berkaitan dengan aturan hukum dan dasar-dasarnya, seperti ketentuan antara hakim dengan yang dihakimi, menentukan hak-hak individu dan sosial.

**Al-ahkam al-duwaliyyah** adalah bagian dari muamalah yang berhubungan dengan hubungan keuangan antara negara Islam dengan negara lain dan hubungan masyarakat nonmuslim dengan negara Islam.

***Al-ahkam al-iqtishadiyyah wa al-maliiyah*** adalah bagian dari muamalah yang berkaitan dengan hak orang miskin terhadap harta orang kaya, dan mengatur sumber penghasilan dan sumber pengeluarannya.

***Al-ahkam al-jinaiyyah*** adalah bagian dari muamalah yang mengatur pelanggaran-pelanggaran yang dilakukan oleh orang mukalaf dan hukuman-hukuman baginya.

***Al-ahkam al-madaniyyah*** adalah bagian dari muamalah yang mengatur hubungan antarindividu dalam bidang jual beli, hutang piutang, sewa-menyeWA, petaruh, dan sebagainya.

***Al-lbham*** adalah lafaz yang belum jelas maknanya.

***Khulafaur rasyidin (Al-Khulafa' al-Rasyidun)*** adalah para khalifah yang mendapat petunjuk, yakni para khalifah dari kalangan sahabat Nabi saw. yang paling terkenal. Mereka adalah Abu Bakar, Umar bin Khatthab, Usman bin Affan, dan Ali bin Abi Thalib.

***Al-kulliyat al-khams*** adalah lima kebutuhan pokok.

***Al-usul al-khamsah*** adalah lima hal yang harus dijaga oleh manusia karena menjadi kebutuhan pokoknya, yaitu agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Ini bisa juga disebut “*al-kulliyat al-khams*” (lima kebutuhan pokok).

***Al-wudluh*** adalah lafaz yang jelas maknanya.

**Amar makruf nahi mungkar** berarti menyuruh kepada yang makruf dan mencegah dari yang mungkar.

**Aqidah** adalah sistem keyakinan Islam yang mendasari seluruh aktivitas umat Islam dalam kehidupannya.

**Asas hukum Islam** adalah dasar yang menjadi tumpuan berpikir atau berpendapat dalam penegakan dan pelaksanaan hukum Islam.

***Asbab al-nuzul*** adalah sebab-sebab turunnya ayat Alquran

***Asbab al-wurud*** adalah sebab-sebab dikeluarkannya hadis.

**'Azimah** adalah hukum-hukum kuli yang disyariatkan pertama kali untuk menjadi hukum-hukum umum bagi semua mukalaf dalam semua keadaan, seperti salat, zakat, dan seluruh ketentuan syariat yang lain.

**Bathai** (Indonesia: batal) adalah adanya kekurangan atau cacat dalam pokok-pokok suatu akad, baik dalam bentuknya, orang yang melakukan akad, maupun yang diakadkan

**Birrul walidain** adalah berbakti kepada kedua orang tua.

**Dalalah mafhum** adalah penunjukan lafadz yang tidak dibicarakan atas berlakunya hukum yang disebutkan atau tidak berlakunya hukum yang disebutkan.

**Dalalah manthuq** adalah penunjukan lafadz pada apa yang diucapkan atas hukum menurut apa yang disebut dalam lafadz itu.

**Dalil aqli** adalah dalil yang bersumber pada pemikiran akal. Dalam hukum Islam yang dimaksud dalil *aqli* adalah rakyu atau akal yang digunakan dengan *ikhad*.

**Dalil naqli** adalah dalil yang bersumber pada Alquran dan sunah.

**Dzikir** adalah mengingat Allah baik dengan hati (*bilqalbi*), dengan lisani (*billisan*), maupun dengan perbuatan (*bilaf'a*).

**Enlightment** adalah zaman pencerahan.

**Faslik** adalah orang yang melakukan perbuatan dosa. Perbuatannya disebut *fusuq*.

**Fikih** adalah ilmu tentang hukum-hukum syarak yang bersifat amaliah yang digali dari dalil-dalil terperinci.

**Hedonisme** adalah suatu paham yang terlalu menekankan pada kecintaan terhadap dunia.

**Hablim minallah** berarti hubungan manusia dengan Allah. Maksudnya adalah aktivitas manusia dalam bentuk ibadah.

**Hablim minannas** berarti hubungan manusia dengan sesamanya. Maksudnya adalah aktivitas manusia dalam bentuk muamalah.

**Hukum syarak** adalah *khitab* (titah) Allah yang menyangkut tindak tanduk mukalaf dalam bentuk tuntutan, pilihan berbuat atau tidak, atau dalam bentuk ketentuan-ketentuan.

**Hukum taklifi** adalah tuntutan Allah yang berkaitan dengan perintah untuk berbuat atau perintah untuk meninggalkan suatu perbuatan.

**Hukum wadli'iy** adalah titah Allah yang terjadi dengan menjadikan sesuatu sebagai *sabab*, *syarath*, *man'i*, *shahih*, *fasid*, *'azlma*, atau rukhsah.

**Haram** adalah hukum *taklifi* yang menuntut mukalaf agar meninggalkan sesuatu dengan tuntutan yang pasti. Atau, sesuatu yang kalau ditinggalkan mendapatkan pahala dan kalau dilakukan mendapatkan siksa (dosa).

**Husnuzan** berarti berbaik sangka. Husnuzan merupakan kebalikan dari berburuk sangka (suuzan). Orang yang berhusnuzan adalah orang yang selalu berpikir positif dan tidak pernah berburuk sangka terhadap apa yang dilakukan orang lain.

**Ibadah** adalah bagian dari syariat Islam yang mengatur hubungan manusia dengan Tuhan-Nya (*hablim minallah*).

**Ibadah ghairu mahdiah** (ibadah umum) adalah ibadah yang tata cara pelaksanaannya tidak diatur secara rinci oleh Allah dan Rasulullah.

**Ibadah mahdiah** (ibadah khusus) adalah ibadah langsung kepada Allah yang tata cara pelaksanaannya telah diatur dan ditetapkan oleh Allah atau dicontohkan oleh Rasulullah.

**Ihsan** secara terminologis *ihsan* berarti ‘berbuat baik’. Secara terminologis *ihsan* berarti ‘melakukan perbuatan baik dalam rangka beribadah kepada Allah’.

**Ijmak** secara etimologis memiliki dua arti yaitu ‘sepakat’ dan ‘ketetapan hati’ untuk melakukan sesuatu atau keputusan berbuat sesuatu. Secara terminologis ijmak adalah kesepakatan para mujahid kaum muslimin pada suatu masa sepeninggal Nabi saw. terhadap hukum syarak mengenai suatu peristiwa.

**Ijtihad** adalah mencurahkan segenap kemampuan berfikir untuk menetapkan hukum *syar'i* atas perbuatan orang mukalaf yang digali dari dalil-dalil yang terperinci dalam Alquran maupun hadis.

**Ilmu Akhlak** adalah ilmu yang mempelajari tingkah laku manusia.

**Ilmu Fikih** adalah ilmu yang membicarakan hubungan manusia dengan Tuhan-Nya, dengan manusia lain, dan dengan alam sekitarnya, sesuai dengan lima hukum pokoknya, yakni wajib, sunah, haram, makruh, dan mubah.

**Ilmu Ushuluddin** adalah ilmu yang mempelajari dasar-dasar agama.

**Iman** secara etimologis berarti ‘percaya’ atau ‘membenarkan dengan hati’. Sedang menurut istilah syarak, *iman* berarti ‘membenarkan dengan hati, mengucapkan dengan lisan, dan melakukan dengan anggota badan’.

**Islam** secara etimologis berarti menyerahkan diri, pasrah, tunduk, dan patuh hanya kepada Allah. Secara terminologis Islam merupakan agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw. yang bersumber

pada wahyu Allah Alquran untuk kemaslahatan umat manusia baik di dunia dan akhirat. Islam bisa juga dipahami sebagai agama Allah yang diturunkan kepada para nabi dan rasul-Nya untuk disebarluaskan kepada umat manusia.

**Istihsan** secara etimologis memiliki beberapa arti, yaitu: (1) ‘memperhitungkan sesuatu lebih baik’; (2) ‘adanya sesuatu itu lebih baik’; (3) ‘mengikuti sesuatu yang lebih baik’; atau (4) ‘mencari yang lebih baik untuk diikuti, karena memang disuruh untuk itu’. Sedang secara terminologis istihsan berarti ‘meninggalkan kias yang jelas (*jali*) untuk menjalankan kias yang tidak jelas (*khafi*)’, atau ‘meninggalkan hukum umum (universal/ *kulli*) untuk menjalankan hukum khusus (pengecualian/*istihsna*)’, karena adanya alasan yang menurut logika menguatkannya’.

**Istikamah** berarti sikap teguh dan konsekuensi dalam menjalankan ajaran-ajaran Islam sekalipun harus menghadapi berbagai macam tantangan dan cobaan.

**Istishhab** berarti menetapkan hukum atas sesuatu menurut keadaan yang ada sebelumnya hingga ada dalil yang merubah keadaan tersebut, atau menjadikan hukum yang ada di masa lalu tetap berlaku hingga sekarang sampai ada dalil yang merubahkan .

**Jihad (mujahadah)** berarti pengerasaan segala kemampuan untuk melepaskan diri dari segala hal yang menghambat pendekatan diri terhadap Allah, baik hambatan yang bersifat internal maupun yang bersifat eksternal.

**Kaidah hukum Islam (*al-qawaid-al-fiqhiyyah*)** adalah berarti dasar-dasar atau asas-asas yang berkaitan dengan masalah-masalah fikih, atau secara terminologis berarti suatu yang bersifat general yang meliputi bagian yang banyak sekali, yang bisa dipahami hukum bagiannya dengan kaidah tersebut.

**Kebutuhan primer (*al-umur al-dlaruriyyah*)** adalah kebutuhan yang harus ada untuk melaksanakan kemaslahatan agama dan dunia .

**Kebutuhan sekunder (*al-umur al-hajjiyyah*)** adalah kebutuhan yang sangat dibutuhkan manusia bukan untuk memelihara salah satu dari kebutuhan pokok yang lima, tetapi untuk menghilangkan kesulitan-kesulitan dan kesempitan atau kekhawatiran dalam menjaga kelima kebutuhan pokok.

**Kebutuhan tersier (*al-umur al-tahsinyyah*)** adalah kebutuhan pelengkap bagi manusia dalam menunjang pemenuhan kebutuhan primer dan sekunder.

***Khafi*** adalah lafaz yang samar maksudnya karena faktor di luar ***shighah*-nya** yang harus dicari.

**Khalifah** adalah wakil, pemimpin, kepala negara. Manusia sebagai khalifah Allah di muka bumi, atau pemimpin di muka bumi.

**Ilian (*li'an*)** adalah tuduhan suami terhadap istrinya bahwa istrinya telah melakukan perbuatan zina, atau sebaliknya.

***Mafhum al-'adad*** adalah penunjukan suatu lafaz yang menjelaskan berlakunya hukum dengan bilangan tertentu, terhadap hukum kebalikannya untuk bilangan lain dari bilangan yang ditentukan itu.

***Mafhum al-ghayah*** adalah penunjukan suatu lafaz yang pada lafaz itu ada hukum yang dibatasi dengan limit waktu untuk tidak berlakunya hukum tersebut bila limit waktu sudah berlalu.

***Mafhum al-laqab*** adalah penunjukan suatu lafaz yang menjelaskan berlakunya suatu hukum untuk suatu nama atau sebutan tertentu atas tidak berlakunya hukum itu untuk orang-orang lain.

***Mafhum al-shifah*** adalah penunjukan suatu lafaz yang menggunakan suatu sifat terhadap hukum yang berlawanan pada suatu yang tidak disebutkan bila sifat tersebut tidak ada.

***Mafhum al-syarah*** adalah penunjukan suatu lafaz yang pada lafaz itu berlaku hukum yang dikaitkan kepada suatu syarat, terhadap kebalikan hukum pada sesuatu yang tidak disebutkan bila syarat itu tidak terpenuhi.

***Mafhum aulawi*** atau disebut juga *fahw al-khithab* adalah berlakunya hukum pada peristiwa yang tidak disebutkan itu lebih kuat atau lebih pantas dibandingkan dengan berlakunya hukum pada apa yang disebutkan dalam lafaz.

***Mafhum mukhalafah*** adalah *mafhum* yang lafaznya menunjukkan bahwa hukum yang tidak disebutkan berbeda dengan hukum yang disebutkan.

***Mafhum musawi*** atau disebut juga *lahn al-khithab* adalah berlakunya hukum pada peristiwa yang tidak disebutkan dalam *manhuq*.

**Mahram** adalah hubungan keluarga terdekat yang terlarang untuk melakukan perkawinan.

**Makruh** adalah hukum *taklifi* yang menuntut mukalaf agar meninggalkan sesuatu dengan tuntutan yang tidak pasti. Atau, sesuatu yang kalau dilakukan tidak berdosa, tetapi kalau diringgalkan akan mendapatkan pahala.

***Man'*** adalah sesuatu yang adanya menyebabkan tidak adanya hukum atau batalnya sebab.

***Maqashid al-syari'ah*** adalah tujuan-tujuan atau maksud-maksud ditetapkannya hukum Islam.

***Mashlahah mursalah*** (jamaknya: *mashalih mursalah*) berarti kemaslahatan atau kepentingan yang tidak terbatas, tidak terikat, atau kepentingan yang diputuskan secara bebas (Muhammad Muslehuddin, 1985: 84). Sedang secara terminologis, *mashlahah mursalah*, yang juga sering disebut *istishlah* adalah kemaslahatan.

**Mazhab** adalah suatu aliran pemikiran dalam hukum Islam (fikih Islam) seperti mazhab Hanafi, Maliki, Syafii, Hanbali, dan Ja'fari.

**Mazhab shahabi** berarti fatwa sahabat secara perorangan. **Mazhab shahabi** terkadang dinamakan dengan *qaul shahabi* dan *fatwa shahabi*.

**Mawaddah wa rahmah** adalah penuh cinta kasih, yaitu suatu kondisi yang dibangun antara suami dan istri dalam suatu keluarga.

**Muamalah** adalah bagian dari syariat Islam yang mengatur hubungan manusia dengan sesamanya (*hablum minannas*).

**Mu'asyarah bil ma'ruf** adalah perbuatan suami yang menggauli istrinya dengan sebaik-baiknya.

**Mubah** adalah hukum *taklifi* yang menunjukkan pilihan kepada mukalaf untuk melakukan sesuatu atau meninggalkannya. Atau, sesuatu yang kalau dilakukan atau ditinggalkan tidak mendapatkan pahala atau dosa.

**Mufassar** adalah lafadz yang menunjuk pada makna yang lebih jelas dibandingkan *nas* dan *zhahir*, sehingga tidak dimungkinkan adanya *ta'wil* dan *takhsis*, tetapi menerima *nasakh* pada masa risalah.

**Muhkam** adalah lafadz yang dengan *shighat*-nya menunjuk pada makna yang jelas dan tidak menerima adanya *ta'wil*, *takhsis*, dan *nasakh* baik pada masa Nabi maupun setelah Nabi wafat.

**Mujmal** adalah lafadz yang samar maksudnya dilihat dari lafaznya sendiri kecuali bila mutakalim menjelaskan maksudnya.

**Munafik** (*nifaq*) adalah berpura-pura percaya atau setia kepada agama dan sebagainya, tetapi sebenarnya dalam hatinya tidak. Munafik juga diartikan suka (selalu) mengatakan sesuatu yang tidak sesuai dengan perbuatannya, atau dalam bahasa praktisnya adalah bermuka dua.

**Musykil** adalah lafaz yang samar maknanya disebabkan oleh lafaz itu sendiri, dan dapat ditemukan maknanya hanya dengan pemikiran dan dengan *qarinah* yang menjelaskan maksudnya.

**Mutasyabih** adalah lafaz yang maknanya samar pada lafažnya sendiri dan tidak ada harapan untuk mengetahui maksud lafaz tersebut.

**Narkoba** merupakan akronim (singkatan) dari narkotika dan obat-obatan terlarang. Narkotika (narkotik) adalah obat yang berfungsi untuk menenangkan saraf, menghilangkan rasa sakit, menimbulkan rasa mengantuk, dan untuk menimbulkan rangsangan. Di antara jenis narkotika adalah ganja dan opium.

**Nasakh** adalah penghapusan *syari'* (pembuat hukum) terhadap hukum syarak dengan dalil yang datang kemudian. Yang dihapus disebut *mansukh* dan yang menghapus disebut *nasikh*.

**Nas** adalah lafaz yang menunjukkan makna yang jelas dan dimungkinkan untuk dilakukannya takwil dan takhsis serta dapat dinasakh pada masa risalah (di saat Nabi masih hidup).

**Niat** adalah kehendak dan keinginan untuk memperoleh rida Allah Swt.

**Orientalis** adalah orang yang memiliki kepedulian dengan budaya dan agama yang berkembang di Tigrur (khususnya Islam). Biasanya orientalis berasal dari orang-orang Barat (Eropa-Amerika).

**Kanaah (*qana'ah*)** berarti menerima dengan rela apa yang ada atau merasa cukup dengan apa yang dimiliki.

**Qath'ly** artinya pasti. Dalam hukum Islam *qath'ly* dimaksudkan untuk menyebut dalil yang sudah pasti baik kekuatannya maupun penunjukannya.

**Kias (*qiyas*)** secara etimologis berarti mengukur, membandingkan sesuatu dengan yang semisalnya. Sedang secara terminologis,

ahli usul mendefinisikan kias sebagai mempersamakan hukum suatu peristiwa yang tidak ada nasnya dengan hukum suatu peristiwa yang ada nasnya lantaran adanya persamaan 'illat hukumnya dari kedua peristiwa itu.

**Renaissance** adalah zaman kelahiran kembali (bahasa Prancis: *Renaissance*) kebudayaan Yunani-Romawi di Eropa pada abad ke-15 dan ke-16 M.

**Rukhsah** adalah hukum-hukum yang disyariatkan oleh Allah untuk memberikan pemaafan terhadap hamba-Nya dalam menjaga pemenuhan hajatnya, karena adanya sebab yang mewajibkan pemenuhan hukum yang asli.

**Sabab** adalah sesuatu yang menyebabkan terjadinya hukum, baik secara langsung (serasi) maupun tidak langsung (tidak serasi).

**Sahabat** adalah generasi Islam pertama yang hidup bersama Nabi Muhammad saw.

**Saddu al-dzari'ah** berarti menutup jalan yang menuju kepada perbuatan terlarang (yang membawa kerusakan).

**Sakinah** adalah kondisi keluarga yang tenang dan tenteram.

**Shah** adalah terjadinya suatu perbuatan yang memenuhi dua wajah (arah) menurut perintah *syar'i*.

**Selawat (shalawat)** bisa berarti doa dan bisa juga berarti keberkatan.

Makna yang pertama digunakan untuk menyebut salat dalam arti sembahyang, yakni bentuk ibadah *mahdiah* yang diawali dengan takbir dan diakhiri dengan salam. Sedang makna kedua digunakan untuk permohonan keberkatan untuk Nabi Muhammad Saw. Karena itulah mengucapkan selawat atas Nabi Muhammad Saw. berarti permohonan keberkatan kepada Allah Swt. untuk Nabi Muhammad Saw.

**Sidik** (*shiddiq*) berarti yang suka pada kebenaran, atau yang membuktikan ucapannya dengan perbuatan, atau yang berbakti serta selalu mempercayai. Bahasa lain dari sidik adalah jujur.

**Sunah** adalah hukum *taklifi* yang menuntut mukalaf agar melaksanakan sesuatu dengan tuntutan yang tidak pasti. Atau, sesuatu yang kalau dilakukan mendapat pahala dan kalau ditinggalkan tidak mendapatkan siksa (dosa). Sunah juga berarti segala sesuatu yang datang dari Nabi Muhammad saw. baik berupa perkataan, perbuatan, maupun penetapannya.

**Sunah ahad** adalah sunah yang diriwayatkan oleh seorang perawi, dua orang perawi, atau lebih yang tidak memenuhi persyaratan sunah mutawatir.

**Sunah dia'if** adalah sunah yang tidak memiliki sifat-sifat untuk dapat diterima, atau sunah yang tidak memiliki sifat sunah *shahih* dan *hasan*.

**Sunah fi'llyyah** adalah perbuatan Nabi Muhammad saw. yang dilihat para sahabat kemudian disampaikan kepada orang lain dengan ucapan mereka.

**Sunah hasan** adalah sunah yang memiliki semua persyaratan sunah *shahih*, kecuali para perawinya, ~~sejuruhan~~ atau sebagiannya, kurang kuat hafalannya.

**Sunah masyhur** adalah sunah yang diriwayatkan oleh sejumlah sahabat yang tidak mencapai batasan mutawatir dan menjadi mutawatir pada generasi setelah sahabat.

**Sunah maudlu'** adalah sunah yang dinasabkan kepada Rasulullah saw. dengan cara dibuat-buat dan didustakan dari apa yang dikatakan, dilakukan, dan ditetapkan beliau.

**Sunah mutawatir** adalah sunah yang disampaikan secara berkesinambungan yang diriwayatkan oleh sejumlah besar perawi yang menurut kebiasaan mustahil mereka bersepakat untuk dusta.

**Sunah *qauliyyah*** adalah ucapan Nabi Muhammad saw. yang didengar oleh para sahabat dan disampaikan kepada orang lain.

**Sunah *shahih*** adalah sunah yang memiliki lima persyaratan, yaitu:

- (1) sanadnya bersambung;
- (2) diriwayatkan oleh perawi yang adil (istiqamah agamanya, baik akhlaknya, dan terhindar dari kefasikan dan yang mengganggu kehormatannya);
- (3) perawinya juga *dhabit* (kuat hafalannya);
- (4) hadisnya tidak janggal; dan
- (5) hadisnya terhindar dari *illat* (cacat).

**Sunah *taqririyyah*** adalah perbuatan sahabat atau ucapannya yang dilakukan di depan Nabi Muhammad saw. yang dibatalkan begitu saja oleh beliau, tanpa dilarang atau disuruh.

**Syarath** adalah sesuatu yang ditetapkan oleh pembuat hukum menjadi syarat terdapatnya hukum *taklifi*.

**Syariat** secara etimologis berarti 'jalan ke sumber air atau jalan yang harus diikuti, yakni jalan ke arah sumber pokok bagi kehidupan'. Secara istilah syariat berarti 'semua peraturan agama yang ditetapkan oleh Allah untuk kaum muslim baik yang ditetapkan dengan Alquran maupun sunah Rasul'.

**Syar'u man qabla na** (Indonesia: syariat sebelum kita) berarti hukum-hukum yang telah disyariatkan untuk umat sebelum Islam yang dibawa oleh para Nabi dan Rasul terdahulu dan menjadi beban hukum untuk diikuti oleh umat sebelum adanya syariat Nabi Muhammad saw.

**Ta'abbudi** adalah hukum-hukum yang harus diterima dan dilaksanakan, tidak harus akal menerima.

**Ta'aqquli** adalah hukum-hukum yang mudah diterima oleh akal sehingga mudah dipahami dan dilaksanakan.

**Tabi'in (tabi'in)** adalah generasi Islam setelah sahabat.

**Tabi'it tabi'in** adalah generasi Islam setelah tabi'in.

Takwa berarti menjaga diri dari siksaan Allah dengan mengikuti segala perintah-Nya dan menjauhi larangan-Nya.

**Teori receptie** adalah teori yang mengharuskan pemberlakuan hukum Islam di kalangan masyarakat jika tidak bertentangan dengan hukum adat. Jika hukum Islam bertentangan dengan hukum adat, maka hukum Islam tidak boleh diberlakukan. teori ini dikembangkan oleh Snouck Hurgronje yang juga didukung oleh C. van Vollenhoven dan Ter Haar Bzn.

**Teori receptio a contrario** adalah teori yang memuat ajaran teori yang merupakan kebalikan dari teori *receptie*. Teori ini dikemukakan oleh Sajuti Thalib. Teori ini pengembangan dari teori *receptie exit* yang dikemukakan oleh Hazairin.

**Teori receptio in complexu** adalah teori yang mengatakan bahwa bagi orang Islam berlaku penuh hukum Islam, sebab ia telah memeluk agama Islam, walaupun dalam pelaksanaannya terdapat penyimpangan-penyimpangan. Teori ini dikemukakan oleh L.W.C. van den Berg.

**Teori receptie exit** adalah teori yang menegaskan bahwa teori *receptie* tidak berlaku lagi dan harus *exit* karena bertentangan dengan Alquran dan sunah. Teori ini dikemukakan oleh Hazairin Hazairin.

**Toleransi** adalah sikap rela untuk menerima kenyataan adanya orang lain yang berbeda. Dalam bahasa Arab toleransi biasa disebut *tasamuh*, yang berarti membiarkan sesuatu untuk dapat saling mengizinkan dan saling memudahkan.

**Ulama** adalah orang-orang yang mengetahui berbagai macam ilmu secara mendalam dan dapat memberitahukannya kepada orang lain.

***Ulil amri*** berarti yang memiliki urusan atau kekuasaan. *Ulil amri* terkadang diterjemahkan menjadi setiap yang memiliki hak untuk mengatur, seperti ulama dan pemerintah. *Ulil amri* secara mudah dapat disebut sebagai pemimpin, baik pemimpin dalam pemerintahan (*umara*) maupun pemimpin dalam hal agama (ulama).

**'Urf** adalah sesuatu yang dikenal dan tetap dibiasakan manusia, baik berupa perkataan, perbuatan, atau meninggalkan sesuatu. '*Urf* juga dinamai dengan *'adah* (Indonesia: adat).

**Usul fikih** adalah ilmu tentang kaidah-kaidah untuk memahami fikih atau suatu ilmu yang mendasari ilmu fikih.

**Wajib** adalah hukum *taklifi* yang menuntut mukalaf agar melaksanakan sesuatu dengan tuntutan yang pasti. Atau, sesuatu yang kalau dilakukan mendapatkan pahala dan kalau ditinggalkan mendapatkan siksa (dosa).

**Westernisasi** adalah proses pembaratan.

**Zhahir** adalah setiap lafaz atau kalimat yang jelas makna yang dimaksud oleh pendengarnya dengan *shighat/bentuk*-nya sendiri tanpa tergantung pada petunjuk lain, baik yang dimaksud adalah makna yang dituju oleh lafaz maupun tergantung konteksnya.

**Zhanniy** artinya tidak pasti (relatif). Dalam hukum Islam *zhanniy* dimaksudkan untuk menyebut dalil yang tidak pasti baik kekuatannya maupun penunjukannya.

**Zhihar** adalah peristiwa seorang suami menyamakan punggung istrinya seperti punggung ibunya.

## PENGANTAR PENULIS

Assalamu'alaikum wr. wb.

Puji syukur ke hadirat Allah Swt., pertama-tama, penulis panjatkan atas taufik, hidayah, serta inayah-Nya kepada penulis, sehingga penulis dapat menyelesaian buku yang mengkaji permasalahan di sekitar hukum Islam yang berjudul *Pengantar Studi Hukum Islam: Prinsip Dasar Memahami Berbagai Konsep dan Permasalahan Hukum Islam di Indonesia*. Shalawat serta salam mudah-mudahan selalu terlimpah kepada Nabi Muhammad saw. yang telah mengantarkan manusia memiliki pedoman hukum yang pasti (*qath'iy*) yang bersumber pada Alquran dan sunah. Dengan dua pedoman ini manusia dapat meniti jalan yang lurus, yaitu jalan yang membawa manusia pada kenikmatan hidup dan menjauhkannya dari kesesatan.

Buku ini dapat tersusun setelah melalui proses yang cukup panjang. Proses ini bermula dari ketertarikan penulis terhadap kajian-kajian hukum Islam (syariat dan fikih). Selanjutnya penulis secara formal melanjutkan studi S2 dan S3 di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan memilih beberapa mata kuliah yang bernuansa hukum Islam, baik materinya, metodenya, maupun sejarahnya. Dari sinilah penulis mulai menulis beberapa artikel tentang hukum Islam yang dari waktu ke waktu kemudian terkumpul beberapa artikel tentang hukum Islam. Dari sinilah

penulis kemudian tertarik untuk mengumpulkan tulisan-tulisan tersebut dan melanjutkannya dengan melengkapi tulisan-tulisan berikutnya hingga tersusunlah buku seperti yang ada sekarang ini.

Buku ini cukup menjadi dasar untuk memahami permasalahan hukum Islam yang selalu dinamis seiring dengan dinamika yang berkembang di tengah-tengah masyarakat. Untuk mendalami lebih jauh hal-hal yang barangkali belum terungkap dalam buku ini, dapat dibaca buku-buku hukum Islam yang sekarang ini tumbuh bak cendawan di musim hujan, atau bisa juga dengan mengkaji buku-buku yang ada dalam daftar referensi dari buku ini.

Terselesaikannya buku ini tidak lepas dari bantuan berbagai pihak, baik material maupun spiritual, dan baik secara langsung maupun tidak langsung. Karena itu, penulis menyampaikan ucapan terima kasih yang tak terhingga kepada semua pihak yang telah membantu demi terselesaikannya buku ini. Penulis hanya bisa berdoa semoga Allah Swt. memberikan balasan yang tak terhingga atas amal baik mereka semua.

Penulis menyadari bahwa buku ini masih jauh dari sempurna dan masih banyak kekurangan dan kesalahan baik dari segi muatan materi, bahasa, maupun penyajiannya. Karena itu, penulis mohon maaf yang setulus-tulusnya dan penulis sangat berharap adanya masukan, saran, dan kritik dari siapa pun demi perbaikan buku ini. Akhirnya, penulis berdoa mudah-mudahan buku ini memberikan manfaat bagi para pembaca umumnya dan bagi penulis khususnya. Hanya kepada Allah lah semuanya penulis kembalikan.

**Wassalamu'alaikum wr. wb.**

**Yogyakarta, 7 September 2011**

**Penulis,  
Dr. Marzuki, M.Ag.**

## BAB I

### PENDAHULUAN

**M**anusia adalah makhluk yang dikaruniai oleh Allah dengan berbagai kelebihan dibanding makhluk-makhluk Allah yang lain. Yang paling istimewa adalah bahwa manusia dikaruniai akal sebagai bekal untuk melaksanakan tugas utama di muka bumi baik sebagai khalifah Allah (*khalifatullah*) maupun sebagai hamba Allah (*'abdullah*). Dalam kehidupan sehari-hari, manusia tidak bisa melepaskan diri dari aktivitas-aktivitas yang bernuansa hukum. Selama melakukan aktivitasnya, manusia berarti melakukan tindakan hukum. Permasalahannya adalah, tidak semua manusia yang melakukan aktivitas tersebut mengerti aturan-aturan hukum. Atau dengan kata lain, tidak banyak manusia yang menyadari bahwa dirinya telah melakukan aktivitas hukum. Agar apa yang dilakukannya tidak bertentangan dengan aturan hukum yang ada, manusia harus memahami dan menyadari berbagai aturan hukum yang terkait dengan setiap perbuatannya dalam berbagai aspek kehidupannya.

Setiap muslim seharusnya (atau bisa dikatakan wajib) memahami permasalahan hukum, khususnya hukum Islam. Aktivitas seorang muslim sehari-harinya tidak bisa lepas dari permasalahan hukum Islam, baik ketika dia melakukan ibadah kepada Allah maupun ketika

dia melakukan hubungan sosial di tengah-tengah masyarakatnya. Permasalahan yang muncul sama seperti di atas, yakni tidak sedikit kaum muslim yang belum memahami hukum Islam, sehingga aktivitas yang mereka lakukan tidak didukung oleh aturan hukum yang pasti. Karena itulah, hingga sekarang cukup banyak di antara kaum muslim yang melakukan aktivitas hukum yang tidak didukung dengan pemahaman dan kesadaran hukum yang pasti yang terkadang aktivitas hukum yang dilakukan jauh dari aturan hukum yang seharusnya.

Secara mudah hukum dapat dipahami sebagai suatu kumpulan aturan yang dapat dilaksanakan untuk mengatur masyarakat. Jika dilihat dari asal katanya, yakni kata hukum berasal dari kata *hakama-yahkumu* (bahasa Arab), yang berarti ‘memimpin’, ‘memerintah’, ‘menetapkan’, atau ‘memutuskan’, sehingga kata *hukmun* berarti ‘putusan’, ‘ketetapan’, ‘pemerintahan’, atau ‘kekuasaan’ (Munawwir, 1997: 286). Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* hukum diartikan dengan beberapa arti, yakni: (1) peraturan atau adat yang secara resmi dianggap mengikat; (2) undang-undang, peraturan, dsb. untuk mengatur pergaulan hidup masyarakat; (3) patokan (kaidah, ketentuan) mengenai peristiwa tertentu; (4) keputusan (pertimbangan) yang ditetapkan oleh hakim (di pengadilan) atau vonis (*Kamus Besar Bahasa Indonesia*, 2001: 410).

Memahami hukum Islam secara mendalam bukanlah pekerjaan yang mudah mengingat begitu kompleksnya permasalahan hukum Islam. Dibutuhkan kualifikasi yang cukup untuk bisa memahami hukum Islam secara baik dan juga dibutuhkan waktu yang cukup lama untuk hal tersebut. Seseorang yang ingin mendalami hukum Islam harus memahami dulu permasalahan Islam secara umum (ajaran Islam), karena hukum Islam merupakan bagian dari ajaran Islam, bukan keseluruhannya. Secara umum, ada tiga aspek dasar dalam Islam, yakni aspek akidah (keyakinan Islam), aspek syariat (hukum Islam), dan aspek

akhlak (moralitas Islam). Ketiga aspek ini merupakan satu kesatuan ajaran Islam yang tidak bisa dilepaskan satu dengan lainnya. Oleh karena itu, untuk memahami aspek hukum Islam secara benar, harus juga dipahami aspek-aspek ajaran Islam lainnya yang terkait.

Tiga aspek ajaran Islam yang mendasar tersebut secara praktis banyak diungkap dalam Alquran dan juga dalam hadis Nabi Muhammad saw. Berdasarkan hadis Nabi, tiga aspek atau kerangka dasar Islam dijabarkan dalam tiga konsep, yaitu *iman*, *islam*, dan *ihsan*. Dari ketiga konsep dasar inilah muncul tiga konsep kajian dalam Islam, yaitu akidah, syariat, dan akhlak. Secara etimologis, *akidah* berarti sangkutan, sedangkan secara teknis akidah berarti konsep kajian tentang keimanan, yang meliputi iman kepada Allah, malaikat, kitab, rasul, hari akhir, dan *qadla-qadar* (rukun iman yang enam). Kajian tentang iman ini melahirkan suatu bidang ilmu yang disebut ilmu kalam, ilmu tauhid, atau teologi Islam. Konsep kajian kedua adalah syariat. Secara etimologis syariat berarti ‘jalan ke tempat sumber air’, sedangkan secara terminologis syariat sering didefinisikan sebagai ‘seperangkat norma atau peraturan Allah dan rasul-Nya yang mengatur hubungan manusia dengan Tuhan-Nya dan manusia dengan sesamanya’. Dengan demikian, ruang lingkup kajian syariat itu ada dua, yaitu hubungan manusia dengan Tuhan-Nya (*hablum minallah*) yang disebut ibadah dan hubungan manusia dengan sesamanya (*hablum minannas*) yang disebut muamalah. Bidang ibadah diwakili rukun Islam yang lima (terutama salat, zakat, puasa Ramadhan, dan haji), sedang bidang muamalah dapat dikelompokkan dalam hukum privat dan hukum publik, maupun bidang-bidang hukum lainnya, seperti hukum acara peradilan dan hukum internasional. Adapun konsep kajian yang ketiga, akhlak, lebih menitikberatkan pada pembinaan moral atau tingkah laku manusia, termasuk sikap dan wataknya. Bidang akhlak ini merupakan kesempurnaan Islam.

Secara umum akhlak dibagi dua, yaitu akhlak kepada *Khaliq* (Allah) dan akhlak kepada *makhluq* (makhluk—ciptaan Allah). Akhlak kepada *makhluq* masih dirinci menjadi makhluk hidup dan makhluk mati. Untuk makhluk hidup masih dirinci lagi menjadi manusia dan bukan manusia (binatang dan tumbuhan), sedang makhluk mati adalah alam raya yang terbentang sangat luas di sekitar manusia.

Kembali kepada masalah pokok di sini, bahwa hukum Islam telah ada dan berkembang seiring dengan keberadaan Islam itu sendiri. Hukum Islam di sini adalah keseluruhan aturan hukum yang bersumber pada Alquran dan sunah Nabi saw. serta ijtihad para ulama. Hukum Islam mulai ada sejak Islam ada. Keberadaan hukum Islam di berbagai negara juga ditentukan kapan Islam masuk dan berkembang di negera-negara tersebut. Begitu juga, perkembangan hukum Islam sangat ditentukan oleh keberadaan umat Islam. Hingga sekarang hukum Islam sudah menyebar hampir di semua negara di belahan dunia seiring dengan keberadaan umat Islam di sana.

Pada perkembangan selanjutnya hukum Islam menjadi salah satu bidang kajian ilmiah di antara bidang-bidang kajian dalam Islam. Sebagai kajian ilmiah, hukum Islam telah dipelajari secara akademis tidak hanya oleh kalangan umat Islam, tetapi juga oleh kalangan nonmuslim atau yang lebih dikenal dengan sebutan kaum orientalis. Tentu saja, tujuan yang ingin dicapai dalam mempelajari hukum Islam akan berbeda bagi kalangan umat Islam dan bagi kalangan nonmuslim. Bagi umat Islam merupakan keharusan mempelajari hukum Islam untuk mendasari semua aktivitas mereka yang berkaitan dengan hukum, di samping untuk meningkatkan kualitas pemahaman mereka tentang hukum Islam pada khususnya dan Islam pada umumnya. Para orientalis (nonmuslim) mempelajari Islam dan hukum Islam dengan tujuan yang beragam. Mula-mula mereka mempelajari Islam dan hukum Islam untuk mempertahankan kesatuan wilayah negara mereka

dari pengaruh kekuasaan negara-negara Islam. Seperti diketahui, pada masa pertengahan (sebelum abad ke-17 Masehi) negara-negara Barat masih menjadi negara-negara kecil dan belum maju seperti sekarang. Sebaliknya, negara-negara Islam sudah mengalami kejayaan dalam waktu yang cukup lama, yakni sejak masa pemerintahan Dinasti Umayyah yang berpusat di Damaskus (Suriah) pada abad ke-8 Masehi hingga masa pemerintahan Dinasti Usmani yang berpusat di Istambul (Turki) pada abad ke-17 Masehi. Sultan Sulaiman al-Qanuni adalah sultan terbesar dari Dinasti Usmani. Pada masa pemerintahannya, Dinasti Usmani dapat menguasai Irak, Beograd, Pulau Rodhes, Tunis, Budapest, dan Yaman. Daerah kekuasaan Dinasti Usmani di bawah pemerintahannya juga mencakup Asia Kecil, Armenia, Irak, Suriah, Hijaz, serta Yaman di Asia Kecil, Mesir, Libia, Tunis, serta Aljazair di Afrika, dan Bulgaria, Yunani, Yugoslavia, Albania, Hongaria, serta Rumania di Eropa (Nasution, 1985: 1-84).

Para orientalis mempelajari Islam dan hukum Islam untuk mengetahui rahasia-rahasia Islam sekaligus untuk mengetahui kelemahan-kelemahan Islam. Dengan mengetahui kelemahan-kelemahan tersebut mereka dapat menyerang Islam dari dalam. Usaha mereka ini ternyata cukup berhasil dan pada masa berikutnya mereka berhasil membalikkan keadaan. Negara-negara Islam kemudian saling bertikai dan berebut daerah kekuasaan sehingga sangat melemahkan Islam sendiri (kondisi internal), dan pada saat yang bersamaan negara-negara Barat mulai bangkit dengan diawali munculnya suatu masa yang dikenal dengan masa Pencerahan (*enlightenment*) dan masa Renaisans (kondisi eksternal). Masa-masa itu ditandai dengan ditemukan dan dikembangkannya ilmu pengetahuan dan teknologi di dunia Barat. Dengan bekal ilmu pengetahuan dan teknologi inilah negara-negara Barat mampu bangkit dan maju sehingga menjadi negara-negara yang kuat dan maju. Dengan keadaan yang terbalik

itulah pada akhirnya negara-negara Barat berusaha menancapkan kekuasaannya (imperialisme) di negara-negara Islam yang sudah lemah, dan sejak itulah mulai berkembangnya iklim imperialism atau penjajahan di negara-negara di luar Eropa. Oleh karena itu, tujuan para orientalis mempelajari Islam dan hukum Islam juga untuk kepentingan politik, yaitu untuk mengukuhkan imperialism Barat terutama di negara-negara Timur Tengah, Asia, dan Afrika yang penduduknya mayoritas beragama Islam (Ali, 1996: 10).

Sebagai bukti tentang penilaian orientalis terhadap hukum Islam yang subjektif dapat dipahami misalnya pendapat Prof. Joseph Schacht (1902–1969), salah seorang guru besar hukum Islam dari Inggris. Di samping mengingkari hadis Nabi saw. sebagai salah satu sumber hukum Islam, ia juga menilai bahwa sebagian aturan hukum Islam bersifat irasional. Dalam salah satu pernyataannya di buku monumental yang ditulisnya, *An Introduction to Islamic Law* (1965), Schacht menyatakan:

*The irrational elements in Islamic law are partly of religious-Islamic and partly of pre-Islamic and magical origin. Examples are the magical formula of *z̄l̄hār*, the Islamic procedure of *lī'ān*, the ancient Arabian *kasāma*, and the nature and function of legal evidence in general. Even that great systematizer, Shāfi'i, often did not succeed in rationalizing these institutions to his satisfaction. But the legal subject-matter, whatever its provenance, also contained rational elements, and, above all, it was organized, systematized, and completed not by an irrational process of continuous revelation but by the method of interpretation and application which by its very nature had to be rational. In this way Islamic law acquired its intellectualist and scholastic exterior.*

(Schacht, 1982: 202–203).

Dari pernyataannya di atas, Schacht ingin menegaskan bahwa di antara aturan hukum Islam sulit diterima oleh akal sehat (irrasional),

sebab di antara aturan-aturan hukum Islam ada yang bersumber dari ajaran agama pra-Islam dan asal muasal magis. Ia mencontohkan adanya aturan magis tentang *zihar* (seorang suami menyamakan punggung istrinya seperti punggung ibunya), begitu juga tentang *li'an*—tuduhan zina terhadap istri) dan *qasamah* (sumpah) yang berasal dari Arab Kuno, serta watak dan fungsi kesaksian pada umumnya. Ia juga menilai Imam Syafi'i tidak selalu berhasil membangun argumen yuridisnya secara rasional.

Terlepas dari berbagai penilaian yang subjektif dari kalangan orientalis, yang pasti hukum Islam hingga sekarang tetap menjadi konsumsi akademik yang menarik bagi semua kalangan yang berkepentingan. Bagi umat Islam, hukum Islam tidak terpisahkan dari agama Islam. Keduanya ibarat arus-arus yang mengalir dari saluran yang sama dan kedua-duanya tidak dapat dipisah-pisahkan. Dalam kenyataannya hukum Islam ada dua bentuk. Keduanya mempunyai hubungan yang erat dan merupakan satu kesatuan yang sulit dipisahkan. Kedua bentuk itu adalah *syariat* dan *fikih*. *Syariat* mempunyai ruang lingkup yang lebih luas yang meliputi segala aspek kehidupan manusia, sedangkan ruang lingkup *fikih* lebih sempit menyangkut hal-hal yang pada umumnya dipahami sebagai aturan-aturan hukum. Arah tujuan *syariat* ditetapkan oleh Allah ~~dangrasul~~-Nya, sedangkan materi yang tercantum dalam *fikih* dihasilkan oleh usaha manusia (Fyzee, 1995: 337). Permasalahan hukum Islam seperti perbedaan antara *syariat* dan *fikih* secara mendalam, ruang lingkup hukum Islam, karakteristiknya, dan tujuan umumnya (*maqashid al-syari'ah*) akan dibicarakan dengan panjang lebar pada bab kedua dari buku ini.

Permasalahan penting lain yang akan dibicarakan dalam buku ini adalah sumber-sumber hukum Islam yang meliputi Alquran, sunah, dan *ijtihad*. Sangat tidak mungkin bagi seseorang yang ingin mendalami hukum Islam tanpa memahami atau menguasai

sumbernya. Ketiga sumber inilah yang sebenarnya menjadi dasar pengembangan hukum Islam, sehingga kajian hukum Islam dapat didekati dari berbagai aspek. Munculnya asas-asas dan kaidah-kaidah hukum Islam (yang juga akan dibicarakan dalam buku ini) tidak dapat dilepaskan dari eksistensi ketiga sumber hukum Islam tersebut.

Bab berikutnya akan menguraikan pembagian hukum Islam. Pada bab ini akan dijelaskan beberapa pengertian tentang *al-hukm*, *al-hakim*, *al-mahkum bih*, *al-mahkum fih*, dan *al-mahkum 'ala'ih*. Pada bagian ini juga akan diuraikan dua macam hukum Islam, yaitu hukum *taklifi* dan hukum *wad'i*. Hukum *taklifi* meliputi hukum-hukum *wajib*, *sunah*, *mubah*, *makruh*, dan *haram*, sedang hukum *wad'i* meliputi *sabab*, *syarath*, *mani'*, *rukhsah*, *shah*, dan *bathal*. Dalam kehidupan sehari-hari permasalahan ini akan selalu muncul dan terkadang permasalahan tersebut tidak dipahami dengan mudah.

Masalah-masalah penting yang juga perlu diketahui terkait dengan hukum Islam adalah sejarah perkembangannya. Dengan memahami sejarah lahirnya, perkembangannya, hingga kemundurannya akan mudah bagi umat Islam untuk memahami berbagai produk hukum Islam pada masa-masa yang berbeda. Para penulis sejarah membagi masalah ini dalam beberapa tahap atau masa, diawali pada masa Nabi Muhammad saw., masa khulafagr rasyidin, masa perkembangan dan kemajuan, masa kemunduran, dan masa kebangkitan kembali hukum Islam di masa modern ini.

Sebagai kelengkapan dari pokok-pokok bahasan dalam buku ini, akan ditambahkan uraian tentang berbagai aliran atau mazhab dalam hukum Islam dan timbulnya pemikiran pembaruan hukum Islam. Di samping itu akan dibahas juga tinjauan hukum Islam atas permasalahan kontemporer yang terkait. Untuk mengakhiri uraian dalam buku ini, dibahas juga permasalahan hukum Islam di Indonesia. Masalah terakhir ini menjadi penting mengingat keberadaan umat

Islam yang cukup banyak di Tanah air tercinta ini. Karena mayoritas penduduk Indonesia beragama Islam maka keberadaan hukum Islam di Indonesia sangat mempengaruhi dan menjawai sebagian besar bangsa Indonesia. Dalam perjalanan kodifikasi hukum nasional Indonesia, keberadaan hukum Islam menjadi sangat penting, selain sebagai materi bagi penyusunan hukum nasional, hukum Islam juga menjadi inspirator dan dinamisator dalam pengembangan hukum nasional. Hukum Islam sangat dekat dengan sosioantropologis bangsa Indonesia, sehingga kehadirannya dapat dengan mudah diterima oleh masyarakat luas. Begitu juga, hukum nasional yang diijwai oleh falsafah dan dasar negara Pancasila sangat membutuhkan dukungan hukum Islam dalam penjabarannya, mengingat para perumus Pancasila sebagian besarnya adalah tokoh-tokoh Islam yang sangat kental dengan aturan hukum Islam. Oleh karena itu, hukum Islam memiliki kedudukan yang penting dalam pembinaan hukum nasional dan hukum Islam sekaligus memberikan kontribusi yang berharga bagi perumusan perundang-undangan nasional.

## **BAB II**

### **TINJAUAN UMUM**

### **TENTANG HUKUM ISLAM**

#### **A. Pengertian Hukum Islam, Syariat, Fikih, dan Usul Fikih**

**S**istem hukum di setiap masyarakat memiliki sifat, karakter, dan ruang lingkupnya sendiri. Begitu juga halnya dengan sistem hukum dalam Islam. Islam memiliki sistem hukum sendiri yang dikenal dengan sebutan hukum Islam. Ada beberapa istilah yang terkait dengan kajian hukum Islam, yaitu syariat, fikih, usul fikih, dan hukum Islam sendiri.

Istilah syariat, fikih, dan hukum Islam sangat populer di kalangan para pengkaji hukum Islam di Indonesia. Namun demikian, ketiga istilah ini sering dipahami secara tidak tepat, sehingga ketiganya terkadang saling tertukar. Untuk itu, di bawah ini akan dijelaskan masing-masing dari ketiga istilah tersebut dan hubungan antarketiganya, terutama hubungan antara syariat dan fikih. Satu lagi istilah yang juga terkait dengan kajian hukum Islam adalah usul fikih.

Pada prinsipnya hukum Islam bersumber dari wahyu Ilahi, yakni Alquran, yang kemudian dijelaskan lebih rinci oleh Nabi Muhammad saw. melalui sunah dan hadisnya. Wahyu ini menentukan norma-

norma dan konsep-konsep dasar hukum Islam yang sekaligus merombak aturan atau norma yang sudah mentradisi di tengah-tengah masyarakat manusia. Namun demikian, hukum Islam juga mengakomodasi berbagai aturan dan tradisi yang tidak bertentangan dengan aturan-aturan dalam wahyu Ilahi tersebut.

### 1. Hukum Islam

Istilah hukum Islam berasal dari dua kata dasar, yaitu *hukum* dan *Islam*. Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia kata *hukum* diartikan dengan: (1) peraturan atau adat yang secara resmi dianggap mengikat; (2) undang-undang, peraturan, dsb. untuk mengatur pergaulan hidup masyarakat; (3) patokan (kaidah, ketentuan) mengenai peristiwa tertentu; (4) keputusan (pertimbangan) yang ditetapkan oleh hakim (di pengadilan) atau vonis (*Kamus Besar Bahasa Indonesia*, 2001: 410). Secara sederhana hukum dapat dipahami sebagai peraturan-peraturan atau norma-norma yang mengatur tingkah laku manusia dalam suatu masyarakat, baik peraturan atau norma itu berupa kenyataan yang tumbuh dan berkembang dalam masyarakat maupun peraturan atau norma yang dibuat dengan cara tertentu dan ditegakkan oleh penguasa (Ali, 1996: 38). Kata *hukum* sebenarnya berasal dari bahasa Arab *al-hukm* yang merupakan *isim mashdar* dari *fīl* (kata kerja) *hakama-yahkumu* yang berarti ‘memimpin’, ‘memerintah’, ‘memutuskan’, ‘menetapkan’, atau ‘mengadili’, sehingga kata *al-hukm* berarti ‘putusan’, ‘ketetapan’, ‘kekuasaan’, atau ‘pemerintahan’ (Munawwir, 1997: 286). Dalam ujudnya, hukum ada yang tertulis dalam bentuk undang-undang seperti hukum modern (hukum Barat) dan ada yang tidak tertulis seperti hukum adat dan hukum Islam.

Adapun kata yang kedua, yaitu *islam*, oleh Mahmud Syaltut didefinisikan sebagai agama Allah yang diamanatkan kepada Nabi Muhammad saw. untuk mengajarkan dasar-dasar dan syariatnya dan

juga mendakwahkangya kepada semua manusia serta mengajak mereka untuk memeluknya (Syaltut, 1966: 9). Dengan pengertian yang sederhana, Islam berarti agama Allah yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw. lalu disampaikan kepada umat manusia untuk mencapai kesejahteraan hidupnya baik di dunia maupun di akhirat kelak.

Dari gabungan dua kata *hukum* dan *islam* tersebut muncul istilah *hukum Islam*. Dengan memahami arti dari kedua kata yang ada dalam istilah hukum Islam ini, dapatlah dipahami bahwa hukum Islam merupakan seperangkat norma atau peraturan yang bersumber dari Allah Swt. dan Nabi Muhammad saw. untuk mengatur tingkah laku manusia di tengah-tengah masyarakatnya. Dengan kalimat yang lebih singkat, hukum Islam dapat diartikan sebagai hukum yang bersumber dari ajaran Islam.

Dalam khazanah literatur Islam (Arab), termasuk dalam Alquran dan sunah, tidak dikenal istilah hukum Islam dalam satu rangkaian kata. Kedua kata ini secara terpisah dapat ditemukan penggunaannya dalam literatur Arab, termasuk juga dalam Alquran dan sunah. Dalam literatur Islam ditemukan dua istilah yang digunakan untuk menyebut hukum Islam, yaitu *al-syari'ah al-Islamiyah* (الشريعة الإسلامية) (Indonesia: syariat Islam) dan *al-fiqh al-Islami* (الفقه الإسلامي) (Indonesia: fikih Islam). Istilah hukum Islam yang menjadi populer dan digunakan sebagai istilah resmi di Indonesia berasal dari istilah Barat.

Hukum Islam merupakan terjemahan dari istilah Barat yang berbahasa Inggris, yaitu *Islamic law*. Kata *Islamic law* sering digunakan para penulis Barat (terutama para orientalis) dalam karya-karya mereka pada pertengahan abad ke-20 Masehi hingga sekarang. Sebagai contoh dari buku-buku mereka yang terkenal adalah *Islamic Law in Modern World* (1959) karya J.N.D. Anderson, *An Introduction to Islamic Law* (1965) karya Joseph Schacht, *A History of Islamic Law* (1964) karya N.J. Coulson, *Crime and Punishment in Islamic Law: Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty-first Century*

(2005) karya Rudolph Peters, *An Introduction to Islamic Law* (2009) karya Wael B. Hallaq, dan *Introduction in Islamic Law* (2010) karya Ahmed Akgunduz. Para pakar hukum Islam yang menulis dengan bahasa Inggris juga menggunakan istilah itu dalam tulisan-tulisan mereka. Kata *Islamic law* sering digunakan untuk menunjuk istilah Arab fikih Islam (*al-fiqh al-Islami*). Ahmad Hasan menggunakan istilah *Islamic law* untuk fikih dalam karya-karyanya seperti dalam buku *The Early Development of Islamic Jurisprudence* (1970) dan *The Principles of Islamic Jurisprudence* (1994). Istilah inilah yang diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia menjadi hukum Islam. Istilah ini kemudian banyak digunakan untuk istilah-istilah resmi seperti dalam perundangan, penamaan mata kuliah, jurusan, dan lain sebagainya. Adapun untuk padanan syariat, dalam literatur Barat, ditemukan kata *shari'ah*. Untuk padanan syariat terkadang juga digunakan *Islamic law*, di samping juga digunakan istilah lain seperti *the revealed law* atau *divine law* (Hasan, 1994: 396).

Istilah lain terkait dengan hukum Islam yang juga digunakan dalam literatur Barat adalah *Islamic Jurisprudence*. Istilah ini digunakan untuk padanan usul fikih. Ada beberapa buku yang ditulis dalam bahasa Inggris terkait dengan istilah ini, di antaranya adalah dua buku tulisan Ahmad Hasan seperti di atas, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (1950) karya Joseph Schacht, *The Principles of Muhammadan Jurisprudence* (1958) karya Abdur Rahim, dan juga dua karya Ahmad Hasan seperti di atas, yakni *The Early Development of Islamic Jurisprudence* (1970) dan *The Principles of Islamic Jurisprudence* (1994), serta karya Norman Calder, *Islamic Jurisprudence in the Classical Era* yang diberi oleh Colin Imber (2010).

Dari penjelasan di atas terlihat adanya ketidakpastian atau kecaburan makna dari *Islamic law* (hukum Islam) antara syariat dan

fikih.. Jadi, kata hukum Islam yang sering ditemukan pada literatur hukum yang berbahasa Indonesia secara umum mencakup syariat dan fikih, bahkan terkadang juga mencakup usul fikih. Oleh karena itu, sering juga ditemukan dalam literatur tersebut kata syariat Islam dan fikih Islam untuk menghindari kekaburuan penggunaan istilah hukum Islam untuk padanan dari kedua istilah tersebut.

## 2. Syariat

Secara etimologis (*Iughawi*) kata *syariat* berasal dari kata berbahasa Arab *al-syari'ah* (الشريعة) yang berarti ‘jalan ke sumber air’ atau jalan yang harus diikuti, yakni jalan ke arah sumber pokok bagi kehidupan (al-Fairuzabadiy, 1995: 659). Orang-orang Arab menerapkan istilah ini khususnya pada jalan setapak menuju palung air yang tetap dan diberi tanda yang jelas terlihat mata (Hasan, 1984: 7). Syariat diartikan jalan air karena siapa saja yang mengikuti syariat akan mengalir dan bersih jiwanya. Allah menjadikan air sebagai penyebab kehidupan tumbuh-tumbuhan dan binatang sebagaimana Dia menjadikan syariat sebagai penyebab kehidupan jiwa manusia (Syarifuddin, 1997: 1). Ada juga yang mengartikan syariat dengan apa yang disyariatkan Allah kepada hamba-Nya (al-Qaththan, 2001: 13).

Alquran menggunakan dua istilah: *syir'ah* (QS. al-Maidah [5]: 48) dan *syari'ah* (QS. al-Jatsiyah [45]: 18) untuk menyebut agama (*din*) dalam arti jalan yang telah ditetapkan Tuhan bagi manusia atau jalan yang jelas yang ditunjukkan Tuhan kepada manusia. Istilah *syar'i'* (jamak dari *syari'ah*) digunakan pada masa Nabi Muhammad saw. untuk menyebut masalah-masalah pokok agama Islam seperti salat, zakat, puasa di bulan Ramadan, dan haji (Hasan, 1984: 7). Syariat disamakan dengan jalan air mengingat bahwa barang siapa yang mengikuti syariat, ia akan mengalir dan bersih jiwanya (al-Qaththan, 2001: 13). Alquran dan sunah tidak menggunakan istilah *al-syari'ah* dan *al-Islamiyyah*

dalam waktu yang bersamaan, namun dalam buku-buku berbahasa Arab kedua istilah yang bersamaan itu sering ditemukan, baik dalam buku-buku lama maupun buku-buku yang baru.

Adapun istilah *al-syari'ah al-Islamiyyah* didefinisikan sebagai apa yang disyariatkan oleh Allah kepada hamba-Nya baik berupa akidah, ibadah, akhlak, muamalah, maupun aturan-aturan hidup manusia dalam berbagai aspek kehidupannya untuk mengatur hubungan umat manusia dengan Tuhan mereka dan mengatur hubungan mereka dengan sesama mereka serta untuk mewujudkan kebahagiaan mereka di dunia dan di akhirat. Sering kali kata syariat disambungkan dengan Allah sehingga menjadi syariat Allah (*syari'atullah*) yang berarti jalan kebenaran yang lurus yang menjaga manusia dari penyimpangan dan penyelewengan, dan menjauahkan manusia dari jalan yang mengarah pada keburukan dan ajakan-ajakan hawa nafsu (al-Qaththan, 2001: 14). Kata syariat secara khusus digunakan untuk menyebut apa yang disyariatkan oleh Allah yang disampaikan oleh para Rasul-Nya kepada hamba-hamba-Nya. Karena itulah, Allah disebut *al-Syari'* yang pertama dan hukum-hukum Allah disebut hukum syarak.

Dari uraian di atas jelaslah bahwa istilah *syariat* pada mulanya identik dengan istilah *dīn* atau agama. Dalam hal ini syariat didefinisikan sebagai semua peraturan agama yang ditetapkan oleh Alquran maupun sunah Rasul. Karena itu, syariat mencakup ajaran-ajaran pokok agama (*ushul al-dīn*), yakni ajaran-ajaran yang berkaitan dengan Allah dan sifat-sifat-Nya, akhirat, dan yang berkaitan dengan pembahasan-pembahasan ilmu tauhid yang lain. Syariat mencakup pula etika, yaitu cara seseorang mendidik dirinya sendiri dan keluarganya, dasar-dasar hubungan kemasyarakatan, dan cita-cita tertinggi yang harus diusahakan untuk dicapai atau didekati serta jalan untuk mencapai cita-cita atau tujuan hidup itu. Di samping itu, syariat juga mencakup hukum-hukum Allah bagi tiap-tiap perbuatan manusia, yakni halal,

haram, makruh, sunah, dan mubah. Kajian tentang yang terakhir ini sekarang disebut fikih (Musa, 1988: 131). Jadi, secara singkat bisa dimengerti, semula syariat mempunyai arti luas yang mencakup akidah (teologi Islam), prinsip-prinsip moral (etika dan karakter Islam, akhlak), dan peraturan-peraturan hukum (fikih Islam).

Pada abad kedua hijriah (abad ke-9 Masehi), ketika formulasi teologi Islam dikristalkan untuk pertama kali dan kata syariat mulai dipakai dalam pengertian yang sistematis, syariat dibatasi pemakaiannya untuk menyebut hukum (peraturan-peraturan hukum) saja, sedang teologi dikeluarkan dari cakupannya. Jadi, syariat menjadi konsep integratif tertinggi dalam Islam bagi mutakalim (*mutakalimin*—para teolog muslim) dan fukaha (*fuqaha'*—para ahli hukum Islam) yang kemudian. Pengkhususan syariat pada hukum amaliah (*'amaliyyah*) saja atau dibedakannya dari *din* (agama), karena agama pada dasarnya adalah satu dan berlaku secara universal, sedang syariat berlaku untuk masing-masing umat dan berbeda dengan umat-umat sebelumnya (Syarifuddin, 1993: 14). Dengan demikian, syariat lebih khusus dari agama, atau dengan kata lain agama mempunyai cakupan yang lebih luas dari syariat, bahkan bisa dikatakan bahwa syariat merupakan bagian kecil dari agama.

Adapun secara terminologis syariat di definisikan dengan berbagai variasi. Wahbah al-Zuhalli (1985, I: 18) mendefinisikan syariat sebagai setiap hukum yang disyariatkan oleh Allah kepada hamba-Nya baik melalui Alquran maupun sunah, baik yang terkait dengan masalah akidah yang secara khusus menjadi kajian ilmu kalam, maupun masalah amaliah yang menjadi kajian ilmu fikih. Muhammad Yusuf Musa (1988: 131) mengartikan syariat sebagai semua peraturan agama yang ditetapkan oleh Allah untuk kaum muslim baik yang ditetapkan dengan Alquran maupun dengan sunah Rasul. Yusuf Musa juga mengemukakan satu definisi syariat yang dikutip dari pendapat Muhammad Ali al-

Tahanwy. Menurut al-Tahanwy syariat adalah hukum-hukum yang telah ditetapkan oleh Allah bagi hamba-hamba-Nya yang dibawa Nabi, baik yang berkaitan dengan cara perbuatan yang dinamakan dengan hukum-hukum cabang dan amaliah yang dikodifikasikan dalam ilmu fikih, ataupun yang berkaitan dengan kepercayaan yang dinamakan dengan hukum-hukum pokok dan iktikadiah (*Itiqdiyah*) yang dikodifikasikan dalam ilmu kalam (M. Yusuf Musa, 1988: 131).

Dari beberapa definisi syariat di atas dapat dipahami bahwa syariat pada mulanya identik dengan agama (*din*) dan objeknya mencakup ajaran-ajaran pokok agama (*ushuluddin/akidah*), hukum-hukum amaliah, dan etika (*akhlik*). Pada perkembangan selanjutnya (pada abad ke-2 Hijriah, atau abad ke-9 M.) objek kajian syariat kemudian dikhususkan pada masalah-masalah hukum yang bersifat amaliah, sedangkan masalah-masalah yang terkait dengan pokok-pokok agama menjadi objek kajian khusus bagi akidah (ilmu *ushuluddin*). Pengkhususan ini dimaksudkan karena agama pada dasarnya adalah satu dan berlaku secara universal, sedangkan syariat berlaku untuk masing-masing umat dan berbeda dengan umat-umat sebelumnya. Dengan demikian, syariat lebih khusus dari agama. Syariat adalah hukum amaliah yang berbeda menurut perbedaan Rasul yang membawanya. Syariat yang datang kemudian mengoreksi dan membantalkan syariat yang lebih dahulu, sedangkan dasar agama, yaitu akidah (*tauhid*), tidak berbeda di antara para rasul. Atas dasar inilah Mahmud Syaltut mendefinisikan syariat sebagai ‘aturan-aturan yang disyariatkan oleh Allah atau disyariatkan pokok-pokoknya agar manusia itu sendiri menggunakan dalam berhubungan dengan Tuhan-Nya, dengan saudaranya sesama muslim, dengan saudaranya sesama manusia, dan alam semesta, serta dengan kehidupan’ (Syaltut, 1966: 12). Syaltut menambahkan bahwa syariat merupakan cabang dari akidah yang merupakan pokoknya. Keduanya mempunyai

hubungan yang sangat erat dan tidak bisa dipisahkan. Aqidah merupakan fondasi yang dapat membentengi syariat, sementara syariat merupakan perwujudan dari fungsi kalbu dalam berakidah (Syaltut, 1966: 13).

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa pada mulanya syariat bermakna umum (identik dengan agama) yang mencakup hukum-hukum akidah dan amaliah, tetapi kemudian syariat hanya dikhkususkan dalam bidang hukum-hukum amaliah. Bidang kajian syariat hanya terfokus pada hukum-hukum amaliah manusia dalam rangka berhubungan dengan Tuhannya, sesama manusia, dan alam semesta. Adapun sumber syariat adalah Alquran yang merupakan wahyu Allah dan dilengkapi dengan sunah Nabi Muhammad saw.

### 3. Fikih

Secara etimologis kata ‘fikih’ berasal dari kata berbahasa Arab: *al-fiqh*/الْفِقْه, yang berarti pemahaman atau pengetahuan tentang sesuatu (al-Fairuzabadiy, 1995: 1126). Dalam hal ini kata ‘*fiqh*’ identik dengan kata *fahm* atau ‘ilm yang mempunyai makna sama (al-Zuhalli, 1985: 15). Kata fikih pada mulanya digunakan orang-orang Arab untuk seseorang yang ahli dalam mengawinkan unta, yang mampu membedakan unta betina yang sedang bilahi dan unta betina yang sedang bunting. Dari ungkapan ini fikih kemudian diartikan ‘pengetahuan dan pemahaman yang mendalam tentang sesuatu hal’. Dalam buku *al-Ta’rifat*, sebuah buku semisal kamus karya al-Jarjani, dijelaskan, kata ‘*fiqh*’ menurut bahasa adalah ungkapan dari pemahaman maksud pembicara dari perkataannya (al-Jarjani, 1988: 168). Kata *fiqh* semula digunakan untuk menyebut setiap ilmu tentang sesuatu, namun kemudian dikhkususkan untuk ilmu tentang syariat.

Alquran menggunakan kata ‘*fiqh*’ atau yang berakar kepada kata ‘*faqiha*’ dalam 20 ayat. Kata ‘*fiqh*’ dalam pengertian ‘memahami secara

umum' lebih dari satu tempat dalam Alquran. Ungkapan '*liyatafaqqahu fiddin'* (QS. al-Taubah [9]: 122) yang artinya 'agar mereka melakukan pemahaman dalam agama' menunjukkan bahwa di masa Rasulullah istilah fikih tidak hanya digunakan dalam pengertian hukum saja, tetapi juga memiliki arti yang lebih luas mencakup semua aspek dalam Islam, yaitu teologis, politis, ekonomis, dan hukum (Hasan, 1984: 1). Perlu dicatat bahwa di masa-masa awal Islam, istilah '*ilm*' dan '*fiqh*' sering kali digunakan bagi pemahaman secara umum. Diceritakan bahwa Rasulullah telah mendoakan Ibnu 'Abbas dengan mengatakan '*Allahumma faqqihu fiddin*' yang artinya "ya Allah berikan dia pemahaman dalam agama." Dalam doa tersebut Rasulullah tidak memaksudkan pemahaman dalam hukum semata, tetapi pemahaman tentang Islam secara umum (Hasan, 1984: 2).

Seperti halnya syariat, fikih semula tidak dipisahkan dengan ilmu kalam hingga masa al-Ma'mun (meninggal 218 H) dari Bani Abbasiah. Hingga abad ke-2 H fikih mencakup masalah-masalah teologis maupun masalah-masalah hukum. Sebuah buku yang berjudul *al-Fiqh al-Akbar*, yang diberikan kepada Abu Hanifah (meninggal 150 H) dan yang menyanggah kepercayaan para pengikut aliran Qadarlah, membahas prinsip-prinsip dasar Islam atau masalah-masalah teologis. Karenanya, judul buku ini menunjukkan bahwa kajian ilmu kalam juga dicakup oleh istilah fikih pada masa-masa awal Islam (Hasan, 1984: 3).

Adapun secara terminologis fikih didefinisikan sebagai ilmu tentang hukum-hukum syarak (*syara'*) yang bersifat amallah yang digali dari dalil-dalil terperinci (Khallaq, 1978: 11; Zahrah, 1958: 6; al-Zuhaili, 1985, I: 16; al-Jarjani, 1988: 168; dan al-Qaththan, 2001: 183). Dari definisi ini dapat diambil beberapa pengertian sebagai berikut:

- Fikih adalah ilmu tentang hukum-hukum syarak. Kata hukum disini menjelaskan bahwa hal-hal yang tidak terkait dengan hukum

seperti zat tidak termasuk ke dalam pengertian fikih. Penggunaan kata syarak (*syar'i*) dalam definisi tersebut menjelaskan bahwa fikih itu menyangkut ketentuan syarak, yaitu 'sesuatu yang berasal dari kehendak Allah'. Kata syarak ini juga menjelaskan bahwa sesuatu yang bersifat '*aqli*' seperti ketentuan satu ditambah satu sama dengan dua, atau yang bersifat *hissi* seperti ketentuan bahwa api itu panas bukanlah cakupan ilmu fikih.

- b. Fikih hanya membicarakan hukum-hukum syarak yang bersifat amaliah (praktis). Kata amaliah menjelaskan bahwa fikih itu hanya menyangkut tindak-tanduk manusia yang bersifat lahiriah. Karena itu, hal-hal yang bersifat bukan amaliah seperti keimanan (*akidah*) tidak termasuk wilayah fikih.
- c. Pemahaman tentang hukum-hukum syarak tersebut didasarkan pada dalil-dalil terperinci, yakni Alquran dan sunah. Kata terperinci (*tafsili*) menjelaskan dalil-dalil yang digunakan seorang mujtahid (ahli fikih) dalam penggalian dan penemuannya. Karena itu, ilmu yang diperoleh orang awam dari seorang mujtahid yang terlepas dari dalil tidak termasuk dalam pengertian fikih.
- d. Fikih digali dan ditemukan melalui penalaran para mujtahid. Kata digali dan ditemukan mengandung arti bahwa fikih merupakan hasil penggalian dan penemuan tentang hukum. Fikih juga merupakan penggalian dan penemuan mujtahid dalam hal-hal yang tidak dijelaskan oleh dalil-dalil (*nas*) secara pasti.

Adapun yang menjadi objek pembahasan ilmu fikih adalah perbuatan orang mukalaf. Atau dengan kata lain, sasaran ilmu fikih adalah manusia serta dinamika dan perkembangannya yang semuanya merupakan gambaran nyata dari perbuatan-perbuatan orang mukalaf yang ingin dipolakan dalam tata nilai yang menjamin tegaknya suatu kehidupan beragama dan bermasyarakat yang baik. Studi komprehensif yang dilakukan oleh para pakar ilmu fikih seperti

al-Qadli Husein, Imam al-Subki, Imam Ibn 'Abd al-Salam, dan Imam al-Suyuthi merumuskan bahwa kerangka dasar dari fikih adalah *zakerhijd* atau kepastian, kemudahan, dan kesepakatan bersama yang sudah mantap. Dan pola umum dari fikih adalah kemaslahatan (*i'tibar al-mashalih*) (Yafie, 1994: 108).

Dengan demikian jelaslah bahwa pengertian fikih berbeda dengan syariat baik dari segi etimologis maupun terminologis. Syariat merupakan seperangkat aturan yang bersumber dari Allah Swt. dan Rasulullah saw. untuk mengatur tingkah laku manusia baik dalam rangka berhubungan dengan Tuhan (beribadah) maupun dalam rangka berhubungan dengan sesamanya (bermuamalah). Sedangkan fikih merupakan pemahaman dan penjelasan atau uraian yang lebih rinci dari apa yang sudah ditetapkan oleh syariat. Adapun sumber fikih adalah pemahaman atau pemikiran para ulama (*mujtahid*) terhadap syariat (Alquran dan sunah).

#### 4. Hubungan antara Hukum Islam, Syariat, dan Fikih

Di atas telah dijelaskan bahwa hukum Islam merupakan istilah yang lahir sebagai terjemahan dari istilah berbahasa Inggris *Islamic law*. Namun, kalau dikaji dari bentukan kata hukum Islam itu sendiri, yakni gabungan dari kata 'hukum' dan kata 'Islam', maka dapat dipahami bahwa hukum Islam itu merupakan hukum yang bersumber dari ajaran Islam.

Istilah hukum Islam tidak ditemukan dalam Alquran, sunah, maupun literatur Islam. Untuk itu perlu dicari padanan istilah hukum Islam ini dalam literatur Islam. Jika hukum Islam itu dipahami sebagai hukum yang bersumber dari ajaran Islam, maka sulit dicari padanan yang dalam literatur Islam persis sama dengan istilah tersebut. Ada dua istilah yang dapat dipadankan dengan istilah hukum Islam, yaitu syariat dan fikih. Dua istilah ini, sebagaimana sudah diuraikan di atas,

merupakan dua istilah yang berbeda tetapi tidak bisa dipisahkan, karena keduanya sangat terkait erat. Dengan memahami kedua istilah ini dengan berbagai karakteristiknya masing-masing, dapatlah disimpulkan bahwa hukum Islam itu tidak sama persis dengan syariat dan sekaligus tidak sama persis dengan fikih. Tetapi juga tidak berarti bahwa hukum Islam itu berbeda sama sekali dengan syariat dan fikih. Yang dapat dikatakan adalah pengertian hukum Islam itu mencakup pengertian syariat dan fikih, karena hukum Islam yang dipahami di Indonesia ini terkadang dalam bentuk syariat dan terkadang dalam bentuk fikih, sehingga kalau seseorang mengatakan hukum Islam, harus dicari dulu kepastian maksudnya, apakah yang berbentuk syariat ataukah yang berbentuk fikih. Hal inilah yang tidak dipahami oleh sebagian besar bangsa Indonesia, termasuk sebagian besar kaum muslim, sehingga mengakibatkan hukum Islam dipahami dengan kurang tepat bahkan salah.

Hubungan antara syariat dan fikih sangat erat dan tidak dapat dipisahkan. Syariat merupakan sumber atau landasan fikih, sedangkan fikih merupakan pemahaman terhadap syariat. Pemakaian kedua istilah ini sering rancu, artinya ketika seseorang menggunakan istilah syariat terkadang maksudnya adalah fikih, dan sebaliknya ketika seseorang menggunakan istilah fikih terkadang maksudnya adalah syariat. Hanya saja kemungkinan yang kedua ini sangat jarang.

Meskipun syariat dan fikih tidak dapat dipisahkan, tetapi keduanya berbeda. Syariat diartikan dengan ketentuan atau aturan yang ditetapkan oleh Allah tentang tingkah laku manusia di dunia dalam mencapai kehidupan yang baik di dunia dan akhirat. Ketentuan syariat terbatas dalam firman Allah dan penjelasannya melalui sabda Rasulullah. Semua tindakan manusia di dunia dalam tujuannya mencapai kehidupan yang baik harus tunduk kepada kehendak Allah dan Rasulullah. Kehendak Allah dan Rasulullah itu sebagian

telah terdapat secara tertulis dalam Alquran dan sunah yang disebut syariat, sedang sebagian besar lainnya tersimpan di balik apa yang tertulis itu, atau yang tersirat.

Untuk mengetahui keseluruhan apa yang dikehendaki Allah tentang tingkah laku manusia itu harus ada pemahaman yang mendalam tentang syariat hingga secara amaliah syariat itu dapat diterapkan dalam kondisi dan situasi bagaimana pun. Hasil pemahaman itu dituangkan dalam bentuk ketentuan yang terperinci. Ketentuan terperinci tentang tingkah laku orang mukalaf yang diramu dan diformulasikan sebagai hasil pemahaman terhadap syariat itu disebut fikih.

Pemahaman terhadap hukum syarak atau formulasi fikih itu mengalami perubahan sesuai dengan perubahan situasi dan kondisi manusia dan dinamika serta perkembangan zaman. Fikih biasanya dinisbatkan kepada para mujtahid yang memformulasikannya, seperti Fikih Hanafi, Fikih Maliki, Fikih Syafi'i, Fikih Hanbali, Fikih Ja'fari (Fikih Syiah), dan lain sebagainya, sedangkan syariat selalu dinisbatkan kepada Allah dan Rasul-Nya.

Dari uraian di atas dapat dipahami bahwa hukum-hukum fikih merupakan refleksi dari perkembangan dan dinamika kehidupan masyarakat sesuai dengan situasi dan kondisi zamannya. Mazhab fikih tidak lain dari refleksi perkembangan kehidupan masyarakat dalam dunia Islam, karenanya mengalami perubahan sesuai dengan zaman dan situasi serta kondisi masyarakat yang ada.

Jadi, secara umum syariat adalah hukum Islam yang bersumber dari Alquran dan sunah yang belum dicampuri daya nalar (ijtihad), sedangkan fikih adalah hukum Islam yang bersumber dari pemahaman terhadap syariat atau pemahaman terhadap nas, baik Alquran maupun sunah. Asaf A.A. Fyzee membedakan kedua istilah tersebut dengan mengatakan bahwa syariat adalah sebuah lingkaran

yang besar yang wilayahnya meliputi semua perilaku dan perbuatan manusia; sedang fikih adalah lingkaran kecil yang mengurusi apa yang umumnya dipahami sebagai tindakan umum. Syariat selalu mengingatkan kita akan wahyu, *'ilmu* (pengetahuan) yang tidak akan pernah diperoleh seandainya tidak ada Alquran dan sunah; dalam fikih ditekankan penalaran dan deduksi yang dilandaskan pada ilmu terus-menerus dikutip dengan persetujuan. Jalan syariat digariskan oleh Allah dan Rasul-Nya; bangunan fikih ditegakkan oleh usaha manusia. Dalam fikih satu tindakan dapat digolongkan pada sah atau tidak sah, *yajuzu wa ma la yajuzu*, boleh atau tidak boleh. Dalam syariat terdapat berbagai tingkat pembolehan atau pelarangan. Fikih adalah istilah yang digunakan bagi hukum sebagai suatu ilmu; sedang syariat bagi hukum sebagai jalan kesalihan yang dikaruniakan dari langit (Fyze, 1974: 21).

Dari uraian di atas dapat disimpulkan mengenai perbedaan antara syariat dan fikih sebagai berikut:

- a. Syariat berasal dari Allah dan rasul-Nya, sedang fikih berasal dari pemikiran manusia.
- b. Syariat terdapat dalam Alquran dan kitab-kitab hadis, sedang fikih terdapat dalam kitab-kitab fikih.
- c. Syariat bersifat fundamental dan mempunyai cakupan yang lebih luas, karena oleh sebagian ahli dimasukkan juga akidah dan akhlak, sedang fikih bersifat instrumental dan cakupannya terbatas pada hukum yang mengatur perbuatan manusia.
- d. Syariat mempunyai kebenaran yang mutlak (absolut) dan berlaku abadi, sedang fikih mempunyai kebenaran yang relatif dan bersifat dinamis.
- e. Syariat hanya satu, sedang fikih lebih dari satu, seperti terlihat dalam mazhab-mazhab fikih.

- f. Syariat menunjukkan kesatuan dalam Islam, sedang fikih menunjukkan keragaman dalam Islam.

### 5. Usul Fikih

Istilah usul fikih sebenarnya merupakan gabungan (kata majemuk) dari kata *usul* dan kata *fikih*. Makna dari kata *fikih* sudah diuraikan di atas baik secara etimologis maupun secara terminologis. Secara etimologis, *fikih* berarti 'paham', dan secara terminologis *fikih* berarti ilmu tentang hukum-hukum syarak yang bersifat praktis yang digali dari dalil-dalil yang terperinci dari Alquran dan sunah'. Sedang kata *usul* berasal dari bahasa Arab *al-ushul/الأصول* yaitu isim jamak (plural) dari kata dasar (*mufrad*) '*al-ashi/الأسن*' yang artinya 'pokok', 'sumber', 'asal', 'dasar', 'pangkal', dan lain sebagainya (Munawwir, 1997: 23). Dengan mengetahui makna kata *usul* dan *fikih*, dapatlah dipahami makna usul fikih yang sebenarnya tidak jauh dari makna kedua kata yang menjadi unsur-unsurnya, yakni dasar atau pokok fikih.

Dalam beberapa buku dapat ditemukan variasi definisi tentang usul fikih, meskipun maksudnya sama. Dalam buku *al-Ta'rifat*, al-Jarjani mendefinisikan usul fikih sebagai ilmu tentang kaidah-kaidah untuk memahami fikih (al-Jarjani, 1988: 28). Abdul Wahhab Khallaf mendefinisikan usul fikih sebagai ilmu tentang kaidah-kaidah dan pembahasan-pembahasan untuk menghasilkan hukum-hukum syarak yang bersifat amaliah yang digali dari dalil-dalil yang terperinci (Khallaf, 1978: 12). Sementara itu, Wahbah al-Zuhaili menyebutkan dua pengertian tentang usul fikih, satu pengertian dari golongan Syafiiyah dan satu pengertian dari golongan Hanafiah, Malikiah, dan Hanabilah. Golongan Syafi'i mengartikan usul fikih dengan pengetahuan tentang dalil-dalil fikih secara global (*ijmali*), cara-cara menggunakannya, serta kondisi penggunanya. Sedang golongan Hanafiah, Malikiah, dan Hanabilah mengartikan usul fikih dengan kaidah-kaidah yang

mengantarkan pada pembahasan tentang istinbath hukum dari dalil-dalilnya yang terperinci atau ilmu tentang kaidah-kaidah ini (al-Zuhaili, 1985: 23–24). Dari beberapa definisi tersebut dapat dipahami bahwa usul fikih merupakan suatu ilmu yang mendasari ilmu fikih. Dengan usul fikih inilah dapat dipahami proses terbentuknya hukum fikih (hukum-hukum mengenai perbuatan manusia). Secara sederhana, perbedaan fikih dengan usul fikih adalah, kalau fikih itu ilmu tentang hukum syarak, sedang usul fikih ilmu tentang cara-cara mengeluarkan atau menemukan hukum-hukum syarak tersebut.

Untuk mengetahui perbedaan antara fikih dan usul fikih dapat disimak ilustrasi contoh berikut. Dalam kitab-kitab fikih dapat ditemukan bahwa salat hukumnya wajib. Wajibnya salat ini merupakan hukum syarak. Alquran dan sunah tidak pernah mengungkapkan secara tegas bahwa salat itu wajib. Wajibnya salat ini dalam Alquran hanya ditunjukkan dengan ayat yang berbunyi: ‘*aqimu al-shalāh*’ (dirikanlah salat) (misalnya QS. al-Baqarah [2]: 43). Ayat Alquran yang mengandung perintah untuk mengerjakan salat ini disebut dalil syarak. Untuk menemukan hukum syarak, dalil-dalil syarak itu harus berpedoman pada aturan-aturan atau kaidah yang sudah ada, umpamanya setiap perintah itu menunjukkan wajib. Jadi, dari bentuk perintah dalam dalil syarak seperti ‘dirikanlah salat’ dapat diketahui hukum syarak bahwa salat itu wajib dilakukan. Pengetahuan tentang kaidah-kaidah yang menjelaskan cara-cara mengeluarkan hukum dari dalil-dalil syarak tersebut disebut usul fikih.

Adapun tujuan yang ingin dicapai dari ilmu usul fikih adalah untuk dapat menerapkan kaidah-kaidah terhadap dalil-dalil syarak yang terperinci agar sampai kepada hukum-hukum syarak yang bersifat amali (praktis) yang ditunjuk oleh dalil-dalil itu. Dengan kaidah-kaidah usul ini dapat dipahami nas-nas syarak dan hukum yang terkandung di dalamnya. Demikian pula dapat dipahami secara baik dan tepat

apa-apa yang dirumuskan para ulama (mujtahid) dan bagaimana mereka sampai kepada rumusan itu (Syarifuddin, 1997: 41). Pokok bahasan usul fikih sangat berbeda dengan fikih. Pokok bahasan usul fikih berkisar pada tiga hal, yaitu: 1) dalil-dalil atau sumber hukum Islam; 2) hukum-hukum syarak yang terkandung dalam dalil-dalil itu; dan 3) kaidah-kaidah tentang usaha dan cara mengeluarkan hukum syarak dari dalil atau sumber yang mengandung hukum tersebut (Syarifuddin, 1997: 41; al-Zuhaili, 1985: 27).

## B. Ruang Lingkup Hukum Islam

Pembahasan mengenai ruang lingkup hukum Islam di sini berkisar pada tiga masalah pokok, yaitu: 1) pengertian ruang lingkup hukum Islam; 2) ibadah, sebagai ruang lingkup hukum Islam yang pertama; dan 3) muamalah, sebagai ruang lingkup hukum Islam yang kedua.

### 1. Pengertian Ruang Lingkup Hukum Islam

Yang dimaksud dengan ruang lingkup hukum Islam di sini adalah objek kajian hukum Islam atau bidang-bidang hukum yang menjadi bagian dari hukum Islam. Hukum Islam di sini meliputi syariat dan fikih. Hukum Islam sangat berbeda dengan hukum Barat yang membagi hukum menjadi hukum privat (hukum perdata) dan hukum publik. Sama halnya dengan hukum adat di Indonesia, hukum Islam tidak membedakan hukum privat dan hukum publik. Pembagian bidang-bidang kajian hukum Islam lebih dititikberatkan pada bentuk aktivitas manusia dalam melakukan hubungan. Dengan melihat bentuk hubungan ini, dapat diketahui bahwa ruang lingkup hukum Islam ada dua, yaitu hubungan manusia dengan Tuhan (*hablum minallah*) dan hubungan manusia dengan sesamanya (*hablum minannas*). Bentuk hubungan yang pertama disebut "ibadah" dan bentuk hubungan yang kedua disebut "muamalah".

Dengan mendasarkan pada hukum-hukum yang terdapat dalam Alquran, Abdul Wahhab Khallaf membagi hukum menjadi tiga, yaitu hukum-hukum iktikaidyah (*i'tiqadiyyah*—keimanan), hukum-hukum khulukiah (*khuluqiyah*—akhlak), dan hukum-hukum amaliah (aktivitas baik ucapan maupun perbuatan). Hukum-hukum amaliah inilah yang identik dengan hukum Islam yang dimaksud di sini. Abdul Wahhab Khallaf membagi hukum-hukum amaliah menjadi dua, yaitu hukum-hukum ibadah yang mengatur hubungan manusia dengan Tuhan-Nya dan hukum-hukum muamalah yang mengatur hubungan manusia dengan sesamanya (Khallaf, 1978: 32).

Dari penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa ruang lingkup atau bidang-bidang kajian hukum Islam ada dua, yaitu bidang ibadah dan bidang muamalah. Kedua bidang hukum ini akan diuraikan lebih jauh pada pembahasan selanjutnya.

## 2. Ibadah

Secara etimologis kata *ibadah* berasal dari bahasa Arab *al-'ibadah*, yang merupakan masdar (*mashdar*) dari kata kerja *'abada-yabdu* yang berarti ‘menyembah’ atau ‘mengabdi’ (Munawwir, 1997: 886). Sedang secara terminologis ibadah diartikan dengan ‘perbuatan orang mukalaf (dewasa) yang tidak didasari hawa nafsunya dalam rangka mengagungkan Tuhan-Nya’ (al-Jarjani, 1988: 189). Sementara itu, Hasbi ash Shiddieqy (1985: 4) mendefinisikan ibadah sebagai segala sesuatu yang dikerjakan untuk mencapai keridaan Allah dan mengharap pahala-Nya di akhirat. Inilah definisi yang dikemukakan oleh ulama fikih. Dari makna ini, jelaslah bahwa ibadah mencakup semua aktivitas manusia baik perkataan maupun perbuatan yang didasari dengan niat ikhlas untuk mencapai keridaan Allah dan mengharap pahala di akhirat kelak.

Hakikat ibadah menurut para ahli adalah ketundukan jiwa yang

timbul karena hati merasakan cinta akan yang disembah (Tuhan) dan merasakan keagungan-Nya, karena meyakini bahwa dalam alam ini ada kekuasaan yang hakikatnya tidak diketahui oleh akal. Pendapat lain menyatakan, hakikat ibadah adalah memperhambakan jiwa dan menundukkananya kepada kekuasaan yang ghaib yang tidak dijangkau ilmu dan tidak diketahui hakikatnya. Sedang menurut Ibnu Katsir, hakikat ibadah adalah suatu ungkapan yang menghimpun kesempurnaan cerita, tunduk, dan takut (Ash Shiddieqy, 1985: 8).

Dari beberapa pengertian tentang ibadah di atas dapat dipahami bahwa ibadah hanya tertuju kepada Allah dan tidak boleh ibadah ditujukan kepada selain Allah. Hal ini karena memang hanya Allah yang berhak menerima ibadah hamba-Nya dan Allahlah yang telah memberikan segala kenikmatan, pertolongan, dan petunjuk kepada semua makhluk ciptaan-Nya. Oleh karena itu, dalam Alquran dengan tegas disebutkan bahwa Allah memerintahkan jin dan manusia untuk beribadah kepada-Nya (QS. al-Dzariyat [51]: 56). Di ayat lain Allah memerintahkan ibadah kepada manusia sebagai sarana untuk mencapai derajat takwa (QS. al-Baqarah [2]: 21). Dengan demikian, jelaslah bahwa ibadah merupakan hak Allah yang wajib dilakukan oleh manusia kepada Allah. Karena ibadah merupakan perintah Allah dan sekaligus hak-Nya, maka ibadah yang dilakukan oleh manusia harus mengikuti aturan-aturan yang dibuat oleh Allah. Allah mensyaratkan ibadah harus dilakukan dengan ikhlas (QS. al-Zumar [39]: 11) dan harus dilakukan secara sah sesuai dengan petunjuk syarak (QS. al-Kahfi [18]: 110).

Dalam masalah ibadah berlaku ketentuan, tidak boleh ditambah-tambah atau dikurangi. Allah telah mengatur ibadah dan diperjelas oleh Rasul-Nya. Karena ibadah bersifat tertutup (dalam arti terbatas), maka dalam ibadah berlaku asas umum, yakni pada dasarnya semua perbuatan ibadah dilarang untuk dilakukan kecuali perbuatan-perbuatan itu dengan tegas diperintahkan. Dengan demikian, tidak

mungkin dalam ibadah dilakukan modernisasi, atau melakukan perubahan dan perombakan yang mendasar mengenai hukum, susunan, dan tata caranya. Yang mungkin dapat dilakukan adalah penggunaan peralatan ibadah yang sudah modern (Ali, 1996: 49).

Ibadah memiliki peran yang sangat penting dalam Islam dan menjadi titik sentral dari seluruh aktivitas kaum muslim. Seluruh aktivitas kaum muslim pada dasarnya merupakan bentuk ibadah kepada Allah, sehingga apa saja yang dilakukannya memiliki nilai ganda, yaitu nilai material dan nilai spiritual. Nilai material berupa imbalan nyata di dunia, sedang nilai spiritual berupa imbalan yang akan diterima di akhirat.

Para ulama membagi ibadah menjadi dua macam, yaitu ibadah *mahdiah* (ibadah khusus) dan ibadah *ghairu mahdiah* (ibadah umum) (Ash Shiddiqy, 1985: 5). Ibadah khusus adalah ibadah langsung kepada Allah yang tata cara pelaksanaannya telah diatur dan ditetapkan oleh Allah atau dicontohkan oleh Rasulullah. Karena itu, pelaksanaan ibadah sangat ketat, yaitu harus sesuai dengan contoh dari Rasulullah. Allah dan Rasul-Nya telah menetapkan pedoman atau cara yang harus ditaati dalam beribadah, tidak boleh ditambah-tambah atau dikurangi. Penambahan atau pengurangan dari ketentuan-ketentuan ibadah yang ada dinamakan bidah (*bid'ah*) dan berakibat batalnya ibadah yang dilakukan. Dalam masalah ibadah ini berlaku prinsip:

الأصل في العبادة البطلان حتى يقُوم دليل على الأمر

Artinya: Pada prinsipnya ibadah itu batal (dilarang) kecuali ada dalil yang memerintahkannya (Ash Shiddiqy, 1980: 91).

Contoh ibadah khusus ini adalah salat (termasuk di dalamnya taharah), zakat, puasa, dan haji. Inilah makna ibadah yang sebenarnya yang mengatur hubungan manusia dengan Tuhan.

Adapun ibadah *ghairu mahdiah* (ibadah umum) adalah ibadah yang tata cara pelaksanaannya tidak diatur secara rinci oleh Allah dan Rasulullah. Ibadah umum ini tidak menyangkut hubungan manusia dengan Tuhan, tetapi justru berupa hubungan antara manusia dengan manusia atau dengan alam yang memiliki nilai ibadah. Bentuk ibadah ini umum sekali, berupa semua aktivitas kaum muslim (baik perkataan maupun perbuatan) yang halal (tidak dilarang) dan didasari dengan niat karena Allah (mencari rida Allah). Jadi, sebenarnya ibadah umum itu berupa muamalah yang dilakukan oleh seorang muslim dengan tujuan mencari rida Allah.

Para ulama ada juga yang membagi ibadah menjadi lima macam, yaitu: 1) ibadah *badaniyah*, seperti salat, 2) ibadah *maliyah*, seperti zakat, 3) ibadah *ijtima'iyah*, seperti haji, 4) ibadah *ijabiyah*, seperti thawaf, dan 5) ibadah *salbiyah*, seperti meninggalkan segala yang diharamkan dalam masa berihram (Ash Shiddieqy, 1985: 5). Tentu masih banyak tinjauan ibadah dari ulama lain berdasarkan sudut pandang yang berbeda-beda, namun tidak akan menghilangkan ruhnya, yaitu bahwa ibadah merupakan suatu ketundukan seorang hamba kepada Tuhanya dengan didukung oleh keikhlasan atau ketulusan hati.

### 3. Muamalah

Secara etimologis kata muamalah berasal dari bahasa Arab *al-mu'amalah* yang berpangkal pada kata dasar *'amila-ya'malu-'amalan* yang berarti membuat, berbuat, bekerja, atau bertindak (Munawwir, 1997: 972). Dari kata *'amila* muncul kata *'amala-yu'amilu--mu'amalah* yang artinya hubungan kepentingan (seperti jual beli, sewa, dsb.) (Munawwir, 1997: 974). Sedangkan secara terminologis muamalah berarti bagian hukum amaliah selain ibadah yang mengatur hubungan orang-orang mukalaf antara yang satu dengan lainnya baik secara individu, dalam keluarga, maupun bermasyarakat (Khailaf, 1978: 32).

Berbeda dengan masalah ibadah, ketetapan-ketetapan Allah dalam masalah muamalah terbatas pada yang pokok-pokok saja. Penjelasan Nabi, kalaupun ada, tidak terperinci seperti halnya dalam masalah ibadah. Oleh karena itu, bidang muamalah terbuka sifatnya untuk dikembangkan melalui ijtihad. Kalau dalam bidang ibadah tidak mungkin dilakukan modernisasi, maka dalam bidang muamalah sangat memungkinkan untuk dilakukan modernisasi. Dengan pertimbangan ilmu pengetahuan dan teknologi yang sedemikian maju, masalah muamalah pun dapat disesuaikan sehingga mampu mengakomodasi kemajuan tersebut.

Karena sifatnya yang terbuka tersebut, dalam bidang muamalah berlaku asas umum, yakni pada dasarnya semua akad dan muamalah boleh dilakukan, kecuali ada dalil yang membatalkan dan melarangnya (Ash Shiddieqy, 1980: 91). Dari prinsip dasar ini dapat dipahami bahwa semua perbuatan yang termasuk dalam kategori muamalah boleh saja dilakukan selama tidak ada ketentuan atau nas yang melarangnya. Oleh karena itu, kaidah-kaidah dalam bidang muamalah dapat saja berubah seiring dengan perubahan zaman, asal tidak bertentangan dengan roh Islam.

Dilihat dari segi bagian-bagiannya, ruang lingkup hukum Islam dalam bidang muamalah, menurut Abdul Wahhab Khallaf (1978: 32–33), meliputi: (1) *ahkam al-ahwal al-shakhshiyah* (hukum-hukum masalah personal/keluarga); (2) *al-ahkam al-madaniyyah* (hukum-hukum perdata); (3) *al-ahkam al-jinaiyyah* (hukum-hukum pidana); (4) *ahkam al-murafa'at* / أحكام المعرفات (hukum-hukum acara peradilan); (5) *al-ahkam al-dusturiyyah* (hukum-hukum perundang-undangan); (6) *al-ahkam al-duwaliyyah* (hukum-hukum kenegaraan); dan (7) *al-ahkam al-iqtisadiyyah wa al-maliyyah* (hukum-hukum ekonomi dan harta).

Jika dibandingkan dengan hukum Barat yang membedakan antara hukum privat dengan hukum publik, hukum Islam dalam bidang muamalah tidak membedakan antara keduanya, karena kedua istilah hukum itu dalam hukum Islam saling mengisi dan saling terkait. Akan tetapi, jika pembagian hukum muamalah yang tujuh di atas digolongkan dalam dua bagian sebagaimana yang ada dalam hukum Barat, maka susunannya adalah sebagai berikut:

a. Hukum perdata (Islam), yang meliputi:

- 1) *Ahkam al-ahwal al-syakhshiyah*, yang mengatur masalah keluarga, yaitu hubungan suami istri dan kaum kerabat satu sama lain. Jika dibandingkan dengan tata hukum di Indonesia, maka bagian ini meliputi hukum perkawinan Islam dan hukum kewarisan Islam.
- 2) *Al-ahkam al-madaniyyah*, yang mengatur hubungan antarindividu dalam bidang jual beli, hutang piutang, sewa-menyewa, petaruh, dan sebagainya. Hukum ini dalam tata hukum Indonesia dikenal dengan hukum benda, hukum perjanjian, dan hukum perdata khusus.

b. Hukum publik (Islam), yang meliputi:

- 1) *Al-ahkam al-jinaliyah*, yang mengatur pelanggaran-pelanggaran yang dilakukan oleh orang mukalaf dan hukuman-hukuman baginya. Di Indonesia hukum ini dikenal dengan hukum pidana.
- 2) *Ahkam al-murafa'at*, yang mengatur masalah peradilan, saksi, dan sumpah untuk menegakkan keadilan. Di Indonesia hukum ini disebut dengan hukum acara.
- 3) *Al-ahkam al-dusturiyyah*, yang berkaitan dengan aturan hukum dan dasar-dasarnya, seperti ketentuan antara hakim dengan yang dihakimi, menentukan hak-hak individu dan sosial.

- 4) *Al-ahkam al-duwaliyyah*, yang berhubungan dengan hubungan keuangan antara negara Islam dengan negara lain dan hubungan masyarakat nonmuslim dengan negara Islam. Di Indonesia hukum ini dikenal dengan hukum internasional.
- 5) *Al-ahkam al-iqtishadiyyah wa al-maliyyah*, yang berkaitan dengan hak orang miskin terhadap harta orang kaya, dan mengatur sumber penghasilan dan sumber pengeluarannya. Yang dimaksud di sini adalah aturan hubungan keuangan antara yang kaya dengan fakir miskin dan antara negara dengan individu.

Itulah pembagian hukum muamalah yang meliputi tujuh bagian hukum yang objek kajiannya berbeda-beda. Pembagian seperti itu tentunya bisa saja berbeda antara ahli hukum yang satu dengan yang lainnya. Yang pasti hukum Islam tidak dapat dipisahkan secara tegas antara hukum publik dan hukum privat. Hampir semua ketentuan hukum Islam bisa terkait dengan masalah umum (publik) dan juga terkait dengan masalah individu (privat).

### C. Karakteristik Hukum Islam

Sebagai suatu sistem hukum tersendiri, hukum Islam memiliki beberapa karakteristik dan watak tersendiri yang membedakannya dari berbagai sistem hukum yang ada di dunia. Di antara karakteristik hukum Islam ini ada yang merupakan produk dari watak hukum Islam itu sendiri, dan ada yang disebabkan oleh evolusinya dalam mencapai tujuan yang diridai Allah.

Para ulama berbeda-beda dalam menguraikan karakteristik hukum Islam. Dari berbagai pendapat para ulama dapat dikemukakan beberapa karakteristik dasar dari hukum Islam seperti berikut:

## 1. Asal mula hukum Islam berbeda dengan asal mula hukum umum

Perbedaan pokok hukum Islam (syariat) dengan hukum Barat adalah bahwa hasil konsep hukum Islam merupakan ekspresi dari wahyu Allah. Dengan kata lain bahwa hukum Islam secara mendasar bersumber pada wahyu Allah. Sumber-sumber hukum Islam kemudian berupa wahyu Allah (Alquran), sunah Rasulullah dan sumber-sumber lain yang didasarkan pada dua sumber pokok ini (Akgunduz, 2010: 25). Jadi, hukum-hukum buatan manusia sangat berbeda dengan hukum-hukum yang datang dari Allah yang tidak layak dibandingkan, karena perbedaan yang sangat mencolok antara Allah sebagai Pencipta dan manusia sebagai yang diciptakan, sehingga tidak akan pernah diterima akal secara sama membandingkan apa yang dibuat oleh manusia dengan apa yang dibuat oleh Tuhan manusia (al-Qaththan, 2001: 19).

Islam mengajarkan suatu prinsip akidah yang benar setelah prinsip-prinsip akidah dalam agama Yahudi dan Nasrani mengalami perubahan yang mendasar akibat ulah para penganutnya. Islam juga menetapkan peraturan perundang-undangan yang sesuai untuk kehidupan individu dan masyarakat, terutama karena agama-agama wahyu (samawi) sebelumnya belum memberikan aturan-aturan yang memadai. Di antara aturan-aturan itu adalah yang termuat dalam hukum Islam. Dasar-dasar hukum Islam bersumber pada wahyu Allah yang dapat dijumpai dalam Alquran dan sunah. Dalam kedua sumber ini terdapat keseluruhan bagian hukum modern yang bermacam-macam, seperti hukum perdata, hukum pidana, hukum dagang, hukum tata negara, hukum internasional, dan cabang-cabang hukum yang lain (Musa, 1988: 161).

Para fukaha (ahli fikih) terikat dengan dua sumber pokok (Alquran dan sunah) selama ditemukan nas-nas di dalamnya. Jika dalam kedua

sumber ini tidak ditemukan dasar-dasar tersebut, maka harus dicari dasar-dasarnya dengan mendasarkan pada inspirasi jiwa dan prinsip serta tujuan hukum Islam. Di sinilah ijtihad memainkan peran yang sangat penting dalam menemukan dasar-dasar yang belum ditemukan dalam Alquran dan sunah. Para ahli hukum positif terus menerus mengkaji undang-undang dan menafsirkan teks-teksnya pasal demi pasal, seperti yang dilakukan para penafsir kitab suci, semisal Alquran, dengan berasumsi bahwa undang-undang itu memuat segala sesuatu yang menyangkut bidang isinya. Karena itulah ketika para ahli hukum sepakat mengatakan bahwa teks-teks hukum memuat semua kaidah hukum tanpa ada yang terlewat, tidak ada pilihan lain bagi seorang ahli hukum kecuali membahas dan menafsirkan teks-teks itu pasal demi pasal. Bisa jadi seorang ahli fikih (hukum Islam) tidak mampu menyimpulkan satu kaidah dari teks hukum (nas) yang dipelajari. Hal ini bukan berarti dalam nas terdapat kesalahan, tetapi karena keterbatasan yang ada pada ahli fikih tersebut (Musa, 1988: 161).

Inilah karakteristik yang membedakan sistem hukum Islam dengan sistem hukum yang lain buatan manusia. Sistem hukum Barat dan hukum modern yang lain tidak satu pun yang bersumber pada wahyu Tuhan, termasuk hukum-hukum adat yang berkembang di beberapa daerah di Tanah air kita (Indonesia). Itulah sebabnya, hukum Islam memiliki supremasi yang sangat tinggi bagi umat Islam. Tidak ada sistem hukum di dunia ini yang memiliki tingkat kepercayaan dan kepatuhan seperti hukum Islam. Namun demikian, dalam kenyatannya penghargaan terhadap hukum Islam di dunia modern ini tidak setinggi kualitasnya sendiri. Manusia modern lebih taat dan patuh pada aturan-aturan hukum positif yang mempunyai kekuatan yang mengikat bagi setiap orang yang masuk dalam lingkup pemberlakuan hukum positif tersebut dibandingkan dengan ketaatannya pada hukum Tuhan (hukum Islam).

## 2. Aturan-aturan hukum Islam dibuat dengan dorongan agama dan moral

Aturan-aturan hukum Islam pernah dilaksanakan secara sempurna oleh pemeluknya. Hal ini karena semua peraturannya menggunakan pertimbangan agama dan moral yang membuatnya benar-benar diterima dan diyakini oleh segenap orang beriman, tanpa ada perbedaan antara muslim dan nonmuslim. Sebagai bukti dapat dilihat dalam hal bertetangga. Dalam Alquran dan sunah banyak anjuran kepada umat Islam untuk berbuat baik kepada tetangga tanpa dibatasi oleh agama dan kepentingan apapun. Seorang mukmin yang baik akan patuh terhadap anjuran Alquran dan sunah dalam aturan bertetangga ini tanpa harus diikat oleh aturan-aturan atau undang-undang. Ketika seorang mukmin tidak menaati aturan itu, akan terlihat bahwa imannya tidak lagi bernilai baik (Musa, 1988: 163). Ilustrasi seperti ini dapat juga dilihat dalam perintah-perintah agama yang lain, seperti bersedekah (berzakat) dan berjihad.

Kenyataan seperti di atas tidak didapati dalam undang-undang buatan manusia. Semua undang-undang buatan manusia selalu didahului oleh konsideran sebagai acuannya. Dalam konsideran ini dijelaskan sebab-sebab ditetapkan undang-undang itu, tujuan pembuatannya, dan pertimbangan-pertimbangan lain. Namun, konsideran dalam undang-undang tidak dapat disesuaikan dengan hukum Islam yang acuannya dari Alquran dan sunah. Dengan acuan seperti ini orang yang menaati hukum Islam akan merasa mendapatkan rida dari Allah dan mendapatkan pahala baik di dunia maupun di akhirat. Inilah yang tidak ditemukan dalam hukum-hukum selain hukum Islam.

Jika hukum Islam ditetapkan atas dasar dorongan agama dan moral, hukum umum buatan manusia ditetapkan atas dasar ketundukan pada hawa nafsu dan kecenderungan tertentu serta

mengikuti faktor-faktor kemanusiaan. Faktor-faktor inilah yang kemudian menyebabkan hukum manusia menyimpang dari ketetapan yang benar dan penyelesaian urusan kehidupan secara adil. Karena itulah, hukum buatan manusia sering mengalami perubahan dan perbaikan serta tidak memiliki ketetapan hukum yang pasti. Hukum halal pada saat ini bisa saja berubah menjadi hukum haram pada esok hari, dan karenanya pertimbangan hidup serta ukuran baik dan tidak baik juga berbeda-beda (al-Qaththan, 2001: 19). Hukum Islam (*syariat*) sangat berbeda dengan hukum ini, karena hukum Islam didasarkan pada wahyu Ilahi yang sangat tahu tentang persoalan manusia dalam berbagai aspek kehidupannya.

### **3. Balasan hukum Islam didapatkan di dunia dan akhirat**

Ciri ini terkait dengan ciri sebelumnya, sehingga hampir tidak dapat dipisahkan. Hukum buatan manusia (undang-undang) tidak akan memiliki ciri seperti ini. Pemberian sanksi atau hukuman terhadap para pelanggar undang-undang hanya akan didapatkan ketika di dunia. Tidak ada aturan atau ketentuan dalam undang-undang tersebut yang akan memberikan sanksi atau balasan di akhirat. Hukum Islam menjanjikan pahala dan siksa di dunia dan akhirat. Sanksi di akhirat tentunya jauh lebih besar dari sanksi di dunia. Karena itu, orang yang beriman merasa mendapatkan dorongan jiwa yang kuat untuk melaksanakan hukum Islam dengan mengikuti perintah dan menjauhi larangan. Hukum yang disandarkan kepada agama bertujuan untuk mewujudkan kesejahteraan individu dan masyarakat. Karena itu, hukum tersebut tidak akan menetapkan suatu aturan yang bertentangan dengan kehendak keduanya. Hukum ini tidak hanya bertujuan untuk membangun masyarakat yang baik saja, tetapi juga bertujuan untuk membahagiakan individu, masyarakat, dan seluruh umat manusia di dunia dan akhirat (Musa, 1988: 167).

Sanksi yang diterima orang yang melanggar hukum Islam di samping berupa hukuman dunia dan sanksi material lainnya juga berupa sanksi spiritual atas dasar hati, pikiran, dan kesadaran manusia. Banyak contoh yang disebutkan dalam buku-buku fikih terkait dengan hal ini, misalnya perdagangan yang dieksekusi setelah terdengar suara azan untuk orang yang melaksanakan salat Jumat adalah *qadla'an* (menurut keputusan hukum positif), yakni sah menurut hukum sipil. Bagaimanapun, hal ini merupakan *diyanatan* yang diizinkan (menurut hukum agama dan hukum ideal). Pada saat yang sama, seseorang yang melakukan tindakan kriminal dengan merusak barang milik orang lain harus membayar kepada pemiliknya, bahkan ia juga harus memikul tanggung jawab lain atas penyerangan terhadap barang milik orang lain tersebut (Akgunduz, 2010: 26).

#### 4. Kecenderungan hukum Islam bersifat komunal

Di atas sudah dijelaskan bahwa hukum Islam bertujuan untuk mewujudkan kesejahteraan umat manusia seluruhnya, baik individu maupun masyarakat. Karena itu, kecenderungan yang dominan dari hukum Islam adalah komunal. Komunal berbeda dengan sosialistik. Komunal memiliki pengertian yang lebih luas yang mencakup segi materi dan segi-segi lain yang meliputi seluruh hak dan kewajiban, sedang sosialistik mempunyai pengertian khusus yang terbatas pada materi. Kecenderungan hukum Islam yang komunal ini dapat terlihat dengan jelas baik dalam hal ibadah maupun muamalah. Semua aturan hukum Islam dalam kedua bidang ini bertujuan mendidik individu untuk mewujudkan kesejahteraan dirinya dan kesejahteraan masyarakat secara keseluruhan. Sebagai contoh dapat dilihat pada kewajiban salat, puasa, zakat, dan haji dalam bidang ibadah, penghalalan jual beli dan pengharaman riba, perlentah jual beli dan larangan riba, serta menegakkan hukuman hudud untuk melindungi masyarakat dalam bidang muamalah (Musa, 1988: 168).

Dari contoh-contoh di atas jelaslah bahwa hukum Islam di dalam mewajibkan perintah dan mengharamkan larangan tidak hanya bertujuan untuk keselamatan dan kebahagiaan individu saja, tetapi juga untuk mewujudkan kemaslahatan masyarakat secara umum. Inilah watak dan kecenderungan hukum Islam yang hakiki sebagaimana yang kita jumpai dalam Alquran, sunah, dan putusan-putusan para ulama melalui ijtihad. Hal ini sangat berbeda dengan hukum-hukum buatan manusia yang pada umumnya memiliki kecenderungan individu. Karena itu, aturan-aturan hukum positif banyak yang mengakibatkan benturan antarindividu ketika kepentingan masing-masing individu itu berbeda. Hal inilah yang kemudian menjadi titik tolak hukum positif membenahi aturan-aturannya sehingga pada akhirnya juga mempunyai watak komunal. Sebagai contoh, tidak ada hukum positif yang melarang praktik riba yang pada prinsipnya menguntungkan pemilik modal dan merugikan peminjam.

Cakupan hukum Islam jauh lebih luas dari cakupan hukum buatan manusia. Aturan-aturan dalam hukum Islam meliputi berbagai persoalan hidup manusia tanpa ada pembatasan-pembatasan tertentu. Adapun hukum buatan manusia aturan-aturannya dibatasi pada permasalahan tertentu, misalnya hanya mengatur masalah hukum privat, hukum keluarga, hukum pidana, hukum internasional, atau masalah-masalah tertentu yang lain (Akgunduz, 2010: 26).

##### **5. Hukum Islam dapat berkembang sesuai dengan lingkungan, waktu, dan tempat**

Setiap hukum menghendaki adanya kedinamisan untuk dapat bertahan terus di tengah-tengah perbedaan waktu dan tempat. Jika tidak demikian, hukum tersebut akan mati dan tidak dapat bertahan. Hukum Islam mempunyai sifat dinamis yang membuatnya tetap bertahan dan berkembang seiring perkembangan zaman (Musa, 1988: 172).

Kaidah-kaidah hukum Islam tidak terbatas pemberlakuan pada kaum tertentu dan masa tertentu. Kaidah-kaidah hukum Islam merupakan kaidah umum yang berlaku untuk semua masa, tempat, dan golongan. Dalam sejarah terbukti hukum Islam telah berlaku selama empat belas abad. Di saat terjadi berbagai perubahan masyarakat, ratusan kanun dan aturan-aturannya, serta perubahan dasar-dasar hukum seiring dengan sanksi yang ada, hukum Islam tetap eksis dan berlaku untuk semua zaman dan tempat yang didukung dengan teks-teks (*nushush*) yang meliputi seluruh elemen pertumbuhan dan perkembangan yang terjadi (Manna' al-Qaththan, 2001: 21).

Hukum Islam bersifat elastis (lentur, luwes) yang meliputi segala bidang dan lapangan kehidupan manusia. Permasalahan kemanusiaan, kehidupan jasmani dan rohani, hubungan manusia dengan Tuhan, hubungan sesama makhluk, serta tuntunan hidup dunia dan akhirat terkandung dalam ajaran hukum Islam. Hukum Islam juga memperhatikan berbagai segi kehidupan, baik bidang ibadah, muamalah, maupun bidang-bidang yang lain (al-Qaththan, 2001: 21; Djamil, 1997: 47). Hukum Islam juga bersifat universal yang meliputi seluruh manusia tanpa dibatasi oleh golongan dan daerah tertentu seperti hukum-hukum para nabi, sebelum Muhammad. Hukum Islam berlaku bagi orang Arab dan non-Arab, bagi kulit putih dan kulit hitam. Semua ini didasarkan pada kekuasaan Allah (sebagai sumber utama hukum Islam) yang tidak terbatas (Djamil, 1997: 49).

Kedinamisan hukum Islam dapat dilihat pada dallil-dallil nas (Alquran dan sunah) yang umum (universal) yang tidak terbatas pada waktu dan tempat tertentu. Dalam QS. Saba' (24): 28 dan QS. al-Anbiya' (21): 107, misalnya, Allah menegaskan bahwa Nabi Muhammad sebagai pembawa risalah Islam dilutus untuk semua manusia di muka bumi ini. Di samping itu, dalam hukum Islam terdapat sumber hukum yang menjamin adanya kedinamisan tersebut, yaitu *Ijtihad* dengan

berbagai metodenya, seperti *ijmak* (*ijma'*), *kias*, *istihsan*, *mashlahah mursalah*, *'urf*, dan lain-lain. Metode-metode inilah yang membuat hukum Islam tetap eksis di tengah-tengah perkembangan zaman yang begitu pesat. Tidak ada satu masalah pun di dunia ini yang tidak dapat ditemukan aturannya dalam hukum Islam.

Yang perlu dicatat, bahwa dinamika hukum Islam seperti di atas sarat dengan perbedaan pendapat. Tidak jarang masalah perbedaan ini justru menjadi pemicu adanya pertentangan dan permusuhan di kalangan umat Islam sendiri, sehingga sangat melemahkan Islam dan hukum Islam. Sejarah membuktikan, hancurnya umat Islam disebabkan oleh faktor internal dan eksternal. Namun, faktor internal lebih dominan jika dibandingkan dengan faktor eksternal. Faktor internal yang terbesar adalah permusuhan antara umat Islam yang dipicu oleh perbedaan pendapat di antara mereka. Kalau umat Islam menyadari bahwa perbedaan pendapat itu suatu keniscayaan, maka hal ini tidak seharusnya terjadi. Adanya perbedaan seperti ini justru dapat memudahkan umat Islam untuk melaksanakan hukum Islam di tengah perbedaan waktu dan tempat.

#### **6. Tujuan hukum Islam mengatur dan memberikan kemudahan bagi kehidupan privat dan publik dan membahagiakan dunia seluruhnya**

Tujuan hukum positif terlihat pragmatis dan terbatas, yakni menegakkan ketertiban dalam masyarakat dengan satu cara tertentu. Tujuan ini sangat diidam-idamkan oleh pembuat undang-undang, meskipun terkadang memaksanya untuk menyimpang dari kaidah-kaidah moral dan agama. Misalnya, undang-undang memutuskan gugurnya hak dari pemilik barang lantaran daluwarsa. Ini memberi peluang kepada orang lain dapat memiliki barang yang daluwarsa tersebut, meskipun dengan cara yang tidak benar. Hukum Islam

mempunyai tujuan yang berbeda dengan hukum positif. Hukum Islam mempunyai bidang yang sama sekali tidak disentuh oleh hukum positif, yaitu mengatur hubungan seorang individu dengan Tuhan-Nya. Ketentuan hukum Islam dalam bidang ibadah bertujuan untuk mensucikan ruh dan menghubungkannya dengan Allah, sekaligus menyejahterakan individu dan masyarakat secara bersama dalam berbagai bidang baik di dunia maupun di akhirat. Dalam bidang muamalah hukum Islam juga mempunyai tujuan yang menyeluruh dan memberikan bentuk ideal untuk menyantuni individu, masyarakat, dan umat manusia seluruhnya (Musa, 1988: 175).

Prinsip hukum Islam seperti di atas kemudian banyak dituangkan dalam rumusan-rumusan yang kemudian disebut kaidah-kaidah hukum Islam (*al-qawaid al-fiqhiyyah*). Kaidah-kaidah ini dapat diterapkan di setiap situasi dan kondisi, di manapun dan kapanpun. Dari sini juga dapat diketahui bahwa hukum Islam mempunyai tujuan yang menyeluruh yang melibatkan individu, masyarakat, dan umat manusia seluruhnya.

### 7. Hukum Islam bersifat *ta'aqquli* dan *ta'abbudi*

Karakteristik ini terkait dengan dua bidang kajian hukum Islam, yaitu ibadah dan muamalah. Dalam bidang ibadah terkandung nilai-nilai *ta'abbudi*, atau *ghairu ma'qulat al-ma'na* (irasional), yakni ketentuan ibadah itu harus sesuai dengan yang disyariatkan, meskipun akal tidak mampu menjangkaunya. Tidak dapat diterapkan ijtihad dalam masalah ibadah ini. Sebagai contoh, bagian-bagian yang harus dikenai air ketika seorang berwudu adalah seperti yang sudah ditentukan oleh Alquran, yakni muka, dua tangan sampai siku-siku, sebagian kepala, dan dua kaki sampai mata kaki. Bagian-bagian itu tidak bisa diganti dan ditambah dengan yang lain, meskipun terkadang tidak bisa ditemukan alasan rasionalnya. Sedang dalam bidang muamalah terkandung nilai-nilai *ta'aqquli* atau *ma'qulat al-ma'na* (rasional), yakni ketentuan muamalah itu dapat diterima dan

dijangkau oleh akal. Pada bidang muamalah ini dapat diterapkan ijithad (Djamil, 1997: 51). Sebagai contoh, transaksi jual beli yang dulu harus disertai dengan ijab kabul antara penjual dan pembeli secara tegas dengan pernyataan menjual dan membeli barang tertentu dengan harga tertentu, sekarang karena perkembangan teknologi bisa diganti dengan memasang label harga tertentu pada barang yang diperjualbelikan yang dipajang di tempatnya (etalase atau yang lain). Setiap pembeli yang memilih barang yang akan dibeli cukup membawa barang pilihannya dan diserahkan kepada kasir untuk penyelesaian pembayarannya. Di kasir inilah terjadi ijab kabul antara penjual dan pembeli, meskipun tidak diucapkan jenis barang-barang dan harga-harganya, sebab antara penjual dan pembeli sudah saling suka sama suka.

Itulah beberapa karakteristik hukum Islam yang membedakannya dengan hukum-hukum lain buatan manusia. Dengan karakteristik seperti itu, sebenarnya tidak ada kekhawatiran bagi siapapun untuk menerapkan hukum Islam di mana pun dan kapan pun. Tujuan umum yang ingin dicapai oleh hukum Islam bukan untuk kesejahteraan individu dan kelompok, tetapi untuk kemaslahatan umat manusia seluruhnya, tanpa dibatasi agama, bahasa, dan suku bangsa tertentu.

Untuk melengkapi uraian di sini, perlu ditambahkan dasar-dasar atau prinsip-prinsip hukum Islam. Dalam hal ini Muhammad Yusuf Musa (1988: 180–190) mengemukakan tiga prinsip dasar hukum Islam, yaitu: (1) tidak mempersulit dan memberatkan; (2) memperhatikan kesejahteraan manusia secara keseluruhan; (3) mewujudkan keadilan secara menyeluruh. Sedang Fathurrahman Djamil (1997: 66–75) mengemukakan lima prinsip dasar hukum Islam, yaitu: (1) meniadakan kepicikan dan tidak memberatkan; (2) menyedikitkan beban; (3) ditetapkan secara bertahap; (4) memperhatikan kemaslahatan manusia; (5) mewujudkan keadilan yang merata.

Dari dua pendapat di atas dapat diketahui bahwa prinsip dasar hukum Islam ada empat, yaitu:

1. Hukum Islam meminimalkan beban sehingga tidak mempersulit dan memberatkan.

Prinsip ini banyak ditemukan dalam Alquran, seperti dalam QS. al-Maidah (5): 6; QS. al-Hajj (22): 78; QS. al-Fath (48): 17; QS. al-Baqarah (2): 185; dan QS. al-Nisa' (4): 28. Dari ayat-ayat ini terlihat Allah mengetahui tingkat kesehatan dan kesakitan, kekuatan dan kelemahan manusia, serta mengangkat kesulitan dari seluruh manusia pada umumnya dan dari orang-orang yang sakit dan terkena musibah pada khususnya.

Banyak bukti yang menunjukkan pengangkatan kesulitan tersebut, ada yang di bidang ibadah dan ada yang di bidang muamalah. Dalam bidang ibadah dapat dilihat pembebasan Alquran sehingga mudah dilaksanakan tanpa ada kesulitan dan kepayaan. Misalnya, ketentuan boleh menjarmak dan mengqasar salat ketika seseorang sedang bepergian, boleh tidak berpuasa ketika sakit dan bepergian, dan diwajibkan zakat dan haji dengan persyaratan tertentu. Dalam bidang muamalah kemudahan banyak dijumpai secara menyeluruh. Tidak ada aturan-aturan resmi atau formal yang harus diikuti untuk sahnya suatu akad. Yang terpenting dalam hal ini, ada kerelaan di antara kedua belah pihak yang melakukan akad. Dalam bidang hukum juga terlihat jelas kemudahan tersebut. Allah tidak memberikan banyak beban yang berat dan hukuman-hukuman yang keras yang dahulu pernah dibebankan kepada kaum Yahudi sebagai balasan atas perbuatan zalim mereka. Kaum mukmin diberi rahmat yang luas dan diajak untuk menebus dosa-dosa mereka dengan bertaubat. Dihilangkan bagi mereka makanan-makanan yang baik dan diharamkan makanan-makanan yang jelek dan

- menjijikkan. Ketentuan ini berbeda dengan ketentuan yang diberikan kepada kaum Yahudi.
2. Hukum Islam memperhatikan kesejahteraan umat manusia seluruhnya.

Tujuan hukum Islam yang pokok adalah mewujudkan kesejahteraan yang hakiki bagi seluruh manusia, tanpa ada perbedaan antara ras dan bangsa, bahkan agama. Dalam hal ini al-Syathibi mengatakan: "Dengan penelitian induktif kita mengetahui bahwa Allah bermaksud mewujudkan kesejahteraan hamba-hamba-Nya. Hukum-hukum muamalah dibuat sejalan dengan maksud itu. Satu transaksi suatu saat dilarang karena tidak ada manfaatnya dan di saat yang lain dibolehkan karena mengandung manfaat. Seperti satu dirham tidak boleh dijual dengan satu dirham, tetapi boleh diutang. Begitu pula tidak boleh menjual buah basah dengan buah yang sudah kering (seperti kurma—umpamanya), karena hanya merupakan penipuan dan riba yang tidak ada gunanya, tetapi jual beli ini dibolehkan jika ada manfaatnya yang nyata. Dan seterusnya ..." (dalam Musa, 1988: 186).

Pertimbangan masyarakat menjadi pijakan dalam penetapan hukum. Hasbi Ash Shiddieqy mencatat, bahwa penetapan hukum senantiasa didasarkan pada tiga sendi pokok, yaitu: (1) hukum-hukum ditetapkan sesudah masyarakat membutuhkannya; (2) hukum-hukum ditetapkan oleh sesuatu kekuasaan yang berhak menetapkan hukum dan menundukkan masyarakat ke bawah ketetapannya; (3) hukum-hukum ditetapkan menurut kadar kebutuhannya (Ash Shiddieqy, 1980: 19). Kemaslahatan manusia menjadi acuan penting dalam penetapan hukum Islam. Untuk mewujudkan kemaslahatan ini ada lima hal yang harus dijaga oleh setiap muslim, yaitu: (1) menjaga agama (iman), (2) menjaga jiwa, (3) menjaga akal, (4) menjaga keturunan, dan

- (5) menjaga harta. Kelima hal ini sekaligus juga menjadi tujuan disyariatkannya hukum dalam Islam.

3. Hukum Islam mewujudkan keadilan secara merata.

Islam memandang semua manusia sama. Tidak ada perbedaan di antara manusia di hadapan hukum. Perbedaan derajat, pangkat, harta, etnis, bahasa, bahkan agama tidak dapat dijadikan alasan untuk tidak berbuat tidak adil. Alquran surat al-Maidah (5): 8 menegaskan larangan berbuat zalim (tidak adil) terhadap suatu kaum karena didorong oleh kebencian. Masih banyak lagi ayat Alquran yang memerintahkan keadilan diiringi dengan pemberian pahala dan melarang berbuat zalim yang diiringi dengan pemberian hukuman, dan ketentuan seperti ini juga banyak ditemukan dalam sunah.

Dari ayat-ayat di atas terlihat keinginan Alquran untuk menegakkan keadilan dan jangan sampai mengabaikannya, walaupun hal itu mengharuskan memberikan kesaksian yang memberatkan diri atau orang yang dekat dengan kita, bahkan kebencian kepada suatu kaum jangan sampai mendorong seseorang untuk berbuat tidak adil kepada mereka. Sedang dalam sunah dapat dilihat, Nabi tidak membedakan bangsa yang satu dengan bangsa yang lain. Perbedaan hanya didasarkan pada kadar ketakwaan seseorang.

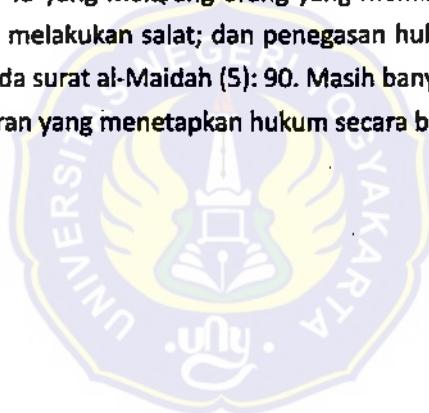
4. Ditetapkan secara bertahap.

Seperti diketahui, Alquran turun kepada Nabi Muhammad saw. Secara berangsur-angsur, ayat demi ayat, surat demi surat, sesuai dengan peristiwa, situasi, kondisi yang terjadi. Dengan cara ini hukum yang dibawanya lebih disenangi oleh jiwa penganutnya dan lebih mendorongnya untuk menaati aturan-aturannya.

Hikmah yang pokok dari penetapan hukum secara bertahap ini adalah untuk memudahkan umat Islam dalam mengamalkan

setiap hukum yang ditetapkan. Sebagai contoh adalah pemberlakuan hukum haram bagi minuman keras. Dalam hal ini hukum Islam (Alquran) dengan jelas memberikan tahapan-tahapan dalam penetapan hukumnya, dimulai dari aturan yang sederhana sampai pada penetapan keharamannya.

Urutan penetapan haramnya minuman keras dapat dilihat pada tiga ayat Alquran, yaitu surat al-Baqarah (2): 29 yang menjelaskan bahwa minuman keras dan judi mempunyai manfaat dan mafsadat, tetapi mafsadatnya lebih besar dari manfaatnya; surat al-Nisa' (4): 43 yang melarang orang yang meminum minuman keras untuk melakukan salat; dan penegasan hukum haramnya terdapat pada surat al-Maidah (5): 90. Masih banyak contoh lain dalam Alquran yang menetapkan hukum secara bertahap.



## BAB III

### TUJUAN HUKUM ISLAM

#### A. Pengertian Tujuan Hukum Islam (*Maqashid al-Syari'ah*)

**S**ecara etimologis, kata *maqashid al-syari'ah* berasal dari dua kata: *maqashid* dan *al-syari'ah*. Kata *maqashid* adalah bentuk jamak dari kata *maqshad* yang berarti 'maksud' atau 'tujuan' (al-Syathibi, 1997: 7; Munawwir, 1997: 1124), sedang makna kata *al-syari'ah* sudah dijelaskan di bab sebelumnya (bab II), atau sering disebut juga dengan hukum Islam. Dengan demikian, secara sederhana *maqashid al-syari'ah* berarti maksud-maksud atau tujuan-tujuan disayariatkan hukum Islam. Istilah lain yang bermakna sama dengan *maqashid al-syari'ah* adalah *al-maqashid al-syar'iyyah* dan *maqashid al-tasyri'*.

Secara terminologis *maqashid al-syari'ah* dipahami secara variatif oleh para pakar hukum Islam. Ibnu Asyur memahaminya sebagai 'makna-makna dan hikmah-hikmah yang diperhatikan oleh *syari'*' (pembuat hukum) dalam semua hal tentang penetapan hukum atau sebagian besarnya yang tidak dikhususkan perhatiannya pada jenis hukum *syarak tertentu*'. Termasuk dalam hal ini sifat-sifat syariat dan tujuan umumnya dan makna-makna yang tidak luput dari perhatian *tasyri'* (penetapan hukum), dan begitu juga makna-

makna dari hukum yang tidak mendapatkan perhatian pada setiap macam hukum, tetapi hanya pada sebagian besarnya saja (al-Badawi, 2000: 47). Al-Fasi mendefinisikan *maqashid al-syari'ah* sebagai tujuan syariat dan rahasia-rahasia yang ditetapkan oleh *syari'* pada setiap hukum dari semua hukum syariat (al-Badawi, 2000: 48). Sementara itu Wahbah al-Zuhaili mengartikan *maqashid al-syari'ah* dengan makna-makna dan tujuan-tujuan yang dimaksudkan *syari'* pada semua hukum syariat atau sebagian besarnya, atau tujuan dari syariat dan rahasia-rahasia yang ditetapkan *syari'* pada setiap hukum dari hukum-hukum syariat (al-Zuhaili, 1986: 1017).

Dari beberapa definisi *maqashid al-syari'ah* di atas dapat disimpulkan bahwa *maqashid al-syari'ah* merupakan keseluruhan makna, tujuan, rahasia, dan hikmah yang menyertai setiap hukum yang ditetapkan oleh *syari'* (pembuat hukum), yakni Allah dan Rasulullah, baik sebagiannya maupun keseluruhannya. Ibnu Taimiyah menjelaskan lima kata kunci yang terkait dengan *maqashid al-syari'ah*, yaitu *al-hikmah* (hikmah), *al-ma'na* (arti), *al-'illah* (sebab/alasan), *al-munasabah* (kesesuaian), dan *al-mashlahah* (kemaslahatan) (al-Badawi, 2000: 55).

Karena itu, yang menjadi bahasan utama dalam *maqashid al-syari'ah* adalah masalah *hikmah* dan *'illah* (alasan) ditetapkannya suatu hukum (Djamil, 1997: 123). Kajian *maqashid al-syari'ah* merupakan kajian yang penting dan menarik dalam bidang usul fikih. Dalam perkembangan selanjutnya, kajian ini merupakan kajian utama dalam filsafat hukum Islam, sehingga pada akhirnya istilah *maqashid al-syari'ah* identik dengan filsafat hukum Islam.

Tujuan hukum Islam harus diketahui oleh mujtahid (orang yang melakukan ijtihad) dalam rangka mengembangkan pemikiran hukum dalam Islam secara umum dan menjawab persoalan-persoalan hukum kontemporer yang kasusnya tidak diatur secara eksplisit oleh Alquran dan sunah. Lebih dari itu, tujuan hukum harus diketahui

dalam rangka mengetahui apakah suatu kasus masih tetap diterapkan berdasarkan satu ketentuan hukum, karena adanya perubahan struktur sosial dapat menyebabkan hukum tidak dapat diterapkan. Di sinilah pentingnya mengkaji tujuan hukum Islam (*maqashid al-syari'ah*/مقاصد الشرعية) yang menjadi dasar di dalam perumusan ketentuan-ketentuan pokok dalam hukum Islam.

Semua ketentuan hukum Islam (syariat) baik yang berupa perintah maupun larangan, sebagaimana tertera dalam Alquran dan sunah, mempunyai tujuan tertentu. Tidak ada satu ketentuan pun dalam syariat yang tidak mempunyai tujuan. Hukum Islam datang ke dunia membawa missi yang sangat mulia, yaitu sebagai rahmat bagi seluruh manusia di muka bumi. Allah Swt. berfirman:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ (الأنبياء: ٧)

Artinya: Dan tiadalah Kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam (QS. al-Anbiya' [21]: 107).

*Syari'* (pembuat syariat), yakni Allah dan Rasul-Nya, menetapkan syariat dengan tujuan untuk merealisasikan kemaslahatan umum, memberikan kemanfaatan, dan menghindarkan kemafsudatan bagi umat manusia (Yahya dan Fathurrahman, 1993: 333). Terkait dengan ini, Abu Zahrah mengatakan bahwa setiap hukum Islam memiliki tujuan yang hakiki, yaitu kemaslahatan. Tidak ada perintah dalam Alquran dan sunah yang tidak memiliki kemaslahatan yang hakiki, meskipun kemaslahatan itu tidak tampak dengan jelas. Kemaslahatan di sini adalah kemaslahatan hakiki yang bersifat umum dan tidak didasarkan pada pemenuhan hawa nafsu (Abu Zahrah, 1958: 366).

Dengan diketahuinya tujuan hukum Islam, dapat ditarik suatu peristiwa yang sudah ada nasnya secara tepat dan benar yang selanjutnya dapat ditetapkan hukum peristiwa yang tidak ada nasnya.

Senada dengan pendapat di atas, al-Syathibi, seorang pakar hukum Islam dari kalangan Mazhab Maliki, mengembangkan teori *maqashid al-syari'ah* yang menjelaskan bahwa tujuan akhir hukum Islam adalah satu, yaitu kemaslahatan atau kebaikan dan kesejahteraan umat manusia. Pendapat al-Syathibi ini didasarkan pada prinsip bahwa Allah melembagakan syariat (hukum Islam) demi kemaslahatan manusia, baik jangka pendek maupun jangka panjang (Mas'ud, 1995: 225).

Para teolog muslim (mutakalim) pada prinsipnya menerima prinsip kemaslahatan (*mashlahah*/مصلحة, jamaknya *mashalih*/مصالح) ini, tetapi mereka berbeda pendapat tentang *mashlahah* dalam kerangka *'ilal* (jamak dari *'illah*), yang berarti sebab-sebab atau motif-motif. Kalangan Asyariah menolak kausalitas dalam hubungannya dengan Tuhan, baik secara eksplisit maupun implisit. Menurut mereka premis *mashlahah* mengimplikasikan bahwa Tuhan diwajibkan, karena pertimbangan *mashlahah* untuk bertindak dalam suatu cara tertentu. Kewajiban semacam ini berarti membatasi kemaslahatan Tuhan. Itulah sebabnya golongan asyariah menolak pendapat bahwa *mashlahah* adalah *'ilal al-syarai'* (علل الشريائع) (alasan-alasan bagi penetapan syariat). Golongan asyariah hanya menerima premis *mashlahah* sebagai rahmat Tuhan. Sementara golongan muktazilah, meskipun mengakui ke-Mahakuasaan Tuhan, mengakui bahwa Tuhan berkewajiban melakukan kebaikan. Itulah sebabnya mereka menerima premis *mashlahah* sebagai *'ilal al-syarai'* (Mas'ud, 1995: 226).

Perbedaan pendapat dalam masalah teologis seperti di atas berakibat juga terhadap perbedaan usul fikih. Bahkan argumen-argumen teologis dijadikan dasar untuk memperkuat adanya perbedaan usul fikih, mengingat banyak penulis dalam bidang usul fikih juga para teolog. Namun demikian, usul fikih menuntut suatu cara berpikir dan metode penalaran yang berbeda dari metode ilmu kalam (teologi Islam). Premis *mashlahah* harus diterima dalam usul

fikih dalam kerangka *sebab, motif, dan tujuan*. Sejumlah pakar usul, semisal al-Ghazali dan lain-lain, dalam rangka konsistensi dengan pandangan-pandangan teologis mereka, mendefinisikan kembali istilah *'illah* untuk membersihkannya dari konotasi *kausalitas* dan *motivasi* yang dalam pengertian ini dipergunakan dan diperselisihkan dalam kalam (Mas'ud, 1995: 227). Teori atau doktrin *maqashid al-syari'ah* al-Syathibi merupakan suatu usaha untuk menegakkan *mashlahah* sebagai unsur esensial bagi tujuan-tujuan hukum.

Sebagaimana dikemukakan di atas, tujuan disyariatkannya hukum Islam adalah untuk kemaslahatan umat manusia baik di dunia maupun di akhirat. Maksud kemaslahatan di sini adalah sesuatu yang baik dan dapat diterima oleh akal sehat. Diterima akal mengandung arti bahwa akal dapat mengetahui dengan jelas mengapa begitu. Dapat dipahami bahwa setiap suruhan Allah mengandung kemaslahatan untuk manusia. Kemaslahatan ini kadang-kadang dijelaskan secara langsung oleh Allah dalam Alquran dan kadang-kadang tidak. Begitu juga, setiap larangan Allah pasti mengandung mafsat (kerusakan) bagi manusia jika dikerjakan. Sebagai contoh dapat dilihat ayat-ayat berikut ini:

وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهِيٌ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالثُّنُكُرِ (العنكبوت: ٤٥)

Artinya: ... dan dirikanlah salat. Sesungguhnya salat itu mencegah dari (perbuatan-perbuatan) keji dan mungkar (QS. al-'Ankabut [29]: 45).

أَلَا يَذْكُرُ اللَّهُ تَطْمِئْنُ الْقُلُوبُ (الرعد: ٢٨)

Artinya: Ingatlah, hanya dengan mengingat Allahlah hati menjadi tenteram (QS. al-Ra'd [13]: 28).

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ عَمِلُوا إِنَّمَا الْخَيْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِبْخَنْ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَإِنْ خَيْرَتُهُ لَعْلَكُمْ تَلْهِخُونَ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بِكُمُ الْعَذَابَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَيْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصْدِّكُمْ عَنِ دُرْكِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهُنَّ أَنْشَمُ مُنْتَهَوْنَ (المائدah: ٩٠ - ٩١)

Artinya: Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya (meminum) khamar, berjudi, (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan anak panah, adalah perbuatan keji termasuk perbuatan setan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan. Sesungguhnya setan itu bermaksud hendak menimbulkan permusuhan dan kebencian di antara kamu lantaran (meminum) khamar dan berjudi itu, dan menghalangi kamu dari mengingat Allah dan sembahyang, maka berhentilah kamu (dari mengerjakan pekerjaan itu) (QS. al-Maidah [5]: 90-91).

Masih banyak ayat Alquran yang menunjukkan perintah dan larangan yang diikuti oleh alasan-alasan yang menguatkan perintah dan larangan tersebut. Kalau dalam Alquran masih banyak perintah dan larangan yang tidak disebutkan alasan-alasannya, bukan berarti tidak ada maslahat atau mafsadatnya. Dalam hal ini, Allah memberikan kepada manusia, terutama para mujahid, untuk mencari tujuan-tujuan di balik perintah dan larangan tersebut. Para ulama diberikan keleluasaan untuk menemukan alasan-alasan ditetapkannya hukum, terutama dalam masalah muamalah. Dalam menghadapi persoalan-persoalan kontemporer, perlu diteliti lebih dahulu hakikat dari masalah tersebut. Dengan melihat kasus-kasus yang memiliki kesamaan dengan masalah yang disebutkan dalam nas, para mujahid dapat menetapkan hukum kasus-kasus tersebut. Masalah yang sama juga dapat dilihat dalam hadis-hadis Nabi Muhammad saw. yang berisi perintah dan larangan.

Dalam rangka mewujudkan kemaslahatan di dunia dan di akhirat, berdasarkan penelitian para ahli usul fikih, ada lima unsur pokok yang harus dipelihara dan diwujudkan. Kelima unsur pokok itu adalah agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Seorang yang memelihara lima hal tersebut akan memperoleh kemaslahatan, sedang yang tidak dapat memeliharanya akan mendapatkan kerusakan.

Prinsip itulah yang dikembangkan oleh al-Syathibi dalam bukunya, *al-Muwafaqat*. Dalam buku ini al-Syathibi memerinci dengan panjang

lebar doktrin *maqashid al-syari'ah* yang didasarkan pada *al-kulliyat al-khams* (lima kebutuhan pokok) seperti di atas. Lima kebutuhan pokok ini masih dibagi menjadi tiga peringkat. Pembahasan tentang hal ini akan diuraikan pada bagian berikutnya.

### B. *Maqashid al-Syari'ah* menurut Para Ahli Usul Fikih

Para ahli usul (*ushuliyun*) adalah para pakar hukum Islam yang lebih menekuni bidang kajian metodologi hukum Islam atau usul fikih. Salah satu tokoh ahli usul yang mengemukakan teori *maqashid al-syari'ah* adalah Imam Abu Ishaq al-Syathibi. Menurut al-Syathibi syariat (hukum Islam) memiliki tujuan mewujudkan kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat (al-Syathibi, 1997: 9). Jadi, menurut al-Syathibi hukum Islam disyariatkan untuk terciptanya kemaslahatan bagi seluruh umat manusia di muka bumi ini baik sekarang maupun nanti. Al-Syathibi menguralkan tentang tujuan hukum Islam (*maqashid al-syari'ah*) secara panjang lebar dalam bukunya *al-Mufawaqat* yang sangat terkenal di kalangan ahli usul fikih.

- Dalam pandangan al-Syathibi, semua kewajiban (*taklif*) ditetapkan dalam rangka merealisasi kemaslahatan manusia. Menurutnya tidak ada satu pun hukum Allah yang tidak mempunyai tujuan. Hukum yang tidak memiliki tujuan disamakan dengan *taklif bima la yūthaq* atau membebankan sesuatu yang tidak dapat dilaksanakan atau batal secara hukum (al-Syathibi, 1997: 48). Dalam memberikan komentar tentang masalah ini, Muhammad Abu Zahrah (1958: 366) menegaskan bahwa tujuan hakiki dari hukum Islam adalah kemaslahatan. Tidak ada satu pun hukum yang disyariatkan baik dalam Alquran maupun sunah melainkan di dalamnya terdapat kemaslahatan.

Penekanan *maqashid al-syari'ah* yang dilakukan oleh al-Syathibi secara umum bertitik tolak dari kandungan ayat-ayat Alquran yang menunjukkan bahwa hukum-hukum Tuhan mengandung

kemaslahatan (al-Syathibi, 1997: 12–13). Ayat-ayat Alquran yang ditunjuk oleh al-Syathibi terkait dengan teorinya di antaranya adalah:

1. Terkait dengan diutusnya Nabi Muhammad saw., Allah berfirman:

رَسُّلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِّرِينَ لِقَالَ يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرَّسُولِ (النَّسَاءُ: ١٦٥)

Artinya: Mereka Kami utus selaku rasul-rasul pembawa berita gembira dan pemberi peringatan agar supaya tidak ada alasan bagi manusia membantah Allah sesudah diutusnya rasul-rasul itu. Dan adalah Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana (QS. al-Nisa' [4]: 165).

Allah juga berfirman:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ (الأنبياء: ١٠٧)

Artinya: Dan tiadalah Kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadil) rahmat bagi semesta alam (QS. al-Anbiya' [21]: 107).

2. Terkait dengan penciptaan makhluk, Allah berfirman:

وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَتَلَوَّكُمْ أَيُّكُمْ أَخْسَنُ عَمَلاً (هود: ٧)

Artinya: Dan Dialah yang menciptakan langit dan bumi dalam enam masa, dan adalah singgasana-Nya (sebelum itu) di atas air, agar Dia menguji siapakah di antara kamu yang lebih baik amalnya (QS. Hud (12): 7).

Allah juga berfirman:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا يَعْبُدُونَ (الذاريات: ٥٦)

Artinya: Dan aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka mengabdi kepada-Ku (QS. al-Dzariyat [51]: 56).

Dalam QS. al-Mulk (67): 2 Allah berfirman:

**الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَنْتُكُمْ أَيْنَكُمْ أَخْسَرُ عَمَّا  
عَمَلُوكُمْ (الملک: ٢)**

Artinya: Yang menjadikan mati dan hidup, supaya Dia menguji kamu, siapa di antara kamu yang lebih baik amalnya (QS. al-Mulk [67]: 2).

### 3. Allah juga berfirman terkait dengan masalah wudu:

**مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَسْجُلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرْجٍ وَلَكُنْ يُرِيدُ لِيَطْهُرَكُمْ وَلَيَسْتَمِعَ  
بِعْدَمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (المائدة: ٦)**

Artinya: Allah tidak hendak menyulitkan kamu, tetapi Dia hendak membersihkan kamu dan menyempurnakan nikmat-Nya bagimu, supaya kamu bersyukur (QS. al-Maidah [5]: 6).

### 4. Terkait dengan puasa Allah berfirman:

**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ إِذَا نَذَرُوا كَبِيرًا عَلَيْكُم الصِّيَامُ كَمَا كُتبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ  
 قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْفَعُونَ (البقرة: ١٨٣)**

Artinya: Hal orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kamu agar kamu bertakwa (QS. al-Baqarah [2]: 183).

### 5. Terkait dengan salat Allah berfirman:

**إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ (العنكبوت: ٤٥)**

Artinya: Sesungguhnya salat itu mencegah dari (perbuatan- perbuatan) keji dan mungkar (QS. al-'Ankabut [29]: 45).

### 6. Terkait dengan jihad Allah berfirman:

**أَذْنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلِيمُوا (الحج: ٣٩)**

Artinya: Telah dizinkan (berperang) bagi orang-orang yang diperangi, karena sesungguhnya mereka telah dianiaya (QS. al-Hajj [22]: 39).

7. Dalam masalah kisas (*qishash*) Allah berfirman:

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَأْوِي إِلَيْكُمُ الْأَلْبَابُ (البقرة: ١٧٩)

Artinya: Dan dalam kisas itu ada (jaminan kelangsungan) hidup bagimu, hai orang-orang yang berakal (QS. al-Baqarah [2]: 179).

8. Dan dalam masalah tauhid Allah berfirman:

أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلِّي شَهَدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ (الأعراف: ١٧٩)

Artinya: (Allah berfirman): "Bukankah Aku ini Tuhanmu?" Mereka menjawab: "Betul (Engkau Tuhan kami), kami menjadi saksi". (Kami lakukan yang demikian itu) agar di hari kiamat kamu tidak mengatakan: "Sesungguhnya kami (bani Adam) adalah orang-orang yang lengah terhadap ini (keesaan Tuhan)" (QS. al-Baqarah [2]: 179).

Dengan mendasarkan pada ayat-ayat di atas, al-Syathibi menyatakan bahwa *maqashid al-syari'ah* dalam arti kemaslahatan terdapat dalam aspek-aspek hukum secara keseluruhan. Menurut Wael B. Hallaq (dalam Bakri, 1996: 68) Alquran sebagai sumber ajaran agama Islam memberikan fondasi yang penting, yakni *the principle governing the interest of people* (prinsip membentuk kemaslahatan manusia), terhadap syariat. Bagi al-Syathibi, bahwa dalam Alquran Allah telah memberikan sesuatu secara terperinci atau tidak, bukanlah menjadi persoalan. Menurutnya, dengan pernyataan Allah dalam Alquran bahwa Islam merupakan agama yang sempurna menunjukkan bahwa Alquran telah mencakup dasar-dasar kepercayaan dan praktik agama dengan berbagai aspeknya. Adapun sunah, menurut al-Syathibi, menjadi *bayan* (penjelasan) terhadap Alquran. Hukum-hukum yang tertera dalam Alquran harus terlebih dahulu dicari uralannya dalam sunah. Jika dalam Alquran dan sunah belum ditemukan penjelasan tentang tujuan ditetapkannya syariat, barulah para mujtahid dapat melaksanakan ijtihad untuk menemukannya.

Dari uraian di atas dapat disimpulkan kembali bahwa tujuan utama disyariatkannya hukum Islam adalah untuk mewujudkan kemaslahatan manusia. Menurut *ushuliyyun* (para ahli usul fikih), termasuk al-Syathibi, kemaslahatan ini akan terwujud jika lima unsur pokok yang ada pada manusia dapat diwujudkan dan dipelihara. Kelima unsur pokok ini adalah agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Karena itu, setiap muslim yang mengharapkan kemaslahatan secara penuh harus melakukan penjagaan terhadap agama (*hifzh al-din*), jiwa (*hifzh al-nafs*), akal (*hifzh al-'aql*), keturunan (*hifzh al-nasl*), dan harta (*hifzh al-mal*). Dalam usaha mewujudkan dan memelihara kelima unsur pokok ini, ahli usul membagi menjadi tiga tingkatan *maqashid al-syari'ah*, yakni *dlaruriyyat*, *hajjiyyat*, dan *tahsiniyyat*. Selanjutnya ikutilah uraian di bawah ini.

### C. Tiga Tingkatan *Maqashid al-Syari'ah*

Doktrin atau teori *maqashid al-syari'ah* dikembangkan oleh golongan ahli usul fikih misalnya I mam al-Syathibi. Beliau mengembangkan teori ini dengan bertitik tolak pada adanya lima kebutuhan pokok bagi manusia, yaitu agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Tujuan utama dari hukum Islam adalah untuk memelihara lima kebutuhan pokok tersebut. Karena itulah maka *maqashid al-syari'ah* ini disebut juga *al-maqashid-al-khamsah* المقاديد الخمسة. Tujuan hukum Islam yang lima ini dilihat dari segi kekuatan atau tuntutan di dalam pemenuhan dan pengaruhnya oleh al-Syathibi (dan ahli usul lainnya) dibagi menjadi tiga tingkatan, yaitu *dlaruriyyat*/الضروريات (keharusan/kebutuhan primer), *hajjiyyat*/الحجيات (yang dilibutuhkan/kebutuhan sekunder), dan *tahsiniyyat*/التحسينيات (penghias/kebutuhan tersier) (al-Syathibi, 1997: 17).

#### 1. Kebutuhan Primer

Kebutuhan primer (*al-umur al-dlaruriyyah*/الأمور الضرورية) adalah kebutuhan yang harus ada untuk melaksanakan kemaslahatan agama

dan dunia. Jika kebutuhan ini tidak dipenuhi (hilang), kemaslahatan manusia akan menjadi kacau balau, kemaslahatan tidak tercapai, dan kebahagiaan ukhrawi tidak bakal dapat diraih (al-Syathibi, 1997: 17; al-Zuhaili, 1986: 1020; Zahrah, 1958: 370).

Ada lima hal yang menjadi kebutuhan pokok bagi manusia dan sekaligus menjadi ciri dan kesempurnaan hidup manusia. Kelima hal ini kemudian disebut *al-dharuriyyah al-kamsah*, yaitu lima kebutuhan pokok manusia. Allah menyuruh melakukan segala upaya untuk memelihara dan mempertahankan kelima kebutuhan tersebut. Sebaliknya, Allah melarang melakukan usaha-usaha yang dapat menghilangkan atau mengurangi salah satu dari kelima kebutuhan itu. Segala perbuatan untuk mengekalkan lima unsur pokok itu adalah baik dan karenanya harus dikerjakan, sedang segala perbuatan yang merusak atau mengurangi nilai lima unsur pokok itu adalah jelek dan karenanya harus dijauhi. Secara rinci al-Syathibi menegaskan bahwa ditetapkannya hukum ibadah dalam rangka menjaga agama seperti iman, mengucapkan dua kalimah syahadat, salat, zakat, puasa, haji, dan yang semisalnya. Ditetapkannya hukum adat (kebiasaan) adalah dalam rangka menjaga jiwa dan akal seperti mengkonsumsi makanan, minuman, berpakaian, bertempat tinggal, dan yang semisalnya. Adapun ditetapkannya hukum muamalah dalam rangka menjaga keturunan dan harta dari segi keberadaannya, juga untuk menjaga jiwa dan akal tetapi dengan dibantu adat (kebiasaan). Ditetapkannya hukum *jinayah* (pidana) serta seruan *amar ma'ruf nahi munkar* dalam rangka menjaga keseluruhan dari segi ketiadaannya. Kelima kebutuhan pokok itu secara berurutan adalah: (1) memelihara agama (*hifzh al-din*/*حفظ الدين*); (2) memelihara jiwa (*hifzh al-nafs*/*حفظ النفس*); (3) memelihara akal (*hifzh al-'aql*/*حفظ العقل*); (4) memelihara keturunan (*hifzh al-nas*/*حفظ الناس*); (5) memelihara harta (*hifzh al-mal*/*حفظ المال*) (al-Syathibi, 1997: 20).

Dari ketentuan di atas dapat diuraikan lebih rinci bahwa untuk

memelihara *agama* Allah menyuruh manusia beriman kepada-Nya, kepada malaikat, kepada Rasul-Nya, kepada kitab suci, dan kepada hari akhir. Di samping itu, Allah juga memerintahkan melakukan ibadah pokok, seperti salat, zakat, puasa, dan haji yang didahului dengan mengikrarkan dua kalimah syahadat. Untuk menjaga *agama*, Allah juga memerintahkan manusia (umat Islam) untuk berjihad di jalan Allah. Jika ketentuan-ketentuan itu tidak terpenuhi, maka terancamlah eksistensi *agama* manusia. Dalam Alquran dan sunah banyak ditemukan ketentuan-ketentuan mengenai perintah untuk melakukan ibadah-ibadah pokok serta memperkuat keimanan seperti tersebut. Allah juga melarang manusia melakukan perbuatan yang dapat mengancam eksistensi *agama*. Karena itulah Allah mengharamkan murtad (QS. al-Baqarah [2]: 217). Allah juga memerintahkan untuk memerangi orang yang tidak beriman (QS. al-Taubah [9]: 29).

Untuk memelihara eksistensi *jiwo* Allah memerintahkan kepada manusia untuk makan, minum, berpakaian, dan berlindung dari berbagai penyakit dan bahaya. Allah juga melarang suatu perbuatan yang mengancam jiwa manusia, seperti membunuh<sup>8</sup> (QS. al-An'am [6]: 151), bunuh diri (QS. al-Baqarah [2]: 195). Di samping itu, Allah juga memberi ancaman kepada seseorang yang melakukan perbuatan yang merusak jiwa dengan hukuman kisas (QS. al-Baqarah [2]: 178).

Untuk memelihara *akal*, Allah menyuruh manusia untuk melakukan perbuatan yang menjaga dan meningkatkan eksistensi akal. Karena itu, Allah menyuruh menuntut ilmu (QS. Thaha [20]: 114). Sebaliknya manusia dilarang berbuat sesuatu yang merusak akal, seperti meminum minuman keras (QS. al-Maidah [5]: 90). Allah juga mengancam dengan memberikan sanksi pukulan empat puluh kali bagi para peminum minuman keras melalui sunah Nabi.

Untuk memelihara *keturunan*, Allah memerintahkan manusia untuk membina dan melangsungkan keturunan dengan cara yang sah.

Untuk hal ini Allah melengkapi manusia dengan nafsu syahwat yang dapat mendorong untuk melakukan hubungan suami istri dengan sah. Karena itulah Allah mensyariatkan lembaga pernikahan (QS. al-Nur [24]: 32). Segala usaha yang mengarah kepada perusakan keturunan yang sah adalah perbuatan buruk. Itulah sebabnya, Nabi melarang sikap membujang, karena dapat mengakibatkan peniadaan keturunan. Allah juga melarang perbuatan zina yang dapat merusak keturunan yang sah, mengaburkan nasab, dan mendatangkan bencana (QS. al-Isra' [17]: 32). Di samping itu, Allah mengancam orang yang melakukan zina dengan sanksi yang cukup berat, yaitu didera seratus kali (QS. al-Nur [24]: 3) dan hukuman rajam bagi pezina yang sudah menikah.

Untuk menjaga *harta*, Allah memberikan keleluasaan kepada manusia untuk mencari harta, tetapi harus dengan cara yang baik dan halal (QS. al-Jumu'ah [62]: 10). Allah juga melarang segala perbuatan yang merusak dan meniadakan harta seperti mencuri dan yang sejenis dengannya. Pengabaian terhadap ketentuan ini akan diancam dengan sanksi yang cukup berat, yaitu hukuman potong tangan (QS. al-Maidah [5]: 38).

Lima kebutuhan pokok di atas merupakan tujuan utama pembinaan hukum Islam yang harus diwujudkan oleh manusia. Oleh karena itu, perintah untuk menjaga eksistensi kelima unsur itu bersifat mutlak dan berimplikasi wajib atau fardu. Begitu juga, larangan Allah yang mengancam eksistensi lima kebutuhan pokok itu bersifat mutlak dan berimplikasi haram. Dari kedua hukum yang mutlak inilah muncul hukum-hukum pelengkap dan berimplikasi terhadap variasi ketentuan dalam hukum Islam (terutama fikih).

## 2. Kebutuhan Sekunder

Kebutuhan sekunder (*al-umur al-hajjiyyah*/*الأمور الحاجية*) merupakan kebutuhan yang sangat dibutuhkan manusia bukan untuk memelihara

salah satu dari kebutuhan pokok yang lima, tetapi untuk menghilangkan kesulitan-kesulitan dan kesempitan atau kekhawatiran dalam menjaga kelima kebutuhan pokok (Zahrah, 1958: 371, al-Syathibi, 1997: 21). Jika kebutuhan ini tidak ada, tidak sampai membawa tata aturan hidup manusia berantakan dan kacau, tetapi hanya membawa kesulitan (al-Zuhaili, 1986: 1022). Oleh karena itu, prinsip utama kebutuhan sekunder ini adalah untuk menghilangkan kesulitan, meringankan beban taklif, dan memudahkan manusia dalam melakukan muamalah dan tukar-menukar manfaat (Yahya dan Fathurrahman, 1993: 335).

Alquran dan sunah memberikan isyarat tentang berbagai kemudahan dalam pelaksanaan syariat Islam dan peniadaan beban yang berat bagi seorang muslim. Di antara ayat Alquran yang mengisyaratkan hal tersebut adalah: (1) Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu (QS. al-Baqarah [2]: 185); (2) Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya (QS. al-Baqarah [2]: 286); (3) Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan (QS. al-Hajj [22]: 78). Di antara sunah yang menegaskan hal ini adalah: (1) Nabi saw. bersabda: "Kalian semua diutus untuk mempermudah urusan, bukan untuk mempersulit urusan" (H.R. al-Bukhari); (2) Nabi saw. bersabda: "Permudahlah urusan kalian, jangan kalian persulit (H.R. al-Bukhari) (al-Badawi, 200: 66).

Kebutuhan sekunder seperti halnya kebutuhan primer juga terkait dengan permasalahan ibadah, adat (keblasaan), muamalah, dan *jinayah*. Yang terkait dengan ibadah misalnya adanya rukhsah (keringanan) dengan menjamak dan menqasar salat juga boleh tidak berpuasa Ramadan karena sakit dan melakukan perjalanan. Dalam masalah adat seperti bolehnya berburu binatang, menikmati rizki yang baik-baik, baik untuk dibuat makanan, minuman, pakaian, tempat tinggal, tunggangan,

dan yang lainnya. Dalam masalah muamalah dbolehkan jual beli seperti *salam*, yaitu jual beli yang barangnya tidak ada pada saat akad (transaksi). Syariat juga membolehkan mengambil buah dari pohon yang dibeli, meskipun tidak termasuk dalam akad jual beli. Dalam hal jinayah adanya pemberian maaf atau damai dari keluarga terbutuh kepada pembunuhan dalam hal kisas (al-Syathibi, 1997:22).

Contoh penerapan hukum dalam kebutuhan sekunder dapat juga dilihat dalam lima kebutuhan pokok seperti dalam kebutuhan primer. Dalam hal pemeliharaan agama, misalnya, syariat membolehkan menjamak dan mengqasar salat bagi orang yang bepergian. Ketentuan ini kalau tidak dilaksanakan tidak akan mengancam eksistensi agama, tetapi hanya akan menyulitkan orang yang mengerjakan salat. Dalam hal pemeliharaan jiwa, syariat memperbolehkan berburu binatang untuk menikmati makanan yang lezat dan halal. Pengabaian terhadap tindakan ini tidak sampai mengancam eksistensi jiwa, tetapi hanya akan menyulitkan saja. Begitu juga, dalam hal pemeliharaan akal dilarang menjual minuman keras, untuk menjaga keturunan dilarang/diharamkan dekat-dekat dengan zina, seperti melihat aurat, dan untuk menjaga harta dilarang menimbun. Syariat tidak sampai menuntut seseorang secara mutlak untuk melakukannya. Ketentuan-ketentuan yang disyariatkan semata-mata hanya untuk memudahkan manusia dalam melakukan aktivitas-aktivitas yang mengarah kepada tujuan tersebut, dan tidak ada sanksi yang dikhawatirkan jika hal itu tidak dilakukan.

Dari uarian di atas dapat dipahami bahwa terpenuhinya kebutuhan *hajjiyyat* dilihat dari penetapan hukumnya dapat dikelompokkan menjadi tiga (Syarifuddin, 1999:213), yaitu:

- a. Hal yang disuruh syarak melakukannya untuk dapat melaksanakan kewajiban syarak secara baik. Hal ini disebut dengan *muqaddimah wajib*. Sebagai contoh, mendirikan sekolah yang berhubungan dengan menuntut ilmu untuk meningkatkan

kualitas *akal*. Seandainya sekolah tidak dibangun bukan berarti seseorang tidak dapat menuntut ilmu, akan tetapi untuk memudahkan dan meningkatkan kualitas proses menuntut ilmu. Jadi, mendirikan sekolah berada pada kebutuhan *hajjiyyat*.

- b. Hal yang dilarang syarak melakukannya untuk menghindarkannya secara tidak langsung pelanggaran pada salah satu unsur yang *dharuriyyat*. Sebagai contoh adalah larangan mendekati hal-hal yang mengarah kepada perzinaan sebagai upaya menutup pintu bagi terlaksananya perbuatan zina yang dilarang secara *dharuriyyat*. Larangan berkhalwat (berduaan dengan lawan jenis di tempat sepi) bukanlah perbuatan zina yang merusak *keturunan*, akan tetapi dilarang agar menutup pintu terjadinya perbuatan zina yang bersifat *dharuriyyat*. Jadi, larangan *khalwat* termasuk kebutuhan *hajjiyyat*.
- c. Segala bentuk kemudahan dalam bentuk rukhsah (kemudahan) yang memberi kelapangan dalam kehidupan manusia. Ketiadaan rukhsah bukan berarti akan menghilangkan pelaksanaan hal-hal yang berada pada kebutuhan *dharuriyyat*, kan tetapi akan membawa pada kesulitan (kesempitan). Dengan adanya rukhsah seseorang akan dapat melaksanakan hukum secara mudah. Misalnya, menjamak atau menqasar salat bagi orang yang melakukan perjalanan jauh, juga dibolehkannya jual beli *slam* (Inden), dan adanya pemberian maaf dalam hukum kisas (hukuman pancun) bagi pembunuhan oleh keluarga terbunuh yang bisa diganti dengan denda atau tanpa denda sama sekali.

### 3. Kebutuhan Tersier

Kebutuhan tersier (*al-umur al-tahsiniyah*/الأمور التحسينية) merupakan kebutuhan pelengkap bagi manusia dalam menunjang pemenuhan kebutuhan primer dan sekunder. Al-Syathibi (1997: 22) mendefinisikan *tahsiniyat* dengan melakukan apa saja yang bisa

mewujudkan kebiasaan yang baik, menjauhkan hal-hal yang kotor yang mengganggu pemikiran (akal) yang kuat, dan mengumpulkan semua itu termasuk berakhlik mulia. Tujuannya bukan untuk mewujudkan eksistensi kebutuhan yang lima atau menghindari kesulitan dalam memelihara kebutuhan yang lima, akan tetapi untuk menghilangkan ketakutan dan menjaga kemuliaan dalam memelihara kebutuhan yang lima (Zahrah, 1958: 372). Pemenuhan terhadap kebutuhan tersier ini tidak berimplikasi adanya hukum wajib pada yang diperintah dan hukum haram pada yang dilarang sebagaimana yang berlaku pada dua tingkat lainnya (*dzaruriyyat* dan *hajjiyyat*). Segala usaha untuk memenuhi kebutuhan tersier (*tahsiniyyat*) ini menimbulkan hukum sunah dan pengabaian kebutuhan ini menimbulkan hukum makruh.

Kebutuhan ini pada prinsipnya untuk mewujudkan akhlak karimah menuju kesempurnaan hidup manusia. Artinya jika kebutuhan ini tidak terpenuhi, tidak sampai berakibat hidup manusia sekacau bila kebutuhan primer tidak terpenuhi, atau tidak sampai membawa kesulitan atau kesusahan seperti tidak terpenuhinya kebutuhan sekunder. Pengabaian terhadap kebutuhan tersier hanya dianggap kurang harmonis oleh pertimbangan nalar sehat dan suara hati nurani (Yahya dan Fathurrahman, 1993: 337).

Ayat Alquran yang mengisyaratkan adanya ketentuan *tahsiniyyat* adalah firman Allah Swt.: "Dan sesungguhnya kamu benar-benar berbudi pekerti yang agung" (QS. al-Qalam [68]: 4). Adapun hadis Nabi yang menegaskan hal ini adalah sabda Nabi saw.: "Sesungguhnya aki diutus untuk menyempurnakan akhlak mulia (H.R. Ahmad) (al-Badawi, 2000: 66).

Contoh kebutuhan tersier ini dapat juga dilihat pada pemenuhan kebutuhan pokok yang lima. Untuk menjaga *agama*, seseorang dianjurkan untuk mengikuti petunjuk agama guna menjunjung tinggi martabat manusia sekaligus melengkapi pelaksanaan kewajiban

terhadap Tuhan, seperti menutup aurat baik di dalam maupun di luar salat, membersihkan badan, pakaian, dan tempat dari najis dan kotoran. Pengabaian terhadap hal ini tidak sampai mengancam eksistensi agama. Untuk kesempurnaan agama, seseorang dianjurkan untuk melakukan amalan-amalan yang bersifat sunah dan menghindari hal-hal yang dimakruhkan. Untuk memelihara *jiwa*, harus dihindari panggilan yang tidak senonoh dan mencaci maki orang lain. Syariat juga memberikan aturan mengenai tata cara makan dan minum yang bertujuan untuk menjaga kesopanan dan etika, bukan untuk menghindari ancaman terhadap jiwa atau mempersulit kehidupan seseorang. Untuk memelihara *akal*, dilarang orang-orang nonmuslim yang tinggal di negara Islam mempromosikan dan menjual minuman-minuman haram, meskipun yang membelinya orang-orang nonmuslim. Begitu juga umat Islam dianjurkan untuk menghindarkan diri dari menghayal dan mendengarkan sesuatu yang tidak bermanfaat untuk kesempurnaan akhlak dan etika. Untuk memelihara *keturunan* dalam rangka pernikahan, disyariatkan juga *khitbah* (melamar) dan *walimah*. Begitu juga para wanita dilarang keluar rumah dengan membuka aurat. Semua ini disyariatkan dalam rangka meraih kesempurnaan akhlak, bukan untuk menghindari ancaman eksistensi keturunan dan menghindari kesulitan. Untuk memelihara *harta*, syariat melarang perdagangan yang disertai dengan penipuan dan permuasan. Hal ini erat kaitannya dengan etika bisnis demi kesempurnaannya.

## BAB IV

### SUMBER HUKUM ISLAM

#### A. Pengertian Sumber Hukum Islam

Kata *sumber* dalam hal ini merupakan terjemahan dari kata *al-mashdar*/المصدر, jamaknya adalah *al-mashadir*. Istilah yang lengkap untuk menyebut sumber hukum Islam adalah *mashadir al-ahkam al-syar'iyyah*/مصادر الأحكام الشرعية yang berarti 'dalil-dalil *syar'i*' yang digunakan untuk mengistinbatkan hukum *syar'i*' (al-Zuhaili, 1986: 417). Istilah ini hanya digunakan dalam sebagian literatur hukum Islam kontemporer. Dalam literatur klasik biasanya digunakan kata *dalil* (Indonesia: *dalil*) yang jamaknya *al-adillah*/الأدلة atau yang lengkapnya *al-adillah al-syar'iyyah*/الأدلة الشرعية. Bagi yang menggunakan kata *sumber* (المصدر) beranggapan bahwa maksudnya sama dengan kata *dalil*, sehingga kedua istilah itu sama artinya.

Secara etimologis, kedua kata itu memiliki arti yang berbeda, terutama jika dikaitkan dengan kata *syariat* (hukum Islam). Kata *sumber* (المصدر) dapat diartikan sebagai 'suatu wadah yang darinya dapat ditemukan atau ditimba norma hukum'. Sedang *dalil hukum* diartikan sebagai 'sesuatu yang memberi petunjuk dan meruntun kita dalam menemukan hukum Allah' (Syarifuddin, 1997: 43), atau

yang menunjukkan kepada sesuatu apa pun, baik *hissi* (rasa) maupun *ma'navi* (arti), atau baik maupun buruk (Khallaf, 1978: 20). Sedang secara terminologis, dalil berarti sesuatu yang dijadikan dasar dengan penalaran yang benar terhadap hukum syarak yang praktis dengan jalan *qath'i* (pasti) atau *zhanni* (relatif) (Khallaf, 1978: 20).

Menurut Amir Syarifuddin, istilah sumber hukum Islam hanya dapat digunakan untuk Alquran dan sunnah, karena keduanya memang merupakan wadah yang dapat ditimba oleh hukum syarak, dan tidak tepat digunakan untuk ijmak dan kias, karena keduanya bukan merupakan wadah yang dapat ditimba oleh norma hukum. Ijmak dan kias tidak lain adalah cara yang digunakan untuk menemukan hukum. Kata *dalil* memiliki arti yang lebih luas daripada *sumber*. Kata *dalil* dapat digunakan untuk Alquran dan sunah sekaligus untuk ijmak dan kias, karena semuanya menuntun ke arah penemuan hukum Allah (Syarifuddin, 1997: 43). Namun demikian, tidak semua ahli hukum Islam membedakan kedua istilah tersebut. Di antara penulis hukum Islam yang menyamakan kedua istilah tersebut adalah Muhammad Daud Ali (1996: 65) dan Abdul Wahhab Khallaf (1978: 20).

Dalam hal ini penulis cenderung menyamakan kedua istilah (*sumber* dan *dalil*) tersebut. Karena itu, dalam uraian selanjutnya keduanya digunakan secara bergantian, baik untuk Alquran dan sunah, maupun untuk ijmak, kias, serta metode ijihad yang lain, seperti *Istihsan*, *mashlahah mursalah*, *Istishab*, *'urf*, *syar'u man qablana*, dan *mazhab shahabi*.

## B. Pembagian Dalil dalam Hukum Islam

Sebagaimana dikemukakan di atas, bahwa penulis tidak membedakan penggunaan sumber hukum dengan dalil hukum. Oleh sebab itu, pembagian sumber hukum Islam di sini maksudnya sama dengan pembagian dalil hukum Islam.

Untuk melihat gambaran mengenai sumber atau dalil hukum Islam, dapat dilihat apa yang dikemukakan oleh al-Syathibi (dalam Syarifuddin, 1997: 44) sebagai berikut:

1. Dalil syarak tidak bertentangan dengan tuntutan akal. Prinsip ini didasarkan pada ketentuan:
  - a. jika dalil syarak menyalahi akal maka ia bukanlah dalil syarak untuk hamba yang berakal;
  - b. jika dalil syarak menyalahi akal, berarti membebani manusia dengan sesuatu yang tidak mampu dilakukan manusia;
  - c. Sumber taklif atau pembebanan hukum adalah akal;
  - d. hasil penelitian menunjukkan bahwa dalil syarak berlaku menurut akal.
2. Tujuan pembentukan dalil adalah menempatkan perbuatan manusia dalam perhitungannya.
3. Setiap dalil bersifat *kulli* (global). Dalil yang bersifat bersifat *juz'i* (parsial) disebabkan oleh hal-hal yang datang kemudian, dan tidak menurut asal penempatannya.
4. Dalil syarak terbagi menjadi *qath'i* dan *zhanni*.
5. Dalil syarak terdiri dari dalil *n'aqli* dan *'aqli*.

Dari apa yang dikemukakan al-Syathibi tersebut dapat dipahami bahwa dalil hukum itu adakalanya bersifat global (*kulli*/كُلِّي) dalam arti berlakunya dalil itu tidak terbatas pada suatu peristiwa tertentu, tetapi berlaku pada peristiwa apa pun secara umum, dan adakalnya bersifat khusus (*juz'i*/جزئي) dalam arti dalil itu hanya berlaku pada peristiwa-peristiwa tertentu. Dalil hukum juga bisa bersifat *qath'i*/قطعى, artinya pasti dan tidak dapat diragukan lagi kebenarannya secara *wurud*/ورود (sampainya kepada kita) atau kepastian dalalah/الدالـة-nya (yang ditunjuk oleh dalil tersebut), dan juga bersifat *zhanni*/ظنـى atau relatif, artinya dalil itu tidak dapat dipastikan kebenarannya secara *wurud* atau kepastian dalalahnya. Kedua dalil (*qath'i* dan *zhanni*) ini

mempunyai implikasi yang berbeda. Penentuan dalil ke dalam dua kategori inilah yang menjadi salah satu sebab munculnya perbedaan pendapat (timbulnya mazhab) di kalangan umat Islam mengenai hukum, terutama fikih Islam.

Dari pernyataan al-Syathibi tersebut juga dapat ditentukan adanya dua dalil, yaitu dalil *n'aqli*/نَقْلٍ dan dalil *'aqli*/عَقْلٍ. Dalil *n'aqli* adalah dalil yang bersumber dari sesuatu yang berasal dari nas (teks hukum), yakni Alquran dan sunah, sedang dalil *'aqli* adalah dalil yang bersumber dari pemikiran akal manusia, yaitu melalui *ijtihad*. Dengan demikian, maka dalil atau sumber hukum Islam ada tiga macam, yaitu Alquran dan sunah (keduanya sebagai dalil *n'aqli*) serta akal (ratio) yang difungsikan melalui *ijtihad* (sebagai dalil *'aqli*).

Wahbah al-Zuhaili (1986: 417) membagi dalil menjadi dua kelompok, yaitu kelompok dalil yang disepakati jumhur ulama (sebagian besar ulama) dan kelompok dalil yang tidak disepakati atau diperselisihkan jumhur ulama. Kelompok dalil yang disepakati jumhur ulama adalah Alquran, sunah, ijmak, dan kias, sedang kelompok dalil yang tidak disepakati jumhur ulama adalah istisnā/استئناف, moshiahah mursalah/مشاهد موصولة, atau istishlah/استیلاح, istishhab/استیحاب, urfiyah/عرفیہ, mazhab shahabi/مذهب شاھبی, syar' uman qabla/شرع من قبلنا, dandzara'i/درائی. Banyak juga ahli usul yang membagi dalil seperti halnya Wahbah al-Zuhaili.

Dasar penggunaan dalil atau sumber hukum di atas dapat dilihat dalam Alquran surat al-Nisa' (5): 59:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَئِكُمْ مُنْكَرٌ  
 فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ  
 وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ ثَالِثًا (النَّسَاءَ: ٥٩)

Artinya: Hai orang-orang yang beriman, taatlah Allah dan taatlah Rasul (Nya) dan *ulil amri* di antara kamu. Jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (Alquran) dan Rasul (sunah), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama bagimu dan lebih baik akibatnya (QS. al-Nisa' [4]: 59).

Ayat di atas memerintahkan orang-orang yang beriman untuk menaati Allah dalam arti menaati semua ketentuan Allah yang terdapat dalam Alquran, dan menaati Rasulullah dengan menjalankan semua yang berasal darinya yang kemudian terkumpul dalam sunah. Berikutnya kaum mukmin diperintahkan untuk taat kepada *ulil amri* (orang yang memiliki otoritas dalam hal kekuasaan dan keagamaan), dalam hal ini penguasa dan para ulama, dengan mengikuti semua keputusan dan ketetapan yang mereka ambil melalui ijmak. Perintah mengembalikan sesuatu yang diperselisihkan hukumnya kepada Allah dan Rasul berarti perintah mengamalkan hukum yang ditemukan melalui klas. Kedua cara inilah yang merupakan metode pokok dalam melakukan ijihad. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa ayat Alquran di atas melegitimasi adanya tiga sumber hukum Islam, yakni Alquran, sunah, dan ijihad.

Dasar penggunaan ketiga sumber hukum seperti di atas juga diperkuat oleh sunah Nabi yang menceritakan dialog beliau dengan Mu'adz bin Jabal ketika beliau mau mengutusnya menjadi *qadil* (hakim) di Yaman. Rasulullah bertanya kepada Mu'adz:

كَيْفَ تُقْضِي إِذَا عَرَضَ لَكَ قَضَاءً، قَالَ أَقْضِي بِكِتَابِ اللَّهِ، قَالَ فَإِنْ لَمْ يَجِدْ فِي كِتَابِ اللَّهِ، قَالَ فِي سُنْنَةِ رَسُولِ اللَّهِ، قَالَ فَإِنْ لَمْ يَجِدْ فِي سُنْنَةِ رَسُولِ اللَّهِ، قَالَ أَجْتَهَدْ رَأِيَّهُ وَلَا آخْرُ، فَضَرَبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَدْرَهُ، وَقَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ اللَّهِ لِمَا يُرِضِي اللَّهُ وَرَسُولَهُ (رواه أحمد وأبو داود والترمذى)

Artinya: Nabi bertanya: "Bagaimana kamu memutuskan perkara yang dikemukakan padamu?" Muadz menjawab: "Aku putuskan dengan kitab Allah (Alquran)" Nabi bertanya lagi: "Jika kamu tidak mendapatkannya dalam kitab Allah" Muadz menjawab: "Dengan sunah Rasulullah (Hadis)" Nabi bertanya lagi: "Jika kamu tidak mendapatkannya dalam sunah Rasulullah?" Muadz menjawab: "Aku akan berijtihad dengan pikiranaku dan aku tidak meninggalkannya. Rasulullah saw. lalu menepuk dadanya seraya berkata: "Alhamdulillah (segala puji bagi Allah) yang telah memberi taufik kepada utusan Rasulullah sesuai dengan apa yang diridai Allah dan rasul-Nya" (H.R. Ahmad, Abu Daud, dan al-Tirmidzi).

Hadis Muadz tersebut dengan tegas menyebutkan tiga sumber hukum Islam, yaitu Alquran, sunah, dan ijtihad dengan menggunakan pikiran (rakyu—ra'yu). Penggunaan ketiga sumber ini harus secara berurutan, artinya langkah pertama yang harus ditempuh dalam mencari ketentuan hukum adalah menjadikan Alquran sebagai sumbernya, kemudian sunah Nabi. Kalau dalam kedua sumber hukum itu tidak dijumpai dengan tegas ketentuan yang dicari, barulah digunakan sumber yang ketiga, yakni ijtihad dengan rakyu.

### C. Alquran sebagai Sumber Hukum Islam Pertama

#### 1. Pengertian Alquran

Secara etimologis, kata Alquran berasal dari bahasa Arab *al-qur'an/القرآن*, yaitu/*simmashdar/darif/المصدر/الفعل/*(kata kerja)*qara'a-yaqra'u/*

قرآن، yang berarti ‘bacaan’. Sedang secara terminologis Alquran berarti ‘kalam Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. melalui Malaikat Jibril dengan menggunakan bahasa Arab sebagai *hujjah* (Indonesia: hujah—bukti) atas kerasulan Nabi Muhammad dan sebagai pedoman hidup bagi manusia serta sebagai media dalam mendekatkan diri kepada Allah dengan membacanya’ (Khallaf, 1978: 23). Definisi lain dikemukakan oleh al-Syaukani (dalam Syarifuddin, 1997: 47), yaitu Alquran berarti ‘kalam Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw., tertulis dalam mushaf, dan dinukilkhan secara mutawatir’. Sementara itu, Ibnu Subki (dalam Syarifuddin, 1997: 47) mendefinisikan Alquran sebagai ‘lafaz yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw., mengandung mukjizat pada setiap suratnya, yang dinilai ibadah membacanya’. Ada juga yang mendefinisikan Alquran sebagai ‘kalam Allah Swt’ yang diturunkan kepada Rasulullah saw. dengan bahasa Arab untuk *ijaz* (melemahkan) dengan sebagian suratnya, yang tertulis dalam mushaf, yang disampaikan secara mutawatir, yang membacanya terhitung ibadah, dan yang dimulai dengan surat al-Fatiha dan diakhiri dengan surat al-Nas (al-Zuhaili, 1986: 421).

Dari tiga definisi di atas dapat diidentifikasi unsur-unsur pokok yang menjelaskan hakikat Alquran, yaitu:

- a. Alquran itu merupakan kalam Allah yang berbentuk lafaz (sekaligus makna). Hal ini mengandung arti bahwa apa yang disampaikan Allah dalam bentuk makna saja dan dilafazkan sendiri oleh Nabi tidak disebut Alquran, seperti hadis *qudsi* dan hadis *qauli*.
- b. Alquran diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. Hal ini berarti bahwa wahyu Allah yang diturunkan kepada nabi-nabi selain Muhammad tidak disebut Alquran. Sebagai contoh adalah kitab Taurat yang turun kepada Nabi Musa, kitab Injil yang turun kepada Nabi Isa, dan kitab Zabur yang turun kepada Nabi Daud.
- c. Alquran menggunakan bahasa Arab. Ini berarti bahwa Alquran yang

- diterjemahkan ke dalam bahasa lain tidaklah disebut Alquran. Karena itu, tidak sah seseorang yang salat membaca terjemahan Alquran.
- d. Alquran mengandung mukjizat pada setiap ayat atau suratnya. Karena itu, terjemahan Alquran yang tidak mengandung daya mukjizat bukanlah Alquran.
  - e. Alquran tertulis dalam mushaf. Ini berarti bahwa wahyu yang turun kepada Nabi Muhammad saw. tetapi tidak tertulis dalam mushaf tidak termasuk Alquran.
  - f. Membaca Alquran bernilai ibadah. Ini berarti bahwa membaca Alquran termasuk salah satu ibadah yang memiliki nilai pahala tersendiri.
  - g. Ayat-ayat Alquran dinukil secara mutawatir. Ini berarti bahwa semua ayat Alquran disampaikan kepada kita secara mutawatir, yaitu tidak diragukan keautentikannya. Karena itulah ayat-ayat yang syaddz (diragukan keautentikannya) tidak termasuk Alquran.
  - h. Alquran dimulai dengan surat al-Fatihah dan diakhiri dengan surat al-Nas.

## 2. Fungsi Alquran

Alquran merupakan kitab Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad untuk disampaikan kepada umatnya demi kemaslahatan dan kepentingan mereka baik untuk kehidupan dunia maupun kehidupan akhirat. Dengan demikian, Alquran tidak saja digunakan dan dinikmati oleh Nabi Muhammad sendiri, tetapi Alquran dapat digunakan dan dapat dijadikan pedoman oleh seluruh umat manusia, terutama oleh umat Islam.

Dalam Alquran terdapat sekitar banyak ayat yang menjelaskan pentingnya (fungsi) Alquran bagi manusia. Dari ayat-ayat tersebut dapat didentifikasi fungsi-fungsi Alquran sebagai berikut:

- a. *Hudan/ساده*, atau 'petunjuk bagi umat manusia'. Fungsi ini

disebutkan dalam Alquran lebih dari 79 ayat, seperti dalam surat al-Baqarah (2): 2:

ذِلِكَ الْكِتَابُ لَا رَبَّ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ (البقرة: ٢)

Artinya: Kitab (Alquran) ini tidak ada keraguan padanya, petunjuk bagi mereka yang bertakwa (QS. al-Baqarah [2]: 2).

- b. *Rahmat/رَحْمَة*, atau ‘kasih sayang Allah kepada umat manusia’. Tidak kurang dari 15 ayat dalam Alquran yang menjelaskan hal ini, seperti dalam surat Luqman (31): 2–3:

تِلْكَ عِيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ هُدًى وَرَحْمَةً لِلْمُخْسِنِينَ  
(لقمان: ٢-٣)

Artinya: Inilah ayat-ayat Alquran yang mengandung hikmat menjadi petunjuk dan rahmat bagi orang-orang yang berbuat kebaikan (QS. Luqman [31]: 2–3).

- c. *Bayyinah/بَيِّنَة*, atau ‘bukti penjelasan tentang suatu kebenaran’. Hal ini dapat dilihat seperti dalam surat al-Baqarah (2): 185:

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ  
الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ (البقرة: ١٨٥)

Artinya: Bulan Ramadan, bulan yang di dalamnya diturunkan (permulaan) Alquran sebagai petunjuk bagi manusia dan penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk itu serta pembeda (antara yang hak dan yang batil) (QS. al-Baqarah [2]: 185).

- d. *Furqan/فُرْقَان*, atau ‘pembeda antara yang hak dan yang batil’, yang benar dan yang salah, yang halal dengan yang haram, yang indah dan yang jelek, serta yang diperlakukan dan yang dilarang. Hal ini disebutkan dalam tujuh ayat, umpamanya ayat 185 dari surat al-Baqarah seperti di atas.
- e. *Mau'izhah/مَوْعِظَة*, atau ‘pelajaran bagi manusia’. Hal ini disebutkan dalam lima ayat Alquran, seperti dalam surat Yunus (10): 57:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُم مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشَفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ  
وَهُدًىٰ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ (يوسوس: ٥٧)

Artinya: Hai manusia, sesungguhnya telah datang kepadamu pelajaran dari Tuhanmu dan penyembuh bagi penyakit-penyakit (yang berada) dalam dada dan petunjuk serta rahmat bagi orang-orang yang beriman (QS. Yunus [10]: 57).

- f. *Syifa'*/شفاء, atau 'obatuntukpenyakithati'. Ayat yang menjelaskan hal ini sama dengan ayat untuk fungsi maulizah (*mau'izhah*) seperti di atas.
- g. *Tibyan*/تبیان, atau 'penjelasan terhadap segala sesuatu yang disampaikan Allah'. Dalam surat al-Nahl (16): 89 dijelaskan fungsi ini,

وَزَّلَّنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًىٰ وَرَحْمَةٌ وَبُشْرَىٰ  
لِلْمُسْلِمِينَ (النحل: ٨٩)

Artinya: Dan Kami turunkan kepadamu al-Kitab (Alquran) untuk menjelaskan segala sesuatu dan petunjuk serta rahmat dan kabar gembira bagi orang-orang yang berserah diri (QS. al-Nahl [16]: 89).

- h. *Busyro*/بشرى, atau 'kabar gembira bagi orang-orang yang berbuat baik'. Ayat yang menjelaskan fungsi ini sama dengan di atas (point g).
- i. *Tafshil*/تفصیل, atau 'memberikan penjelasan secara rincisehingga dapat dilaksanakan sesuai dengan yang dikehendaki Allah'. Hal ini dijelaskan dalam surat Yusuf (12): 111:

مَا كَانَ حَدِيثَنَا يُفْتَرِى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ  
شَيْءٍ وَهُدًىٰ وَرَحْمَةٌ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ (يوسف: ١١١)

Artinya: Alquran itu bukanlah cerita yang dibuat-buat, akan tetapi membenarkan (kitab-kitab) yang sebelumnya dan menjelaskan segala sesuatu, sebagai petunjuk, dan rahmat bagi kaum yang beriman (QS. Yusuf [12]: 111).

- j. *Hakim*/حَكِيمٌ, atau sumber kebijaksanaan. Hal ini dijelaskan dalam surat Luqman (31): 2:

تِلْكَ ءاِيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ (لقمان: ٢)

Artinya: Inilah ayat-ayat Alquran yang mengandung hikmah (QS. Luqman [31]: 2).

- k. *Mushaddiq*/مُصَدِّقٌ, atau 'membenarkan isikitab-kitabyangdatang sebelumnya'. Hal ini dijelaskan dalam surat al-Maidah (5): 48:

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ  
وَمُهَبِّطًا عَلَيْهِ (المائدة: ٤٨)

Artinya: Dan Kami telah menurunkan kepadamu Alquran dengan membawa kebenaran, membenarkan apa yang sebelumnya, yaitu kitab-kitab (yang diturunkan sebelumnya), dan batu ujian terhadap kitab-kitab yang lain itu (QS. al-Maidah [5]: 48).

- l. *Muhammin*/مُهَمِّمٌ, atau 'batu ujian (pengujil) bagi kitab-kitab sebelumnya'. Artinya, Alquran dapat dijadikan tolok ukur bagi untuk menguji keberadaan kitab-kitab sebelumnya, apakah masih asli atau sudah diubah oleh para pengikutnya. Hal ini dijelaskan dalam surat seperti di atas (poin j).

Fungsi-fungsi Alquran di atas tidak berfungsi secara otomatis bagi kita umat Islam. Artinya, fungsi-fungsi tersebut akan bermakna bagi kita jika kita benar-benar menjadikan Alquran sebagai fungsi-fungsi tersebut dengan memahami serta mengamalkan isi Alquran dengan baik. Semakin baik pemahaman kita tentang Alquran dan semakin tinggi kesadaran kita untuk melaksanakan isi kandungan Alquran, maka akan semakin jelas dan terbukti fungsi-fungsi tersebut untuk kita, sebaliknya jika kita tidak dapat memahami Alquran dan tidak ada kesadaran untuk mengamalkan isinya, maka fungsi-fungsi itu hanya melekat pada Alquran itu sendiri dan tidak ada efeknya bagi kita. Karena itu, agar

fungsi-fungsi Alquran ini tampak jelas, kita harus berusaha memahami Alquran dengan sebaik-baiknya dan diikuti oleh kesadaran kita untuk mengamalkan isinya dalam kehidupan kita sehari-hari.

Di samping memiliki berbagai fungsi seperti di atas, Alquran juga merupakan mukjizat yang terbesar bagi Nabi Muhammad saw. dan para umatnya. Mukjizat berarti suatu yang dapat melemahkan, sehingga orang lain tidak dapat menyainginya. Para pakar Islam mendefinisikan mukjizat sebagai ‘suatu hal atau peristiwa luar biasa yang terjadi melalui seorang yang mengaku nabi, sebagai bukti kenabianya yang ditantangkan kepada yang ragu, untuk melakukan atau mendatangkan hal serupa, namun mereka tidak mampu melayani tantangan itu’ (Shihab, 1997: 23). Ini berarti, Alquran memiliki daya atau kekuatan yang dapat melemahkan kekuatan lain, sehingga tidak dapat menandinginya. Kemukjizatan Alquran yang berhasil diungkapkan oleh para ahli hingga masa modern ini cukup banyak. M. Quraish Shihab menulis satu buku khusus mengenai kemukjizatan Alquran dengan judul *Mujizat Alquran Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah, dan Pemberitaan Gaib* (1997). Dalam buku ini dibahas dengan detail kemukjizatan Alquran baik dari segi bahasanya (Shihab, 1997: 111–163), dari segi isyarat ilmiahnya (Shihab, 1997: 165–191), dari segi pemberitaan gaibnya (Shihab, 1997: 193–220), maupun dari segi yang lain (Shihab, 1997: 221–238).

### **3. Ibarat Alquran dalam Menetapkan Hukum**

Semua ayat Alquran dari segi lafaz dan maknanya adalah *qath'iyal-wurud/qatḥiyātūl-wurud*/قطعي الثبوت/أَقْتَطَعِي الْثَّبُوت/، artinya ‘semua lafaz dan maknanya datang dari Allah, tanpa diragukan lagi keasliannya’. Dengan demikian semua lafaz dan makna Alquran mutawatir. Sedangkan dari segi dalalah hukumnya, sebagian ayat Alquran *qath'iy al-dalalah*, artinya ketentuan hukumnya tidak

membutuhkan penafsirah lagi, dan sebagiannya lagi *zhanniy al-dalaalah*, artinya mengandung dan menampung berbagai penafsiran (al-Zuhaili, 1986: 441).

Yang termasuk ayat-ayat Alquran yang *qath'iy* misalnya ayat-ayat yang terkait dengan masalah waris (QS. al-Maidah [11–12]: 5), had (QS. al-Nur [24]: 2), dan kafarat (QS. al-Mujadilah [58]: 3). Dalam ayat-ayat ini Allah memberikan penjelasan yang pasti yang tidak akan ditafsirkan dengan makna lain. Adapun yang termasuk ayat-ayat "zhanniy" misalnya ayat-ayat yang besi lafaz *musytarak* (bermakna gañda) seperti lafaz *quru'* (QS. al-Baqarah [2]: 228) yang bisa bermakna suci dan juga bermakna kotor.

Alquran bukanlah kitab undang-undang yang menggunakan ibarat tertentu dalam menjelaskan hukum. Alquran merupakan kitab yang di dalamnya terkandung norma dan kaidah yang dapat diformulasikan dalam bentuk hukum dan undang-undang. Dalam menjelaskan hukum dan undang-undang ini, Alquran menggunakan beberapa cara dan ibarat, yaitu:

- Dalam bentuk tuntutan, baik dalam bentuk suruhan atau perintah (*amr*/امر) atau tuntutan untuk berbuat, misalnya:

وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ (النِّسَاءُ: ٧٧)

Artinya: Dan laksanakan salat (QS. al-Nisa' [4]: 77).

maupun dalam bentuk larangan (*nahi*/نهي) atau tuntutan untuk meninggalkan seperti:

وَلَا تُفْتَنُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِيمَانِهِمْ (الأنعام: ١٥١)

Artinya: Dan janganlah kamu membunuh anak-anakmu karena takut miskin (QS. al-An'am [6]: 151).

- Dalam bentuk berita yang mengandung arti adanya kewajiban

atau larangan. Berita yang menunjukkan hukum wajib ada kalanya ditunjukkan dengan kata yang berarti diwajibkan atau difardukan, seperti:

**كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ (البقرة: ١٨٣)**

Artinya: Diwajibkan bagi kamu berpuasa (QS.al-Baqarah [2]: 183).

Atau berita yang menunjukkan adanya balasan yang baik (pahala) seperti:

**وَمَنْ يَطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُذْخَلُهُ جَنَّاتٍ (النساء: ١٣)**

Artinya: Dan barang siapa yang taat kepada Allah dan Rasul-Nya, ia akan dimasukkan ke dalam surga (QS. al-Nisa' [4]: 13).

Berita yang menunjukkan larangan ada kalanya ditunjukkan dengan kata yang berarti dilarang atau diharamkan, seperti:

**حُرِمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ (المائدah: ٣)**

Artinya: Diharamkan bagi kamu (memakan) bangkai (QS. al-Maidah [5]: 3).

Atau ditunjukkan dengan tidak adanya kebaikan, seperti:

**وَلَئِنْ أَبْرُؤُ بَأْنَ تَأْثُرُوا بِالْبَيْوَتِ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ أَبْرُؤُ مِنْ أَنْقَى  
(البقرة: ١٨٩)**

Artinya: Dan bukanlah suatu kebaikan memasuki rumah-rumah dari belakangnya tetapi kebaikan itu ialah kebaikan orang yang bertakwa (QS. al-Baqarah [2]: 189).

Atau ditunjukkan dengan adanya ancaman siksa (dosa), seperti:

**وَمَنْ يَعْصِي اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُذْخَلُهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ  
عَذَابٌ مُّهِينٌ (النساء: ١٤)**

Artinya: Dan barang siapa yang mendurhakai Allah dan Rasul-Nya dan melanggar ketentuan-ketentuan-Nya, niscaya Allah memasukkannya ke dalam api neraka, sedang ia kekal di dalamnya, dan baginya siksa yang menghinakan (QS. al-Nisa' [4]: 14).

Dari bentuk-bentuk atau isyarat yang ada dalam Alquran seperti di atas, seorang mujtahid harus benar-benar memahami hal ini agar dapat memformulasikan hukum atau undang-undang dengan tepat. Jika tidak, maka hasil formulasi hukum yang diperoleh dari Alquran bisa jadi tidak tepat atau tidak sesuai dengan pesan yang dikandung oleh Alquran tersebut. Berkaitan dengan hal ini Abu Zahrah mengatakan, "Seorang mujtahid yang mengistinbatkan hukum dari Alquran harus memperhatikan hal tersebut. Setiap perbuatan yang terpuji atau dijanjikan pahala kalau dilakukan akan berimplikasi tuntutan, sedang perbuatan yang hina atau dijanjikan siksa akan berimplikasi larangan atau tegahan. Adapun perbuatan yang tidak dijelaskan mengenai puji dan hinaan, atau diiringi pahala atau siksa, tetapi hanya ditunjukkan dengan kebolehannya, akan berimplikasi *mubah* (boleh)" (Zahrah, 1958: 93).

#### 4. Penjelasan Alquran tentang Hukum

Alquran menunjukkan dua bentuk dalam menjelaskan hukum kepada kita, yaitu bentuk *muhkam*/محكم and bentuk *mutasyabih*/مت شبّه. Hal ini dijelaskan dalam Alquran surat Ali Imran (3): 7:

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ عَالَمَاتٌ مُحَكَّمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرَى مُتَسَابِهَاتٍ (آل عمران: ٧)

Artinya: Dialah yang menurunkan al-Kitab (Alquran) kepadamu. Di antara (isi)nya ada ayat-ayat yang muhkamat, itulah pokok-pokok isi Alquran, dan yang lain (ayat-ayat) mutasyabihat (QS. Ali Imran [3]: 7).

Ayat *muhkam* adalah ayat yang jelas arti dan maksudnya serta tidak mengandung keraguan, sehingga tidak memungkinkan pemahaman lain selain dari pemahaman yang terdapat dalam lafaz ayat Alquran tersebut. Sedangkan ayat *mutasyabih* adalah ayat yang tidak jelas arti dan maksudnya, sehingga memungkinkan adanya berbagai pemahaman dan penafsiran (Syarifuddin, 1997: 68; Djamil, 1997: 84).

Perbedaan pemahaman dan penafsiran terhadap ayat-ayat *mutasyabih* disebabkan oleh dua hal, yaitu:

- a. Adanya lafaz *musyarak*, yaitu lafaz atau kata yang mempunyai arti lebih dari satu. Umpamanya kata *quru'*/قرع dalam Alquran (surat al-Baqarah [2]: 228) bisa berarti suci dan haid, kata *uqdat al-nikah*/عقدة النكاح dalam surat al-Baqarah (2): 237 bisa berarti wali dan istri, dan kata *lamastum*/لمستم dalam surat al-Nisa' (4): 43 bisa berarti bersentuhan kulit dan bersetubuh.
- b. Adanya nama-nama dan kata-kata kiasan dalam Alquran yang mengakibatkan keraguan. Umpamanya penggunaan sifat yang ada pada manusia untuk Allah, padahal Allah sama sekali berbeda dengan makhluk-Nya. Sebagai contoh, kata *wajah Tuhan* dalam surat al-Rahman (55): 27, kata *bersemayam* dalam surat Yunus (10): 3, dan kata *tangan* dalam surat al-Fath (48): 10. Dalam hal ini para ulama berbeda pendapat. Ada ulama yang tetap mengartikan lafaz-lafaz tersebut sebagaimana adanya, seperti yang dilakukan oleh ulama Hanabilah. Ada juga ulama yang berusaha menakwilkan (mengalihkan makna) lafaz-lafaz tersebut ke dalam makna lain sehingga makna-maknanya tidak mengganggu kesucian dan keagungan Allah. Hal ini seperti dilakukan oleh ulama muktazilah. Mereka mengartikan *wajah Allah*/وجه الله denganzat Allah, *Istawa*/استوى dengan berkuasa, dan *yadun*/يد with dengan kekuasaan.

Sementara itu, dalam menjelaskan permasalahan hukum, Alquran menempuhnya dengan tiga cara, yaitu:

- a. Terperinci (*juz'iy*/جزئي), maksudnya Alquran menjelaskan permasalahan hukum dengan jelas dan rinci. Ayat-ayat Alquran seperti ini dapat dipahami dengan jelas tanpa bantuan sunah Nabi. Sebagai contoh adalah ayat-ayat tentang kewarisan seperti

- dalam surat al-Nisa'(4): 11–12 dan ayat tentang sanksi kejahatan zina dalam surat al-Nur (24): 4. Dilihat dari segi kejelasannya ayat-ayat ini termasuk ayat-ayat *muhkam*.
- b. Global(*kulliy*), maksudnya Alquran menjelaskan permasalahan hukum secara garis besar, sehingga memerlukan penjelasan dalam pelaksanaannya. Yang berwenang menjelaskan ayat-ayat seperti ini adalah Nabi melalui sunahnya. Namun, penjelasan Nabi bisa jadi pasti (*qath'iy al-dalalah*) dan bisa juga tidak pasti (*zhanniyy al-dalalah*).
  - c. Isyarat (*isyarah*/*شارة*), maksudnya Alquran menjelaskan permasalahan hukum dalam bentuk isyarat atau pemahaman yang tersirat dari suatu ayat. Misalnya surat al-Baqarah (2): 233: **وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكَسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ (البقرة: ٢٣٣)**

Artinya: Dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara yang makruf (QS. al-Baqarah [2]: 233).

Ayat di atas memberikan pengertian bahwa para suami wajib memberikan nafkah dan pakaian kepada para istri. Tetapi, selain itu, ayat ini juga mengisyaratkan adanya hubungan nasab dari seorang anak kepada ayahnya.

Penunjukan ayat Alquran yang *muhkam* bersifat pasti (*qoth'iy al-dalalah*). Ayat seperti ini tidak bisa dipahami dan ditafsirkan berbeda-beda. Hukum yang ditunjuknya berlaku universal, tidak dibatasi waktu dan tempat. Ayat *muhkam* ini berlaku pada masalah akidah, ibadah, dan norma hukum, seperti keesaan Allah, wajibnya salat, dan kewajiban berbuat baik kepada orang tua. Sedang penunjukan ayat Alquran yang *mutasyabih*, dalam bentuknya yang global dan isyarat, bersifat tidak pasti (*zhanniyy al-dalalah*). Ayat seperti ini memungkinkan pemahaman yang beragam dan hukum yang ditunjuknya bisa berbeda-beda. Ayat *mutasyabih* ini berlaku pada bidang muamalah dalam arti luas yang

mengatur hubungan manusia dengan sesamanya. Karena kehidupan manusia selalu mengalami perkembangan; maka penerapan hukum pun akan mengalami perubahan, karena hukum dapat berubah seiring dengan perubahan tempat dan zaman.

### 5. Hukum-hukum yang Dikandung Alquran

Hukum-hukum yang terkandung dalam Alquran secara garis besar dapat dibagi menjadi tiga macam, yaitu:

- a. Hukum-hukum iktikadiah, yakni hukum-hukum yang terkait dengan kewajiban manusia (mukalaf) dalam mengimani Allah, malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, rasul-rasul-Nya, dan hari akhir.
- b. Hukum-hukum khulukiah, yakni hukum-hukum yang mengatur hubungan pergaulan manusia mengenai sifat-sifat baik yang harus dimiliki dan sifat-sifat buruk yang harus dihindari dalam kehidupan bermasyarakat.
- c. Hukum-hukum amaliah yang mengatur aktivitas manusia (mukalaf) baik berupa perkataan maupun perbuatan. Hukum-hukum amaliah ini dibagi dua bagian, yaitu: (1) hukum-hukum ibadah yang mengatur hubungan manusia dengan Tuhan-Nya, seperti salat, puasa, zakat, haji, nazar, sumpah, dan lain sebagainya; (2) hukum-hukum muamalah yang mengatur hubungan manusia dengan sesamanya yang masih dibagi lagi menjadi beberapa macam, yaitu:
  - 1) Hukum keluarga yang mengatur masalah perkawinan dan hubungan kekerabatan. Ayat Alquran yang mengatur masalah ini sekitar 70 ayat.
  - 2) Hukum perdata (muamalah dalam arti khusus) yang mengatur masalah hubungan antarindividu dalam bidang jual beli, hutang-piutang, sewa-menyeWA, gadai, kontrak, perjanjian, dan sebagainya. Ayatnya berjumlah sekitar 70 ayat.
  - 3) Hukum pidana yang mengatur pelanggaran yang dilakukan

seorang mukalaf serta hukumannya. Ayatnya berjumlah sekitar 30 ayat.

- 4) Hukum acara peradilan yang mengatur masalah peradilan, saksi, dan sumpah untuk menegakkan keadilan. Ayatnya berjumlah sekitar 13 ayat.
- 5) Hukum perundang-undangan (hukum tata negara) yang mengatur masalah hukum dan dasar-dasarnya, hakim dengan yang dihakimi, serta hak dan kewajiban seseorang maupun kelompok. Ayatnya berjumlah sekitar 10 ayat.
- 6) Hukum antarnegara (hukum internasional) yang mengatur hubungan negara Islam dengan negara lain dan hubungan warga nonmuslim dengan warga muslim dalam negara Islam. Ayatnya berjumlah sekitar 25 ayat.
- 7) Hukum ekonomi dan harta yang mengatur hak-hak orang miskin dari orang kaya, dan mengatur hubungan harta antara negara dengan individu. Ayatnya berjumlah sekitar 10 ayat. (Khallaf, 1978: 32–33; al-Zuhaili, 1986: 438–439).

Dari hukum-hukum yang dikandung oleh Alquran seperti di atas dapat ditambahkan bahwa penjelasan Alquran ada kalanya terperinci dan ada kalanya umum. Penjelasan Alquran yang terperinci misalnya dalam hal ibadah, hukum-hukum keluarga, dan hukum waris. Perincian ini mengandung makna *ta'abbudi* (harus diterima dan dilaksanakan) dan tidak perlu akal mencari tahu hikmahnya secara detail, sehingga hukum-hukum ini tetap dan tidak boleh dirubah-rubah serta disesuaikan dengan perkembangan zaman. Adapun hukum-hukum yang umum (tidak rinci) mengandung makna memberi keleluasaan kepada para ulama untuk memerinci dan menyesuaikan dengan kemaslahatan dan kebutuhan manusia di setiap zaman dan tempat. Karena itu, nyatalah bahwa hukum Islam itu terus eksis dan selalu sesuai di setiap waktu dan tempat (al-Zuhaili, 1986: 440). Sebagai contoh adalah Alquran

menetapkan ketentuan umum dalam masalah hukum-hukum sipil, yakni Allah melarang mengambil harta orang lain secara batal tetapi harus dengan saling rida, menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba, dan membolehkan gadai. Terkait dengan hukum perundangan, Alquran menetapkan asas umum seperti asas musyawarah dalam memutuskan perkara. Sementara itu, dalam hukum kenegaraan Alquran menetapkan misalnya prinsip toleransi bagi umat Islam dalam berhubungan dengan orang-orang nonmuslim.

### 6. Alquran sebagai Sumber Hukum Islam

Dи atas sudah dijelaskan bahwa Alquran merupakan sumber pokok hukum Islam. Beberapa ayat Alquran menunjukkan dengan jelas bahwa Alquran adalah dasar dan sumber utama hukum Islam (QS. al-Mâidah [5]: 47–50).

Alquran diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. selama kurang lebih dua puluh tiga tahun dalam dua periode, yaitu periode selama berada di Mekkah atau sebelum Nabi melakukan hijrah (selama tiga belas tahun), dan periode setelah Nabi melakukan hijrah ke Madinah (selama sepuluh tahun). Ayat-ayat Alquran yang turun pada periode pertama disebut ayat-ayat makiyah, sedang ayat-ayat yang turun pada periode kedua disebut ayat-ayat madaniyah. Ayat-ayat yang turun pada kedua periode tersebut mempunyai muatan dan misi yang berbeda seiring dengan jenis tuntutan yang berbeda dari kaum muslim yang ada pada kedua periode tersebut. Ayat-ayat makiyah pada umumnya pendek-pendek dan berisi prinsip-prinsip keimanan atau akidah dan dasar-dasar Islam lainnya. Sebaliknya, ayat-ayat madaniyah pada umumnya panjang-panjang dan kaya dengan hukum-hukum yang berkenaan dengan masalah-masalah perdata, pidana, sosial, dan politik. Ayat-ayat madaniyah ini memberikan tuntunan bagi suatu komunitas sosial dan politik masyarakat yang baru lahir dan sedang tumbuh.

Ayat-ayat makiyah merupakan bagian terbanyak dari keseluruhan ayat yang dikandung Alquran, sedang ayat-ayat madaniyah kira-kira hanya sepertiganya.

Menurut Ahmad Hasan (1984: 39), Alquran bukanlah suatu undang-undang hukum dalam pengertian modern ataupun sebuah kumpulan etika. Tujuan utama Alquran adalah meletakkan suatu *way of life* yang mengatur hubungan manusia dengan manusia dan hubungan manusia dengan Allah. Alquran memberikan arahan bagi kehidupan sosial manusia maupun tuntunan berkomunikasi dengan penciptanya. Hukum perkawinan dan perceraian, hukum waris, ketentuan perang dan damai, hukuman bagi pencurian, pelacuran, dan pembunuhan, semuanya dimaksudkan untuk mengatur hubungan antara manusia dengan sesamnya. Selain aturan-aturan hukum yang khusus itu Alquran juga mengandung ajaran moral yang cukup banyak. Oleh karena itu, tidaklah benar kalau N.J. Coulson mengatakan bahwa tujuan utama Alquran bukanlah mengatur hubungan manusia dengan sesamanya, tetapi hubungan manusia dengan penciptanya (Coulson, 1964: 12).

Bila dipahami secara mendalam, ternyata Allah tidak menurunkan Alquran dalam suatu kehampaan, tetapi sebagai suatu tuntunan bagi seorang resul yang hidup dan terlibat dalam suatu perjuangan yang nyata. Alquran lebih banyak memberikan prinsip-prinsip dasar yang membawa seorang muslim pada arah tertentu dapat menemukan jawaban usahanya sendiri. Selanjutnya Alquran menyajikan hukum-hukum atau dasar-dasar Islam secara global yang sesuai dengan situasi dan kondisi yang selalu berubah di segala tempat dan zaman. Jadi, bisa dikatakan bahwa Alquran adalah sebagai tuntunan (*hidayah*), dan bukan kitab hukum. Dalam fungsinya sebagai tuntunan ini Alquran tidak melewatkannya pun yang berkaitan dengan hal-hal yang mendasar mengenai bentuk praktis kehidupan nyata yang harus

dilikuti oleh seorang muslim dan masyarakat secara keseluruhan. Alquran menunjukkan dan menggariskan batas-batas dari berbagai aspek kehidupan. Tugas Nabi adalah untuk memberikan ukuran-ukuran kehidupan praktis yang ideal dalam sinaran batas-batas yang dinyatakan Alquran.

Sebenarnya perjalanan hukum Islam menempuh proses yang panjang. Penafsiran Alquran pada masa-masa awal tidaklah demikian rumit dan pelik sebagaimana masa-masa berikutnya. Metodologi pengambilan kesimpulan dari Alquran tumbuh semakin lama semakin rumit dan filosofis dengan dilakukannya kajian Alquran yang mendalam dan mendetail oleh para ahli hukum pada masa-masa berikutnya. Batang tubuh hukum Islam kaya akan contoh-contoh persoalan yang menjadikan para ulama berbeda pendapat di dalam mengambil dasar hukumnya, sebagian mereka mendasarkan pada Alquran dan sebagian yang lain mendasarkan pada sunah atau pendapat pribadinya, karena yang terakhir ini menganggap bahwa ayat-ayat Alquran yang diajukan tidak relevan dengan permasalahan yang sedang dibicarakan. Inilah yang kemudian membawa kepada terjadinya perbedaan pendapat dalam fikih Islam.

Perlu diketahui bahwa posisi Alquran sebagai sumber pertama dan terpenting bagi teori hukum tidaklah berarti bahwa Alquran menangani setiap persoalan secara jelimet (pelik) dan terperinci. Alquran, sebagaimana kita ketahui, pada dasarnya bukan kitab undang-undang hukum, tetapi merupakan dokumen tuntunan spiritual dan moral. Contoh-contoh yang sering dikutip oleh para orientalis, seperti yang diwakili oleh Joseph Schacht, lebih banyak berkaitan dengan kasus-kasus yang aplikasinya secara mendetail tidak diberikan oleh Alquran, seperti dalam hukum keluarga, hukum waris, bahkan cara-cara beribadah dan yang berhubungan dengan masalah ritual lainnya (Schacht, 1950: 224–227). Walaupun pada

umumnya ayat-ayat Alquran yang menyangkut hukum bersifat pasti, tetapi selalu terbuka bagi penafsiran, dan aturan-aturan yang berbeda dapat diturunkan dari suatu yang sama atas dasar ijtihad. Inilah alasan bagi perbedaan pendapat di antara ahli hukum dalam kasus-kasus seperti yang disebut oleh Schacht.

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa kedudukan Alquran sebagai sumber utama hukum Islam berarti bahwa Alquran menjadi sumber dari segala sumber hukum dalam Islam. Hal ini juga berarti bahwa penggunaan sumber lain harus sesuai dengan petunjuk Alquran dan tidak boleh bertentangan dengan apa yang ditetapkan oleh Alquran.

## **D. Sunah sebagai Sumber Hukum Islam Kedua**

### **1. Pengertian Sunah**

Secara etimologis, kata *sunah* berasal dari kata berbahasa Arab *sunah/سنّة* yang berarti ‘cara’, ‘adat istiadat (kebiasaan)’, dan ‘perjalanan hidup (*sirah*) yang tidak dibedakan antara yang baik dan yang buruk’. Sunah juga berarti ibarat tentang perjalanan dan cara yang sudah biasa, maka sunah setiap orang berarti apa yang menjadi kebiasaan yang terpelihara, baik yang baik maupun buruk (al-Zuhaili, 1986: 449). Ini bisa dipahami dari sabda Nabi yang diriwayatkan oleh muslim, “Barang siapa yang membuat cara (kebiasaan) yang baik dalam Islam, maka dia akan memperoleh pahalanya dan pahala orang yang mengikutinya, dan barang siapa yang membuat cara yang buruk dalam Islam, maka dia akan memperoleh dosanya dan dosa orang yang mengikutinya” (al-Khathib, 1989: 17). Sunah pada dasarnya berarti perilaku teladan dari seseorang. Dalam konteks hukum Islam, Sunah merujuk kepada model perilaku Nabi Muhammad saw. Karena Alquran memerintahkan kaum muslim untuk mencontoh perilaku Rasulullah, yang dinyatakan sebagai teladan yang agung, maka perilaku Nabi menjadi ‘ideal’ bagi umat Islam (QS. al-Ahzab [33]: 21; QS. al-Qalam [68]: 4).

Secara terminologis, ada beberapa pemahaman tentang sunah. Ada sunah yang dipahami oleh ahli fikih, ahli usul fikih, dan ahli hadis. Yang dimaksud sunah di sini adalah sunah seperti yang dipahami oleh ahli hadis, yaitu yang identik dengan hadis. Menurut ahli hadis, sunah berarti sesuatu yang berasal dari Nabi saw. yang berupa perkataan, perbuatan, penetapan, sifat, dan perjalanan hidup beliau baik pada waktu sebelum diutus menjadi Nabi maupun sesudahnya (al-Khathib, 1989: 19).

Di kalangan ulama ada yang membedakan sunah dengan hadis, terutama karena secara etimologis kedua kata itu memang beda. Hadis lebih banyak merujuk kepada ucapan-ucapan Nabi saw., sedang sunah lebih banyak tertuju kepada perbuatan dan tindakan Nabi saw. yang sudah menjadi tradisi yang dipelihara dalam agama. Namun, semua ulama bersepakat bahwa baik hadis maupun sunah hanya merujuk kepada Nabi saw., tidak kepada yang lain.

## 2. Klasifikasi Sunah

Klasifikasi sunah bisa ditinjau dari berbagai aspek, yaitu aspek bentuk, aspek banyaknya sanad atau perawi, aspek kualitas, dan aspek-aspek yang lain. Dalam buku ini terutama akan dijelaskan klasifikasi sunah ditinjau dari ketiga aspek tersebut. Tinjauan dari aspek lain tidak dijelaskan dengan rinci.

Dilihat dari segi bentuknya, sunah Nabi bisa berbentuk perkataan Nabi (*sunah qauliyah*), perbuatan Nabi (*sunah fi'llyyah*), dan penetapan Nabi atas perbuatan sahabat (*sunah taqririyah*).

- Sunah qauliyah*, adalah ucapan Nabi yang didengar oleh para sahabat dan disampaikan kepada orang lain. Sebagai contoh, Nabi bersabda:

إِنَّ الْأَعْمَالَ بِالنِّيَاتِ وَإِنَّمَا لِكُلِّ أَمْرٍ مَاتُوا (متفق عليه)

Artinya: Hanya perbuatan-perbuatan itu tergantung kepada niat, dan setiap orang hanya akan memperoleh apa yang diniatkaninya (HR. al-

Bukhari dan Muslim).

Sunah *qauliyyah* adalah perkataan Nabi yang didengar dan dinukil sahabat selain Alquran. Menurut lahirnya Alquran dan sunah sama-sama berasal dari perkataan Nabi. Untuk membedakannya Nabi selalu menegaskan apakah yang diucapkannya adalah Alquran atau tidak. Dalam menyampaikan Alquran Nabi memberikan penekanan yang khusus, misalnya tidak boleh berbeda lafaznya, diperintahkan untuk dihafal dan dicatat, sedang untuk sunah tidak demikian.

- b. Sunah *fīliyyah* adalah perbuatan Nabi saw. yang dilihat para sahabat kemudian disampaikan kepada orang lain dengan ucapan mereka. Umpamanya sahabat Jarir berkata:

كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي عَلَى رَاحِلَتِهِ حَيْثُ تَوَجَّهَتْ إِلَيْهِ، فَإِذَا أَرَادَ الْفَرِيْضَةَ تَرَأَقَ فَاسْتَبْلَقَ الْأَقْبَلَةَ (رواه البخاري)

Artinya: Konon Rasulullah saw. bersembahyang di atas kendaraan (dengan menghadap kiblat) menurut kendaraan itu menghadap. Apabila beliau hendak sembahyang fardu, beliau turun lalu menghadap kiblat (HR. al-Bukhari).

Semua perbuatan dan tingkah laku Nabi diperhatikan oleh para sahabat, kemudian disampaikan dan disebarluaskan. Apakah semua perbuatan Nabi bermuatan hukum dan harus diteladani? Dalam hal ini, para ulama berbeda pendapat. Ada ulama yang berpendapat bahwa semua tingkah laku Nabi, termasuk kebiasaan Nabi selaku manusia pada umumnya, seperti makan, minum, dan lain-lain, harus diikuti dan diteladani, minimal dalam bentuk anjuran (sunah), tetapi ada juga ulama yang tidak mengharuskan meneladani kebiasaan Nabi sebagai manusia yang terikat dengan tradisi. Ada juga perbuatan Nabi yang tidak harus dikhuti, karena adanya petunjuk yang mengkhususkan perbuatan itu hanya bagi Nabi, seperti wajibnya salat duha, salat witir,

- salat tahajud bagi Nabi, menikahi istri lebih dari empat orang (bahkan hal ini haram diikuti), dan masuk Mekkah tanpa iham. Adapun perbuatan Nabi yang berhubungan dengan penjelasan hukum, semuanya harus diikuti, baik yang berkategori wajib maupun sunah.
- c. Sunah *taqririyah* adalah perbuatan sahabat atau ucapannya yang dilakukan di depan Nabi yang dibiarkan begitu saja oleh Nabi, tanpa dilarang atau disuruh. Umpamanya Nabi pernah melihat seorang sahabat memakan daging *dhab* (sejenis biawak) di hadapannya, namun Nabi tidak memberi komentar tentang perbuatan sahabat tersebut. Jadi, setiap sahabat melakukan suatu perbuatan atau mengucapkan sesuatu di hadapan Nabi dan Nabi membiarkannya tanpa memberi komentar, berarti hal itu sudah mendapat pengakuan Nabi.

Dilihat dari segi jumlah sanad atau perawi yang terlibat dalam periyatannya, sunah dibagi tiga macam, yaitu *mutawatir*, *mosyur*, dan *ahad*.

- a. Sunah *mutawatir* adalah sunah yang disampaikan secara berkesinambungan yang diriwayatkan oleh sejumlah besar perawi yang menurut kebiasaan mustahil mereka bersepakat untuk dusta. Para ahli usul membagi sunah *mutawatir* menjadi dua, yaitu: (1) *mutawatir lafzhi*, yaitu sunah *mutawatir* yang lafaznya sama antara riwayat yang satu dengan riwayat yang lain; (2) *mutawatir ma'nawi*, yaitu sunah *mutawatir* yang sama hanya pada maknanya, meskipun lafaz (redaksi)nya berbeda (Khathlb, 1989: 301; Fathurrahman, 1985: 62). Para ulama sepakat untuk menjadikan semua sunah *mutawatir* sebagai hujah dan harus dijadikan sumber hukum. Tingkat keautentikan sunah *mutawatir* merupakan tingkatan tertinggi dalam sunah dan berada satu tingkat di bawah Alquran.

- b. Sunah *masyhur* adalah sunah yang diriwayatkan oleh sejumlah sahabat yang tidak mencapai batasan mutawatir dan menjadi mutawatir pada generasi setelah sahabat. Menurut Ibnu Hajar, sunah *masyhur* adalah sunah yang diriwayatkan lebih dari dua perawi yang belum mencapai batasan mutawatir (Khathib, 1989: 302). Tingkat keautentikan sunah *masyhur* berada di bawah sunah mutawatir.
- c. Sunah *ahad* adalah sunah yang diriwayatkan oleh seorang perawi, dua orang perawi, atau lebih yang tidak memenuhi persyaratan sunah mutawatir. Sunah *ahad* harus diamalkan selama memenuhi persyaratan untuk diterima (Khathib, 1989: 302). Tingkat keautentikan sunah *ahad* berada di bawah sunah *masyhur*, atau berada pada tingkat yang paling bawah.

Sedang ditinjau dari segi kualitasnya (diterima atau ditolaknya), sunah dibagi tiga, yaitu *shahih*, *hasan*, dan *da'if*. Bisa juga ditambahkan di sini sunah *maudlu'*. Namun, sebenarnya sunah *maudlu'* tidak termasuk bagian sunah, karena sebenarnya sunah *maudlu'* tidak termasuk sunah, tetapi dianggap sunah oleh pembuatnya (Khathib, 1989: 303; al-Shalih, 1988: 142).

- a. Sunah *shahih* adalah sunah yang memiliki lima persyaratan, yaitu: (1) sanadnya bersambung; (2) diriwayatkan oleh perawi yang adil (*istikamah* agamanya, baik akhlaknya, dan terhindar dari kefasikan dan yang mengganggu kehormatannya); (3) perawinya juga *diabit* (kuat hafalannya); (4) hadisnya tidak janggal; (5) hadisnya terhindar dari *'illat* (cacat) (Khathib, 1989: 305). Contoh sunah *shahih* adalah sunah yang diriwayatkan oleh al-Bukhari dan Muslim dalam kedua kitabnya *Shahih al-Bukhari* dan *Shahih Muslim*. Dan masih banyak sunah *shahih* yang diriwayatkan oleh para perawi lain selain al-Bukhari dan Muslim. Sunah *shahih* ini

- termasuk sunah yang makbul (*maqbul*—diterima sebagai hujah).
- b. Sunah *hasan* adalah sunah yang memiliki semua persyaratan sunah *shahih*, kecuali para perawinya, seluruhnya atau sebagianya, kurang kuat hafalannya (Khathib, 1989: 332). Contoh sunah *hasan* ini bisa dilihat dalam kitab-kitab hadis yang ditulis al-Nasa'i, al-Tirmidzi, Abu Daud, Ibnu Majah, dan Ahmad bin Hanbal. Kualitas sunah *hasan* ini di bawah sunah *shahih*, namun masih termasuk sunah yang makbul (dapat diterima sebagai hujah).
  - c. Sunah *dla'if* adalah sunah yang tidak memiliki sifat-sifat untuk dapat diterima, atau sunah yang tidak memiliki sifat sunah *shahih* dan *hasan* (Khathib, 1989: 337). Fathurrahman (1985: 140) mendefinisikannya sebagai sunah yang kehilangan satu syarat atau lebih dari syarat-syarat sunah *shahih* dan *hasan*. Sunah *dla'if* tidak bisa dijadikan sebagai hujah (*mardud*). Sunah ini banyak macamnya dan mempunyai perbedaan derajat satu sama lain, disebabkan oleh banyak atau sedikitnya persyaratan sunah *shahih* atau *hasan* yang tidak terpenuhi. Al-Iraqi (dalam Fathurrahman, 1985: 140) membagi sunah *dla'if* menjadi 42 bagian dan sebagian ulama yang lain membaginya menjadi 129 bagian.
  - d. Sunah *maudlu'* adalah sunah yang dinasabkai kepada Rasulullah saw. dengan cara dibuat-buat dan didustakan dari apa yang dikatakan, dikerjakan, dan ditetapkan beliau (Khathib, 1989: 415). Jadi, sunah *maudlu'* ini sebenarnya bukan sunah, namun karena oleh pembuatnya dikatakan sebagai sunah maka sunah *maudlu'* ini dikategorikan sebagai sunah. Sunah ini dibuat karena motif-motif tertentu, seperti motif politik, fanatism, untuk merusak agama, dan lain sebagainya. Sunah *maudlu'* sama sekali tidak bisa dijadikan hujah.

Itulah beberapa klasifikasi sunah ditinjau dari tiga aspek, yaitu bentuknya, banyak-sedikitnya perawi, dan diterima-tidaknya.

Tentunya masih banyak klasifikasi sunah ditinjau dari aspek yang lain, seperti dari sandarannya. Dari segi ini sunah ada tiga macam, yaitu sunah *marfu'* (sunah yang disandarkan kepada Nabi), sunah *maqquf* (sunah yang disandarkan kepada sahabat), dan sunah *maqthu'* (sunah yang disandarkan kepada tabiin). Tinjauan dari aspek-aspek yang lain dapat dibaca dalam buku-buku ilmu hadis.

### 3. Fungsi Sunah

Para ulama, terutama ulama usul, mengelompokkan fungsi sunah, dalam hubungannya dengan Alquran, ke dalam tiga kelompok (Khallaq, 1978: 39–40), yaitu:

- a. Menetapkan dan menguatkan hukum-hukum yang sudah ditetapkan oleh Alquran. Misalnya sunah tentang wajibnya salat, zakat, puasa Ramadhan, dan haji merupakan penegasan dan penguatan dari ayat Alquran tentang wajibnya rukun Islam tersebut.
- b. Memerinci dan menafsirkan ayat Alquran yang masih global, membatasi ayat Alquran yang masih *muthlaq* (umum), dan mengkhususkan ayat Alquran yang masih umum. Sebagai contoh adalah sunah tentang perincian salat dan haji merupakan penjelasan dari perintah salat dan haji yang ditegaskan Alquran secara global. Begitu juga halnya tentang pembatasan sunah tentang wasiat dan pengkhususan sunah mengenai halalnya bangkai ikan dan belalang.
- c. Menetapkan hukum yang belum ditetapkan oleh Alquran. Sebagai contoh adalah haramnya mengawini seorang perempuan sekaligus mengawini bibinya secara bersamaan (mengumpulkan keduanya). Masalah ini belum ditetapkan dalam Alquran.

Dari tiga fungsi sunah di atas, fungsi pertama dan kedua dapat diterima dan disepakati oleh para ulama. Perbedaan pendapat di kalangan ulama terjadi pada fungsi ketiga, yaitu apakah sunah dapat berdiri sendiri dalam menetapkan hukum, tanpa tergantung pada

Alquran, ataukah penetapan itu selalu merujuk kepada Alquran. Terlepas dari perbedaan ini, sebenarnya mereka sepakat adanya ketetapan baru dalam sunah.

Perlu ditambahkan di sini bahwa eksistensi sunah sangat penting untuk mengaplikasikan ketentuan-ketentuan Alquran yang belum rinci. Para ulama berusaha untuk mengumpulkan sunah dengan berbagai keterbatasan yang mereka miliki pada waktu itu. Namun, karena kegigihan mereka usaha itu menuai hasil yang luar biasa, yakni terkumpulnya sunah atau hadis dalam kitab-kitab hadis yang masih eksis hingga sekarang ini. Di antara kitab-kitab hadis yang terkenal dan masih digunakan hingga sekarang adalah: (1) *Al-Muwaththa'* karya Imam Malik Ibn Anas, (2) *Al-Musnad* karya Imam Ahmad Ibn Hanbal, (3) *Al-Shahih* karya Imam Muhammad Ibn Isma'il al-Bukhari, (4) *Al-Shahih* karya Imam Abu al-Hasan Muslim Ibn al-Hajjaj Ibn Muslim al-Qusyairi, (5) *Al-Sunan* karya Imam Abu Daud Sulaiman Ibn al-Asy'ats al-Sijistani, (6) *Al-Sunan* karya Imam Abu 'Isa Muhammad Ibn 'Isa al-Silmi al-Tirmidzi, (7) *Al-Sunan* karya Imam Abu 'Abd al-Rahman Ahmad Ibn 'Ali Ibn Syu'aib al-Nasa'i, dan (8) *Al-Sunan* karya Imam Abu 'Abdillah Muhammad Ibn Yazid Ibn Majah al-Rab'i al-Qazuwaini. Inilah delapan kitab hadis terkenal yang hingga sekarang masih menjadi rujukan utama para ulama dalam kajian-kajian keislaman. Di samping delapan kitab hadis tersebut masih banyak lagi kitab hadis yang ditulis oleh para ahli hadis yang lain, misalnya kitab *al-Sunan* tulisan al-Darimi, *al-Shahih* tulisan Ibnu Khuzaimah, *al-Shahih* tulisan Ibnu Hibban, *al-Mustadrak 'ala al-Shahihain* tulisan al-Hakim, *al-Sunan* tulisan al-Daruquthni, *al-Sunan al-Kubra* tulisan al-Baihaqi, dan masih banyak lagi yang lain. Banyaknya kitab hadis ini menunjukkan antusiasme para ulama di dalam menjadikan hadis sebagai sumber utama hukum Islam untuk memudahkan mengaplikasikan ketentuan-ketentuan Alquran yang masih umum dan global.

#### 4. Kedudukan Sunah sebagai Sumber Hukum

Para ulama menjadikan sunah sebagai sumber hukum (syariat) dengan dalil Alquran, sunah, ijmak, dan rasio atau akal (al-Zuhaili, 1986: 455). Alquran memerintahkan orang-orang yang beriman agar menaati Rasulullah setelah menaati Allah (QS. al-Nisa' [4]: 13, 59, 69 dan 80; QS. al-Nur [24]: 52; QS. al-Ahzab [33]: 71; QS. al-Fath [48]: 17, dkk.). Alquran meminta kepada Nabi untuk memutuskan persoalan-persoalan yang dihadapi kaum muslim dengan dasar wahyu (QS. al-Maidah [5]: 48–49). Meskipun demikian, Alquran menyatakan bahwa Nabi adalah penafsir ayat Alquran (QS. al-Nahl [16]: 44). Selanjutnya Alquran menegaskan fungsi Nabi yaitu mengumumkan wahyu kepada orang banyak, memberikan didikan moral kepada mereka, dan mengajarkan kepada mereka kitab suci dan kearifan atau *hikmah* (QS. Ali Imran [3]: 164). Alquran juga menjelaskan bahwa patuh dan cinta kepada Allah harus dibuktikan dengan patuh kepada Rasul, dan sebaliknya durhaka kepada Rasul berarti durhaka kepada Allah (QS. Ali Imran [3]: 31–32; QS. al-Nisa' [4]: 80; dan QS. al-Ahzab [33]: 36).

Nabi saw. menegaskan kedudukan sunah yang disebut sebagai sajian dengan Alquran. Dalam hadis yang diriwayatkan Imam Malik bin Anas, Rasulullah saw. pada saat haji wadak bersabda: “Aku tinggalkan dua hal yang jika kamu sekalian berpegang pada dua hal tersebut maka kamu tidak akan sesat selama-lamanya, yaitu kitab Allah (Alquran) dan sunah Rasulullah” (H.R. Malik bin Anas). Di samping Alquran dan sunah, para sahabat bersepakat (*ijmak*) untuk menjadikan sunah sebagai sumber hukum (al-Zuhaili, 1986: 456). Dengan demikian, sunah terkait erat dengan Alquran dan karenanya agak sulit dikatakan bahwa keduanya adalah sumber hukum yang terpisah. Sunnah yang memberikan bentuk konkret pada ajaran-ajaran Alquran. Alquran misalnya menyebutkan perintah salat dan zakat, tetapi tidak memberikan perinciannya. Nabi

yang menjelaskannya dalam bentuk praktik. Mengingat taat dan patuh kepada Nabi sebagai kewajiban, maka sunah, yaitu model perilaku dari Nabi baik dalam bentuk ajaran maupun contoh, menjadi sumber hukum.

Seiring dengan dijadikannya sunah sebagai sumber hukum bagi kaum muslim, maka pendapat dan praktik dari para sahabat pun banyak yang dijadikan sumber hukum, dengan alasan bahwa para sahabat adalah para pengamat langsung dari sunah Nabi. Karena mereka bertahun-tahun lamanya bersama Nabi, diharapkan mereka tentu mengetahui tidak hanya perkataan dan perilaku Nabi, tetapi juga ruh dan karakter dari ‘sunah ideal’ yang ditinggalkan Nabi bagi generasi yang akan datang. Meskipun pendapat mereka berbeda-beda, tetapi tetap ada pada ruh sunah Nabi, dan dengan demikian tidak dapat dipisahkan dari sunah Nabi. Itulah sebabnya mengapa para ahli hukum mazhab-mazhab awal sering berargumentasi atas dasar keputusan-keputusan hukum para sahabat. Inilah yang biasa dilakukan oleh Imam Malik dan Imam Syaff'i misalnya (Hasan, 1984: 47–48). Generasi berikutnya, yaitu para tabiin (*tabi'in*), juga memainkan peran yang penting dalam perkembangan hukum Islam, karena mereka memiliki hubungan dengan para sahabat. Keputusan-keputusan hukum mereka merupakan sumber hukum bagi mazhab-mazhab awal. Imam Malik, misalnya, mengutip praktik dan pendapat para tabiin setelah mengutip sunah Nabi, dan begitu juga fukaha awal lainnya.

## E. Ijtihad sebagai Sumber Hukum Islam Ketiga

### 1. Pengertian Ijtihad

Secara etimologis, kata *ijtihad* berasal dari kata berbahas Arab *ijtihad*/اجتہاد. Kata *ijtihad* terambil dari kata *jahd*/جہد dan *juhd*/جھد, yang berarti *thaqah*/طاقت (tenaga, kuasa, dan daya). Sedang *ijtihad*/اجتہاد, yang merupakan *ism mashdar*/اسم مصدر dari *jahd*/جہد, memiliki

arti ‘ibarat tentang pengerahan kemampuan dan penumpahan upaya untuk penyelesaian suatu perkara’. Kata *ijtihad* hanya digunakan untuk sesuatu yang berat dan sulit (al-Zuhaili, 1986: 1037). Penambahan dua huruf pada kata *jahada*, yakni *alif* di awal dan *ta* antara *jim* dan *ha* mengandung enam maksud dan satu di antaranya adalah untuk menunjukkan *mubalaghah* yakni dalam pengertian ‘sangat’ (Amir Syarifuddin, 1999: 224). Makna *ijtihad* di sini hampir identik dengan makna *jihad*, hanya saja kata *jihad* lebih berkonotasi fisik, sementara *ijtihad* menggunakan akal (*rakyu*).

Adapun secara terminologis, ulama usul mendefinisikan *ijtihad* sebagai mencerahkan ‘kesanggupan dalam mengeluarkan hukum syarak yang bersifat amallah dari dalil-dalilnya yang terperinci baik dalam Alquran maupun sunah (Khallaf, 1978: 216; Zahrah, 1958: 379). Sementara itu, al-Syaukani mendefinisikan *ijtihad* sebagai pengerahan upaya dalam memperoleh hukum syarak yang bersifat ‘*amally* dengan cara melakukan *istinbath* (al-Syaukani, t.t.: 250). Masih banyak ahli usul yang mendefinisikan *ijtihad* secara variatif, seperti Ibnu Subki, al-Ghazali, dan ulama usul kontemporer. Dari variasi definisi *ijtihad* ini Wahbah al-Zuhaili menyimpulkan bahwa *ijtihad* merupakan perbuatan untuk mengistinbatkan (mengeluarkan) hukum syarak dari dalil-dalil syariah yang terperinci (al-Zuhaili, 1986: 1039). Orang yang melakukan *ijtihad* disebut *mujtahid*.

Kata atau istilah yang sangat terkait dengan *ijtihad* adalah *rakyu*/رأي. Secara harfiah kata *rakyu* merupakan *isim mashdar* dari kata *ra'a -yara* (رأى -رأي) yang berarti ‘melihat’, ‘mengerti’, ‘menyangka’, ‘menduga’, ‘mengira’, ‘bermimpi’, ‘menyalah’, dll. (Munawwir, 1997: 460). *Isim mashdar* lain dari kata *ra'a* adalah *ru'yah*. Kata *rakyu* dan yang sekarang dengannya terdapat dalam 328 ayat Alquran dan memiliki arti yang bermacam-macam, tergantung dari objek dari perbuatan ‘melihat’ tersebut. Kata *rakyu* bisa juga berarti

'perenungan' (*tadabbur*) dan 'pemikiran secara kontemplatif' (*al-tafkir bi al-aql*). Untuk arti berpikir ini Alquran juga menggunakan kata-kata lain, seperti *fikr* (فکر), *aql* (عقل), dan *nazhr* (نظر). Di kalangan orang Arab, kata rakyu dipergunakan terhadap pendapat dan keahlian yang dipertimbangkan dengan baik dalam menangani urusan yang dihadapi. Seorang yang memiliki persepsi mental dan pertimbangan yang baik disebut *dzu al-ra'y*/ذو الرأي. Orang seperti ini tentunya dianggap sebagai orang yang mulia dan mempunyai kedudukan yang terhormat di tengah-tengah masyarakat. Sebaliknya, orang yang tidak matang dalam pertimbangan (*badz al-ra'y*/بادى الرأى), setidaknya menurut anggapan sementara, dikelompokkan sebagai orang yang hina dan lemah (Nuruddin, 1991: 57).

Kedua kata tersebut (*ijtihad* dan *rakyu*) sebenarnya sangat terkait dan sulit untuk dipisahkan, mengingat aktivitas *ijtihad* mustahil dilepaskan dari penggunaan *rakyu*. Karena itu, dapat dikatakan bahwa *rakyu* sebagai sumber *ijtihad* dan *ijtihad* merupakan jalan yang ditempuh *rakyu* dalam menghasilkan suatu hukum. Dari sinilah, para ulama sering menggabungkan dua kata tersebut menjadi satu, yakni *ijtihad bi al-ra'y*. Istilah ini juga ditemukan dalam hadis Muadz yang ketika ditanya Nabi mengenai apa yang ia lakukan dalam memutuskan perkara ketika tidak ditemukan aturannya dalam Alquran dan sunah, ia menjawab "Aku berijtihad dengan rakyuku" (lihat bunyi hadis di atas).

## 2. Sejarah Penggunaan Ijtihad

Kata *ijtihad* pada periode awal, menurut Ahmad Hasan (1984: 103), dipergunakan dalam pengertian yang lebih sempit dan lebih khusus daripada yang dipergunakan pada masa al-Syafi'i dan masa-masa sesudahnya. Menurutnya, istilah *ijtihad* mengandung arti pertimbangan bijaksana yang adil atau pendapat seorang ahli. Sebagai contoh, ia mengutip salah satu riwayat yang terdapat dalam kitab

*al-Muwaththa'*, yang menceritakan bahwa pada suatu hari di bulan Ramadhan, 'Umar bin al-Khatthab mengumumkan bahwa saat berbuka telah tiba. Namun setelah beberapa saat, ia diberi tahu bahwa matahari terlihat kembali di ufuk barat. Terhadap pertimbangan dan keputusan yang telah diumumkannya, dikabarkan ia mengatakan: "Bukan soal yang gawat. Kami sudah berijtihad" (Hasan, 1984: 104).

Penggunaan kata ijtihad ini sebenarnya sudah terjadi pada masa Nabi saw. Nabi sering melakukan ijtihad tentang suatu masalah ketika tidak didapati ketentuannya dalam Alquran. Mengenai ijtihad Nabi ini, para ulama berbeda pendapat tentang boleh tidaknya Nabi melakukan ijtihad. Segolongan (jumhur ulama) berpendapat bahwa Nabi boleh dan mungkin melakukan ijtihad. Mereka beralasan bahwa Nabi sering melakukaninya. Ketika ijtihad Nabi salah, Nabi selalu mendapat teguran dari Allah dengan menurunkan wahyu Alquran kepada beliau. Segolongan yang lain (ulama kalam asyariah dan kebanyakan muktazilah) berpendapat bahwa Nabi tidak boleh dan tidak pernah melakukan ijtihad dalam bidang hukum syarak. Golongan ini terutama mendasarkan pada Alquran surat al-Najm (53): 3–4 yang menunjukkan bahwa segala yang diucapkan Nabi adalah wahyu yang datang dari Allah, dan bukan hasil ijtihad beliau. Segolongan yang lain mengambil jalan tengah. Golongan ini berpendapat bahwa Nabi dapat dan pernah melakukan ijtihad dalam urusan keduniaan, terutama dalam masalah perang, dan tidak pernah berijtihad dalam urusan hukum syarak (Syarifuddin, 1999: 230–233).

Ijtihad pada masa Nabi juga pernah dilakukan oleh sahabat. Contoh yang sangat jelas dapat dilihat dalam hadis Muadz sebagai mana sudah dijelaskan di atas. Dari hadis itu terlihat bahwa Nabi memberikan penghargaan kepada Muadz yang akan menempuh cara ijtihad ketika tidak ditemukan aturan hukum suatu masalah dalam Alquran dan sunah. Nabi menempatkan ijtihad sebagai sumber ketiga setelah Alquran dan sunah. Nabi memang banyak memberi keleluasaan kepada

para sahabatnya untuk melakukan ijtihad dalam keadaan tertentu.

Sepeninggal Nabi, ijtihad semakin banyak dilakukan oleh para sahabat. Pada masa Abu Bakar sudah banyak dilakukan ijtihad, misalnya dalam penentuan khalifah, juga dalam mencari keputusan tentang masalah memerangi orang-orang Islam yang ingkar membayar zakat, yang mengaku nabi (nabi palsu), dan yang murtad. Sahabat yang dikenal banyak melakukan ijtihad adalah 'Umar Ibn al-Khattab. Di antara permasalahan yang diijtihadkan oleh 'Umar adalah masalah mualaf, hukuman potong tangan bagi pencuri, dan rampasan perang (Nuruddin, 1991: 137–166).

Dampak yang ditimbulkan oleh banyaknya penggunaan ijtihad ini adalah munculnya perbedaan pendapat di kalangan umat Islam. Namun, Islam tidak melarang adanya perbedaan pendapat. Nabi justru memberikan keleluasaan kepada umatnya untuk berbeda pendapat dengan mengatakan, bahwa perbedaan pendapat di kalangan umatnya merupakan rahmat. Namun, kenyataanya perbedaan pendapat sering memicu adanya pertentangan dan perpecahan di kalangan umat Islam. Inilah yang sebenarnya tidak boleh terjadi. Perbedaan pendapat banyak memberikan kemudahan kepada umat Islam dalam melakukan aktivitas mereka baik dalam masalah beribadah maupun muamalah, selama tidak bertentangan dengan ketentuan yang pasti dari Alquran dan sunah.

Sepeninggal sahabat, ijtihad terus berjalan dan berkembang pada masa tabi'in (generasi Islam setelah sahabat) dan tabi'it tabi'in (generasi Islam setelah tabi'in). Kalau masa Rasulullah dan masa sahabat (awal Islam sampai akhir abad pertama Hijriah) sering disebut "fase permulaan dan persiapan hukum Islam", maka masa tabi'in dan dua atau tiga kurun generasi sesudahnya biasa dinamai "fase pembinaan dan pembuktian hukum Islam" atau "periode ijtihad dan keemasan

hukum Islam” yang berlangsung kurang lebih 250 tahun. Pada masa inilah ijtihad benar-benar diterapkan dan memegang peran yang sangat penting dalam pembinaan hukum Islam. Pada masa ini juga lahir tokoh-tokoh mujtahid terkenal, seperti Abu Hanifah (80–150 H/699–767 M) dan Malik Ibn Anas (93–179 H/711–795 M) yang keduanya merupakan generasi tabiin, serta Muhammad Ibn Idris al-Syafi’i (150–204 H/767–820 M) dan Ahmad Ibn Hanbal (164–241 H/780–855 M) yang keduanya merupakan generasi *tabi’it tabiin*. Di samping empat tokoh tersebut, sejarah juga mencatat mujtahid-mujtahid terkenal lainnya seperti Zaid Ibn Ali al-Husain (80–122 H/695–740 M), Ja’far al-Shadiq (80–148 H/702–765 M), Abdurrahman Ibn Muhammad al-Awza’i (88–157 H/710–774 M), Daud Ibn Ali Ibn Khallaf al-Zhahiri (224–330 H/815–883 M), dan lain-lain (Usman, 1994: 136–137).

Sepeninggal generasi tabiin dan *tabi’it tabiin* ijtihad mengalami kelesuan. Umat Islam merasa bahwa hasil ijtihad yang terjadi pada masa keemasan tersebut sudah dianggap cukup. Konsep-konsep usul fikih dan fikih yang dihasilkan sudah cukup memadai. Mereka tinggal menggunakan hasil ijtihad tersebut untuk kebutuhan mereka. Mereka tidak menyadari bahwa situasi dan kondisi selalu berubah seiring perbedaan waktu dan tempat. Perbedaan waktu dan tempat ini menuntut dilakukannya ijtihad untuk menghasilkan hukum yang menjawabnya. Masa setelah dua generasi tersebut sering disebut dengan “periode kemunduran hukum Islam” atau sering disebut “fase penutupan pintu ijtihad”. Masa ini berlangsung cukup lama hingga munculnya masa kebangkitan kembali hukum Islam pada abad ke-19 M yang dimotori oleh Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Abduh, Rasyid Ridla, dan lain-lain. Mereka mengajak umat Islam bangun dari tidurnya yang panjang dan berusaha membuka “pintu ijtihad” yang sudah tertutup cukup lama. Mereka mengajak umat Islam kembali kepada Alquran dan sunah dan menggunakan metode ijtihad

sebagai cara untuk mengeluarkan hukum dari kedua sumber pokok tersebut atas permasalahan yang mereka hadapi di tengah-tengah masyarakat. Ajakan mereka mendapat sambutan yang baik dari umat Islam di berbagai negara, termasuk Indonesia, dan membuka kembali semangat umat Islam untuk melakukan ijtihad.

### 3. Dasar Penggunaan Ijtihad

Dasar hukum dibolehkannya ijtihad adalah Alquran, sunah, dan logika. Ayat Alquran yang dijadikan dasar bolehnya ijtihad adalah surat al-Nisa' (5): 59 sebagaimana telah disebutkan di atas. Ayat ini berisi perintah untuk taat kepad Allah (dengan menjadikan Alquran sebagai sumber hukum), taat kepada Rasul-Nya (dengan menjadikan sunahnya sebagai pedoman), dan taat kepada *ulil amri*, serta perintah untuk mengembalikan hal-hal yang dipertikaikan kepada Allah (Alquran) dan Rasul-Nya (sunah). Perintah untuk taat kepada *ulil amri* dan perintah untuk mengembalikan persoalan yang diperselisihkan kepada Alquran dan sunah terkandung makna adanya perintah untuk melakukan ijtihad.

Dasar sunah atau hadis yang dijadikan rujukan oleh para ulama tentang bolehnya melakukan ijtihad adalah hadis Muadz seperti telah disebutkan di atas. Hadis ini menceritakan perihal diutusnya Muadz menjadi kadi (hakim) di Yaman. Sebelum berangkat ke Yaman, Muadz ditanya oleh Nabi mengenai dasar rujukan dalam menetapkan masalah yang akan dihadapinya. Muadz secara berurutan menyebutkan dasar rujukannya adalah Alquran, sunah, dan ijtihad. Nabi merestui Muadz untuk melakukan upaya hukum dengan merujuk kepada tiga sumber tersebut. Dengan demikian ijtihad memang dianjurkan Nabi ketika tidak ditemukan rujukannya dalam Alquran dan sunah. Dari riwayat 'Amr bin al-'Ash, ia mendengar Rasulullah saw. bersabda: "Apabila seorang hakim memutuskan suatu hukum lalu berijtihad dan ijtihadnya benar, maka ia mendapatkan dua pahala, jika ia memutuskan hukum lalu berijtihad tetapi salah, maka ia mendapatkan satu pahala" (H.R. al-Bukhari, Muslim,

Ahmad, dan penulis al-Sunan selain al-Tirmidzi). Inilah dalil yang digunakan oleh Imam al-Syafi'i dalam melakukan ijtihad (al-Zuhaili, 1986: 1039).

Adapun dasar logika dibolehkannya ijtihad adalah karena keterbatasan nas Alquran dan sunah jika dibandingkan dengan banyaknya peristiwa yang dihadapi oleh umat manusia. Begitu juga, banyaknya lafaz atau dalil yang belum jelas dalam Alquran dan sunah menuntut dilakukannya ijtihad untuk menjelaskannya, meskipun tidak jarang hasil ijtihad para ulama berbeda-beda dari lafaz atau dalil yang sama.

Dengan demikian, penggunaan ijtihad sebagai salah satu dasar atau sumber dalam menetapkan hukum Islam memperoleh legitimasi yang kuat baik dari Alquran, sunah, maupun dalil logika. Karena itu, tidak ada alasan untuk melarang seseorang melakukan ijtihad, dengan catatan jika dia memenuhi persyaratan yang dituntut dalam melakukan ijtihad.

#### 4. Persyaratan Melakukan Ijtihad

Semua orang boleh menjadi mujtahid atau melakukan ijtihad, jika terpenuhi persyaratannya. Jika persyaratan yang dituntut tidak terpenuhi, maka ijtihad tidak boleh dilakukan. Para ulama berbeda pendapat dalam menentukan kriteria atau ketentuan bagi siapa saja yang melakukan ijtihad. Secara umum persyaratan menjadi mujtahid ini dikelompokkan menjadi dua, yakni persyaratan terkait dengan kepribadian mujtahid dan persyaratan terkait dengan kemampuannya. Yang terkait dengan kepribadian menyangkut dua hal, yaitu: (1) syarat umum yang harus dimiliki seorang mujtahid adalah baligh dan berakal, dan (2) syarat khusus adalah memiliki kelmanan yang utuh, yakni iman kepada Allah dan hukum-hukum yang tetapkannya dalam Alquran serta iman kepada Nabi yang bertugas sebagai penyampai dan penjelas hukum-hukum Allah kepada manusia (Syamsuddin, 1999: 256).

Secara khusus al-Ghazali mempersyaratkan dua hal untuk seorang mujtahid, yaitu: (1) harus menguasai tuntutan syarak (*madarik al-*

*syar'*) yang memungkinkan untuk melihat di bali hal-hal yang *zhan* (persangkaan), mendahulukan apa yang seharusnya didahulukan, dan mengakhirkan apa yang seharusnya diakhirkkan, dan (2) harus adil dan jauh dari perbuatan maksiat yang menodai keadilannya. Sedang al-Syathibi mempersyaratkan dual hal yang berbeda bagi seorang mujtahid, yakni: (1) memahami *maqashid al-syari'ah* secara sempurna, dan (2) dapat melakukan istinbath hukum atas dasar pemahamannya terhadap *maqashid al-syari'ah* (al-Zuhaili, 1986: 1043).

Adapun persyaratan yang terkait dengan kemampuan seorang mujtahid dalam melakukan ijtihad dapat dijelaskan sebagai berikut:

- Menguasai "ilmu alat" yang dalam hal ini adalah bahasa Arab beserta ilmu-ilmunya.

Hal ini didasarkan pada fakta bahwa sumber pokok hukum Islam adalah Alquran dan sunah yang keduanya berbahasa Arab (Syarifuddin, 1999: 257). Dengan penguasaan bahasa Arab, seorang mujtahid dapat menggali maksud dari kehendak Allah dalam Alquran dan kehendak Rasul dalam sunah. Dengan ilmu alat ini seorang mujtahid akan memahami bahasa Arab dalam berbagai aspeknya. Al-Zuhaili memberikan batasan mengenai persyaratan ini, bahwa yang dituntut dari mujtahid tidak sampai pada penguasaanya secara mendapat seperti para ahli bahasa semisal al-Khalil, al-Mubarrad, al-Ashma'iyy, dan Sibawaih. Persyaratan yang harus dipenuhi, menurut al-Zuhaili, adalah sekedar memahami apa yang dimaksud orang Arab dalam pembicarannya dan kebiasaan-kebiasaananya dalam penggunaan kalimat sehingga ia dapat membedakan mana kalimat yang *shari'ah*, *zahir*, dan *mujmal*, *haqiqa* dan *majaz*, *'am* dan *khass*, *muhkam* dan *mutasyabih*, *muthlaq* dan *muqayyad*, *nas* dan *fahw*, serta *lahn* dan *mafhum*. Semua persyaratan kebahasaan ini terkait dengan Alquran dan Sunnah (al-Zuhaili, 1986: 1047).

- b. Menguasai ayat-ayat Alquran yang merupakan sumber pokok hukum Islam, terutama ayat-ayat hukumnya.

Dalam hal ini tidak dipersyaratkan bagi seorang mujtahid untuk menghafal keseluruhan Alquran, tetapi cukup baginya mengetahui di mana letak ayat-ayat yang akan digunakan ketika ia membutuhkannya. Al-Ghazali, al-Razi, dan Ibn al-'Arabi memberikan batasan jumlah ayat yang harus dikuasai mujtahid, yakni kira-kira 500 ayat (al-Zuhaili, 1986: 1044). Tidak mungkin seorang mujtahid dapat memahami syariat, apalagi menggali dan merumuskannya, tanpa memiliki pengetahuan yang baik tentang Alquran. Karena itu, ia harus mempunyai pemahaman yang baik tentang Alquran, sehingga dapat mengetahui dan memisahkan antara ayat-ayat yang *muhkam* dan *mutasyabih*, *manhuq* dan *mafhum*, *muthlaq* dan *muqayyad*, *haqiqa* dan *majaz*, *shari* dan *kinayah*, *amar wujub* dan bukan *wujud*, *nahi tahrim* dan bukan *tahrim*, dan lain-lain yang berkenaan dengan Alquran. Seorang mujtahid juga harus menguasai ilmu-ilmu Alquran, termasuk ilmu *asbab al-nuzul* atau faktor belakang diturunkannya ayat-ayat Alquran (Syarifuddin, 1999: 258)

- c. Menguasai sunah atau hadis Nabi yang terkait dengan hukum. Seorang mujtahid harus mengetahui semua permasalahan hadis (ilmu hadis), meskipun tidak dituntut untuk menghafal keseluruhan hadis. Yang terpenting adalah bahwa dengan persyaratan ini seorang mujtahid dimungkinkan dapat menemukan hadis yang digunakan dalil dalam melakukan istinbat hukum. Ibn al-'Arabi membatasi jumlah hadis yang dihafal sekitar 3.000 hadis dan Ahmad bin Hanbal membatasinya sejumlah 1.200 hadis. Sedang al-Syaukani mempersyaratkan bagi seorang mujtahid harus mengetahui hadis-hadis yang terkandung dalam kitab hadis yang enam (*al-Kutub al-Sittah*), yaitu *al-Shahih* tulisan Bukhari dan Muslim, serta *al-Sunan*

\*

tulisan Abu Daud, al-Tirmidzi, al-Nasa'i, dan Ibnu Majah, juga kitab-kitab hadis yang semisalnya, sehingga seorang mujtahid dalam memutuskan perkara tidak akan menggunakan rakyu atau kias ketika ada nas hadis dalam kitab-kitab tersebut (al-Zuhaili, 1986: 1045). Pengetahuan seorang mujtahid tentang hadis diutamakan pada hadis-hadis yang berkenaan dengan hukum-hukum *taklifiyah* (pembebanan hukum) yang memungkinkannya untuk menemukan hukum dalam hadis tersebut. Seorang mujtahid juga harus mengetahui macam-macam hadis dari tinjauan yang bermacam-macam, termasuk mengetahui *asbab al-wurud* atau sebab-sebab dikeluarkannya hadis (Syarifuddin, 1999: 259).

- d. Mengetahui *nasikh* dan *mansukh* dalam Alquran dan sunah. Seorang mujtahid juga diharuskan mengetahui permasalahan *nasikh* (yang menghapus) dan *mansukh* (yang dihapus) terkait dengan pemberlakuan hukum pada ayat-ayat Alquran dan hadis-hadis yang khusus, sehingga ia tidak berpegangan pada yang di*mansukh* padahal ada *nasikh*-nya. Ijtihad dengan mendasarkan pada ayat-ayat atau hadis-hadis yang sudah dinasakh adalah batal.
- e. Mengetahui ijmak ulama dan tempat-tempatnya sehingga tidak mengeluarkan fatwa yang bertentangan dengan ijmak tersebut. Seorang mujtahid harus mengetahui ijmak ulama, karena dengan ijmak ini berarti ia akan mengetahui peristiwa hukum apa saja yang ketentuan hukumnya telah dilijmakkann ulama, sehingga ia tidak memutuskan hukum yang sudah ada ketentuannya. Hukum-hukum itu setidak-tidaknya menyangkut pokok-pokok kewajiban agama dan hal yang harus diketahui setiap muslim secara *dilaruri*, seperti wajibnya salat, zakat, puasa, dan haji serta kewajiban pokok lainnya. Begitu juga mengenai hal yang secara jelas telah dilarang Allah, seperti haramnya zina, makan daging babi, dan sebagainya (Syarifuddin, 1999: 261). Ijmak mempunyai kekuatan hukum yang

mengikat dan tidak dapat dipungkiri dan tidak dapat dibatalkan.

f. Mengetahui Kias.

Kias disepakati oleh jumhur ulama sebagai salah satu cara menemukan hukum. Karena itu, setiap orang yang akan menggali dan menemukan hukum harus mengetahui kias. Seorang mujtahid harus mengetahui metode kias serta mengetahui pokok-pokok istinbat yang memungkinkannya membedakan dan memilih hukum yang paling dekat kepada tujuan syarak (Syarifuddin, 1999: 262). Pengetahuan tentang kias ini menyangkut semua persyaratan dan rukun kias, sehingga seorang mujtahid dapat menggunakan kias dalam menetapkan hukum.

g. Mengetahui *maqashid al-syari'ah* (maksud-maksud ditetapkannya hukum).

Setiap ketetapan hukum mempunyai tujuan atau maksud tertentu (*maqashid al-syari'ah*). Begitu juga hukum-hukum yang ditetapkan dalam Alquran dan sunah mempunyai tujuan tertentu. Ada kalanya tujuan itu dijelaskan dalam Alquran dan sunah dan ada kalanya tidak dijelaskan. Setiap mujtahid harus dapat mengetahui maksud atau tujuan *syari'* (Allah dan rasul) dalam menetapkan suatu hukum, sehingga ia dapat berpedoman kepada tujuan tersebut ketika melakukan ijtihad. Secara umum maksud ditetapkannya hukum adalah untuk kemaslahatan umat manusia. Bila seorang mujtahid dalam berijtihad tidak menemukan petunjuk dari nabi, maka ia harus menggali hukum dengan berpedoman kepada tujuan umum tersebut (Syarifuddin, 1999: 263). Yang dimaksud *maqashid* di sini adalah memelihara kemaslahatan manusia dengan mengambil manfaat baginya dan menghindari hal-hal yang membahayakannya. Hal ini didasari alasan bahwa maksud *syari'* dalam menetapkan hukum adalah untuk kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat. Ukuran

manfaat dan mudarat ini bukan didasarkan pandangan manusia yang sangat subjektif, tetapi didasarkan pada pandangan *syari'*, yakni Allah dan Rasulullah (al-Zuhaili, 1986: 1049).

h. Mengetahui usul fikih.

Seorang mujtahid harus mengetahui dengan baik ilmu usul fikih, karena ilmu ini mempelajari hal-hal yang diperlukan dalam melakukan ijtihad. Tanpa mengetahui ilmu ini, seorang mujtahid akan kesulitan dalam melakukan ijtihad. Usul fikih adalah tiang dan dasar ijtihad yang berdiri kokoh di atas keduanya bagian-bagian bangunan ijtihad. Al-Razi mengatakan, ilmu yang paling penting bagi seorang mujtahid adalah usul fikih. Sedang al-Ghazali menegaskan adanya tiga ilmu pokok untuk melakukan ijtihad, yaitu hadis, bahasa, dan usul fikih (al-Zuhaili, 1986: 1048).

i. Mengetahui ilmu pengetahuan dan teknologi (iptek).

Sekarang ini seorang mujtahid dituntut untuk mengetahui iptek, karena masalah-masalah baru bermunculan seiring perkembangan dan kemajuan iptek. Untuk menentukan hukum atas permasalahan baru yang terkait dengan iptek tersebut, seorang mujtahid harus mengetahui dulu permasalahan tersebut dengan benar dan tepat. Jika tidak, keputusan hukum yang diambil bisa jadi tidak tepat dan tidak sesuai.

Itulah persyaratan yang harus dimiliki oleh seseorang yang melakukan ijtihad (mujtahid). Karena sulitnya memenuhi persyaratan tersebut bagi perorangan (individu) sekarang ini, meskipun tidak menutup kemungkinan adanya orang yang dapat memenuhi persyaratan tersebut, maka ijtihad dapat dilakukan secara bersama-sama yang melibatkan berbagai ahli dari disiplin ilmu yang berbeda-beda, sehingga terpenuhi semua persyaratan tersebut. Inillah yang menjadi trend ijtihad sekarang ini, termasuk di Indonesia, seperti yang dilakukan oleh Majlis Ulama Indonesia (MUI) di Indonesia.

### 5. Lapangan Ijtihad

Ijtihad dapat dilakukan terhadap masalah-masalah yang tidak jelas ketentuan hukumnya dalam Alquran dan sunah. Dengan demikian, secara sederhana dapat diketahui bahwa lapangan ijtihad adalah masalah-masalah yang ketentuan hukumnya tidak dijelaskan Alquran dan sunah dan masalah-masalah yang dijelaskan oleh Alquran dan sunah dengan petunjuk yang tidak pasti (*zhanniy*) (al-Zuhaili, 1986: 1054).

Kalau diperinci lebih lanjut, masalah-masalah yang dapat diijtihadkan adalah sebagai berikut:

- Masalah-masalah yang belum ditegaskan hukumnya dalam nas. Perkembangan iptek dan lajunya zaman memungkinkan munculnya masalah-masalah baru yang ketentuannya belum ditegaskan dalam nas. Masalah-masalah inilah yang menjadi lapangan ijtihad untuk ditemukan ketentuan hukumnya, seperti masalah bank, bayi tabung, keluarga berencana, dan lain sebagainya.
- Masalah-masalah yang ditunjuk oleh nas yang *zhanniy* (tidak pasti), baik dari segi keberadaannya (*wurud*) maupun dari segi penunjukannya terhadap hukum (*dalahah*).

Nas Alquran semuanya *qath'iy* (pasti) dari segi *wurud*-nya, tetapi tidak semuanya *qath'iy* (ada yang *zhanniy*) dari segi *dalahah*nya. Sedang nas sunah atau hadis dari segi *wurud*-nya ada yang *qath'iy* dan ada yang *zhanniy*, begitu juga dari segi *dalahah*nya. Masalah-masalah yang ditunjuk oleh nas yang *zhanniy* itulah yang menjadi lapangan ijtihad. Sedang masalah-masalah yang ditunjuk oleh nas yang *qath'iy* tidak boleh dijadikan lapangan ijtihad.

- Masalah-masalah baru yang belum diijmakkhan. Masalah-masalah baru yang sudah diijmakkhan tidak boleh dijadikan sasaran kegiatan ijtihad, karena keputusan ijmak tidak

bisa dibatalkan. Karena itu, sebelum melakukan ijtihad terhadap masalah-masalah baru tersebut, seorang mujtahid harus meneliti dulu apakah sudah ada ijma' tentang hal itu atau belum. Jika sudah ada ijma'nya, maka tidak boleh dilakukan ijtihad, dan jika tidak ada ijma'nya barulah dilakukan ijtihad.

d. Masalah-masalah yang diketahui *illat* hukumnya.

Hanya masalah-masalah yang diketahui *illat* (alasan) hukumnya saja yang dapat dijadikan lapaangan ijtihad, seperti dalam masalah muamalah. Masalah-masalah yang tidak diketahui *illat* hukumnya tidak boleh dijadikan sasaran ijtihad, seperti ketentuan-ketentuan dalam beribadah atau hukum-hukum tertentu yang tidak dapat diketahui *illat*-nya seperti haramnya daging babi yang tidak disebutkan *illat*-nya dalam Alquran atau sunah.

Dari ketentuan di atas, jelaslah bahwa ijtihad hanya diterapkan pada masalah-masalah tertentu saja. Tidak semua masalah dapat dilijtihadkan, ada masalah-masalah yang tidak boleh diijtihadkan. Oleh karena itu, seorang mujtahid harus benar-benar memahami persoalan ini. Jika tidak, dia akan salah menerapkan ijtihadnya dan hasilnya tidak bisa dipertanggungjawabkan kebenarannya.

## 6. Metode-metode Ijtihad

Dalam melakukan ijtihad, seorang mujtahid menempuh suatu cara atau metode yang digunakan untuk menemukan hukum yang dicarinya. Ada beberapa cara atau metode yang sudah dirumuskan oleh para mujtahid dalam melakukan ijtihad. Metode-metode tersebut ada yang disepakati, dalam arti hampir dilakukan oleh semua mujtahid, dan ada yang tidak disepakati, dalam arti tidak semua mujtahid menggunakan metode tersebut, ada yang menggunakannya dan ada yang tidak menggunakannya. Metode ijtihad yang disepakati ada dua, yaitu ijma' dan kias, sedang metode-metode lainnya tidak

Terjadi perbedaan pendapat di kalangan para ahli hukum Islam mengenai berlakunya ijmak. Mayoritas dari mereka mengakui keabsahan ijmak dalam setiap generasi, dan sekelompok lagi menentang pendapat itu dan menyatakan bahwa hanya kesepakatan para sahabat saja yang sah (Hasan, 1984: 93). Kelompok yang terakhir ini didukung oleh para pengikut mazhab Zahiri dan Ahmad Ibn Hanbal. Sementara itu, Malik hanya mengesahkan praktik orang-orang Madinah, sedang orang-orang Syiah hanya mengakui kesepakatan para anggota keluarga Rasulullah saja (Hasan, 1984: 145). Dalam kenyataannya praktik ijmak berjalan hingga sekarang. Hanya saja praktik ijmak sekarang tidak seperti pada masa-masa awal (masa sahabat Nabi). Pada mulanya dapat dimungkinkan terjadinya kesepakatan di kalangan umat Islam secara keseluruhan, mengingat jumlah umat Islam masih sedikit dan belum menyebar di berbagai tempat yang berjauhan. Akan tetapi, pada perkembangan selanjutnya hingga sekarang sangatlah sulit untuk mewujudkan ijmak dari umat Islam secara keseluruhan, karena umat Islam semakin banyak dan berada di berbagai tempat yang berjauhan. Oleh karena itu, pada masa pascasahabat mulai muncul ijmak yang bersifat loka! atau kedaerahan, misalnya ijmak ulama Madinah, ijmak ulama Kufah, ijmak ulama Bashrah, dan sebagainya. Kadang-kadang ijmak mereka menghasilkan keputusan yang berbeda dalam kasus yang sama. Pada masa sekarang ijmak yang ada juga bersifat kedaerahan. Ada ijmak ulama Saudi Arabia, ada ijmak ulama Mesir, ada ijmak ulama Indonesia, dan sebagainya. Atas hal ini, sudah sepantasnya umat Islam yang tinggal di suatu daerah mengikuti hasil ijmak dari ulama di daerahnya sendiri, jika ijmaknya berbeda dengan ijmak di daerah lain.

#### b. Kias (*qiyas*—قياس)

Secara etimologis kias berarti ‘mengukur’, ‘membandingkan sesuatu dengan yang semisalnya’. Sedang secara terminologis,

terdapat beberapa definisi yang berbeda tentang kias. Ahli usul mendefinisikan kias sebagai mempersamakan hukum suatu peristiwa yang tidak ada nasnya dengan hukum suatu peristiwa yang ada nasnya lantaran adanya persamaan *'illat* hukumnya dari kedua peristiwa itu (Khalilaf, 1978: 52; Zahrah, 1958: 218). Ahmad Hasan (1984: 135) menilai kias sebagai bentuk sistematis dari penalaran individual di bidang hukum (rakyu).

Fungsi kias adalah untuk menemukan sebab atau *'illat* hukum yang diwahyukan untuk dikembangkan ke dalam kasus yang serupa. Sebagai contoh, meminum khamar (minuman keras) dilarang secara tegas oleh nas. Penyebab larangan itu adalah akibat yang membubukkan, karenanya dalam apa saja penyebab ini ditemukan, maka larangan dapat diterapkan. Dalam hal ini hukum diperluas ke dalam kasus lain yang memiliki sifat yang sama (Muslehuddin, 1985: 135). Jadi, dengan mengetahui *'illat* dari suatu masalah yang diketahui hukumnya, seorang mujtahid akan dapat menerapkannya pada masalah lain yang tidak ada ketentuan hukumnya, sehingga dapat ditentukan hukumnya, yakni sama dengan masalah yang sudah ada hukumnya.

Dari definisi dan uraian di atas dapat diidentifikasi unsur-unsur yang harus ada (rukun) pada kias, yaitu: (1) *maqis 'alaih*/مقيس عليه (tempat mengkiaskan sesuatu kepadanya), atau sering disebut *ashl*/أصل (sesuatu yang dihubungkan kepadanya sesuatu yang lain); (2) *maqis*/مقيس (sesuatu yang akan dikiaskan), atau sering disebut *furu'*/فروع (sesuatu yang akan disamakan hukumnya dengan *ashl*); (3) hukum *ashl*, yaitu hukum yang ada pada *ashl* yang ditetapkan berdasarkan nas, dan hukum ini juga yang akan diterapkan pada *furu'*; (4) *'illat*, yaitu sifat yang menjadi dasar ditetapkannya hukum. Jika *'illat* yang ada pada *ashl* dan *furu'* sama, maka hukum keduanya sama.

Praktik penggunaan kias ini dimulai pertama kali oleh para sahabat ketika mereka berselisih pendapat dalam pemilihan Abu Bakar menjadi

khalifah atas dasar bahwa Nabi pernah menunjuknya menjadi imam salat menggantikan beliau. Penggunaan kias ini semakin mantap pada pertengahan kedua abad ke-2 H/8 M. Kebanyakan fukaha (terutama fukaha yang empat) dan Syiah Zaidiyah menerima prinsip kias ini. Sedang Syiah Imamiyah dan mazhab Zhahiri tidak mau menerima prinsip kias ini. Walaupun al-Syafi'i pada umumnya telah dianggap berjasa dalam meneguhkan kedudukan kias sebagai sebuah prinsip, namun caranya merujuk kepada kias ini menunjukkan bahwa prinsip tersebut memang sudah diterima umum (Rahman, 1984: 96). Di antara para fukaha tersebut, al-Syafi'ih yang paling banyak menggunakan kias (di samping Alquran dan sunah) dalam pembentukan hukum Islam (fikih).

### c. Istihsan (استحسان)

Secara etimologis, istihsan memiliki beberapa arti, yaitu: (1) 'memperhitungkan sesuatu lebih baik'; (2) 'adanya sesuatu itu lebih baik'; 3) 'mengikuti sesuatu yang lebih baik'; atau (4) 'mencari yang lebih baik untuk diikuti, karena memang disuruh untuk itu' (Syarifuddin, 1999: 305). Sedang secara terminologis, ulama usul mendefinisikan istihsan sebagai meninggalkan kias yang jelas (jali) untuk menjalankan kias yang tidak jelas (khafi), atau meninggalkan hukum umum (universal/kulli) untuk menjalankan hukum khusus (pengecualian/istihsna'), karena adanya alasan yang menurut logika menguatkannya (Khallaf, 1978: 79).

Istihsan terjadi apabila seorang mujahid menghadapi suatu peristiwa yang tidak ada nasnya, sedang untuk menentukan hukumnya ada dua jalan yang berbeda, jalan yang satu jelas dapat menentukan hukumnya dan jalan yang lain samar-samar, artinya tidak dapat menetapkan hukumnya dengan satu ketetapan, padahal mujahid yang bersangkutan mempunyai alasan yang kuat untuk memilih jalan yang samar-samar dan meninggalkan jalan yang jelas atau nyata. Istihsan bisa juga terjadi apabila seorang mujahid meninggalkan hukum universal

dan mengambil hukum spesifik (pengecualian) karena adanya alasan yang kuat untuk mengambil hukum spesifik tersebut.

Mengenai otoritas *istihsan* sebagai sumber hukum, tidak semua fukaha sepakat. Nampaknya, hanya Abu Hanifah dan para ulama Hanafiah yang menggunakan prinsip *istihsan* ini. Al-Syafi'i menolak *istihsan* sekaligus mengutuk bahwa orang yang mempergunakan *istihsan* berarti menganggap dirinya mempunyai hak untuk menentukan hukum (Muslehuddin, 1985: 151). Dalam buku *al-Risalah*, al-Syafi'i menegaskan bahwa haram bagi seseorang yang menggunakan *istihsan* apabila bertentangan dengan *khabar baik* berupa nas Alquran maupun sunah (Syafi'i, 1993: 241). Orang-orang yang mendukung *istihsan* mendasarkan diri pada Alquran surat al-Zumar (39): 18, yaitu: "Orang-orang yang mendengarkan perkataan lalu mengikuti apa yang paling baik di antaranya." Mereka juga mengutip hadis Nabi yang diriwayatkan oleh Ibnu Mas'ud, "Apa yang baik menurut umat Islam adalah baik menurut Allah." Sedang penentang *istihsan* mengatakan bahwa ayat Alquran dalam surat al-Zumar tersebut tidak dapat dijadikan dalil untuk mendukung *Istihsan*. Sedang hadis tersebut, menurutnya, menunjuk pada *ijmak*, bukan pada *istihsan* (Muslehuddin, 1985: 152).

Adapun contoh *istihsan* umpamanya hukum sisa minuman dari burung-burung yang buas, seperti gagak, rajawali, elang dan lain-lain. Menurut *istihsan* sisa minuman burung-burung tersebut adalah suci, padahal menurut kias adalah najis. Menurut kias yang jelas sisa minuman burung-burung tersebut sama dengan sisa minuman dari binatang-binatang buas seperti serigala, singa, harimau, dan lain-lain. Karena hukum sisa minuman binatang-binatang itu mengikuti hukum dagingnya, yakni haram, maka sisa minumannya juga haram (najis). Menurut *istihsan* sisa minuman burung-burung

buas itu suci, karena meskipun burung-burung buas itu diharamkan dagingnya untuk dimakan, tetapi ludahnya yang keluar dari perutnya (dagingnya) sekali-kali tidak akan bercampur dengan sisa bekas yang diminumannya, karena burung-burung itu jika minum menggunakan paruh, yaitu sejenis tulang yang suci. Lain dengan binatang-binatang buas yang minum dengan mulutnya, yakni sejenis daging, sehingga sisa minuman tersebut mudah bercampur dengan ludahnya

#### *d. Mashlahah mursalah (مصلحة مرسلة)*

Secara etimologis, *mashlahah mursalah* (jamaknya: *mashalih mursalah*) berarti 'kemaslahatan atau kepentingan yang tidak terbatas, tidak terikat, atau kepentingan yang diputuskan secara bebas' (Muslehudin, 1985: 84). Sedang secara terminologis, *mashlahah mursalah*, yang juga sering disebut *istishlah/استصلاح*, adalah 'kemaslahatan yang tidak ditetapkan secara pasti oleh syari' (Allah dan Rasul-Nya) untuk mewujudkannya dan tidak ada dalil syarak yang memerintahkan untuk memperhatikannya atau mengabaikannya" (Khallaf, 1978: 84).

*Mashlahah mursalah* terikat pada konsep bahwa syariat (hukum Islam) ditujukan untuk kepentingan masyarakat dan berfungsi untuk memberikan kemanfaatan dan mencegah kemudaratan. Metode ini dikembangkan dan dipegangi sebagai sumber hukum oleh Imam Malik dan para pengikutnya. Metode ini selanjutnya dijabarkan lagi oleh al-Syathibi dengan teorinya *maqashid al-syari'ah* yang merupakan suatu usaha untuk menjustifikasi kemampuan teori hukum Islam untuk beradaptasi dengan kebutuhan sosial (Mas'ud, 1995: 48).

Untuk menggunakan metode *mashlahah mursalah* sebagai hujah (sumber hukum), harus terpenuhi tiga syarat, yaitu:

- 1) Kemaslahatan itu haruslah yang hakiki, bukan berdasarkan persangkaan belaka. Artinya, bahwa penetapan hukum berdasarkan kemaslahatan itu haruslah benar-benar dapat

- membawa kemanfaatan dan menolak kemudaratan.
- 2) Kemaslahatan itu haruslah bersifat universal, bukan kemaslahatan individual. Artinya, bahwa penetapan hukum itu bermanfaat bagi orang banyak atau dapat menghilangkan bahaya yang menimpa orang banyak.
  - 3) Penetapan kemaslahatan itu tidak bertentangan dengan hukum atau dasar yang telah ditetapkan oleh nas atau ijmak. Oleh karena itu, tidak dianggap suatu kemaslahatan menyamakan anak laki-laki dengan anak perempuan dalam menerima warisan, karena hal itu bertentangan dengan dasar yang telah ditetapkan oleh nas Alquran (Khallaf, 1978: 86–87).

Adapun contoh penggunaan *mashlahah mursalah* adalah kebijaksanaan yang dilakukan Abu Bakar mengenai pengumpulan Alquran dalam suatu mushaf, begitu juga keputusan Umar bin al-Khatthab mengenai pengesahan talak tiga yang diucapkan sekaligus dengan maksud agar orang tidak mudah saja menjatuhkan talak tiga, mengadakan penjara, dan *kharaj* (dewan pajak). Tentunya masih banyak contoh yang lain yang tidak dapat disebutkan di sini.

#### e. *Istishhab* (استصحاب)

Secara etimologis, *Istishhab* berarti *i'tibar al-mushahabah*/اعتبار المصاحبة (ungkapan penyertaan) (Khallaf, 1978:91), atau berarti *istimrar al-shihhabah*/استمرار الصحابة (selalum meneman atau selalunya bertemu) (Zahrah, 1958: 295). Sedang secara terminologis, *Istishhab* didefinisikan ahli usul sebagai ‘menetapkan hukum atas sesuatu menurut keadaan yang ada sebelumnya hingga ada dalil yang merubah keadaan tersebut, atau menjadikan hukum yang ada di masa lalu tetap berlaku hingga sekarang sampai ada dalil yang merubahkan’ (Khallaf, 1978: 91).

Prinsip *istishhab* berjalan di atas prinsip adanya keraguan yang mengiringi keyakinan dan mengukuhkan keyakinan yang berlaku di masa lalu. Prinsip ini melahirkan beberapa kaidah hukum Islam seperti:

**الأصل بقاء ما كان على ما كان حتى يثبت ما يُغيره**

Artinya: Hukum asal itu adalah tetapnya sesuatu menurut yang sudah ada hingga terjadinya perubahan.

**الأصل في الأشياء الإباحة**

Artinya: Hukum asal tentang sesuatu adalah boleh),

**الثيقين لا يراؤ بالشك**

Artinya: Keyakinan tidak bisa dihilangkan dengan keragu-raguan, dan

**الأصل في الإنسان البراءة**

Artinya: Pada asalnya manusia itu bersih atau bebas hukum.

Sebagai contoh, seorang yang sudah berwudu lalu ragu-ragu apakah wudunya sudah batal atau belum, maka ia bisa mengambil sesuatu yang diyakini lebih dahulu, yaitu ia belum batal wudunya, tetapi jika ia ragu-ragu apakah sudah berwudu atau belum, maka ia harus menetapkan bahwa ia belum berwudu.

Para ulama berbeda pendapat mengenai kehujahan *istishhab*. Mereka juga membaginya menjadi berbagai bentuk yang masing-masing memiliki penerapan yang berbeda dan kekuatan hukum yang berbeda. Namun, secara umum metode *istishhab* banyak dipegangi oleh al-Syafi'i dan para pengikutnya. Jadi, metode ini termasuk salah satu metode penetapan hukum yang diperselisihkan.

f. *'Urf* (عرف)

Secara etimologis, '*urf* berarti 'sesuatu yang dikenal'. Sedang secara terminologis, '*urf* berarti 'sesuatu yang dikenal dan tetap

dibiasakan manusia, baik berupa perkataan, perbuatan, atau meninggalkan sesuatu'. 'Urf juga dinamai dengan 'adah (Indonesia: adat). Keduanya tidak bisa dibedakan (Khallaf, 1978: 89). Namun, ada juga ulama yang membedakan 'urf dan 'adah dengan berbagai argumen tertentu, akan tetapi perbedaannya tidak terlalu prinsip. Penulis sendiri cenderung menyamakan kedua istilah tersebut.

'Urf atau adat ada beberapa macam. Dilihat dari materi yang biasa dilakukan, 'urf adat dua, yaitu 'urf qauli (عرف قولى), yaitu 'kebiasaan yang berlaku dalam penggunaan kata-kata', seperti penggunaan kata *walad* (ولد) untuk anak laki-laki dan perempuan; 'urf fi'li (عرف فعلى), yaitu 'kebiasaan yang berlaku dalam perbuatan', seperti kebiasaan jual beli barang yang ringan tanpa akad apa-apa. Ditinjau dari ruang lingkup penggunaannya, 'urf ada dua macam, yaitu 'urf umum (عرف عام), yaitu 'kebiasaan yang berlaku umum, tanpa memandang negara, bangsa, dan agama', seperti menganggukkan kepala tanda setuju dan menggelengkan kepala tanda tidak setuju; 'urf khusus (عرف خاص), yaitu 'kebiasaan yang dilakukan sekelompok orang di tempat tertentu dan pada waktu tertentu', seperti adat matrilenial (menarik garis keturunan dari ibu) di Minangkabau dan adat patrilenial (menarik garis keturunan dari ayah) di Batak. Dari segi penilaianya, 'urf ada dua macam, yaitu 'urf shahih (عرف صحيح), yaitu 'kebiasaan yang benar dan tidak bertentangan dengan ketentuan agama', seperti peringatan maulid Nabi dan halal bihalal; 'urf fasid (عرف فاسد), yaitu 'kebiasaan yang bertentangan dengan ketentuan agama', seperti pesta dengan makanan dan minuman haram, dan lain-lain.

Secara umum 'urf diamalkan oleh semua ulama fikih, terutama dari kalangan ulama Hanafiah dan Malikiah. Mereka mendasarkan pada hadis yang berasal dari Abdullah Ibn Mas'ud yang diriwayatkan Ahmad dalam *Musnad*-nya, "Apa yang dilihat oleh umat Islam sebagai suatu yang baik, maka hal itu di sisi Allah adalah baik." Di samping

hadis ini, ada kaidah yang selalu dikaitkan dengan ‘urf atau adat, yaitu “al-‘adah muhakkamah/العادة ممحكمه” yang artinya adat (‘urf) itu menjadi pertimbangan hukum. Oleh ulama Hanafiah ‘urf lebih didahuluikan atas kias *khafi* dan juga didahuluikan atas nas yang umum, dalam arti ‘urf *mentakhshis* nas yang umum. Ulama Malikiah menjadikan ‘urf atau tradisi yang hidup dan berlaku di kalangan orang-orang Madinah sebagai dasar dalam menetapkan hukum dan mendahulukannya dari hadis *ahad*. Sedang ulama Syafiiyah banyak menggunakan ‘urf dalam hal-hal tidak menemukan ketentuan batasannya dalam syarak maupun dalam penggunaan bahasa (Syarifuddin, 1999: 375).

#### **g. Mazhab shahabi (مذهب الصحابي)**

Mazhab shahabi terkadang dinamakan dengan *qaul shahabi* dan *fatwa shahabi*. Secara sederhana mazhab shahabi berarti ‘fatwa sahabat secara perorangan’ (Amir Syarifuddin, 1999, II: 379). Adanya batasan perorangan ini mengindikasikan bahwa mazhab shahabi berbeda dengan *ijmak shahabi* yang lahir dari kesepakatan dari para sahabat secara keseluruhan. Sebagai contoh adalah perkataan Aisyah yang diriwayatkan oleh al-Daruquthni: “Kandungan itu tidak berdiam diri dalam perut ibunya lebih dari dua tahun sekedar bergesernya bayang-bayang benda yang ditancapkan.” Dari perkataan Aisyah ini, terlihat bahwa umur kandungan itu tidak lebih dari dua tahun.

Hampir semua literatur yang membahas mazhab shahabi menempatkannya pada pembahasan tentang dalil syarak yang diperselisihkan. Hal ini berbeda dengan *ijmak shahabi* yang menempati kedudukan yang tinggi dalam dalil syarak, karena kehujahannya diterima oleh semua pihak, meskipun sebagian kecil ulama menolaknya. Mengenai kehujahan mazhab shahabi ini para ulama berbeda pendapat. Ulama asyariah dan muktazilah, Imam Syafii dalam satu pendapatnya, Ahmad dalam satu riwayatnya, dan al-Karkhi dari ulama Malikiah mengatakan

bahwa pendapat sahabat yang berasal dari ijtihadnya tidaklah menjadi hujah bagi generasi sesudahnya. Sedang Imam Malik, al-Razi, al-Barza'i dari sahabat Abu Hanifah, al-Syafi'i dalam satu pendapatnya (*qaul qadim*), dan Ahmad dalam satu riwayatnya berpendapat bahwa pendapat sahabat menjadi hujah secara mutlak. Masing-masing kelompok ulama ini mempunyai argumen tersendiri untuk mendukung pendapat mereka. Dari dua kelompok ini muncul juga kelompok yang moderat, artinya menerima mazhab *shahabi* dalam keadaan tertentu dan menolaknya dalam keadaan tertentu. Dalam hal ini Ali Hasabullah (dalam Mukhtar Yahya dan Fathurrahman, 1993: 118) menyatakan, "Seorang mujtahid tidak dibebaskan untuk mencari dalil dari pendapat seorang sahabat. Bila ia menemukannya, ia tidak dibenarkan menyandarkannya kepada sahabat itu. Akan tetapi, bila tidak menemukannya, maka mengikutinya adalah lebih baik ketimbang mengikuti pendapat yang berdasarkan hawa nafsu."

#### *h. Syar'u man qablana* (شرع من قبلنا)

*Syar'u man qablana* (Indonesia: syariat sebelum kita) berarti 'hukum-hukum yang telah disyariatkan untuk umat sebelum Islam yang dibawa oleh para nabi dan rasul terdahulu dan menjadi beban hukum untuk diikuti oleh umat sebelum adanya syariat Nabi Muhammad' (Amir Syarifuddin, 1999, II: 391). Syariat umat sebelum kita bukanlah syariat yang terdapat dalam Perjanjian Lama (yang bersumber dari Taurat) dan Perjanjian Baru (yang bersumber dari Injil) yang ada sekarang, karena kedua kitab itu sudah tidak asli lagi. Dengan demikian, syariat umat sebelum kita adalah hukum-hukum yang berlaku untuk umat sebelum datang risalah Nabi Muhammad sejauh yang dapat dibaca dalam Alquran atau dinukilkan oleh Nabi Muhammad dalam sunahnya.

Syariat umat sebelum kita yang dijelaskan dalam Alquran dan sunah dapat dibagi tiga kategori: (1) ada yang sudah dinasakh (dihapus hukumnya) dan tidak berlaku lagi bagi umat Nabi Muhammad, seperti

dijelaskan dalam surat al-An'am (8): 146 tentang haramnya binatang yang punya kuku, sapi, dan kambing, dan hadis Nabi tentang halalnya harta rampasan; (2) ada yang masih tetap berlaku untuk umat Nabi Muhammad, seperti dijelaskan dalam surat al-Baqarah (2): 183 tentang kewajiban puasa, dan hadis Nabi tentang syariat berkurban; (3) ada yang tidak dijelaskan berlakunya untuk kita dan tidak juga dijelaskan apakah hal itu telah dinasakh, dan inilah yang menjadi pembicaraan ulama usul.

Mengenai kehujahan syariat sebelum kita ini, para ulama berbeda pendapat. Jumhur ulama mazhab Hanafi dan Hanabil, sebagian ulama mazhab Syafii dan Maliki, serta ulama kalangan mazhab Asyari dan Muktazilah berpendapat bahwa hukum-hukum syariat sebelum kita dalam bentuk ketiga tersebut tidak berlaku untuk kita (umat Nabi Muhammad) selama tidak dijelaskan pemberlakuan untuk kita. Alasannya, syariat umat sebelum kita berlaku secara khusus untuk umat ketika itu. Sementara itu, sebagian sahabat Abu Hanifah, sebagian ulama mazhab Maliki, sebagian sahabat Imam Syafii' dan Imam Ahmad dalam satu riwayat mengatakan bahwa hukum-hukum yang disebutkan dalam Alquran atau sunah meskipun tidak diarahkan untuk umat Nabi Muhammad, selama tidak ada penjelasan tentang nasakhnya, maka berlaku pula untuk umat Nabi Muhammad. Sehubungan dengan pendapat ini, ulama mazhab Hanafi memberlakukan hukum kisas yang seimbang sebagaimana tersebut dalam surat al-Maidah (5): 45.

### 1. *Saddu al-dzari'ah* (سد الذريعة)

Secara etimologis, kata *al-dzari'ah* (الذریعة) berarti 'jalannya membawa kepada sesuatu, secara *hissi* atau *ma'nowi*, baik atau buruk'. Sedang secara definitif, *al-dzari'ah* berarti apa yang menyampaikan kepada sesuatu yang terlarang yang mengandung kerusakan (Amir Syarifuddin, 1999, II: 399). Sedang kata *saddu* (سد) berarti 'menutup'. Dengan demikian, *saddu al-dzari'ah* berarti menutup jalan yang menuju kepada perbuatan terlarang

(yang membawa kerusakan). Sebagai contoh, berjudi itu dilarang.

Para ulama mengelompokkan *al-dzari'ah* menjadi beberapa macam. Abu Ishaq al-Syathibi membagi *al-dzari'ah* menjadi empat macam, yaitu: (1) *al-dzari'ah* yang membawa kepada kerusakan yang pasti, seperti menggali lubang di tanah sendiri dekat pintu rumah seseorang di waktu gelap; (2) *al-dzari'ah* yang membawa kerusakan menurut blasanya, seperti menjual anggur kepada pabrik minuman keras atau menjual pisau kepada penjahat; (3) *al-dzari'ah* yang membawa kepada perbuatan terlarang menurut kebanyakannya, seperti jual beli kredit; dan (4) *al-dzari'ah* yang jarang sekali membawa kerusakan, seperti menggali lubang di kebun sendiri yang jarang dilalui orang (Amir Syarifuddin, 1999, II:403).

Mengenai boleh tidaknya menggunakan *saddu al-dzari'ah*, tidak ada dalil yang jelas dan pasti baik dalam bentuk nas maupun ijma' ulama. Pengambilan *saddu al-dzari'ah* didasarkan pada ijtihad dengan berpedoman pada tindakan hati-hati, yaitu dengan melihat manfaat dan mafsatadat, baik dan buruk. Jumhur ulama yang menempatkan manfaat dan mafsatadat sebagai bahan pertimbangan dalam menetapkan hukum pada dasarnya menerima metode *saddu al-dzari'ah*, meskipun berbeda dalam kadar penerimanya. Kalangan ulama Malikiah yang dikenal banyak menggunakan faktor maslahat dengan sendirinya banyak mengguna metode ini. Jadi, dasar penggunaan *saddu al-dzari'ah* adalah kehati-hatian dalam menghadapi benturan antara maslahat dan mafsatadat. Jika maslahat yang dominan maka boleh dilakukan, dan jika mafsatadat yang dominan maka harus ditinggalkan.

#### **F. Pertentangan Antardalil dalam Hukum Islam (*Ta'arudi al-Adillah*)**

Setiap dalil hukum menghendaki adanya hukum yang berlaku terhadap sesuatu yang dikenai hukum. Jika ada suatu dalil yang

menghendaki berlakunya hukum atas suatu kasus, dan di samping itu ada juga dalil lain yang menghendaki berlakunya hukum lain atas kasus itu, maka kedua dalil itu disebut *ta'arudi* (تعارض), atau *ta'adul* (تعادل), atau *taqabul* (تقابل). Jadi, yang dimaksud dengan pertentangan antardalil (*ta'arud al-adillah*/تعارض الأدلة) adalah saling berlawanannya dua dalil hukum yang salah satu di antaranya menafikan hukum yang ditunjuk oleh dalil lainnya.

Pertentangan dalil bisa mencakup dalil *n'aqli* dan dalil *'aqli*, dan bisa mencakup dalil *qath'i* dan dalil *zhanni*. Ada dua kelompok ulama dalam melihat pertentangan antardalil *qath'i*. Pendapat terbanyak di kalangan ulama mengatakan bahwa antara dua dalil *qath'i* tidak mungkin terjadi pertentangan. Mereka beralasan, setiap dalil yang *qath'i* mengharuskan adanya *madlul* (hukum). Tidak mungkin terjadi dua dalil *qath'i* mengharuskan adanya hukum yang saling bertentangan. Seperti adanya dalil yang menunjukkan bahwa alam ini baru, sementara dalil yang lain menunjukkan bahwa alam ini dahulu (*qadim*). Kelompok ini disebut *al-mukhthi'ah* (المخطئه). Pendapat yang lain memungkinkan bertemunya dua dalil *qath'i* yang bertentangan. Kelompok ini membenarkan dua dalil yang kelhatan bertentangan. Kelompok ini disebut dengan *al-mushawwibah* (المصوبه) (Amir Syarifuddin, 1997, l: 205).

Mengenai pertentangan antardalil *zhanni*, pendapat para ulama juga terbagi menjadi dua: (1) segolongan ulama menolak terjadinya pertentangan antardalil *zhanni* sebagaimana yang terjadi pada dalil *qath'i*; dan (2) segolongan ulama membolehkan terjadinya pertentangan dua dalil *zhanni*, karena tidak ada halangan bagi pertentangan tersebut selama terbatas pada dalil yang tidak *qath'i*.

Pertentangan antardalil ini sebenarnya tidak terjadi pada dalil itu sendiri. Pertentangan ini muncul karena perbedaan mujahid dalam

memahami dalil-dalil yang dinilai bertentangan. Jadi, pertentangan itu bersumber pada pemikiran para mujtahid, sedang dalam hal dalil-dalil itu sendiri, semua kelompok yang berbeda pendapat tersebut menyepakati tidak adanya pertentangan atau perbenturan.

Contoh pertentangan antardalil ini dapat dilihat dalam surat al-Baqarah (2): 240 dan al-Baqarah (2): 234:

وَالَّذِينَ يُتَوَقَّونَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْواجًا وَصَيْهَ لَا زَوْجَهُمْ مَتَاعًا إِلَى  
الْحُولِ عَمِّرْ إِخْرَاجٍ (البقرة: ٢٤٠)

Artinya: Orang-orang yang meninggal di antaramu dan meninggalkan istri-istri hendaklah berwasiat bagi istri-istri mereka untuk bersenang-senang selama setahun (QS. al-Baqarah [2]: 240).

وَالَّذِينَ يُتَوَقَّونَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْواجًا يَرْتَصُنُ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ  
أَشْهُرٍ وَعَشْرًا (البقرة: ٢٣٤)

Artinya: Orang-orang yang meninggal di antaramu dan meninggalkan istri-istri, hendaklah istri-istri itu menahan diri selama empat bulan sepuluh hari (QS. al-Baqarah [2]: 234).

Ulama yang melihat kedua ayat itu bertentangan mengatakan, ayat 240 menetapkan hukum beridah bagi istri ditinggal mati suaminya selama satu tahun, sedang ayat 234 menetapkan hukum beridah bagi istri tersebut selama empat bulan sepuluh hari. Ulama yang melihat tidak adanya pertentangan dalam dua ayat di atas mengatakan, kedua ayat tersebut mengatur hukum atas dua hal yang berbeda. Dalil yang satu (ayat 240) menerangkan kebolehan istri yang ditinggal mati suaminya untuk mendiami rumah suaminya selama satu tahun, sedang dalil yang satu lagi (ayat 234) menyatakan hukum beridah bagi istri yang ditinggal mati suaminya selama empat bulan sepuluh hari.

Lalu bagaimana pertentangan yang terjadi antara dalil qath'i

dengan dalil *zhanni*? Mengenai hal ini, ada dua pendapat. Pendapat pertama memungkinkan adanya pertentangan antara dalil *qath'i* dengan dalil *zhanni*. Jika hal ini terjadi, menurut pendapat ini, dalil *qath'i* harus didahulukan dan dalil *zhanni* dianggap tidak ada. Pendapat yang lain tidak memungkinkan terjadinya pertentangan antara dalil *qath'i* dan dalil *zhanni*. Menurut pendapat ini, jika hal itu terjadi, maka yang *zhanni* dengan sendirinya dianggap tidak ada lagi, sehingga sebenarnya tidak ada pertentangan dalam hal ini. Perbedaan pendapat antara dua kelompok ini sebenarnya tidaklah terlalu prinsip, karena meskipun argumen yang dikemukakan berbeda, tetapi secara prinsip sama. Keduanya sama-sama menghendaki berlakunya dalil *qath'i* dan meninggalkan dalil *zhanni*, jika kedua dalil itu bertentangan.

Untuk menyelesaikan terjadinya pertentangan antara dua dalil hukum, para ulama usul fikih bertolak dari kaidah atau prinsip:

العمل بالدلائلتين المتعارضتين أولى من إلغاء أحدهما

Artinya: Mengamalkan dua dalil yang bertentangan lebih baik dari pada menyingkirkan satu di antaranya (Amir Syarifuddin, 1997, I: 208).

Dari kaidah ini, dapat diambil adanya tiga penyelesaian dalam menghadapi pertentangan antara dua dalil hukum, yaitu:

### **1. Mengamalkan Dua Dalil yang Bertentangan**

Dua dalil yang bertentangan dapat diselesaikan dengan cara *taufiq* dan *takhsis*. *Taufiq* (توفيق) berarti mempertemukan dan mendekatkan pengertian dua dalil yang diperkirakan bertentangan atau menjelaskan kedudukan hukum yang ditunjuk oleh kedua dalil itu, sehingga tidak terlihat adanya pertentangan. Umpamanya ayat 240 dan 234 dari surat al-Baqarah seperti di atas yang bisa dikompromikan dengan pemahaman yang berbeda. Sedangkan *takhsis* (تخصيص) adalah mengkhususkan pemberlakuan suatu dalil dari dalil lain yang bersifat umum. Dalam hal

ini dua dalil yang bertentangan itu ditentukan mana dalil yang umum dan mana dalil yang khusus. Dalil yang umum diberlakukan menurut keumumannya dan dalil yang khusus diberlakukan untuk mengatur hal yang khusus menurut kekhususannya. Dengan demikian tidak ada dalil yang ditinggalkan. Contoh takhsis bisa dilihat dalam surat al-Baqarah (2): 228 dan al-Thalaq (65): 4:

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَرِبَّصْنَ بِأَنْقَسِهِنَّ ثَلَاثَةٌ قُرُونٌ (آلِبَقْرَةِ: ٢٢٨)

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

Ayat ini menjelaskan, istri yang diceraikan suaminya dalam keadaan apapun, idahnya tiga kali *quru'* (suci/haid). *Zahir* ayat ini bertentangan dengan *zhahir* ayat di bawah:

وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجْلَهُنَّ أَنْ يَضْعَنْ حَمْلَهُنَّ (الظَّلَاقِ: ٤)

Artinya: Perempuan-perempuan hamil (yang diceraikan suami) waktu Idah mereka adalah sampai melahirkan kandungannya (QS. al-Thalaq [65]: 4).

Ayat ini menjelaskan bahwa idah istri yang diceraikan suaminya dalam keadaan hamil adalah sampai melahirkan anaknya. Usaha penyelesaian dari dua dalil itu adalih dengan memberlakukan batas melahirkan anak itu khusus bagi istri yang diceraikan dalam keadaan hamil. Dengan usaha takhsis ini, ketentuan bagi istri yang hamil itu dikeluarkan dari keumuman ayat 228 surat al-Baqarah.

## 2. Mengamalkan Salah Satu dari Dua Dalil yang Bertentangan

Jika dua dalil yang bertentangan tidak dapat dikompromikan atau hubungan kedua dalil itu bukan dalam bentuk umum dan khusus yang dapat diselesaikan secara takhsis, maka kedua dalil itu tidak dapat diamalkan secara praktis. Dengan demikian, hanya satu dalil yang dapat diamalkan dan satu dalil lagi tidak dapat diamalkan.

Usaha penyelesaiannya dengan cara *nasakh*, *tarjih*, dan *takhyir*. *Nasakh* (نسخ) adalah menghapus berlakunya hukum dari dalil yang datangnya terdahulu karena adanya dalil yang datangnya kemudian (uraian tentang *nasakh* dibahas kemudian). Jika dua dalil itu tidak diketahui mana yang turun lebih dahulu dan mana yang turun kemudian, tetapi diketahui bahwa dalil yang satu lebih kuat dari dalil yang lain, maka diamalkanlah dalil yang lebih kuat (*tarjih*/ترجح). Jika kedua dalil itu tidak dapat diupayakan dengan *nasakh* dan *tarjih*, tetapi kedua dalil itu memungkinkan untuk diamalkan, maka dapat ditempuh penyelesaian dengan *takhyir*/تخيير, yaitu memilih salah satu dari dua dalil itu untuk diamalkan dan yang satu lagi tidak diamalkan dengan menghormati kebenaran dalil yang tidak diamalkan tersebut.

### 3. Meninggalkan Dua Dalil yang Bertentangan

Jika dua upaya penyelesaian di atas (1 dan 2) tidak dapat dilakukan, maka dapat diamalkan upaya yang ketiga, yaitu meninggalkan kedua dalil yang bertentangan. Upaya ini dapat ditempuh dengan dua cara, yaitu *tawaqif* dan *tasaquf*. *Tawaqif* (نواقف) adalah menangguhan pengamalan kedua dalil yang bertentangan sambil menunggu kemungkinan adanya petunjuk lain untuk mengamalkan salah satu dari kedua dalil tersebut. Sedangkan *tasaquf* (تساقط) adalah meninggalkan kedua dalil yang bertentangan dan mencari dalil ketiga untuk diamalkan.

## BAB V

# METODE FORMULASI HUKUM ISLAM

### A. Pengantar

Permasalahan hukum Islam merupakan permasalahan yang sangat kompleks, terutama yang terkait dengan usul fikih. Khusus mengenai dalil hukum Islam, khususnya nas Alquran dan sunah, juga menyisakan problem yang tidak sedikit. Bagi mujtahid pemahaman akan peroblematika ini merupakan suatu keharusan yang tidak boleh diabaikan, tetapi justru harus dipahami secara benar dalam rangka formulasi hukum Islam.

Di bagian depan (Bab IV) sudah dibahas permasalahan sumber hukum Islam (*mashadir al-syari'ah*) yang pokoknya ada tiga, yaitu Alquran, sunah, dan ijтиhad. Perlu ditegaskan lagi di sini bahwa ketiga sumber hukum Islam itu bisa dikelompokkan menjadi dua, yaitu: (1) sumber textual (*al-nushush*/*النصوص*) yang berarti tertulis, yakni yang tertulis dalam Alquran dan sunah, dan 2) sumber non-textual (*ghair al-nushush*/*غير النصوص*) yang berarti tidak tertulis, yakni ijma'k, kias, dan metode ijтиhad lainnya. Meskipun sumber yang kedua ini tidak langsung mengambil dari teks Alquran dan sunah, tetapi pada hakikatnya tetap harus menyandarkan pada Alquran dan sunah.

Dari uraian di atas dapat juga dipahami bahwa metode pemahaman hukum Islam dapat dilakukan langsung melalui pemahaman langsung

terhadap teks Alquran dan sunah. Inilah yang disebut pemahaman *lafzhiyyah*/لفظیہ. Di samping itu, pemahaman hukum Islam bisa juga dilakukan secara tidak langsung dari teks Alquran dan sunah. Inilah yang disebut pemahaman *ma'nawiyyah*/معنويۃ. Hingga sekarang kedua metode pemahaman hukum Islam ini terus digunakan.

Sebagaimana dijelaskan di atas dan juga sama-sama diketahui, Alquran dan sunah menggunakan bahasa Arab, karena memang Nabi Muhammad saw. yang menerima dan menggunakannya serta para sahabat Nabi menggunakan bahasa Arab sebagai bahasa komunikasi sehari-hari. Karena itulah, setiap upaya untuk memahami dan menggali hukum dari nas (teks) Alquran dan sunah sangat tergantung kepada kemampuan memahami bahasa Arab. Para mujtahid harus memiliki kemampuan berbahasa Arab yang cukup dalam melaksanakan aktivitas ijtihad mereka. Inilah yang dalam kajian usul fikih sering disebut dengan pendekatan kebahasaan (Bahasa Arab).

Terkait dengan masalah di atas, ada dua masalah pokok yang akan dibahas pada bagian ini, yaitu: 1) masalah pemahaman lafaz dari nas Alquran dan sunah; dan 2) masalah nasakh antardalli dalam hukum Islam. Keduanya akan diuralkan di bawah ini.

## B. Lafaz Alquran dan Sunah Ditinjau dari Segi Makna dan Penunjukannya

Dari judul subbab ini jelas ada dua hal penting yang akan dikaji di sini, yakni lafaz dari segi maknanya dan lafaz dari segi penunjukannya. Kedua hal ini akan diuraikan satu persatu di bawah ini. Dalam kajian usul fikih sebenarnya masih ada beberapa tinjauan lagi terhadap pemahaman lafaz dari nas Alquran dan sunah, tetapi hal ini tidak akan dikaji di buku ini, dan silahkan didalami melalui berbagai literatur usul fikih atau pengantar hukum Islam yang lain.

## 1. Lafaz Ditinjau dari Segi Maknanya

Ditinjau dari segi makna atau kejelasan artinya, lafaz terbagi menjadi dua bagian, yaitu lafaz yang jelas maknanya (*al-wudluh/الوضوح*) dan lafaz yang belum jelas maknanya (*al-ibham/الابهام*). Lafaz yang jelas maknanya adalah lafaz yang jelas penunjukannya terhadap makna yang dimaksud, sehingga atas dasar kejelasan makna ini hukum dapat ditetapkan tanpa memerlukan penjelasan dari luar. Sedang lafaz yang belum jelas maknanya adalah lafaz yang belum jelas penunjukannya terhadap makna yang dimaksud, kecuali dengan penjelasan dari luar lafaz tersebut (Amir Syarifuddin, 1999, II: 3). Masing-masing lafaz ini memiliki tingkatan dari yang kurang jelas hingga tingkatan yang paling jelas, dan dari tingkatan yang kurang tidak jelas hingga tingkatan yang paling tidak jelas.

### a. Lafaz yang jelas maknanya

Ulama usul fikih berbeda pendapat dalam membagi lafaz yang jelas maknanya. Ulama Hanafiah membaginya ke dalam empat tingkatan, yaitu jelas, lebih jelas, sangat jelas, paling jelas. Lafaz yang jelas disebut *zhahir/الظاهر*, lafaz yang lebih jelas disebut *nash* (nas)/*النص*, lafaz yang sangat jelas disebut *mufassar/المفسر*, dan lafaz yang paling jelas disebut *muhkam/المحكم*. Para ulama usul berbeda pendapat dalam membedakan masing-masing tingkatan lafaz tersebut, namun dalam buku ini perbedaan ini tidak diuraikan secara detail. Selanjutnya masing-masing tingkatan lafaz yang jelas maknanya ini akan diuraikan secara singkat beserta contoh-contohnya.

#### 1) *Zhahir*

Yang dimaksud dengan lafaz *zhahir* adalah setiap lafaz atau kalimat yang jelas makna yang dimaksud oleh pendengarnya dengan *shighat/bentuk*-nya sendiri tanpa tergantung pada petunjuk lain, baik yang dimaksud adalah makna yang dituju oleh lafaz maupun

tergantung konteksnya (al-Zuhaili, 1986, I: 317). Ada juga yang mendefinisikan *z̄hāhir* sebagai lafaz yang dengan bentuknya sendiri menunjukkan apa yang dimaksud tanpa tergantung pemahamannya kepada lafaz lain, tetapi bukan maksud itu yang dituju dalam ungkapan serta ada kemungkinan untuk ditakwilkan (Khallaf, 1978: 161). Al-Sarkhis (1993: 163) mendefinisikan lafaz *z̄hāhir* sebagai lafaz yang diketahui maksudnya dari apa yang didengar tanpa pemahaman yang mendalam. Dari tiga definisi ini dapat dipahami bahwa lafaz *z̄hāhir* adalah lafaz yang sudah jelas maknanya dilihat dari bentuk lafaznya sendiri, tanpa membutuhkan faktor-faktor luar atau lafaz lain. Meskipun demikian, maksud yang sebenarnya tidak mesti dari lafaz itu sendiri, tetapi tergantung konteksnya, sehingga lafaz ini juga bisa ditakwilkan atau dipahami dengan maksud lain.

Contoh lafaz *z̄hāhir* ini adalah firman Allah Swt. dalam Alquran surat al-Baqarah (2) ayat 275:

وَأَخْلُقُ اللَّهُ أَبْيَعَ وَحَمِّلُ الرِّبَا (البقرة: ٢٧٥)

Artinya: Allah menghafalkan jual beli dan mengharamkan riba (QS. al-Baqarah [2]: 275).

Ayat di atas jelas sekali mengandung makna bahwa hukum jual beli itu halal dan hukum riba itu haram. Makna ini bisa ditangkap dengan mudah dari lafaz yang ada dalam nas tersebut, tanpa membutuhkan petunjuk lain untuk menjelaskannya. Namun demikian, ayat itu tidak serta-merta menjelaskan keumuman halalnya jual beli dan haramnya riba. Ayat ini sebenarnya merupakan bantahan terhadap anggapan kaum kafir Quraisy yang menyamakan hukum jual beli dengan riba. Karena itu, Allah menegaskan bahwa jual beli dan riba berbeda hukumnya, yang satu halal dan yang satu lagi haram. Masih banyak contoh ayat

yang lain dalam kategori lafaz *zhahir* ini, misalnya QS. al-maidah (5): 38, QS. al-Nur (24): 2, dan QS. al-Hasyr (59): 7.

Terkait dengan lafaz *zhahir* ini, apabila berhubungan dengan hukum, maka wajib mengamalkan hukum menurut lahiriahnya selama tidak ada dalil lain yang menunjukkan makna lain dari lafaz itu. Lafaz *zhahir* memungkinkan adanya takwil, yakni pemahaman makna tidak berdasarkan lahiriah lafaz itu, juga takhsis dan nasakh. Ketika lafaz ini ditakhsis atau dinasakh, maka makna lafaz ini tidak bisa diamalkan lagi, dan yang harus diamalkan adalah makna yang lain berdasarkan penalaran yang benar.

## 2) Nas

Para ulama usul berbeda pendapat mengenai definisi lafaz *nas* dan lafaz *zhahir*. Sebagian dari mereka ada yang menyamakannya dan sebagian lagi membedakannya. Yang menyamakannya tentu definisi lafaz *nas* sama seperti definisi lafaz *zhahir* di atas. Bahkan contoh ayat-ayat untuk lafaz *zhahir* dan *nas* juga sama. Adapun yang membedakan keduanya lebih melihat lafaz *zhahir* pada lahiriah lafaz yang ada dalam teks, sedang lafaz *nas* lebih dilihat pada konteks ayat itu diturunkan (*asbab al-nuzul* dan *asbab al-wurud*). Satu definisi tentang lafaz *nas* adalah lafaz yang menunjukkan makna yang jelas dan dimungkinkan untuk dilakukannya takwil dan takhsis serta dapat dinasakh pada masa risalah (di saat Nabi masih hidup) (al-Zuhaili, 1986, I: 319).

QS. al-Baqarah (2): 275 di atas, jika dilihat secara *nas*, bertujuan untuk menyatakan perbedaan nyata antara jual beli dengan riba sebagai sanggahan terhadap orang yang menyamakan keduanya, karena itulah maksud mutakalim (pembicara) dengan lafaz tersebut. Namun, secara *zhohir* sebenarnya dari ayat tersebut secara jelas dapat dipahami bahwa jual beli itu halal dan riba itu haram.

Dalam penunjukannya terhadap hukum, lafaz *nas* lebih kuat

dibandingkan dengan lafaz *zhahir*, karena penunjukan nas lebih jelas dari segi maknanya. Nas itulah yang dituju menurut ungkapan yang asli, sedang *zhahir* bukanlah tujuan langsung dari yang mengungkapkan lafaz itu. Makna yang dituju secara langsung tentu lebih mudah dipahami daripada makna yang tidak langsung. Karena itu, jika terjadi pertentangan antara *zhahir* dan nas dalam penunjukannya, yang didahulukan adalah makna nas.

Hukum lafaz nas seperti halnya lafaz *zhahir* wajib diamalkan sesuai dengan makna yang ditunjuk oleh lafaz sampai adanya dalil yang memungkinkan adanya takwil, takhsis, atau nasakh. Kemungkinan ini lebih lemah pada nas dibandingkan dengan pada *zhahir* mengingat tambahan kejelasan dengan adanya *qarinh*. Oleh karena itu, jika terjadi pertentangan antara nas dengan *zhahir*, maka nas lebih didahulukan daripada *zhahir* dan wajib membawa *zhahir* kepada nas.

### 3) *Mufassar*

Yang dimaksud dengan lafaz *mufassar* adalah lafaz yang menunjuk pada makna yang lebih jelas dibandingkan nas dan *zhahir*, sehingga tidak dimungkinkan adanya takwil dan takhsis, tetapi menerima nasakh pada masa risalah (al-Zuhaili, 1986, I: 321). Dari definisi ini jelas bahwa lafaz *mufassar* memiliki kualitas kejelasan yang lebih tinggi dari nas dan *zhahir*, sehingga tidak perlu ditakwilkan atau ditakhsis.

Contoh lafaz *mufassar* adalah firman Allah Swt. dalam Alquran surat al-Nur (24) ayat 4:

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُنْحَصَنَاتِ ثُمَّ لَا يَأْتُوا بِأَرْبَعَةٍ شَهِيدَاتٍ فَأَخْلُقُوهُنْمُ  
ثَمَانِينَ حَلْدَةً (النور : 4)

Artinya: Dan orang-orang yang menuduh perempuan-perempuan yang baik-baik (berbuat zina) dan mereka tidak mendatangkan empat

orang saksi, maka deralah mereka (yang menuduh itu) delapan puluh kali dera [QS. al-Nur [24]: 4].

Bilangan yang ditetapkan dalam ayat di atas jelas dan terurai, yakni delapan puluh kali dera. Dari kejelasan bilangan itu tidak ada kemungkinan untuk pemahaman lain dari bilangan itu, baik kurang maupun lebih. Jika pada ayat itu kejelasan makna langsung dapat diperoleh dari lahiriah lafaz sendiri, ada juga kejelasan itu diperoleh dari ayat lain atau sunah yang menjelaskan maknanya sehingga menjadi jelas. Misalnya, dalam QS. al-Nisa' (4): 92 Allah menentukan denda bagi orang-orang yang membunuh orang beriman dengan tidak sengaja, yakni memerdekaakan budak dan menyerahkan diyat kepada ahlinya. Pada ayat ini tidak dijelaskan jumlah diyat yang harus diserahkan baik jumlah, macam, maupun bentuknya. Melalui hadis, Nabi kemudian menjelaskannya secara rinci, sehingga diyat tersebut menjadi jelas. Contoh lafaz *mufassar* juga banyak ditemukan dalam hadis atau sunah, baik dalam bentuk pertama maupun yang kedua.

Hukum lafaz *mufassar* lebih jelas dibandingkan dengan *zhahir* dan *nas*, sehingga tidak ada *takwil* dan *takhisis* dalam lafaz *mufassar*. Namun demikian, masih dimungkinkan adanya nasakh dalam lafaz *mufassar* ini. Jadi lafaz *mufassar* wajib diamalkan secara pasti berdasarkan lahiriah lafaz, tanpa perlu takwil dan takhisis. Pada masa Nabi masih dimungkinkan adanya nasakh pada lafaz *mufassar*, namun sepeninggal beliau sudah tidak ada lagi kemungkinan nasakh (al-Zuhaili, 1986, f: 322). Karena itu, hukum mengamalkannya wajib sesuai dengan yang ditunjuk oleh lafaz secara pasti sampai ada dalil yang menasikh atau menghapusnya.

#### 4) *Muhkam*

Yang dimaksud dengan lafaz *muhkam* adalah lafaz yang dengan *shighat*-nya menunjuk pada makna yang jelas dan tidak

menerima adanya takwil, takhsis, dan nasakh baik pada masa Nabi maupun setelah Nabi wafat. Lafaz *muhkam* berada pada tingkat paling tinggi dari segi kejelasan maknanya, karena lafaz ini menunjukkan makna yang dimaksud sesuai dengan kehendak dalam ungkapan si pembicara.

Contoh dari lafaz *muhkam* ini adalah firman Allah Swt. dalam Alquran surat al-Nur (24) ayat 5:

وَلَا تُفْسِلُوا هُنْمَ شَهَادَةَ أَبَدًا (النور: ٥)

Artinya: Dan janganlah kamu terima dari mereka kesaksian selama-lamanya (QS. al-Nur [24]: 5).

Kata *abada* (selama-lamanya) dalam ayat itu menunjukkan bahwa tidak diterimanya kesaksian itu berlaku selama-lamanya dan tidak dapat dicabut berlakunya. Contoh ayat yang lain dalam lafaz *muhkam ini* adalah yang menjelaskan sifat-sifat Allah yang berlaku selamanya tanpa dibatasi oleh waktu dan kondisi apa pun.

Contoh lafaz *muhkam* dalam hadis adalah sabda Nabi Muhammad saw.:

... وَالْجِهَادُ ماضٍ مُنْذُ بَعْثَتِ اللَّهِ إِلَيْيَّ أَنْ يَمْهَلَنِ آخِرَ أُمَّتِي الدَّجَاجَ  
لَا يُبْطِلُهُ حَوْزُ حَاجِرٍ وَلَا عَدْلُ عَدْلٍ وَالإِيمَانُ بِالْأَقْدَارِ (رواه أبو داود)

Artinya: ... Jihad itu berlaku mulai Allah mengutusku samapi terbunuhnya Dajjal oleh umatku yang akhir, tidak dapat dibatalkan oleh anayanya seorang yang lalim, juga adilnya orang yang adil, dan iman kepada takdir (HR. Abu Daud).

Hadis tersebut menjelaskan bahwa perintah jihad itu berlaku hingga hari kiamat dan tidak ada satu pun yang dapat membatalkan berlakunya jihad.

Lafaz *muhkam* mengandung hukum wajib untuk diamalkan secara pasti, karena lafaz ini sangat jelas dan tidak mungkin ditakwilkan

atau ditakhsis. Lafaz ini juga secara mutlak tidak bisa dinasakh, sebab ketentuan hukumnya berlaku untuk selama-lamanya (al-Zuhaili, 1986, I: 324). Tidak dimungkinkannya nasakh di sini karena setelah Rasulullah wafat dan terputusnya wahyu membuat semua hukum *syar'i* yang ada dalam Alquran dan sunah menjadi *muhkam* dan tidak menerima nasakh dan *ibdal* (pembatalan). Setelah Rasulullah wafat tidak ada lagi kekuatan *tasyi'* yang dapat membatalkan apa yang dibawa oleh Rasulullah dan tidak ada yang dapat menggantikannya (Khallaf, 1978: 168).

Dari uraian di atas jelaslah bahwa lafaz yang mempunyai dalalah (penunjukan) yang jelas menurut ulama Hanafiah tidak dalam satu tingkatan makna, tetapi mempunyai beberapa tingkatan yang berbeda. Tingkatan yang paling kuat adalah *muhkam*, lalu *mufassar*, *nas*, dan tingkatan yang terakhir adalah *zahir*. Apabila terjadi pertentangan di antara tingkatan-tingkatan tersebut, maka yang kuat harus dimenangkan dalam pengamalannya, sedang yang lemah harus ditinggalkan.

Misalnya, jika terjadi pertentangan antara *nas* dengan *zahir* maka *nas* harus dikenangkan sedang *zahir* harus ditinggalkan. Misalnya firman Allah SWT:

وَأَحْلٌ لَكُمْ مَا وَرَأَتِ الْأُنْثَيُّمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ  
مُسْتَافِحِينَ (النساء: ٢٤)

Artinya: Dan dihalalkan bagi kamu selain yang demikian (yaitu) mencari istri-istri dengan hartamu untuk dikawini bukan untuk berzina (QS. al-Nisa; [4]: 24)

Dengan firman Allah Swt.:

فَإِنْ كَحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مُشْتَى وَمَلَاثَ وَرِنَاعَ  
(النساء: ٣)

Artinya: Maka kawinilah perempuan-perempuan (lain) yang kamu senangi dua, tiga, atau empat (QS. al-Nisa' [4]: 3).

Ayat yang pertama adalah lafaz *zhahir* yang menjelaskan halalnya menikahi istri yang tidak ada batasan jumlahnya, karena hal itu lazim sebelum Islam datang. Sedang ayat yang kedua adalah lafaz *nas* yang membatasi bolehnya menikahi istri sampai empat orang. Karena terjadi pertentangan seperti itu maka *nas* harus dikenakan karena dalalahnya lebih jelas, sedang *zhahir* harus dikalahkan dan ditinggalkan karena dalalahnya lebih lemah. Hal ini juga dilakukan ketika terjadi pertentangan pada tingkatan-tingkatan yang lain.

#### b. Lafaz yang belum jelas maknanya

Lafaz yang belum jelas maknanya (*ghairu wuduh al-ma'na/al-ibham*) oleh ulama Hanafiah juga dibagi menjadi empat tingkatan, yaitu tidak jelas, lebih tidak jelas, sangat tidak jelas, dan paling tidak jelas. Lafaz yang tidak jelas disebut *khafi*/الخفى, lafaz yang lebih tidak jelas disebut *musykil*/المشكك, lafaz yang sangat tidak jelas disebut *mujmal*/المجمل, dan lafaz yang paling tidak jelas disebut *mutasyabih*/المتشابه. Pemahaman terhadap makna lafaznya tergantung pada faktor di luar lafaz. Selanjutnya masing-masing tingkatan lafaz yang tidak jelas maknanya ini akan diuraikan secara singkat beserta contoh-contohnya.

##### 1) *Khafi*

Yang dimaksud dengan lafaz *khafi* adalah lafaz yang samar maksudnya karena faktor di luar *shighah*-nya yang harus dicari. Maksudnya adalah maknanya jelas dari lafaznya, tetapi ada sebab lain yang membuat maksudnya samar, sehingga butuh akan kajian dan pemikiran untuk menemukan makna yang dimaksud (al-Zuhaili, 1986, I: 336). Lafaz *khafi* adalah lawan dari lafaz *zhahir*. Sumber kesamaran dalam lafaz *khafi* ini disebabkan dalam salah satu bagian artinya mengandung sifat tambahan dibandingkan

dengan satuan arti yang lainnya. Bisa juga hal ini terjadi karena kurang sifatnya atau karena mempunyai nama khusus (tersendiri). Karena adanya kekurangan atau kelebihan sifat itulah, maknanya menjadi samar.

Contoh lafaz *khafi* adalah lafaz *al-sariq* (pencuri) dalam firman Allah Swt.:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطُعُوهُمَا أَيْدِيهِمَا (المائدة: ٣٨)

Artinya: Pencuri laki-laki dan pencuri perempuan, potonglah tangan keduanya (QS. al-Maidah [5]: 38).

Lafaz *al-sariq* (pencuri) pada ayat itu sebenarnya cukup jelas maknanya, yaitu orang yang mengambil harta yang bernilai milik orang lain dalam tempat penyimpanannya secara sembunyi-sembunyi. Penerapan hukuman terhadap pencuri dengan arti tersebut juga jelas. Namun, lafaz *al-sariq* itu mempunyai satuan arti yang banyak, yaitu pencopet, perampok, dan lain-lain yang mempunyai kelebihan sifat atau kekurangan sifat dibandingkan dengan pencuri dalam arti dimaksud. Apakah sanksi hukuman potong tangan dapat diberlakukan untuk semua satuan arti pencuri tersebut? Di sinilah terjadi kesamaran makna.

Contoh hadis Nabi yang mengandung lafaz *khafi* adalah sabda Nabi saw.:

(رواه الترمذى وابن ماجه) الْقَاتِلُ لَا يَرَثُ

Artinya: Pembunuh itu tidak berhak menerima warisan dari yang dibunuhnya (HR. al-Tirmidzi dan Ibnu Majah).

Lafaz *al-qatil* (pembunuh) dalam hadis Nabi tersebut cukup jelas artinya dan tidak diragukan untuk menerapkan hukumnya, yakni terhalangnya warisan bagi pembunuh dengan sengaja dan terencana. Namun, apakah hukum yang sama bisa diberlakukan

pada pembunuhan yang tidak sengaja, pembunuhan yang punya sebab tertentu, atau pembunuhan yang melakukannya secara bersama-sama. Inilah yang menjadikan lafaz *al-qatil* menjadi samar sehingga menjadi objek kajian ijтиhad.

Untuk menghilangkan kesamaran dalam lafaz *khafi* perlu dilakukan penelitian atau dengan mengetahui tujuan umum dan tujuan khusus ditetapkannya hukum dalam *nas*, yaitu perluasan penunjukan lafaz atau penyempitan dalam penerapannya. Kemaslahatan umum harus diperhatikan juga dalam perluasan dan penyempitan makna lafaz tersebut selama suatu lafaz dapat digunakan untuk kemaslahatan umum (Amir Syarifuddin, 1999, II: 15).

Yang harus dilakukan terhadap lafaz *khafi* adalah meyakini hakikat maksudnya dan wajib mencari kejelasan maksudnya. Seorang mujtahid harus mengadakan penelitian agar mengetahui bahwa kesamaran itu muncul karena adanya tambahan makna pada lafaz yang dalalahnya jelas atau maknanya berkurang. Jika kekhususan itu terjadi dengan tambahan makna, maka mujtahid itu mengamalkan hasil ijтиhadnya dengan memasukkan bagian (*ford*-nya pada lafaz yang jelas maknanya, lalu menerapkannya dan mengambil hukumnya. Jika kekhususan itu terjadi karena kekurangan yang muncul, maka mujtahid itu harus menghukumi dengan tidak memasukkan bagian ini ke dalam *ofrad* (bagian-bagian) lafaz. Dengan demikian, mujtahid itu tidak bisa menerapkan hukumnya.

## 2) *Musykil*

Yang dimaksud dengan lafaz *musykil* adalah lafaz yang samar maknanya disebabkan oleh lafaz itu sendiri, dan dapat ditemukan maknanya hanya dengan pemikiran dan dengan *qarinah* yang menjelaskan maksudnya (al-Zuhaili, 1986, I: 338). Lafaz *musykil* adalah lawan dari lafaz *nas*.

Sumber kesamaran lafaz *musykil* berasal dari lafaz itu sendiri. Ada kalanya lafaz itu digunakan untuk arti yang banyak secara penggunaan yang sebenarnya sehingga tidak dapat dipahami artinya dengan hanya melihat pada lafaznya saja. Lafaz *musytarak* termasuk ke dalam bentuk ini. Mungkin pula kesamaran itu karena ada pertentangan antara apa yang dipahami dari suatu nas dengan apa yang dipahami dari nas lain. Untuk memahami lafaz ini diperlukan petunjuk dari luar lafaz, bukan dari lafaz itu sendiri. Dalam mencari petunjuk dari luar, terdapat perbedaan pendapat di kalangan para ulama dalam memahami nas hukum (Amir Syarifuddin, 1999, II: 16).

Contoh lafaz ini adalah firman Allah Swt.:

وَالْمُطْلَقَاتُ يَسْرِعُنَ بِأَنْفُسِهِنَ تَلَانَةً قُرُونَ (البقرة: ٢٢٨)

Artinya: Perempuan-perempuan yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu tidak menikah) tiga kali quru' (QS. al-Baqarah [2]: 228).

Lafaz *quru'* dalam ayat tersebut bermakna ganda, yaitu *suci* dan *haid*. Adanya makna ganda itu tentu menghasilkan hukum yang berbeda, apakah masa idah perempuan yang ditalak itu tiga kali suci atau tiga kali haid. Ulama Syafiiyah memaknainya dengan suci, sedang ulama Hanaflah memaknainya dengan haid. Karena itu, lafaz tersebut termasuk dalam lafaz *musykil*. Untuk mengetahui maknanya secara pasti, diperlukan *qarinah* yang dapat menjelaskannya. Para ulama berbeda pendapat dalam menemukan *qarinah* untuk menjelaskan makna lafaz *musykil* tersebut. Masih banyak lagi ayat Alquran yang mengandung lafaz *musykil* ini, begitu juga hadis-hadis Nabi.

Lafaz *musykil* hafus dikaji dan ditelaah untuk menemukan makna yang dimaksud. Jika makna dimaksud sudah ditemukan barulah bisa diamalkan. Untuk bisa menemukan maksudnya bisa dilihat *qarinah-qarinah* yang menyertainya atau dengan berbagai dalil yang lain (al-Zuhaili, 1986, I: 340).

3) *Mujmal*

Yang dimaksud dengan lafaz *mujmal* adalah lafaz yang samar maksudnya dilihat dari lafaznya sendiri kecuali bila mutakalim menjelaskan maksudnya. Lafaz ini tidak bisa ditemukan maknanya oleh akal, dan hanya bisa ditemukan setelah mutakalim menjelaskannya. Lafaz *mujmal* adalah lawan dari lafaz *mufassar*. Lafaz *mujmal* mengandung ketidakjelasan yang lebih tinggi dibandingkan dengan lafaz *musykil*, karena lafaz *mujmal* mengandung banyak makna yang masing-masing makna berbeda satu sama lain (al-Zuhaili, 1986, I: 340).

*Shighat* lafaz *mujmal* tidak dapat menunjuk pada makna dimaksud dan tidak dapat pula ditemukan *qarinah* untuk dapat menentukan makna dimaksud. Penjelasan untuk menentukan makna yang dimaksud diperoleh dari *syari'* (pembuat hukum) sendiri, yakni Nabi Muhammad saw. Misalnya, lafaz-lafaz salat, zakat, puasa, haji, riba, dan yang lainnya yang sebenarnya memiliki makna-makna yang terpakai dalam bahasa Arab secara literal, namun yang dimaksud bukan makna literal tersebut. Nabilah yang menjelaskan makna yang dimaksud dari lafaz-lafaz tersebut yang berbeda dengan makna literalnya.

Dalam Alquran banyak ditemukan ayat-ayat yang mengandung lafaz *mujmal*, terutama yang menjelaskan hukum-hukum *taklifi*. Karena itulah Nabi kemudian menjelaskan melalui sunah-sunahnya sehingga makna yang dimaksud menjadi jelas dan tidak diragukan lagi. Mengenai sifat *mujmal* yang sudah dijelaskan Nabi, terjadi perbedaan pendapat di kalangan para ulama. Ada yang berpendapat bahwa lafaz *mujmal* yang sudah dijelaskan Nabi menjadi *mufassar* sehingga tidak dimungkinkan adanya *takwil* dan *takhsis*. Ada juga yang berpendapat bahwa lafaz itu menjadi *zahir* atau *nas*, dan kadang-kadang menjadi *mufassar*, bahkan kadang-

kadang menjadi *muhkam*. Karena banyak kemungkinannya, maka tidak dapat dipastikan untuk satu di antara macam-macam kemungkinan tersebut (Amir Syarifuddin, 1999, II: 21).

Menurut Wahbah al-Zuhaili (1986, II: 341) lafaz *mujmal* ini muncul karena tiga sebab, yaitu:

- Karena memiliki makna yang banyak dan tidak ditemukan *qarinah* yang mengarahkan pada makna tertentu yang dimaksud.
- Karena termasuk lafaz asing (bukan bahasa Arab), seperti lafaz *halu'a* dalam firman Allah Swt.:

إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلْوُعًا (المعارج: ١٩)

Artinya: Sesungguhnya manusia diciptakan bersifat keluh kesah lagi kikir (QS. al-Mâ'arij [70]: 19).

Kata *halu'a* dalam ayat di atas tidak bisa dipahami maknanya, karena berasal dari bahasa asing lalu Allah menjelaskannya dengan dua ayat sesudahnya, yaitu firman Allah Swt.

إِذَا مَسَأَهُ الشَّرُّ جَزُوعًا. وَإِذَا مَسَأَهُ الْحَيْثُ مَتُوعًا (المعارج: ٢٠ - ٢١)

Artinya: Apabila ia ditimpa kesusahan ia berkeluh kesah, dan apabila ia mendapat kebaikan ia amat kikir (QS. al-Mâ'arij [70]: 20-21).

Dengan penjelasan dua ayat itu, maka makna dari lafaz *halu'a* menjadi jelas, yakni keluh kesah dan kikir. Contoh lain seperti lafaz *al-qari'ah* pada QS. al-Qari'ah (101): 1-3 yang kemudian dijelaskan pada ayat ke-4 dan seterusnya, sehingga jelas yang dimaksudkan adalah hari kiamat.

- Karena peralihan dari makna *lughawi* (literal) ke makna istilah *syar'i*, seperti lafaz-lafaz salat, zakat, puasa, haji, riba, yang lain sebagainya.

Hukum lafaz *mujmal* adalah harus diyakini hakikat makna yang dimaksud dan tidak mengamalkannya sampai ada penjelasan (*bayan*) dari *mujmil* (yang membuat *mujmal*) lalu dicari tafsirnya untuk memperjelas maksudnya. *Mujmil* di sini maksudnya adalah *Syari'* (pembuat syariat) baik Allah Swt. maupun Nabi saw.

#### 4) *Mutasyabih*

Yang dimaksud dengan lafaz *mutasyabih* adalah lafaz yang maknanya samar pada lafaznya sendiri dan tidak ada harapan untuk mengetahui maksud lafaz tersebut (al-Zuhaili, 1986, I: 342). Definisi yang sama juga dikemukakan oleh al-Sarkhisi (1993: 169). Pada dasarnya lafaz ini tidak bisa ditemukan maknanya. Dan inilah lafaz yang paling samar dan paling tidak jelas.

Ketidakjelasan lafaz *mutasyabih* ini terjadi karena lafaznya sendiri yang tidak bisa memberikan makna yang dimaksud dan tidak ada juga *qarinah* yang akan menjelaskan maksudnya, sedangkan *Syari'* membiarkan saja ketidakjelasan lafaz tersebut tanpa ada penjelasan. Dalam hal ini akal manusia tidak mampu menemukan makna yang sebenarnya dan hanya menyerahkannya kepada Allah sambil mengakui kelemahan dan kekurang-mampuannya (Amir Syarifuddin, 1999, II: 21). Tujuan dari adanya lafaz *mutasyabih* ini menurut al-Sarkhisi adalah sebagai ujian atau cobaan dari Allah terhadap kelamanan hambanya (al-Sarkhisi, 1993: 169).

Di antara contoh lafaz *mutasyabih* adalah potongan huruf-huruf hijalah yang terdapat dalam Alquran, terutama di awal-awal beberapa surat, seperti ﴿هٰمْ، إِلٰهٰ، مٰنْ، نَّ﴾ dan sebagainya. Potongan huruf-huruf ini biasa disebut *fawatih al-suwar* (pembuka surat-surat Alquran). Lafaz-lafaz itu tidak jelas maknanya dan tidak bisa dicari *qarinah* yang dapat menjelaskannya dan juga

tidak ditemukan tafsirnya dari *Syari'*. Termasuk dalam contoh lafaz *mutasyabih* adalah ayat-ayat yang menurut lahiriahnya mempersamakan Allah dengan makhluk-Nya, sehingga tidak mungkin lafaz-lafaz itu dipahami menurut arti lughawinya karena Allah Maha Suci dari yang demikian. Misalnya, firman Allah Swt. dalam Alquran surat al-Fath (48) ayat 10:

يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ (الفتح: ١٠)

Artinya: Tangan Allah berada di atas tangan mereka (QS. al-Fath [48]: 10).

Ayat ini menjelaskan seolah-olah Allah mempunyai ‘tangan’ (*yadun*) sebagaimana makhluknya yang juga mempunyai tangan. Tentu saja Allah Maha Suci dari hal tersebut. Allah tidak sama dengan makhluk-Nya sama sekali. Karena itu lafaz *yadun* tidak bisa dipahami menurut arti lughawinya. Masalah ini menjadi perdibatan panjang di kalangan mutakallim (para teolog muslim) yang tidak ada penyelesaiannya secara memuaskan. Dalam Alquran masih banyak lagi ayat yang mengandung lafaz-lafaz semisal itu.

Hukum yang terkait dengan lafaz *mutasyabih* adalah meyakini hakikat lafaz dan menyerahkannya kepada mutakallim serta tidak perlu mencari dan berusaha untuk menemukan makna yang dimaksud (al-Sarkhis, 1993: 169). Jadi, lafaz-lafaz *mutasyabih* dalam Alquran baik yang terkait dengan masalah keimanan maupun potongan-potongan huruf dalam Alquran tidak mengharuskan mujtahid untuk menemukan makna yang terkandung di dalamnya. Yang harus dilakukan adalah menyerahkan makna yang sebenarnya dari lafaz-lafaz itu kepada Allah Swt.

Itulah pembagian lafaz dilihat dari kejelasan dan ketidakjelasan maknanya menurut ulama Hanafiah yang dengan tegas membaginya menjadi empat tingkatan. Ulama Syafilah berbeda dengan ulama Hanafiah dalam membagi lafaz yang jelas

maknanya (*al-wuduh*). Mereka membaginya hanya menjadi dua macam, yaitu *nas* dan *zhahir*, bahkan ada yang mendefinisikannya sama untuk kedua macam lafaz tersebut. Sedang lafaz yang tidak jelas maknanya (*al-ibham*) menurut ulama Syafiiyah hanya satu macam saja, yakni *mujmal*.

## 2. Lafaz Ditinjau dari Segi Penunjukannya

Cukup banyak pembahasan terkait dengan lafaz ditinjau dari segi penunjukannya (*al-dalalah*). Di bagian ini akan dijelaskan bagian kecil saja yang penulis anggap cukup penting untuk diungkap dan dipahami, mengingat begitu seringnya terungkap dalam pembicaraan hukum Islam, yakni *al-dalalah*, terutama dalam pandangan ulama Syafiiyah.

Kata *al-dalalah*/الدالل se secara umum bermakna memahami sesuatu atas sesuatu. Sesuatu yang disebut pertama disebut *madlul*/المدلل (yang ditunjuk), sedang sesuatu yang disebut kedua disebut *dalil* (yang menjadi petunjuk). Dalam hubungannya dengan hukum, yang disebut *madlul* adalah hukum itu sendiri, sedang yang disebut *dalil* adalah dalil hukum (Amir Syarifuddin, 1999, II: 126). Sebagai contoh, dalam kalimat, “asap menunjukkan adanya api”, kata api disebut *madlul* sedang kata asap yang menunjukkan adanya api disebut *dalil*.

Dalam pandangan ulama Syafiiyah, dalalah ada dua macam, yaitu dalalah *manthuq* (المنطوق) dan dalalah *mafhum* (المفهوم). Selanjutnya kedua macam dalalah ini akan diuraikan secara singkat di bawah ini.

### a. Dalalah *manthuq*

Dalalah *manthuq* adalah penunjukan lafaz pada apa yang diucapkan atas hukum menurut apa yang disebut dalam lafaz itu (Amir Syarifuddin, II: 144). Definisi ini menegaskan bahwa pemahaman suatu hukum dari apa yang langsung tersurat dalam lafaz disebut pemahaman secara *manthuq*. Misalnya, pemahaman *manthuq* pada firman Allah Swt. berikut:

وَرَبَّا يُئْكِلُ الْأَقْوَىٰ فِي مَحْجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ الْأَقْوَىٰ دَخْلُتُمْ  
(النساء: ٢٣)

Artinya: {Diharamkan atas kamu mengawini} anak-anak istrimu yang dalam pemeliharaanmu dari istri yang telah kamu campuri (QS. al-Nisa' [4]: 23).

Ayat itu menurut *manhuq*-nya menunjukkan haramnya menikahi anak tiri yang berada di bawah asuhan suami dari istri yang telah digauli. Apa yang ditunjuk dalam ayat itu memang jelas terbaca pada apa yang tersurat dalam ayat tersebut. Penunjukannya begitu jelas dan tidak memerlukan penjelasan di balik yang tersurat itu.

b. Dalalah *mafhum*

Yang dimaksud dengan dalalah *mafhum* adalah penunjukan lafaz yang tidak dibicarakan atas berlakunya hukum yang disebutkan atau tidak berlakunya hukum yang disebutkan. Secara sederhana dalalah *mafhum* berarti apa yang dapat dipahami dari lafaz bukan menurut yang dibicarakan (Amir Syarifuddin, 1999, II: 147).

Contoh dalalah *mafhum* dapat dilihat pada firman Allah Swt. berikut:

فَلَا تُثْلِنْ هَمَّا أَفْ وَلَا تُنْهِرْهَا (الإسراء: ٢٣)

Artinya: Maka sekali-kali janganlah kamu mengatakan kepada keduanya perkataan "ah" dan janganlah kamu membentak mereka (QS. al-Isra' [17]: 23).

Hukum yang tersurat dalam ayat di atas adalah larangan mengucapkan kata "uf" atau "ah" dan membentak orang tua (ayah atau ibu). Dari ayat ini pula dapat dipahami adanya ketentuan hukum yang tidak disebutkan dalam ayat tersebut (tersirat), yakni haramnya memukul orang tua dan perbutan lain yang menyakiti orang tua. Dari definisi tersebut dapat juga dipahami adanya dua macam *mafhum*, yakni *mafhum muwafaqah*, yaitu berlakunya hukum yang disebutkan

pada apa yang tidak disebutkan, dan *mafhum mukhalafah*, yaitu tidak berlakunya hukum yang disebutkan pada apa yang tidak disebutkan.

Dari segi kekuatan berlakunya hukum pada apa yang tidak disebutkan, *mafhum muwafaqah* terbagi menjadi dua, yaitu:

- 1) *Mafhum aulawi* atau disebut juga *fahw al-khithab*, yaitu berlakunya hukum pada peristiwa yang tidak disebutkan itu lebih kuat atau lebih pantas dibandingkan dengan berlakunya hukum pada apa yang disebutkan dalam lafadz. Kekuatan hukum itu ditinjau dari segi alasan berlakunya hukum pada *manthuq*-nya. Misalnya, firman Allah dalam Alquran surat al-Isra' (17): 23 seperti di atas memberikan pemahaman bahwa memukul orang tua hukumnya haram sebagaimana haramnya mengucapkan kata "uf", karena sifat menyakiti dalam "memukul" lebih kuat dari sifat menyakiti dalam ucapan "uf".
- 2) *Mafhum musawi* atau disebut juga *lahn al-khithab*, yaitu berlakunya hukum pada peristiwa yang tidak disebutkan dalam *manthuq*. Misalnya, firman Allah Swt. dalam Alquran surat al-Nisa' (4): 10:

إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ طَلْبًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا

( النساء: ١٠ )

Artinya: Sesungguhnya orang-orang yang memakan harta anak yatim secara zalim, sebenarnya mereka itu menelan api sepenuh perutnya (QS. al-Nisa' (4): 10).

*Manthuq* ayat di atas menunjukkan haramnya memakan harta anak yatim secara anlaya. Ada yang tersirat di balik *manthuq* ayat tersebut, yakni haramnya membakar harta anak yatim, karena "meniadakan harta anak yatim" ada dalam "memakan" yang juga terdapat dalam "membakar" harta. Kekuatan hukum haram pada membakar sama dengan hukum haram pada memakan karena

kesamaan alasan ‘meniadakan’ pada kedua keadaan tersebut.

Adapun yang dimaksud dengan *mafhum mukhalafah* adalah *mafhum* yang lafaznya menunjukkan bahwa hukum yang tidak disebutkan berbeda dengan hukum yang disebutkan. Bisa juga didefinisikan dengan hukum yang berlaku berdasarkan *mafhum* yang berlawanan dengan hukum yang berlaku pada *manhuq*. *Mafhum mukhalafah* disebut juga dengan *dalil al-khithab*.

*Mafhum mukhalafah* terbagi ke dalam beberapa bentuk, di antaranya adalah seperti berikut (Amir Syarifuddin, 1999, II: 149–152):

- 1) *Mafhum al-shifah*, yaitu ‘penunjukan suatu lafaz yang menggunakan suatu sifat terhadap hukum yang berlawanan pada suatu yang tidak disebutkan bila sifat tersebut tidak ada’. Dengan kata lain, selama ada sifat maka berlaku hukum pada lafaz itu. Sebaliknya, bila sifat tersebut tidak ada, maka berlakulah hukum yang sebaliknya. Misalnya firman Allah:

وَمَنْ لَمْ يُسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يُنْكِحَ الْمُخْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ  
مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَاهَاتُكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ (النساء: ٢٥)

Artinya: Dan barang siapa di antara kamu (orang merdeka) yang tidak cukup perbelanjaannya untuk mengawini wanita merdeka lagi beriman, ia boleh mengawini wanita yang beriman, dari budak-budak yang kamu miliki (QS. al-Nisa' [4]: 25).

*Manhuq* dari ayat tersebut adalah bolehnya menikahi budak mukmin bila tidak mampu menikahi perempuan merdeka yang mukmin. *Mafhum al-shifah* (yang tersurat) dari ayat tersebut adalah tidak bolehnya menikahi budak yang tidak mukmin.

- 2) *Mafhum al-sýarath*, yaitu ‘penunjukan suatu lafaz yang pada lafaz itu berlaku hukum yang dikaitkan kepada suatu syarat, terhadap kebalikan hukum pada sesuatu yang tidak disebutkan bila syarat

itu tidak terpenuhi'. Dengan kata lain, bila syarat terpenuhi, maka berlakulah hukum, tetapi bila syarat itu tidak terpenuhi, maka dapat ditetapkan hukum yang sebaliknya. Misalnya, firman Allah:

وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوهُ عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضْعَفْنَ حَمْلَهُنَّ  
(الطلاق: ٦)

Artinya: Dan jika mereka (istri-istri yang sudah ditalak) itu sedang hamil, maka berikanlah kepada mereka nafkahnya hingga mereka bersalin (QS. al-Thalaq [65]: 6).

*Manhuq* ayat tersebut menetapkan hukum wajib memberi nafkah untuk perempuan yang diceraikan dengan syarat ia sedang hamil. *Mafhum al-syarath* (yang tersirat) dari ayat tersebut adalah tidak wajibnya memberi nafkah pada istri yang diceraikan bain bila ia tidak hamil.

- 3) *Mafhum al-ghayah*, yaitu penunjukan suatu lafadz yang pada lafadz itu ada hukum yang dibatasi dengan limit waktu untuk tidak berlakunya hukum tersebut bila batas waktu sudah berlalu. Dengan kata lain, sebelum batas waktu yang ditentukan habis, maka berlaku hukum, tetapi sesudah habis batas waktu yang ditentukan, maka hukum tersebut tidak berlaku lagi. Misalnya, firman Allah:

فَإِنْ طَلَقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّىٰ شُكِّحَ زَوْجًا غَيْرُهُ  
(البقرة: ٢٣٠)

Artinya: Kemudian jika si suami mentalaknya (sesudah talak yang kedua), maka perempuan itu tidak lagi halal baginya hingga dia kawin dengan suami yang lain (QS. al-Baqarah [2]: 230).

*Manhuq* dari ayat tersebut tidak bolehnya menikahi istri yang telah ditalak tiga hingga ia dikawini laki-laki lain. *Mafhum al-*

*ghayah* dari ayat itu adalah bila bekas istri yang ditalak tiga telah kawin lagi dengan laki-laki lain kemudian bercerai dan sudah habis masa idahnya, maka bekas suami boleh mengawini bekas istri yang telah ditalak tiga itu.

- 4) *Mafhum al-'adad*, yaitu penunjukan suatu lafaz yang menjelaskan berlakunya hukum dengan bilangan tertentu, terhadap hukum kebalikannya untuk bilangan lain dari bilangan yang ditentukan itu. Misalnya, firman Allah:

الرَّأْيَةُ وَالرَّأْيُ فَاجْلِلُو وَاكُلُّهُ وَاحِدٌ مِّنْهُمَا مِائَةً جَلْلَةً (النور : ٢)

Artinya: Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, maka deralah tiap-tiap seorang dari keduanya seratus kali dera (QS. al-Nur [24]: 2).

*Manhuq* dari ayat di atas adalah menetapkan pukulan seratus kali untuk pezina laki-laki dan perempuan. *Mafhum al-'adad* dari ayat tersebut adalah tidak sahnya pukulan terhadap pezina itu bila pukulannya lebih atau kurang dari seratus kali.

- 5) *Mafhum al-laqab*, yaitu penunjukan suatu lafaz yang menjelaskan berlakunya suatu hukum untuk suatu nama atau sebutan tertentu atas tidak berlakunya hukum itu untuk orang-orang lain. Misalnya, ucapan "Muhammad itu adalah Rasulullah" *manhuq*-nya adalah menetapkan kerasulan untuk seorang yang bernama Muhammad bin Abdullah. *Mafhum al-laqab*-nya adalah tidak berlakunya kerasulan bagi siapa pun selain Muhammad bin Abdullah.

### C. Nasakh Antardalil dalam Hukum Islam

Nasakh dapat diterapkan ketika dua dalil yang bertentangan dapat diketahui masa turunnya. Dalil yang turun kemudian menasakh dalil yang turun sebelumnya. Pada bagian ini akan diuraikan lebih jauh masalah nasakh ini dengan menitikberatkan pembahasannya pada pengertian nasakh, dasar hukum nasakh, rukun dan syarat nasakh,

macam-macam nasakh, dan cara mengetahui *nasikh-mansukh*.

### 1. Pengertian Nasakh

Secara etimologis, kata nasakh/*النسخ* bisa berarti *izalah/إزالة* (menghilangkan/meniadakan), *tabdil/التبديل* (mengganti), *tahwii/التحويل* (mengalihkan), dan *naqal/النقل* (memindahkan/mengalihkan) (al-Shalih, 1988b:259–260). Secara etimologis, ulama usul mendefinisikan nasakh sebagai penghapusan *Syari'* (pembuat hukum) terhadap hukum syarak dengan dalil yang datang kemudian (Abu Zahrah, 1958: 185), atau membatakan berlakunya hukum syarak dengan dalil yang datang kemudian, baik dengan pembatalan yang jelas atau tersembunyi, secara *kulli* (universal) atau *juz'i* (spesifik), demi tercapainya kemaslahatan (Khallaf, 1978: 222). Secara mudah nasakh berarti penghapusan hukum suatu dalil yang datang terdahulu dengan hukum dalil yang datang kemudian.

Dari definisi di atas, dapat diketahui hakikat nasakh. Hakikat dimaksud adalah sebagai berikut:

- a. Ada titah pembuat hukum (*Syari'*) yang menetapkan hukum untuk berlaku terhadap suatu kejadian dalam suatu masa.
- b. Kemudian secara terpisah datang titah pembuat hukum (*Syari'*) yang menetapkan hukum terhadap kejadian tersebut yang berbeda dengan apa yang telah ditetapkan sebelumnya.
- c. Titah yang datang kemudian itu di samping menetapkan hukum baru, sekaligus mencabut berlakunya hukum lama.

Dengan demikian, nasakh merupakan usaha pencabutan berlakunya suatu hukum atau sebagai penjelasan yang datangnya belakangan. Yang mencabut berlakunya suatu hukum disebut *nasikh* (*الناسخ*), sedang hukum yang dicabut berlakunya atau yang dinyatakan berakhir berlakunya oleh dalil yang datang kemudian disebut *mansukh* (*المنسوخ*).

## 2. Dasar Hukum Nasakh

Terjadi perbedaan pendapat di kalangan ulama mengenai pemberlakuan nasakh. Secara umum, mereka terbagi menjadi dua golongan, ada golongan yang mengakui pemberlakuan nasakh dan ada golongan yang mengingkarinya. Golongan pertama didukung oleh jumhur ulama, sedang golongan kedua didukung oleh sebagian kecil ulama. Kedua golongan ini mempunyai argumen masing-masing untuk memperkuat pendapatnya.

Dasar hukum yang digunakan oleh golongan yang mengakui adanya nasakh adalah surat al-Baqarah (2): 106; al-Nahl (16): 101; dan al-Ra'd (13): 39:

مَا تُسْتَحِنُ مِنْ عَيْنٍ أَوْ شَيْسَهَا تَأْتِي بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا (البقرة:  
١٠٦)

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

Ayat di atas menegaskan bahwa Allah menghapus pemberlakuan hukum suatu ayat dengan menurunkan ayat berikutnya yang lebih baik dari ayat sebelumnya atau minimal sebanding dengan ayat yang dihapuskan.

Surat al-Nahl (16): 101 berbunyi:

وَإِذَا بَدَّلْنَا عَيْنَةً مَكَانَ عَيْنَةً وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يَرِئُ فَالْأُولَاءِ إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٌ  
بِئْلَهُ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (آل عمران: ١٠١)

Artinya: Dari apabila Kami letakkan suatu ayat di tempat ayat yang lain sebagai penggantinya padahal Allah telah mengetahui apa yang diturunkan-Nya, mereka berkata: "Sesungguhnya kamu adalah orang yang mengada-adakan saja." Bahkan kebanyakan mereka tidak mengetahui (QS. al-Nahl [16]: 101).

Ayat di atas menjelaskan adanya ayat yang ada di suatu tempat dihapus pemberlakunya dan diganti oleh Allah dengan ayat di tempat lain. Jadi, ada ayat yang hukumnya tidak berlaku dan diganti dengan hukum yang ada di ayat lain. Surat al-Ra'd (13): 39 berbunyi:

يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أَمْ لِكِتَابٍ (الرعد: ٣٩)

Artinya: Allah menghapuskan apa yang Dia kehendaki dan menetapkan (apa yang Dia kehendaki), dan di sisi-Nyalah terdapat Ummul Kitab (Lauh Mahfuzh) (QS. al-Ra'd [13]: 39).

Ayat di atas menunjukkan bahwa Allah bisa saja menghendaki akan menghapuskan atau menetapkan sesuatu, termasuk juga menghapuskan berlakunya suatu ayat dan menetapkan berlakunya ayat yang lain.

Tiga ayat di atas dijadikan dasar oleh golongan pertama bahwa nasakh itu bisa terjadi dan Allahlah yang menghendaki hal ini terjadi. Tiga ayat tersebut sekaligus menjadi bukti *syar'i* bahwa nasakh itu ada dalam Alquran. Di samping bukti *syar'i* keberadaan nasakh dalam Alquran juga didukung oleh dalil *'aqli* (logika) dan *fi'i* (kenyataan). Menurut dalil logika, Allah ingin mengajarkan kepada manusia bahwa perubahan masa dan tempat menuntut adanya perubahan hukum. Karena itulah, hukum yang sudah tidak relevan lagi dengan masa dan tempat tidak diberlakukan dan diganti dengan hukum yang baru yang sesuai. Sedang dalil *fi'i* (kenyataan) membuktikan banyaknya hukum atau undang-undang yang dihapus dan diganti dengan hukum atau undang-undang yang baru karena berubahnya masa dan tempat.

Adapun golongan yang mengingkari adanya nasakh dalam Alquran berusaha menafsirkan ketiga ayat di atas dengan penafsiran lain yang berbeda dengan penafsiran yang dilakukan oleh golongan yang mengakuinya. Sebagai contoh adalah apa yang dikemukakan oleh Abu Muslim al-Asfihani (*Mukhtar Yahya dan Fathurrahman*, 1993: 425). Dia menafsirkan kata "ayatan" dalam surat al-Baqarah

(2): 106 dengan syariat. Dengan demikian, yang dihapus, menurut ayat itu, adalah syariat Nabi dan umat masa lalu yang ada dalam kitab-kitab suci dulu, seperti Taurat dan Injil, serta diganti dengan syariat yang datang kemudian, yaitu yang terdapat dalam Alquran. Menurutnya, lafaz nasakh dalam ayat tersebut berarti memindahkan ayat dari *Lauh Mahfuzh* ke seluruh kitab yang diturunkan kepada umat manusia. Dia juga mengatakan, ketiga ayat di atas tidak menunjukkan adanya kepastian hukum adanya nasakh, tetapi hanya menunjuk kemungkinan adanya nasakh. Sekiranya dalam Alquran terdapat suatu ketentuan yang telah dinasakh, niscaya ada sebagian hukum dari Alquran yang telah dibatalkan, padahal Allah tidak menghendaki demikian. Golongan lain yang tidak menerima adanya nasakh adalah golongan Yahudi dan Nasrani. Kedua golongan ini tidak mengakui nasakh dalam Alquran dan nasakh syariat dengan syariat, sebab mereka ingin mempertahankan syariat mereka secara berdampingan dengan syariat Islam hingga sekarang.

Dalam Alquran memang terdapat beberapa ayat yang secara lahir menunjukkan pertentangan. Ulama yang mengakui adanya nasakh lebih melihat pertentangan ayat secara lahir dan tidak berusaha mengkompromikannya secara maksimal. Sementara ulama yang tidak mengakui nasakh dalam Alquran atau mengakuinya dalam jumlah yang sangat terbatas, berusaha semaksimal mungkin mengkompromikan ayat-ayat yang kelihatannya bertentangan. Jika ayat-ayat yang bertentangan itu sama sekali tidak mungkin diperlakukan, barulah dikatakan bahwa pada ayat-ayat tersebut terjadi nasakh. Al-Sayuthi dalam kitabnya, *al-Itqan* (Amir Syarifuddin, 1997, I: 220–227), menyebutkan bahwa pertentangan ayat-ayat dalam Alquran bisa ditemukan pada 20 tempat, yaitu: (1) surat al-Baqarah (2): 180 tentang wasiat yang bertentangan dengan surat al-Nisa' (4): 7,11,12, dan 176 tentang kewarisan; (2) surat al-Baqarah (2): 184 tentang bolehnya tidak puasa yang bertentangan dengan surat al-Baqarah

(2): 185 tentang keharusan puasa jika berada di bulan Ramadhan; (3) surat al-Baqarah (2): 187 tentang bolehnya bersenang-senang dengan istri di malam hari puasa yang bertentangan dengan kebiasaan yang melarang hal itu; (4) surat al-Baqarah (2): 217 tentang larangan berperang pada bulan haram yang bertentangan dengan surat al-Taubah (9): 36 tentang perintah memerangi kaum musyrik secara keseluruhan; (5) surat al-Baqarah (2): 240 tentang pemberian nafkah selama setahun kepada istri yang ditinggal mati suaminya yang bertentangan dengan surat al-Baqarah (2): 234 tentang masa iddah bagi istri yang ditinggal mati suaminya selama empat bulan sepuluh hari; (6) surat al-Baqarah (2): 284 tentang pengawasan Allah yang bertentangan dengan surat al-Baqarah (2): 286 tentang beban manusia yang terbatas; (7) surat Ali Imran (3): 102 tentang perintah takwa yang sebenarnya yang bertentangan dengan surat al-Taghabun (64): 16 tentang perintah takwa sebatas kesanggupan; (8) surat al-Nisa' (4): 33 tentang pemberian sesuatu kepada yang mengikat janji yang bertentangan dengan surat al-Anfal (8): 75 tentang pemberian kepada kaum kerabat; (9) surat al-Nisa' (4): 8 tentang pemberian harta waris kepada kerabat, anak yatim, dan orang miskin yang bertentangan dengan surat al-Nisa' (4): 11, 12, dan 176 tentang hak kewarisan; (10) surat al-Nisa' (4): 15 tentang tahanan rumah bagi wanita-wanita keji yang bertentangan dengan surat al-Nur (24): 2 tentang hukuman dera bagi pezina; (11) surat al-Maidah (5): 2 tentang larangan melanggar syiar Allah dan bulan-bulan haram yang bertentangan dengan surat al-Taubah (9): 36 tentang perintah memerangi kaum musyrik; (12) surat al-Maidah (5): 42 tentang pemberian keputusan kepada kaum Yahudi atau berpaling dari mereka yang bertentangan dengan surat al-Maidah (5): 48 tentang pemberian keputusan dengan hukum Allah dan larangan mengikuti hawa nafsu mereka; (13) surat al-Maidah (5): 106 tentang bolehnya saksi dari nonmuslim yang bertentangan dengan surat al-Thalaq (65): 2 tentang saksi yang harus muslim; (14) surat al-Anfal (8): 65 tentang 20 orang sabar yang mengalahkan 100 orang yang

bertentangan dengan surat al-Anfal (8): 66 tentang 100 orang sabar yang mengalahkan 200 orang; (15) surat al-Taubah (9): 41 tentang berjihad dalam keadaan berat dan ringan yang bertentangan dengan surat al-Taubah (9): 91 tentang bolehnya meninggalkan perang; (16) surat al-Nur (24): 3 tentang nikah sesama pezina yang bertentangan dengan surat al-Nur (24); 32 tentang menikah dengan orang yang pantas; (17) surat al-Nur (24): 58 tentang permintaan izin pada waktu-waktu tertentu yang tidak ditemukan pertantangannya dari ayat lain secara jelas; (18) surat al-Ahzab (33): 52 tentang larangan bagi Nabi menikah lagi yang bertentangan dengan surat al-Ahzab (33); 50 tentang halalnya perempuan-perempuan yang diberi maskawin; (19) surat al-Mujadilah (58): 12 tentang perintah mendahulukan sedekah yang bertentangan dengan surat al-Mujadilah (58) tentang kompensasi dengan mendirikan salat; (20) surat al-Mumtahanah (60): 11 tentang pemberian sesuatu kepada orang yang istrinya dibawa lari yang bertentangan dengan surat al-Anfal (8); 69 tentang *ghanimah*.

Ulama yang menolak adanya nasakh dalam Alquran berusaha mengkompromikan dua ayat yang terlihat bertentangan di atas, sehingga tidak lagi bertentangan satu sama lain. Sedang ulama yang mengakui adanya nasakh melihat dua ayat yang bertentangan seperti di atas sebagai bukti nyata adanya anggapan tersebut.

### 3. Rukun dan Syarat Nasakh

Golongan ulama yang mengakui adanya nasakh mengemukakan rukun dan persyaratan tertentu untuk dapat dilakukannya nasakh. Rukun dan persyaratan nasakh menurut mereka adalah (Mukhtar Yahya dan Fathurrahman, 1993: 448–450):

a. Dalil yang dinasakh (*mansukh*/*المنسوخ*)

Persyaratan untuk *mansukh* adalah:

- 1) Harus berupa hukum *syar'i* yang bersifat *'amali*. Ayat-ayat yang berisikan sejarah, janji dan ancaman, dan yang mengandung

- hukum *i'tiqadiyah* tidak dapat diberlakukan nasakh.
- 2) Bukan hukum *kulli*, sebab hukum *kulli* bersifat permanen (tidak berubah-ubah). Yang dapat berubah dan mengikuti perkembangan adalah hukum *furu'* (cabang).
  - 3) Tidak dibatasi waktu berlakunya, karena kalau dibatasi waktunya, maka akan berakhir ketika waktunya sudah selesai, sehingga tidak perlu dinasakh.
  - 4) Bukan hukum yang berlaku abadi, karena hukum seperti ini terus berlaku tanpa dibatasi waktu.
  - 5) Harus lebih dulu datangnya dari hukum yang menasakhnya.
  - 6) Ditetapkan dengan suatu dalil, dan hukum yang ditetapkan oleh kias tidak dapat dinasakh.
- b. Dalil yang digunakan untuk menasakh (*mansukh bih*/منسوخ به) Dalil ini juga disebut *nasikh*/الناسخ. Persyaratan yang harus dipenuhi adalah:
- 1) Harus berupa *khithab* (titah) dari pembuat hukum.
  - 2) Harus seimbang atau lebih tinggi dari yang dinasakh, dalam hal *quwwat al-subut* (kekuatan penetapannya), *quwwat al-dalalah* (kekuatan penunjukannya), dan kewajiban mengamalkannya. Oleh karena itu, ijmak dan klas tidak dapat menjadi *mansukh bih*-nya.
  - 3) Datangnya harus lebih akhir dari yang dinasakh.
  - 4) Hukum yang dijadikan penasakhnya bertentangan dengan dengan hukum yang dinasakh yang keduanya tidak dapat dikumpulkan atau diamalkan bersamaan.
- c. Subjek yang menerima nasakh (*mansukh 'anhu*/منسوخ عنه) Satu-satunya syarat bagi *mansukh 'anhu* adalah cakap bertindak, sehingga begitu datang dalil yang menasakhnya, ia dapat meninggalkan hukum yang dinasakh.
- d. Yang berhak menasakh (*nasikh*/الناسخ)
- Semua ulama sepakat bahwa berhak menasakh adalah *Syari'*

*al-Hakim* (Pembuat syariat Yang Bijaksana). Dialah satu-satunya yang dapat menasakh suatu *khithab* dengan *khithab*-Nya.

#### 4. Macam-macam Nasakh

Dilihat dari ujud dalil yang dinasakh hukumnya dan dalil yang digunakan untuk menasakhnya, nasakh ada beberapa macam, yaitu:

- a. Nasakh Alquran dengan Alquran (*naskh al-Kitab bi al-Kitab*).  
Contohnya seperti yang sudah dikemukakan di atas.
- b. Nasakh Alquran dengan sunah (*naskh al-Kitab bi al-Sunnah*).  
Dalam hal ini ada dua golongan, yaitu: (1) ulama ahli usul Hanafiah membolehkan menasakh Alquran dengan sunah mutawatir dan *masyhur*, tetapi mereka tidak memperkenankan menasakh Alquran dengan sunah *ahad*; dan (2) jumhur ulama ahli usul tidak membolehkan me-nasakh Alquran dengan sunah baik yang mutawatir, *masyhur*, maupun *ahad*. Contohnya, surat al-Baqarah (2): 180 tentang wasiat yang dinasakh oleh sabda Nabi, "Tidak ada wasiat bagi ahli waris" (H.R. al-Daruquthni).
- c. Nasakh sunah dengan sunah (*naskh al-Sunnah bi al-Sunnah*).  
Contohnya, hadis Nabi yang diriwayatkan Muslim tentang wajibnya mandi (besar) jika terjadi persetubuhan yang mengeluarkan air mani, dinasakh oleh hadis Nabi yang diriwayatkan al-Bukhari-Muslim tentang wajibnya mandi jika terjadi persetubuhan, meskipun tidak mengeluarkan air mani.
- d. Nasakh sunah dengan Alquran (*naskh al-Sunnah bi al-Kitab*).  
Dalam hal ini terjadi perbedaan pendapat. Ulama Hanafiah membolehkan menasakh sunah dengan Alquran, demikian juga Malik, ulama kalam Muktazzihah, dan ulama Asyariah. Al-Syafi'i dalam satu pendapatnya melarang nasakh Alquran dengan sunah dan sebaliknya. Al-Amidi (dari Syafiiyah) membolehkan nasakh Alquran dengan sunah jika sunah itu mutawatir. Ahmad dalam satu riwayat melarang hal ini dan dalam riwayat lain

membolehkan dengan syarat sunahnya mutawatir. Ulama Zahiri juga membolehkan hal ini baik sunahnya mutawatir atau *ahad*. Sebagai contoh adalah sunah tentang menghadap Baitul Maqdis waktu salat dinasakh oleh Alquran surat al-Baqarah (2): 150 tentang perintah menghadap Masjidil Haram waktu salat.

e. Nasakh ijmak dengan ijmak (*naskh al-ijma' bi al-ijma'*)

Dalam hal ini, ada ulama yang membolehkan dan ada ulama yang melarang. Masing-masing memiliki alasan. Alasan yang membolehkan karena ijmak merupakan ijtihad yang hasilnya relatif. Sedang yang melarang beralasan, jika ijmak dibatalkan berarti di situ terdapat kesalahan, sehingga meniadakan ijmak sebagai sumber hukum.

f. Nasakh ijmak dengan nas (*naskh al-ijma' bi al-nash*) atau sebaliknya

Ahli usul sepakat tidak ada nasakh ijmak dengan *naskh*, karena ijmak baru ada sepeninggal Nabi, padahal sepeninggal Nabi tidak mungkin ada nas lagi. Begitu juga jumhur ulama ahli usul tidak menyetujui nasakh nas dengan ijmak karena berbeda tingkatannya.

g. Nasakh kias dengan kias (*naskh al-qiyas bi al-qiyas*)

Dalam hal ini semua ulama sepakat tidak ada.

h. Nasakh kias dengan nas (*naskh al-qiyas bi al-nash*) atau sebaliknya

Mengenai nasakh kias dengan nas, ulama sepakat melarangnya, karena hal ini tidak mungkin terjadi. Sedang mengenai nasakh nas dengan kias, ada dua pendapat, satu pendapat membolehkan dan satu pendapat melarang.

Itulah beberapa macam nasakh ditinjau dari ujud dalil yang dijadikan *nasikh-mansukh*-nya. Para ulama juga membagi nasakh dilihat dari aspek-aspek yang lain. Dilihat dari ujud dalil yang di-nasakh, ulama membagi nasakh menjadi tiga, yaitu: (1) *naskh al-rasmi wa baqa'u al-hukm*

(membatalkan bunyi teks dan memberlakukan hukumnya; (2) *naskh al-hukmi wa baqa'ul rasm* (menghapus hukumnya dan memberlakukan teksnya); (3) *naskh al-amraini ma'an* (menghapuskan bunyi teks dan sekaligus hukumnya). Ditinjau dari keseluruhan atau sebagiannya saja yang dinasakh, nasakh dibagi dua, yaitu *naskh al-kulli* (menasakh secara keseluruhan bagi setiap individu) dan *naskh al-juz'i* (menasakh berlakunya hukum kepada sebagian individu tertentu). Sedang ditinjau dari jelas atau tidaknya kalimat yang menyatakan menasakh, nasakh dibagi dua, yaitu *naskhu sharif* (*Syari'* menyatakan dengan tegas tentang nasakh ini) dan *naskhu zhimi* (*Syari'* tidak menyatakan dengan tegas mengenai nasakh ini). Uraian dan contoh mengenai macam-macam nasakh dilihat dari tiga segi ini dapat dibaca di literatur yang lebih memadai.

Perlu ditegaskan di sini, bahwa pembagian nasakh seperti di atas dikemukakan oleh para ulama yang mengakui adanya nasakh. Ulama yang tidak mengakui nasakh, tentunya tidak berkepentingan dengan pembagian ini.

### 5. Cara Mengetahui *Nasikh-Mansukh*

Ada berbagai cara yang dapat digunakan untuk mengidentifikasi adanya *nasikh* dan *mansukh*. Para ahli usul sekalipun berbeda-beda dalam mengemukakan cara-cara tersebut, namun pada prinsipnya sama. Menurut Abdul Qadir al-Baghdadi (dalam Mukhtar Yahya dan Fathurrahman, 1993: 463–465), hal-hal yang dapat membedakan antara *nasikh* dan *masukh* dari jurusan lafaz dan makna adalah sebagai berikut:

- a. Adanya *nas* yang menerangkan bahwa salah satunya menjadi penasakh yang lain. Misalnya perkataan 'Aisyah:

إِنَّ الرَّضَاعَةَ الْعَشْرَ نُسِخَتْ بِخَمْسٍ

Artinya: Bawa susuan yang sepuluh kali dinasakh dengan lima kali saja.

Dalam *nas* di atas terdapat perkataan *nusikhna* yang menunjukkan dengan jelas adanya *nasakh*.

- b. Dibarengi dengan lafaz yang menunjukkan adanya *nasikh* terhadap yang terdahulu. Misalnya surat al-Anfal (8): 66 yang menasakh ayat sebelumnya (al-Anfal [8]: 65).
- c. Adanya dalil yang saling berlawanan dan tidak dapat dikompromikan, seperti sudah dijelaskan di depan.
- d. Kedua dalil dapat dikompromikan, tetapi syarak menetapkan bahwa salah satunya menjadi *nasikh* terhadap yang lain, karena adanya nas yang menjelaskannya. Misalnya ayat Alquran tentang berwasiat kepada orang tua dan kaum kerabat (al-Baqarah [2]: 180) yang dinasakh dengan ayat mawaris (al-Nisa' [4]: 11), kemudian datang sabda Nabi yang melarang berwasiat untuk ahli waris.
- e. Jika dua dalil yang bertentangan tidak dapat dikompromikan, tetapi diketahui masa turunnya, maka yang datang kemudian sebagai *nasikh* dan yang datang terdahulu sebagai *mansukh*. Jika terjadi pertentangan antara ayat madaniyah dan ayat makkiyah, maka yang menjadi *nasikh* adalah ayat madaniyah. Dalam dua hadis yang bertentangan, jika tidak diketahui masa turunnya, maka hadis yang diriwayatkan oleh sahabat yang lebih akhir memeluk Islam menjadi *nasikh* terhadap hadis yang diriwayatkan oleh sahabat yang terdahulu memeluk Islam. Jika salah satu dari dua nas itu berisikan ketentuan syariat, sedang yang lain sesuai dengan adat kebiasaan, maka yang menjadi *nasikh* adalah yang berisi syariat. Dalam dua hadis yang berlawanan, jika orang-orang mengamalkan salah satunya, maka yang diamalkan itu menjadi *nasikh*.
- f. Sebagian ahli usul menambahkan bahwa ijmak dari para sahabat tentang 'nas ini dinasakh dengan nas itu' juga merupakan salah satu cara untuk mengetahui *nasikh-mansukh*.

## BAB VI

### ASAS DAN KAIDAH HUKUM ISLAM

#### A. Asas-asas Hukum Islam

**S**ecara sepintas asas hukum Islam hampir identik dengan prinsip hukum Islam atau ciri (karakteristik) hukum Islam, namun kalau dikaji lebih mendalam asas hukum Islam berbeda dengan prinsip atau ciri hukum Islam. Perbedaan ini bisa didasarkan pada pengertian kata *asas* secara harfiah yang memang berbeda dengan kata *prinsip* atau *ciri*, dan juga bisa dilihat dari cakupannya. Dalam membahas prinsip atau ciri hukum Islam, para ahli lebih melihatnya secara umum dan tidak melihat pada bagian-bagian yang ada dalam hukum Islam, seperti hukum perdata, hukum pidana, dan sebagainya. Sedang untuk asas hukum Islam, para ahli banyak yang membahasnya secara khusus, sehingga dapat ditemukan pembahasan khusus mengenai asas hukum perdata Islam, asas hukum pidana Islam, dan sebagainya.

Pembahasan mengenai prinsip dan ciri hukum Islam sudah diuraikan di depan (pada Bab II). Pada bagian ini akan diuraikan pembahasan mengenai asas hukum Islam, baik secara umum maupun secara khusus, yang hanya meliputi asas hukum perdata Islam (termasuk asas hukum perkawinan dan kewarisan) dan asas

hukum pidana Islam. Namun, sebelumnya akan dijelaskan terlebih dahulu pengertian asas hukum Islam.

### 1. Pengertian Asas Hukum Islam

Secara etimologis, kata asas berasal dari kata berbahasa Arab *asas* (أساس) yang berarti ‘fundamen’ (alas, dasar) bangunan; asal, pangkal, dasar asas (dari segala sesuatu); dan dasar, alasan (Munawwir, 1984: 26). Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, kata asas diartikan sebagai: (1) ‘dasar’ (sesuatu yang menjadi tumpuan berpikir atau berpendapat), seperti: “Pada pada asasnya saya setuju dengan pendapat Saudara”; (2) ‘dasar cita-cita’ (perkumpulan atau organisasi), seperti: “Sebelum memasuki organisasi, terlebih dahulu kita harus tahu asas dan tujuannya”; (3) ‘hukum dasar’, seperti: “Tindakannya melanggar asas kemanusiaan” (*Kamus Besar Bahasa Indonesia*, 2001: 70).

Jika kata asas ini dihubungkan dengan kata hukum, sehingga menjadi asas hukum, maka yang dimaksud adalah dasar yang menjadi tumpuan berpikir atau berpendapat dalam penegakan dan pelaksanaan hukum. Asas hukum pidana, misalnya, adalah dasar berpikir dalam pelaksanaan hukum pidana. Pada umumnya asas hukum berfungsi sebagai rujukan untuk mengembalikan segala permasalahan yang berkenaan dengan hukum. Dengan demikian, asas hukum Islam merupakan rujukan atau dasar pijakan untuk mengembalikan segala permasalahan yang terkait dengan hukum Islam.

Asas hukum Islam dapat ditemukan dari kedua sumber pokok hukum Islam, yakni Alquran dan sunah, ditambah dengan sumber pemikiran para ulama melalui ijtihad. Dalam ketiga sumber tersebut bisa digali berbagai asas hukum Islam, baik secara umum maupun secara khusus yang meliputi berbagai ruang lingkup hukum Islam. Dalam Alquran dan sunah, asas-asas hukum Islam tersebut memang

tidak diungkapkan secara tegas, namun para ahli dapat menemukannya melalui penelaahan yang teliti terhadap makna-makna yang tersirat dalam kedua sumber tersebut, sehingga dapat ditemukan kesimpulan-kesimpulan yang dituangkan dalam asas-asas hukum Islam. Dengan demikian, asas-asas hukum Islam tersebut ditentukan melalui ijtihad para ulama. Itulah sebabnya, tidak ada keseragaman dari para ulama dalam mengungkapkan asas-asas hukum Islam tersebut.

## 2. Asas-asas Umum Hukum Islam

Asas-asas umum hukum Islam berarti asas-asas hukum Islam secara umum yang meliputi semua kajian atau ruang lingkup hukum Islam. Dengan demikian, asas-asas umum hukum Islam ini meliputi semua asas yang ada dalam hukum Islam baik dalam masalah ibadah maupun muamalah.

Secara umum, asas-asas hukum Islam ada tiga, yaitu asas keadilan, asas kepastian hukum, dan asas kemanfaatan. Berikutnya akan diuraikan ketiga asas hukum Islam tersebut.

### a. Asas keadilan

Asas keadilan merupakan asas yang sangat penting dalam hukum Islam yang mendasari semua asas hukum Islam lainnya. Alquran berulang-ulang menyebutkan masalah keadilan ini (bahkan lebih dari seribu kali) yang mengindikasikan betapa pentingnya keadilan itu menurut Alquran dan sekaligus dalam Islam.

Kata yang digunakan Alquran untuk menyebut keadilan adalah *al-'adl* dan *al-qisth* (القسط) yang secara umum keduanya berarti 'distribusi yang merata', termasuk distribusi materi (Engineer, 1999: 60). M. Quraish Shihab menulis bahwa Alquran menggunakan tiga istilah untuk mengungkapkan keadilan, yaitu *al-'adl*, *al-qisth*, dan *al-mizan* (الميزان). *'Adl* yang berarti 'sama' memberikan kesan adanya dua pihak atau lebih, karena jika hanya satu pihak tidak akan terjadi persamaan.

*Qisth* yang arti asalnya ‘bagian’ tidak harus mengantarkan adanya persamaan. Bagian dapat saja diperoleh oleh satu pihak. Karena itu, kata *qisth* lebih luas dari *adl*. Sedang *mizan* berarti ‘alat untuk menimbang’, dan juga berarti ‘keadilan’, karena bahasa sering menyebut ‘alat’ untuk makna ‘hasil penggunaan alat itu’ (Shihab, 1996: 111–112).

Keadilan yang dituntut oleh Alquran amat beragam, tidak hanya dalam proses penetapan hukum atau terhadap orang yang berselisih, melainkan juga menuntut keadilan terhadap diri sendiri, orang tua, dan kerabat dekat (QS. al-Nisa' [4]: 135). Ajaran Islam yang sangat pokok menurut Alquran adalah keadilan untuk golongan masyarakat lemah. Alquran mengajarkan kepada umat Islam untuk berlaku adil dan berbuat kebaikan (QS. al-Nahl [16]: 90). Alquran juga menyebutkan bahwa kebencian tehadap kaum atau masyarakat tertentu tidak boleh menyebabkan orang yang beriman berbuat tidak adil, sebagaimana yang ditegaskan dalam surat al-Maidah (5): 8:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا فَوَارِينَ لِلَّهِ شَهِدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِي مِنْكُمْ  
شَنَآنٌ قَوْمٌ عَلَىٰ أَلَا تَعْدِلُوا إِنَّمَا هُوَ أَفْرَطٌ لِلْتَّغْوِيَةِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ  
خَيْرٌ مَا تَعْمَلُونَ (الباثدة: 8)

Artinya: 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 adillah, karena adil itu lebih dekat kepada takwa. Dan bertakwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan (QS. al-Maidah [5]: 8).

Ayat di atas juga memerintahkan berbuat adil terhadap saksi, berlaku lurus dalam melaksanakan hukum, meskipun kepada musuh. Bahkan Alquran menegaskan bahwa keadilan itu lebih dekat kepada

takwa. Jadi, Alquran menegaskan bahwa Keadilan merupakan bagian integral dari takwa. Atas dasar inilah Ashghar Ali Engineer menyatakan bahwa takwa dalam Islam bukan hanya konsep ritualistik, namun secara integral juga terkait dengan keadilan sosial dan ekonomi (Engineer, 1999: 58). Konsep yang sangat ideal ini banyak dinodai oleh perjalanan historis pemerintahan Islam sepeninggal Nabi Muhammad dan khulafaur rasyidin hingga sekarang.

Jika kita menjadikan Alquran sebagai sumber hukum atau sumber ajaran Islam, kita akan menjumpai berbagai macam ayat Alquran yang berbicara tentang keadilan dalam berbagai aspek yang berbeda. Dan keadilan inilah yang menjadi asas, dasar, titik tolak, proses, dan sasaran hukum Islam.

#### b. Asas kepastian hukum

Asas kepastian hukum ini, antara lain dijelaskan dalam Alquran surat al-Isra' (17): 15 yang berbunyi:

وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ تَبْعَثَ رَسُولًا (الإسراء: ١٥)

Artinya: Dan tidaklah Kami menjatuhkan suatu hukuman (siksaan) sesudah Kami mengutus seorang Rasul (untuk mengundangkannya) (QS. al-Isra' [17]: 15).

Hal yang senada juga dinyatakan dalam surat al-Maidah (5): 95 yang berbunyi:

عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ ... (المائدة: ٩٥) ...

Artinya: ...Allah mengampuni hal-hal yang sudah lampau ... (QS. al-Maidah [5]: 95).

Dari dua ayat tersebut dapat dipahami, bahwa suatu perbuatan tidak dapat dikenai sanksi hukum kecuali ada ketentuan perundangan yang ada terlebih dahulu dibandingkan perbuatan itu.

Asas ini merupakan asas yang sangat penting dalam hukum Islam dan dapat dijadikan dasar dalam mengukur suatu keadilan serta menjamin suatu kepastian hukum.

### c. Asas kemanfaatan

Asas kemanfaatan adalah asas yang mengiringi asas keadilan dan kepastian hukum. Asas ini juga disebut asas kemaslahatan. Kemanfaatan atau kemaslahatan selalu menjadi pertimbangan dalam melaksanakan suatu keadilan dan kepastian hukum. Perintah dan larangan dalam hukum Islam yang berkonsekuensi pahala dan hukuman juga didasarkan pada asas kemanfaatan atau kemaslahatan ini. Berbagai hukuman yang ditetapkan dalam aturan pidana Islam dilaksanakan dengan mempertimbangkan kemanfaatan atau kemaslahatan manusia, baik bagi yang berbuat pidana maupun bagi yang dikenai perbuatan pidana. Dalam menjatuhkan hukuman mati terhadap seorang pembunuhan, misalnya, dapat dipertimbangkan kemanfaatan penjatuhan hukuman itu bagi terdakwa sendiri dan bagi masyarakat. Jika hukuman itu lebih bermanfaat bagi kepentingan masyarakat, maka hukuman itu sebaiknya dijatuhkan. Jika pembatalan hukuman mati lebih bermanfaat bagi terdakwa sendiri dan juga membawa manfaat bagi masyarakat terutama keluarga korban, maka hukuman mati itu dapat diganti dengan hukuman denda yang dibayarkan kepada keluarga korban (yang terbunuh) sesuai dengan ketentuan yang ada. Asas ini dipahami dari Alquran surat al-Baqarah (2): 178 yang berbunyi:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَاتَيْتُمُوهُنَّا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْفَتْلَى إِخْرُجُوهُنَّا  
وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى فَمَنْ عَفَى لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَإِثْبَاعُ  
بِالْمَعْرُوفِ وَإِذَاءُ إِلَيْهِ يَأْخُسَانٍ ذَلِكَ تَحْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنْ  
أَعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ (آلِيْمٌ (البقرة: ١٧٨)

Artinya: Hal orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu kisas berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh; orang merdeka dengan orang merdeka, hamba dengan hamba, dan wanita dengan wanita. Maka barang siapa yang mendapat suatu pemaafan dari saudaranya, hendaklah (yang memaafkan) mengikuti dengan cara yang baik, dan hendaklah (yang diberi maaf) membayar (diat) kepada yang memberi maaf dengan cara yang baik (pula). Yang demikian itu adalah suatu keringanan dari Tuhanmu dan suatu rahmat. Barang siapa yang melampaui batas sesudah itu, maka baginya siksa yang sangat pedih (QS. al-Baqarah [2]: 178).

Ayat di atas berisi tentang hukuman kisas, dan hukuman pengantinya (diat). Untuk lebih jelasnya tentang masalah ini, bandingkan dengan tujuan hukum Islam seperti sudah dijelaskan di depan.

### 3. Asas-asas Hukum Pidana Islam

Hukum pidana Islam merupakan bagian yang sangat penting dalam hukum Islam yang sering dijadikan patokan pemberlakuan hukum Islam dalam suatu negara. Untuk memahami pemberlakuan hukum pidana Islam, dapat dipahami asas-asas di bawah ini:

#### a. Asas legalitas

Asas legalitas adalah asas yang menyatakan bahwa tidak ada pelanggaran dan tidak ada hukuman sebelum ada undang-undang yang mengaturnya. Seseorang yang melanggar sebelum ditetapkan suatu hukuman (sanksi) tertentu, maka ia tidak dikenai hukuman (sanksi) setelah ditetapkan setelahnya. Asas ini didasarkan pada Alquran surat al-Isra' (17) ayat 15:

وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ تَبْقَىَ رَسُولًا (الإسراء: ١٥)

Artinya: Dan seorang yang berdosa tidak dapat memikul dosa orang lain, dan Kami tidak akan mengazab sebelum Kami mengutus seorang rasul (QS. al-Isra' [17]: 15).

Dasar yang lain adalah Alquran surat al-An'am (6) ayat 19, terutama potongan ayat yang artinya: "... Dari Al Quran ini diwahyukan kepadaku supaya dengan dia aku memberi peringatan kepadamu dan kepada orang-orang yang sampai Alquran (kepadanya)...". Asas legalitas ini sudah ada dan telah berlaku terkait dengan pemberlakuan hukum Islam sejak ayat-ayat Alquran diturunkan.

b. Asas larangan memindahkan kesalahan kepada orang lain

Asas ini berarti bahwa seseorang tidak bisa memindahkan kesalahan yang diperbuatnya kepada orang lain yang tidak melakukan kesalahan. Di dalam Alquran ada beberapa ayat yang menegaskan adanya asas tersebut, misalnya QS. al-An'am (6): 164, QS. Fathir (35): 18, al-Zumar (39): 7, QS. al-Najm (53): 38, dan QS. al-Muddatstsir (74): 38. Dalam QS. al-An'am (6): 164 Allah menyatakan:

وَلَا تُنْكِبْ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تُرِزُّ وَازِرَةً وِزْرٌ أُخْرَى  
(الأنعام: ١٦٤)

Artinya: Dan tidaklah seorang membuat dosa melainkan kemudaratannya kembali kepada dirinya sendiri, dan seorang yang berdosa tidak akan memikul dosa orang lain (QS. al-An'am [6]: 164).

Semua ayat Alquran di atas mengandung makna yang senada, yakni menyatakan bahwa seseorang tidak bisa memikul dosa atau kesalahan orang lain, tetapi setiap orang yang berdosa atau bersalah akan menanggung akibatnya sendiri. Setiap orang yang melakukan tindak pidana akan mempertanggungjawabkannya sendiri dan tidak bisa mengalihkan tanggung jawab kepada orang lain.

c. Asas praduga tidak bersalah

Asas ini hampir tidak sama dengan dua asas hukum pidana di atas, termasuk dasar-dasarnya dari Alquran. Seseorang yang didakwa

melakukan suatu tindak pidana harus dianggap tidak bersalah sebelum hakim menyatakan bersalah berdasarkan bukti-bukti yang ada, atau orang tersebut mengaku telah melakukannya tanpa ada tekanan dari orang lain.

#### 4. Asas-asas Hukum Perdata Islam

Asas-asas hukum Islam yang digunakan pedoman dalam mengatur masalah keperdataan atau masalah pribadi seseorang, seperti ditulis oleh Muhammad Daud Ali (1996: 118–124) adalah:

##### a. Asas kebolehan atau *mubah*

Asas ini menunjukkan kebolehan melakukan semua hubungan perdata (sebagian dari hubungan muamalah) selama hubungan itu tidak bertentangan dengan Alquran dan sunah. Dengan kata lain, pada prinsipnya segala bentuk hubungan perdata adalah boleh dilakukan, kecuali kalau dilarang oleh Alquran dan sunah. Dengan demikian, hukum Islam memberikan kebebasan yang seluas-luasnya kepada seseorang untuk mengembangkan bentuk dan macam hubungan perdata seiring dengan perkembangan zaman dan kebutuhan masyarakat. Alquran surat al-Baqarah (2): 185 dan 286 memberikan kemudahan kepada manusia untuk berbuat dan tidak mempersulitnya.

##### b. Asas kemaslahatan hidup

Asas ini mengandung makna bahwa hubungan perdata apa pun dapat dilakukan asal hubungan itu mendatangkan kebaikan, berguna, dan berfaedah bagi kehidupan manusia meskipun tidak ada ketentuannya dalam Alquran dan sunah. Asas ini sangat berguna untuk pengembangan berbagai lembaga hubungan perdata dan dalam menilai lembaga-lembaga hukum non-Islam yang ada dalam suatu masyarakat. Jika lembaga-lembaga itu membawa manfaat bagi Islam dan umat Islam, maka dapat diterima, dan jika tidak bermanfaat bahkan merusak, maka harus

ditolak. Untuk melihat ada atau tidak adanya manfaat dalam hal-hal seperti itu, ijтиhad memiliki peran yang sangat penting.

c. Asas kebebasan dan kesukarelaan

Asas ini mengandung makna bahwa setiap hubungan perdata harus dilakukan secara bebas dan sukarela. Kebebasan kehendak para pihak yang melahirkan kesukarelaan dalam persetujuan harus senantiasa diperhatikan. Menurut asas ini, selama nas tidak mengatur hubungan perdata, selama itu pula para pihak bebas mengurnya atas dasar kesukarelaan masing-masing.

d. Asas menolak mudarat dan mengambil manfaat

Asas ini mengandung makna bahwa segala bentuk hubungan perdata yang mendatangkan kerugian (mudarat) harus dihindari dan (hubungan perdata) yang bermanfaat bagi diri sendiri dan masyarakat harus dikembangkan. Asas ini juga berarti bahwa menghindari kerusakan harus didahului daripada mengambil keuntungan (kebaikan), seperti perdagangan narkotika, mengadakan perjudian, prostitusi, dan lain sebagainya.

e. Asas kebaikan

Asas ini mengandung makna bahwa setiap hubungan perdata seharusnya mendatangkan kebaikan (kebaikan) kepada kedua belah pihak dan pihak ketiga dalam masyarakat. Jika hubungan tersebut tidak membawa kebaikan dan bahkan membawa kerusakan, maka hubungan itu harus dihindarkan. Asas ini didasarkan pada Alquran, di antaranya surat al-Maidah (5): 90.

f. Asas kekeluargaan

Asas ini juga dinamai asas kebersamaan yang sederajat. Maksud asas ini adalah asas hubungan perdata yang didasarkan pada hormat-menghormati, kasih-mengasihi, dan tolong-menolong dalam mencapai tujuan bersama. Asas ini menunjukkan suatu hubungan perdata antara para pihak yang menganggap diri

masing-masing sebagai anggota dari satu keluarga, meskipun, pada hakikatnya, bukan keluarga.

**g. Asas adil dan berimbang**

Asas adil mengandung makna bahwa hubungan perdata tidak boleh mengandung unsur-unsur penipuan, penindasan, dan pengambilan kesempatan pada waktu pihak lain sedang berada dalam kesempitan. Asas ini juga berarti bahwa hasil yang diperoleh dalam hubungan perdata harus berimbang dengan usaha yang dilakukan.

**h. Asas mendahulukan kewajiban dari hak**

Asas ini mengandung makna bahwa dalam melakukan hubungan perdata, para pihak harus mengutamakan penunaian kewajiban daripada menuntut hak. Menurut hukum Islam, seseorang baru memperoleh haknya, misalnya mendapatkan pahala atau upah, setelah ia menunaikan kewajibannya lebih dahulu. Asas ini merupakan kondisi hukum yang mendorong terhindarnya wanprestasi atau ingkar janji.

**i. Asas larangan merugikan diri sendiri dan orang lain**

Asas ini mengandung makna bahwa para pihak yang melakukan hubungan perdata tidak boleh merugikan diri sendiri dan orang lain. Menurut asas ini, seseorang dilarang menelantarkan dirinya, dalam arti tidak mau memelihara makanannya, kesehatannya, dan kesejahteraannya. Begitu juga, seseorang dilarang merusak harta, meskipun tidak merugikan diri sendiri, tetapi akan merugikan orang lain. Ini berarti memusnahkan barang untuk mencapai kemampuan harga atau keseimbangan pasar juga dilarang hukum Islam. Inilah yang bisa dipahami dari Alquran surat al-Baqarah (2): 188 dan 195; Ali Imran (3): 130; al-Nisa' (4): 2 dan 29; al-Maidah (5): 2; dan al-Tahrim (66): 6.

**j. Asas kemampuan bertindak**

Menurut asas ini setiap manusia pada dasarnya dapat menjadi

subyek dalam hubungan perdata, jika ia memenuhi syarat untuk bertindak dalam hubungan itu. Manusia yang dianggap memenuhi syarat dalam bertindak dalam hubungan perdata, menurut hukum Islam, adalah manusia mukalaf, yaitu manusia dewasa yang mampu memikul hak dan kewajiban, serta sempurna rohani dan jasmaninya. Orang yang tidak memenuhi syarat ini tidak diperbolehkan melakukan hubungan perdata, atau hubungan perdata yang dilakukan adalah batal.

k. Asas kebebasan berusaha

Menurut asas ini pada prinsipnya setiap orang bebas berusaha untuk menghasilkan sesuatu yang baik bagi dirinya sendiri dan keluarganya. Asas ini juga memberikan kesempatan yang sama kepada semua orang dalam berusaha tanpa batasan, kecuali batasan yang ditentukan hukum Islam.

l. Asas mendapatkan hak karena usaha dan jasa

Asas ini berarti bahwa seseorang akan mendapatkan hak berdasarkan usaha dan jasa, baik yang dilakukannya sendiri maupun yang dilakukan bersama orang lain. Usaha dan jasa yang dilakukan haruslah usaha yang baik dan tidak boleh yang dilarang atau bertentangan dengan ketentuan hukum Islam. Asas ini dapat dipahami dari Alquran surat al-An'am (6): 164; al-Anfal (8): 26; al-Nahl (16): 72; al-Isra' (17): 15 dan 19; Fathir (35): 18; al-Zumar (39): 7; al-Mu'min (40): 64; dan al-Najm (53): 38.

m. Asas perlindungan hak

Asas ini berarti bahwa semua hak yang diperoleh seseorang dengan jalan yang sah harus dilindungi. Jika haknya dilanggar oleh salah satu pihak yang melakukan hubungan perdata, maka pihak yang dirugikan berhak menuntut pengembalian hak atau menuntut kerugian pada pihak yang merugikannya.

n. **Asas hak milik berfungsi sosial**

Menurut asas ini hak milik seseorang tidak boleh dipergunakan hanya untuk kepentingan pribadi pemiliknya saja, tetapi harus dipergunakan untuk kepentingan dan kesejahteraan sosial. Hukum Islam menetapkan bahwa harta yang dikumpulkan seseorang dalam jumlah tertentu dan dalam jangka waktu tertentu wajib dikeluarkan zakatnya untuk orang-orang yang membutuhkannya (ada delapan golongan). Hal ini ditegaskan Alquran terutama dalam surat al-Taubah (9): 60; al-Hasyr (59): 7; dan al-Dzariyat (51): 19.

o. **Asas yang beriktikad baik harus dilindungi**

Asas ini terkait erat dengan asas lain yang menyatakan bahwa orang yang melakukan perbuatan tertentu bertanggung jawab atas perbuatannya. Jika dalam melakukan hubungan perdata ada pihak yang tidak mengetahui cacat yang tersembunyi dan ia mempunyai iktikad baik dalam hubungan tersebut, maka pihak tersebut harus dilindungi kepentingannya dan berhak menuntut sesuatu jika ia dirugikan karena iktikad baiknya itu.

p. **Asas risiko dibebankan pada harta, tidak pada pekerja**

Asas ini menjunjung tinggi masalah pekerjaan yang berlaku di perusahaan-perusahaan yang merupakan persekutuan antara pemilik modal (permodal) dan pemilik tenaga (pekerja). Jika perusahaan ini mengalami kerugian, maka yang menanggung kerugiannya hanya pemilik modal, bukan pemilik kerja (tenaga kerja). Para pekerja tetap terjamin haknya untuk mendapatkan upah atas pekerjaan yang dilakukannya tanpa tergantung kepada kondisi perusahaannya.

q. **Asas mengatur dan memberi petunjuk**

Asas ini berarti bahwa ketentuan-ketentuan perdata, selain yang bersifat *ijbari* karena ketentuannya yang *qath'i*, hanyalah bersifat mengatur dan memberi petunjuk saja kepada orang-orang yang akan memanfaatkannya dalam mengadakan hubungan perdata.

Para pihak yang terlibat dalam hubungan perdata dapat memilih ketentuan lain berdasarkan kesukarelaan dengan syarat tidak bertentangan dengan ketentuan hukum Islam.

r. Asas tertulis dan diucapkan di depan saksi

Asas ini berarti bahwa hubungan perdata seyogianya dilakukan dalam bentuk perjanjian tertulis di hadapan saksi untuk menghindari adanya pengingkaran dalam perjanjian tersebut. Dalam keadaan tertentu, perjanjian itu bisa juga dilakukan secara lisan dihadapan saksi-saksi yang memenuhi syarat. Asas ini dipahami dari Alquran surat al-Baqarah (2): 282.

Itulah delapan belas asas hukum Islam yang terkait dengan masalah keperdataan secara umum. Kalau diperhatikan dengan teliti, asas-asas tersebut lebih tertuju kepada masalah-masalah ekonomi atau perdagangan (muamalah dalam arti khusus) dan tidak mencakup masalah keperdataan yang lain, seperti masalah perkawinan dan kewarisan. Oleh karena itu, perlu juga diuraikan secara khusus asas hukum Islam yang terkait dengan masalah perkawinan dan kewarisan.

## 5. Asas-asas Hukum Perkawinan Islam

Perkawinan merupakan suatu akad atau perjanjian yang diwujudkan dengan *ijab* dan *kabul* yang dapat menghalalkan pergaulan antara seorang laki-laki dan seorang perempuan sebagai suami istri dalam rangka mewujudkan kehidupan keluarga yang bahagia yang taat kepada Allah dan mencapai keriduan-Nya. Hubungan perkawinan merupakan hubungan keperdataan. Dalam hubungan perkawinan ini berlaku beberapa asas. Asas-asas yang dimaksud adalah:

a. Asas kesukarelaan

Asas ini merupakan asas terpenting perkawinan dalam Islam. Kesukarelaan kedua belah pihak calon suami dan istri merupakan faktor penentu terjalinnya hubungan yang harmonis dalam suatu

perkawinan. Kesukarelaan tidak hanya melibatkan kedua calon suami istri, tetapi juga di antara kedua orang tua kedua belah pihak. Perkawinan yang tidak dibangun atas dasar asas ini akan sulit mencapai tujuan perkawinan sebagaimana yang diinginkan hukum Islam. Asas ini banyak dinyatakan dalam sunah atau hadis Nabi Muhammad saw.

b. **Asas persetujuan kedua belah pihak**

Asas ini merupakan konsekuensi logis dari asas yang pertama di atas. Dengan asas ini, berarti dalam perkawinan tidak boleh terjadi adanya pernaksaan dari satu pihak kepada pihak yang lain. Orang tua atau wali, misalnya, tidak boleh memaksa anaknya (termasuk anak gadisnya) untuk menikah dengan calon pasangan yang tidak disukainya. Dalam sunah Nabi ditegaskan bahwa seorang gadis yang akan dinikahkan harus dimintai persetujuannya. Persetujuan ini bisa ditunjukkan dengan sikap diamnya. Bahkan Nabi menegaskan, perkawinan yang tidak didasari persetujuan kedua belah pihak bisa dibatalkan.

c. **Asas kebebasan memilih pasangan**

Asas ini berarti bahwa dalam sebuah perkawinan seorang calon pengantin diberikan kebebasan untuk memilih calon pasangannya. Asas ini juga ditegaskan dalam sunah Nabi, misalnya Nabi memberikan kebebasan untuk memilih meneruskan perkawinan atau membatalkannya kepada seorang wanita yang dinikahkan oleh orang tuanya dengan seseorang yang tidak disukainya.

d. **Asas kemitraan suami istri**

Asas ini menegaskan bahwa dalam suatu rumah tangga seorang istri menjadi mitra suaminya. Meskipun demikian, bukan berarti kedudukan suami dan istri sama dalam segala hal. Harus diakui bahwa kedudukan suami dan istri tidak sama secara fungsional, misalnya seorang suami menjadi kepala rumah tangga (kepala

keluarga) dan istri sebagai ibu rumah tangga, dan sebaginya. Hal ini ditegaskan dalam Alquran, seperti dalam surat al-Baqarah (2): 187 dan al-Nisa' (4): 34, serta sunah Nabi.

e. Asas untuk selama-lamanya.

Asas ini mengandung arti bahwa perkawinan dalam Islam dilangsungkan untuk mendapatkan keturunan dan membina cinta kasih selama hidup. Hal ini bisa dipahami dari Alquran surat al-Rum (30): 21. Atas dasar asas ini, perkawinan *mut'ah* (perkawinan musiman) yang hanya untuk kepentingan sesaat (waktu tertentu) dilarang dalam Islam. Sedapat mungkin perkawinan dapat berlangsung abadi. Meskipun demikian, Islam masih memberikan jalan keluar dengan menghentikan perkawinan (melakukan perceraian) dalam keadaan terpaksa.

f. Asas monogami terbuka

Asas ini dipahami dari Alquran surat al-Nisa' (4): 3 dan 129. Dalam ayat 3 dijelaskan bahwa seorang laki-laki muslim boleh beristri lebih dari seorang, dengan syarat mampu berlaku adil terhadap semuaistrinya, dan jika tidak mampu berbuat adil, dia harus beristri seorang saja. Dalam ayat 129 Allah menyatakan bahwa seorang suami tidak akan mampu berbuat adil kepada istrinya-istrinya, meskipun dia menginginkannya. Oleh karena itu, seorang suami sebaiknya menikahi seorang istri saja. Beristri lebih dari satu bisa ditempuh dalam keadaan darurat, misalnya ketika si istri tidak bisa memberikan keturunan, tidak bisa melayani suami karena menderita sakit, atau karena alasan-alasan syarak yang lain dan si suami mampu bersikap adil.

## 6. Asas-asas Kewarisan Islam

Sebagaimana asas-asas yang lain, asas kewarisan Islam ini bersumber pada Alquran dan sunah Nabi. Dari kedua sumber pokok hukum Islam ini dapat ditemukan beberapa asas kewarisan sebagai berikut:

a. *Asas ijbari*

Asas ini berarti bahwa peralihan harta dari seorang yang meninggal dunia kepada ahli warisnya berlaku dengan sendirinya menurut ketentuan Allah, tanpa digantungkan kepada kehendak pewaris atau ahli warisnya. Unsur *ijbari* (keharusan) ini terlihat dalam hal keharusan ahli waris menerima perpindahan harta pewaris kepadanya sesuai dengan jumlah yang ditentukan oleh Allah. Jadi, perpindahan harta dari pewaris kepada ahli warisnya berlangsung secara otomatis. Seseorang tidak boleh menghalangi hak ahli waris untuk mendapatkan bagian dari harta waris. Asas *ijbari* hukum kewarisan ini dapat pula dilihat dari beberapa segi lain, yaitu: (1) dari segi peralihan harta yang pasti terjadi setelah orang meninggal dunia; (2) dari segi jumlah harta yang sudah ditentukan untuk masing-masing ahli waris; dan (3) dari segi mereka yang akan menerima peralihan harta peninggalan itu, yang sudah ditentukan dengan pasti, yakni mereka yang mempunyai hubungan darah dan ikatan perkawinan dengan pewaris.

b. *Asas bilateral*

Asas ini berarti bahwa seseorang menerima hak kewarisan dari kedua belah pihak, dari pihak kerabat keturunan laki-laki dan dari pihak kerabat keturunan perempuan. Asas ini didasarkan pada Alquran surat al-Nisa' (4): 7, 11, 12, dan 176. Dalam ayat 7 ditegaskan bahwa seorang laki-laki berhak mendapat warisan dari ayahnya dan juga dari ibunya, demikian juga halnya dengan seorang perempuan. Ayat 11, 12, dan 176 memerinci pembagian masing-masing pihak ahli waris terhadap bagian warisnya.

c. *Asas Individual*

Asas ini menyatakan bahwa harta warisan dapat dibagi-bagi kepada masing-masing ahli waris untuk dimiliki secara perorangan. Masing-masing ahli waris memperoleh bagian sesuai dengan

ukuran masing-masing. Setiap ahli waris berhak atas bagian yang didapatnya tanpa terikat kepada ahli waris yang lain.

d. Asas keadilan berimbang

Asas ini berarti bahwa dalam pembagian waris harus ada keseimbangan antara hak yang diperoleh seorang ahli waris dengan kewajiban yang harus ditunaikannya. Itulah sebabnya maka ketentuan pembagian warisan ini berbeda-beda. Dalam sistem kewarisan Islam, harta peninggalan yang diterima oleh ahli waris dari pewaris pada hakikatnya adalah pelanjutan tanggung jawab pewaris terhadap keluarganya. Laki-laki dan perempuan misalnya, mendapat hak yang sebanding dengan kewajiban yang dipikulnya masing-masing (nantinya) dalam kehidupan keluarga dan masyarakat. Seorang laki-laki menjadi penanggung jawab kehidupan keluarga (QS. al-Baqarah (2): 233) menurut kemampuannya (QS. al-Thalaq (65):7). Tanggung jawab itu merupakan kewajiban agama yang harus dilaksanakannya, terlepas dari persoalan apakah si istri mampu atau tidak, si anak memerlukan bantuan atau tidak. Jadi, perbedaan bagian masing-masing ahli waris ini seimbang dengan tanggung jawab yang dilembannya terkait dengan pewaris yang meninggalkannya.

e. Asas akibat kematian

Asas ini menyatakan bahwa kewarisan itu baru ada kalau ada yang meninggal dunia. Menurut asas ini peralihan harta seseorang kepada orang lain, dalam bentuk warisan, terjadi setelah orang yang mempunyai harta itu meninggal dunia. Dengan demikian, segala bentuk peralihan harta seseorang yang masih hidup kepada orang lain, baik secara langsung maupun akan dilaksanakan sesudah dia meninggal dunia, tidak termasuk ke dalam kategori kewarisan menurut hukum Islam. Begitu juga, Hukum Islam tidak mengenal kewarisan atas dasar wasiat yang

dibuat oleh seseorang pada waktu ia masih hidup, atau yang oleh hukum perdata Barat disebut kewarisan secara testamen.

## B. Kaidah-kaidah Hukum Islam

Pembahasan tentang kaidah-kaidah hukum Islam sangat terkait erat dengan pembahasan asas-asas hukum Islam. Karena itulah, kedua masalah ini dijadikan dalam satu bab di buku ini. Kedua masalah ini memiliki keterkaitan, terutama karena keduanya merupakan hasil dari ijtihad para ulama fikih (fukaha) dengan cara berpikir induktif dengan mendasarkan pada kedua sumber pokok hukum Islam, yakni Alquran dan sunah, serta dengan meneliti materi-materi fikih yang beraneka ragam bentuk dan ragamnya, sehingga dapat dirumuskan kesimpulan umum. Asas dan kaidah hukum Islam merupakan pengembangan yang lebih spesifik dari teori-teori yang ada dalam usul fikih.

Di atas sudah ditegaskan bahwa asas hukum Islam dasar yang menjadi tumpuan berpikir untuk mengembalikan segala permasalahan yang terkait dengan hukum Islam. Dengan memahami asas hukum Islam ini, akan mudah bagi seseorang memahami permasalahan hukum Islam yang bermacam-macam.

### 1. Pengertian Kaidah Hukum Islam

Kaidah hukum Islam sering dipahami berbeda-beda oleh para ahli fikih. Ada yang memaksudkannya sebagai usul fikih dan ada yang memaksudkannya sebagai kaidah *fiqhiyah*. Seperti sudah dijelaskan di bab sebelumnya, usul fikih merupakan ilmu tentang kaidah-kaidah untuk memahami fikih (al-Jarjani, 1988: 28). Usul fikih kemudian sudah menjadi salah satu disiplin ilmu tersendiri yang berbeda dengan ilmu fikih, namun sangat terkait.

Secara etimologis kaidah *fiqhiyah* berasal dari kata *al-qā'idah al-fiqhiyyah* atau sering disebut dalam bentuk jamak *al-qawa'id al-*

*fīqhīyyah*. Dalam bahasa Arab *al-qā'idah* bermakna asas, dasar, atau fondasi. Dari makna ini terlihat adanya unsur penting dalam kaidah, yaitu hal yang bersifat menyeluruh (*kulli*) yang mencakup seluru bagian-bagiannya. Dengan demikian, maka *al-qawa'id-al-fīqhīyyah* secara etimologis berarti dasar-dasar atau asas-asas yang berkaitan dengan masalah-masalah fikih.

Adapun secara terminologis para ulama mendefinisikan kaidah secara beragam. Imam Tajuddin al-Subki mendefinisikannya sebagai:

الْأَمْرُ الْكُلُّى الَّذِي يُنْطَلِقُ عَلَيْهِ جُزِئَاتٌ كَثِيرَةٌ يَقْبَلُهُمْ أَخْكَامُهَا  
مِنْهَا

Artinya: Suatu yang bersifat general yang meliputi bagian yang banyak sekali, yang bisa dipahami hukum bagiannya dengan kaidah tersebut (al-Subki, t.t.: 11).

Muhammad Abu Zahrah mendefinisikan kaidah sebagai kumpulan hukum-hukum serupa yang kembali kepada satu klas (ukuran) yang mengumpulkannya (Muhammad Abu Zahrah, 1958: 10). Dalam *al-Ta'rifat al-Jarjani* (1988: 171) mendefinisikan kaidah sebagai ketetapan yang menyeluruh (*kylli*) yang mencakup seluru bagian-bagiannya. Sedang al-Sayuthi dalam kitabnya, *al-Asybah wa al-Nazhair*, mendefinisikan kaidah sebagai hukum universal yang meliputi bagian-bagiannya (al-Sayuthi, 1995: 5).

Dari beberapa definisi tentang kaidah di atas dapat disimpulkan bahwa kaidah merupakan hukum dasar yang bersifat universal (menyeluruh) yang meliputi seluru bagian-bagiannya. Dari makna kaidah yang menyeluruh inilah dalam terminologi hukum Islam dikenal dua macam kaidah mendasar, yaitu kaidah-kaidah usul fikih yang digunakan untuk menemukan hukum dari sumber Alquran dan sunah dan yang kedua kaidah-kaidah *fīqhīyyah*, yaitu kaidah-kaidah yang disimpulkan secara general dari materi fikih dan

kemudian digunakan untuk menentukan hukum dari kasus-kasus baru yang timbul yang belum jelas hukumnya di dalam nas. Atas dasar inilah Mukhtar Yahya mendefinisikan kaidah *fiqhiyah* sebagai kaidah umum yang meliputi seluruh cabang masalah-masalah fikih yang menjadi pedoman untuk menetapkan hukum dari setiap peristiwa, baik yang telah ditunjuk oleh nas yang *shariyah* maupun yang belum ada nasnya sama sekali (Mukhtar Yahya dan Fatchurrahman, 1993: 485).

Kaidah *fiqhiyah* di samping berfungsi sebagai tempat bagi para mujtahid mengembalikan seluruh permasalahan fikih, juga sebagai kaidah untuk menetapkan hukum masalah-masalah baru yang tidak ditunjuk oleh nas yang *shariyah* yang sangat memerlukan ketentuan hukum. Oleh karena itu, setiap orang yang sanggup menguasai kaidah-kaidah *fiqhiyah* niscara mampu menguasai seluruh bagian masalah fikih dan sanggup menetapkan ketentuan hukum setiap peristiwa yang belum atau tidak ada nasnya.

## 2. Ruang Lingkup dan Kegunaan Kaidah Hukum Islam

Sebagai suatu disiplin kajian (ilmu), kaidah hukum Islam atau kaidah *fiqhiyah* memiliki objek tertentu. Yang menjadi objek bahasan kaidah *fiqhiyah* adalah perbuatan orang mukalaf dan materi-materi fikih (hukum Islam) yang dikeluarkan dari kaidah fikih (hukum Islam) yang sudah mapan yang tidak ditemukan nasnya secara khusus dalam Alquran dan sunah. Kaidah *fiqhiyah* ini memberikan kemudahan untuk menemukan hukum terkait dengan kasus-kasus hukum Islam yang baru dan tidak jelas nasnya serta dimungkinkan untuk menghubungkannya dengan materi-materi hukum Islam lain yang tersebar di berbagai kitab fikih. Akhirnya, kaidah *fiqhiyah* juga memberikan kemudahan bagi seseorang di dalam memberikan kepastian hukum.

Para ulama fikih berbeda pendapat tentang ruang lingkup kaidah *fiqhiyah*. Di antara mereka ada yang berpendapat bahwa ruang

lingkup kaidah *fiqhiyah* meliputi lima kaidah khusus yang memiliki cakupan (*scope*) dan urutan (*sequence*) yang berbeda-beda. (A. Djazuli, 1996: 8–10). Lima kaidah dimaksud adalah:

- Kaidah yang paling pokok (kaidah induk) yang mendasari seluruh kaidah *fiqhiyah* yang ada di bawahnya, yaitu:

**حُلْبُ الْمَصَالِحِ وَدَرْءُ الْمَفَاسِدِ**

Artinya: Meraih kemaslahatan dan menolak kemudahan.

- Kaidah-kaidah pokok yang lima (*al-Qawaid al-Khamrah*) yang meliputi keseluruhan bidang fikih, yaitu:

**الْأُمُوزُ يَعْصِي لَهَا**

Artinya: Segala sesuatu tergantung pada maksudnya.

**الصَّرْرَ يُرَأَى**

Artinya: Kemudaran harus dihilangkan.

**الْيَقِينُ لَا يُرَأَى بِالشَّكِّ**

Artinya: Keyakinan tidak dapat dihilangkan dengan keraguan.

**الْمَسْهَقَةُ بَلْبَلُ التَّيْسِيرِ**

Artinya: Kesultanan dapat menarik pada kemudahan.

**الْعَادَةُ مُحَكَّمَةٌ**

Artinya: Adat dapat dijadikan (pertimbangan dalam menetapkan) hukum.

- Kaidah-kaidah cabang yang merupakan penjabaran yang lebih rinci dari kaidah-kaidah pokok yang lima. Dari kaidah yang lima seperti di atas dapat dimunculkan kaidah-kaidah *fiqhiyah* yang lebih rinci lagi. Sebagai contoh, dari kaidah lima yang kedua, yakni **الصَّرْرَ يُرَأَى** muncul kaidah-kaidah cabang seperti:

الضرورة تبيح المحرمات

Artinya: Kemudaran dapat membolehkan sesuatu yang dilarang.

الضرر يدفع بقدر الامكان

Artinya: Kemudaran harus ditolak (dihilangkan) dengan semampunya.

- d. Kaidah-kaidah fikih yang ruang lingkup dan cakupannya hanya dalam bidang fikih tertentu, misalnya kaidah-kaidah yang berlaku dalam fikih *jinayah* (pidana Islam), seperti :

إذروا الخدوء بال شبهايات

Artinya: Hukuman had itu ditolak karena adanya perkara yang *syubhat* (meragukan).

kaidah-kaidah yang berlaku dalam fikih muamalah, seperti:

الأصل في المعاملة الإباحة إلا أن يدل دليل على تحريتها

Artinya: Hukum asal dalam muamalah adalah kebotahan hingga ada dalil yang menunjukkan keharamannya, dan kaidah-kaidah dalam bidang fikih yang lain.

- e. Kaidah-kaidah yang merupakan cabang dari bidang hukum tertentu. Sebagai contoh, dalam bidang ibadah berlaku kaidah:

كل ماء لم يتغير أحد أوصافه فهو طهور

Artinya: Setiap air yang tidak berubah salah satu sifatnya, maka air tersebut adalah suci.

Dalam bidang muamalah berlaku kaidah:

الغرم بالغنم

Artinya: Kerugian dibebankan karena orang mendapat keuntungan.

Kaidah yang lain yang juga berlaku dalam kelompok ini misalnya:

**الْمَصْلَحَةُ الْعَامَّةُ مُقْدَّمٌ عَلَى مَصْلَحَةِ الْخَاصَّةِ**

Artinya: Kemaslahatan umum didahulukan daripada kemaslahatan individu.

Contoh yang lain:

**ذَرُّ الْمَقَاصِدِ مُقْدَّمٌ عَلَى حَلْبِ الْمَصَالِحِ**

Artinya: Menolak mafsatad didahulukan daripada meriah maslahat.

Dari lima ruang lingkup kaidah *fiqhiyah* di atas, berikutnya akan dijelaskan kaidah-kaidah pokok, yakni satu kaidah induk dan lima kaidah yang lima, yang bisa digunakan untuk menjadi dasar di dalam memahami permasalahan hukum Islam dalam kehidupan sehari-hari, baik terkait dengan masalah ibadah maupun muamalah.

Di samping memiliki ruang lingkup yang cukup luas, kaidah *fiqhiyah* juga memiliki manfaat yang cukup besar. Di antara manfaat atau kegunaan kaidah *fiqhiyah* menurut A. Djazuli (1996: 26) adalah:

- a. Dengan mengetahui kaidah *fiqhiyah* seseorang akan mengetahui asas-asas umum fikih, sebab kaidah *fiqhiyah* berkaitan dengan materi fikih yang banyak jumlahnya. Dengan kaidah *fiqhiyah* inilah dapat diketahui benang merah yang mewarnai fikih dan menjadi titik temu dari masalah-masalah fikih.
- b. Dengan kaidah *fiqhiyah* seseorang akan lebih mudah menetapkan hukum bagi masalah-masalah yang dihadapi.
- c. Dengan kaidah *fiqhiyah* seseorang akan lebih arif dalam menerapkan fikih dalam waktu dan tempat yang berbeda untuk keadaan dan adat kebiasaan yang berlainan.
- d. Dengan menguasai kaidah *fiqhiyah* seseorang akan memperoleh jalan keluar dari berbagai pendapat yang berbeda, atau setidaknya bisa menguatkan pendapat yang lebih mendekati

kepada kaidah *fiqhiyah*.

- e. Dengan mengetahui kaidah *fiqhiyah* seseorang dapat mengetahui rahasia dan semangat hukum Islam yang tersimpul di dalam kaidah *fiqhiyah* tersebut.
- f. Dengan menguasai kaidah *fiqhiyah* seseorang akan memiliki keluasan ilmu dan hasil ijtihadnya akan lebih mendekati kepada kebenaran, kebaikan, dan keindahan.

### **3. Kaidah *Fiqhiyah* Pokok**

Di atas sudah disebutkan bahwa dari sekian banyak kaidah *fiqhiyah* yang dirumuskan para ulama, terdapat satu kaidah induk dan lima kaidah pokok yang dari ini semua dapat dijabarkan berbagai kaidah cabang maupun kaidah-kaidah lainnya. Di bawah ini akan diuraikan secara singkat keenam kaidah *fiqhiyah* yang pokok tersebut.

- a. Kaidah pertama, yakni kaidah induk: *Meraih kemaslahatan dan menolak kemafsadatan*

*حَلْبُ الْمَصَالِحِ وَرَدْعُ الْمَفَاسِدِ*

Artinya: Meraih kemaslahatan dan menolak kemudahan.

Tujuan utama disyariatkannya hukum Islam adalah untuk terciptanya kemaslahatan bagi seluruh umat manusia. Kemaslahatan ini bisa diraih dengan dua cara, yaitu dengan meraih maslahat dan menolak mafsadat. Perbuatan manusia ada yang berakibat timbulnya maslahat dan ada juga yang berakibat timbulnya mafsadat. Untuk tercapainya kemaslahatan ini, maka syariat Islam memerintahkan yang mengandung maslahat dan melarang yang mengandung mafsadat. Masing-masing dari maslahat dan mafsadat ini memiliki tingkatan tertentu. Maslahat memiliki tiga tingkatan, ada yang wajib untuk dilaksanakan, ada yang sunah untuk dilaksanakan, dan ada yang mubah untuk dilaksanakan. Adapun mafsadat memiliki

dua tingkatan, ada yang haram untuk dilaksanakan dan ada yang makruh untuk dilaksanakan.

Ketika ada dua maslahat dalam waktu yang bersamaan maka lebih baik memilih yang paling besar maslahatnya. Ketentuan ini didasarkan pada beberapa ayat Alquran (seperti QS. al-Zumar (39): 17-18, QS. al-Zumar (39): 55, dan QS. al-A'raf (7): 145). Sebaliknya, ketika ada dua mafsadat pada waktu yang sama, maka harus dihadulukan meninggalkan mafsadat yang paling buruk akibatnya. Apabila berkumpul maslahat dan mafsadat, maka yang harus dipilih yang kemaslahatannya lebih banyak, dan jika kemaslahatannya sama banyaknya atau sama kuatnya, maka menolak mafsadat lebih utama daripada meraih maslahat, sebab menolak mafsadat itu sudah merupakan kemaslahatan. Karena itu muncul akidah *fiqhiyah*:

دَرَءُ الْمَقَاصِدِ مُقْدَمٌ عَلَى حَلْبِ الْمَصَالِحِ

Artinya: Menolak mafsadat dihadulukan daripada meraih maslahat.

- b. Kaidah kedua, yaitu: *Setiap perkara tergantung kepada tujuannya*

الْأُمُورُ يَعْصِيْهَا

Artinya: Segala sesuatu tergantung pada maksudnya.

Niat atau tujuan yang terkandung dalam hati seseorang yang melakukan suatu perbuatan menjadi kriteria yang menentukan nilai dan status hukum dari perbuatan yang dilakukan. Perbuatan seseorang bisa bernilai wajib, bisa bernilai sunah, bernilai haram, makruh, atau hanya perbuatan mubah (biasa), tergantung kepada niat yang menyertainya. Kaidah ini bisa diterapkan kepada seluruh masalah fikih yang ada.

Niat memiliki peran yang sangat penting dalam menentukan kualitas perbuatan seseorang, apakah termasuk ibadah atau hanya perbuatan biasa. Para ulama bersepakat (*ijmāk*) bahwa

perbuatan ibadah tidaklah sah tanpa disertai niat, kecuali pada hal-hal tertentu. Dengan demikian niat memiliki beberapa fungsi, seperti: (1) untuk memberdakan antara ibadah dan adat kebiasaan; (2) untuk membedakan kualitas perbuatan, baik berupa kebaikan atau kejahanan; (3) untuk menentukan sah atau tidaknya suatu perbuatan ibadah tertentu, serta membedakan yang wajib dari yang sunah.

Kaidah ini dirumuskan dengan mendasarkan kepada ayat Alquran dan hadis Nabi saw. Di antara ayat Alquran yang mendasari kaidah ini adalah QS. Ali Imran (3): 145, QS. al-Bayyinah (98): 5, QS. al-Ahzab (33): 5, dan QS. al-Baqarah (2): 225. Adapun hadis Nabi yang mendasari kaidah ini di antaranya adalah "Setiap perbuatan itu tergantung kepada niatnya" (HR. al-Bukhari dan Muslim) dan "Niat seorang mukmin itu lebih baik daripada amal perbuatannya" (HR. al-Thabarani).

Dari kaidah ini lahir beberapa kaidah cabang, seperti: (1) Tidak ada pahala selain dengan niat; (2) Dalam perbuatan yang disyaratkan dengan niat, maka kesalahan niat menyebabkan batalnya perbuatan tersebut; (3) Perbuatan yang secara keseluruhan diharuskan niat tetapi secara terperinci tidak diharuskan menyatakan niatnya, maka bila dinyatakan niatnya dan ternyata salah, menjadi bahaya (rusak); (4) Perbuatan yang secara keseluruhan maupun secara terperinci tidak disyaratkan mengemukakan niat, bila dinyatakannya dan ternyata salah, tidak berbahaya; (5) Maksud-maksud lafaz tergantung pada niat orang yang mengatakannya.

- c. Kaidah ketiga, yaitu: *Keyakinan tidak bisa dihapus dengan keraguan*

**الْيَقِينُ لَا يُزَالُ بِالشَّكِّ**

Artinya: Keyakinan tidak dapat dihilangkan dengan keraguan.

Maksud dari kaidah ini adalah bahwa keyakinan harus dipegangi dan keraguan harus ditinggalkan (dibuang). Sebagai contoh, seorang debitur telah mengaku telah membayar hutangnya kepada kreditur, tetapi kreditur tidak mengakui hal ini, maka yang meyakinkan adalah belum ada pembayaran hutang dari debitur kepada kreditur. Contoh lain, bila seseorang menyangka orang lain telah melakukan kejahatan, maka sangkaan ini tidak diterima, kecuali ada bukti yang sah dan meyakinkan bahwa orang tersebut telah melakukan kejahatan.

Terkait dengan kaidah ini ada beberapa contoh pengecualian. Yang *pertama*, seorang perempuan yang sedang menstruasi yang ragu apakah ia sudah suci atau belum, maka ia wajib mandi besar untuk melaksanakan salat. Yang *kedua*, jika seseorang ragu apakah yang keluar darinya itu mani atau mazi, maka ia wajib mandi besar untuk salatnya. Yang *ketiga*, jika baju seseorang terkena najis, tetapi ia tidak tahu bagian mana yang terkena najis, maka ia wajib mencuci baju itu seluruhnya. Contoh-contoh ini menunjukkan kepada *ihtiyath* (kehati-hatian) dalam melakukan ibadah, terutama salat. Kaidah ini didasarkan pada beberapa hadis Nabi saw., di antaranya adalah: "Apabila seseorang merasakan sesuatu dalam perutnya, kemudian ia ragu apakah sesuatu itu telah keluar dari perutnya atau belum, maka orang itu tidak boleh keluar dari masjid sampai ia mendengar suara (kentut) atau mencium baunya" (HR. Muslim). Hadis yang lain, "Tinggalkan apa yang meragukanmu, berpindahlah kepada apa yang tidak meragukanmu" (HR. al-Nasa'i dan al-Tirmidzi). Dari kaidah pokok ini muncul beberapa kaidah cabang, di antaranya: (1) hukum asal itu tetap dalam keadaan tersebut selama tidak ada hal lain yang merubahnya; (2) hukum asal itu adalah bebasnya seseorang dari tanggung jawab; (3) hukum asal adalah ketidaaan sesuatu; dan (4) hukum asal sesuatu adalah

boleh hingga ada dalil yang menunjukkan keharamannya.

- d. Kaidah *keempat*, yaitu: kesulitan itu dapat mendatangkan kemudahan.

### الْمَسْعَةُ بِحُلْبِ التَّيْسِيرِ

Artinya: Kesulitan dapat menarik pada kemudahan.

Yang dimaksud *al-masyaqqah* dari segi bahasa adalah kelelahan, kepayaan, kesulitan, atau kesukaran. Sedang *al-toysir* berarti kemudahan. Jadi, kaidah ini bermakna bahwa kesulitan menjadi sebab adanya kemudahan. Artinya, hukum-hukum yang penerapannya menimbulkan kesulitan bagi seseorang (*mukalaf*), maka syariat memberikan keringanan sehingga ia mampu melaksanakannya tanpa kesulitan tersebut. Dalam ilmu fikih ditegaskan bahwa kesulitan yang dapat membawa kepada kemudahan ada tujuh macam, yaitu: (1) sedang dalam perjalanan (*musafir*); (2) sakit; (3) keadaan terpaksa; (4) lupa; (5) ketidaktahuan; (6) *umum al-balwa* (kesukaran umum); dan (7) kekurangmampuan dalam bertindak hukum.

*Masyaqqah* di sini bersifat individual. Bagi seseorang kondisi tertentu bisa dianggap *masyaqqah*, namun bagi yang lain belum tentu. Akan tetapi ada standar umum yang menjadi patokan *masyaqqah*, sehingga tidak sembarang kondisi dianggap *masyaqqah*. Sebagai contoh, pada musim dingin orang merasa berat untuk berwudu, namun hal ini bukan menjadi *masyaqqah* yang membolehkannya bertayammum. Begitu juga orang yang terpidana merasa berat dalam menjalani hukumannya. Meskipun demikian hal ini bukan suatu *masyaqqah*. Kedua kondisi ini tidak menjadi *masyaqqah*, sebab jika keduanya menjadi *masyaqqah* akan menyebabkan hilangnya kemaslahatan ibadah dan ketaatan sehingga menyebabkan larinya seseorang dalam menjalankan ibadah.

Kaidah ini didasarkan pada beberapa ayat Alquran, misalnya QS. al-Baqarah (2): 185, QS. al-Baqarah (2): 286, QS. al-Nisa' (4): 28, dan QS. al-Hajj (22): 78. Dari ayat-ayat Alquran ini dapat diambil kesimpulan bahwa syariat Islam selamanya menghilangkan kesulitan dari manusia dan tidak ada hukum Islam yang tidak bisa dilaksanakan karena di luar batas kemampuan manusia. Sedang hadis Nabi saw. yang mendasari kaidah ini di antaranya adalah: "Sesungguhnya agam di sisi Allah adalah yang ringan dan mudah" (HR. al-Bukhari), dan "Mudahkanlah mereka dan janganlah kamu menyulitkan, gembirakanlah mereka dan jangan menyebabkan mereka lari" (HR. al-Bukhari).

Dari kaidah pokok ini muncul beberapa kaidah cabang, di antaranya: (1) apabila suatu perkara menjadi sempit, maka hukumnya jadi luas; (2) apabila yang asli sukar dikerjakan, maka bisa berpindah kepada penggantinya; (3) sesuatu yang tidak dimungkinkan menjaganya, maka hal itu dimaafkan; (4) keringanan itu tidak dikaitkan dengan kemaksiatan; (5) apabila suatu kata sulit diartikan dengan arti yang sesungguhnya, maka kata tersebut berpindah artinya kepada arti kiasan; (6) apabila sulit untuk mengamalkan suatu perkataan, maka perkataan tersebut bisa ditinggalkan; (7) sesuatu bisa dimaafkan pada kelanjutan perbuatan dan tidak bisa dimaafkan pada permulaannya; (8) sesuatu bisa dimaafkan pada permulaannya, tetapi tidak dimaafkan pada kelanjutannya; (9) sesuatu dapat dimaafkan pada hal yang mengikuti dan tidak dimaafkan pada yang lainnya.

- e. Kaidah kelima, yaitu: kemudaratan harus dihilangkan.

### الضرر يزال

Artinya: Kemudaratan harus dihilangkan.

Pada kaidah induk ditegaskan bahwa prinsip syariat Islam adalah

meraih kemaslahata dan menolak kemafsadatan. Dengan prinsip ini maka hukum Islam itu menghendaki adanya kemaslahatan dan tidak menghendaki kemafsadatan. Atas dasar inilah muncul kaidah bahwa semua yang membawa mudarat (mafsadat) harus dihilangkan.

Banyak contoh dalam ketetapan hukum Islam yang bisa dipahami dengan kaidah ini. Di antaranya adalah: (1) larangan menimbun barang-barang kebutuhan pokok, karena hal ini mengakibatkan kemudaratan bagi orang banyak, (2) adanya berbagai macam sanksi dalam fikih *jinayah* adalah untuk menghilangkan kemudaratan; (3) adanya aturan tentang pembelaan diri, memerangi pemberontakan, dan mempertahankan harta milik; (4) adanya aturan talak dalam pernikahan untuk menghilangkan kemudaratan yang lebih besar dalam kehidupan rumah tangga; (5) larangan murtad dan dosa-dosa besar yang lain dalam hukum Islam juga dalam rangka menghilangkan kemudaratan.

Ada beberapa contoh yang merupakan pengecualian dari penerapan kaidah ini, misalnya: (1) menghilangkan kemudaratan yang mengakibatkan datangnya kemudaratan yang sama tingkatannya; seperti A mengambil makanan B yang sama-sama dalam keadaan kelaparan. Perbuatan A ini tidak boleh, karena makanan yang diambil juga sangat dibutuhkan oleh B, kecuali kalau B itu tidak dalam keadaan kelaparan; (2) menghilangkan kemudaratan yang mengakibatkan kemudaratan lain yang lebih berat atau lebih tinggi tingkatannya; seperti melarikan diri dari peperangan semata-mata untuk menyelamatkan diri. Perbuatan seperti ini dilarang, sebab akan menimbulkan bahaya yang lebih besar, padahal ketika orang yang lari tadi menjadi korban akan mendapatkan gelar syahid yang nilainya sangat tinggi di hadapan Allah.

Penetapan kaidah ini didasarkan pada beberapa ayat Alquran dan hadis Nabi saw. Di antara ayat Alquran yang dimaksud adalah QS. al-Baqarah (2): 173, 231, dan 233, QS. al-Maidah (5): 105, QS.

al-An'am (6): 119, dan QS. al-Thalaq (65): 6. Sedang di antara hadis Nabi yang digunakan dasar adalah: "Allah mengharamkan dari orang mu'min darahnya, hartanya, dan kehormatannya, serta tidak boleh berprasangka kecuali dengan prasangka yang baik" (HR. Muslim), dan "Sesungguhnya darah-darah kamu semua, harta-hartamu, dan kehormatan-kehormatanmu adalah haram" (HR. Muslim).

Dari kaidah pokok ini muncul beberapa kaidah cabang, di antaranya: (1) kondisi darurat itu membolehkan hal-hal yang dilarang; (2) kondisi darurat itu diukur sesuai kadar daruratnya, atau Apa yang dibolehkan karena darurat diukur sekadar daruratnya; (3) kemudaratan harus ditolak dalam batas-batas yang memungkinkan; (4) kemudaratan tidak boleh dihilangkan dengan kemudaratan yang lain, atau Kemudaratan tidak boleh dihilangkan dengan kemudaratan yang sebanding; (5) kemudaratan yang khusus boleh dilakukan demi menolak kemudaratan yang bersifat umum; (6) kemudaratan yang lebih berat dapat dihilangkan dengan kemudaratan yang lebih ringan; (7) kemudaratan itu tidak dapat dibiarkan karena dianggap telah lama terjadi; (8) kebutuhan (hajat) itu bisa menempati kedudukan darurat baik secara umum maupun khusus; (9) setiap keringanan yang dibolehkan karena darurat atau karena hajat, tidak boleh dilaksanakan sebelum terjadinya kondisi darurat atau hajat; (10) setiap tindakan hukum yang

f. Kaidah keenam, yaitu: adat (dipertimbangkan dalam) menetapkan hukum.

### العادة حكم

Artinya: Adat dapat dijadikan (pertimbangan dalam menetapkan) hukum.

Adat adalah kebiasaan yang berlaku terus-menerus di suatu masyarakat. Para ulama mengartikan adat (*al-'adat*) hampir semakna dengan *al'urf*. *'Urf* diartikan dengan apa yang dikenal oleh manusia dan diulang-ulang dalam ucapan-ucapan dan perbuatan-

perbuatannya hingga menjadi kebiasaan yang berlaku umum. Ada yang mendefinisikan adat atau 'urf dengan apa yang dianggap baik dan benar oleh manusia secara umum yang berulang-ulah sehingga menjadi kebiasaan. Definisi yang terakhir ini lebih menekankan adanya nilai baik dan benar pada adat atau 'urf.

Adat ini timbul dan dibangun atas dasar nilai-nilai yang sudah ada di masyarakat. Nilai-nilai ini terus terpelihara seiring dengan perkembangan yang ada di masyarakat tersebut. Islam datang membawa nilai-nilai yang bersumber pada Alquran dan sunah. Dengan berpedoman kepada dua sumber tersebut maka para ulama mengelompokkan adat menjadi dua, ada adat yang benar (*al-'adah al-shahihah*), karena sesuai dengan nilai-nilai Islam, dan ada adat yang salah (*al-'adah al-fasidah*), karena tidak sesuai dengan nilai-nilai Islam. Imam al-Syathibi membagi adat menjadi dua, yaitu adat umum (*al-'adah al-'ammah*) dan adat khusus (*al-'adah al-khashshah*). Yang dimaksud adat umum adalah kebiasaan yang tidak berbeda karena perbedaan tempat, waktu, dan keadaan, seperti kebiasaan makan, minum, tidur, bangun, dan lain-lain. Sedang adat khusus adalah kebiasaan yang berbeda karena perbedaan waktu, tempat, keadaan, atau yang lain, seperti bentuk-bentuk rumah, pakaian, dan lain-lain (al-Syathibi, t.t., II: 297).

Sebagaimana kaidah-kaidah sebelumnya, kaidah ini juga memiliki pijakan dari didasarkan pada ayat-ayat Alquran dan hadis Nabi saw. Di antara ayat Alquran yang memperkuat adanya kaidah ini adalah QS. al-Baqarah (2): 228 dan 233, QS. al-Nisa' (4): 19, QS. al-Maidah (5): 89, dan QS. al-A'raf (7): 199. Di antara hadis Nabi yang bisa mendukung kaidah ini adalah sabda Nabi Saw: "Ukuran berat timbangan yang dipakai adalah ukuran berat ahli Mekkah, sedang ukuran isi yang dipakai adalah ukuran isi ahli Madinah" (HR. Abu Daud). Suatu hari Fatimah binti Abi Hubaisy bertanya kepada Nabi saw., ia berkata: "Saya ini berada dalam kondisi haid yang tidak berhenti, apakah saya harus

meninggalkan salat?" Nabi menjawab: "Tidak, itu darah penyakit, tetapi tinggalkanlah salat berdasarkan ukuran hari-hari yang biasa engkau menstruasi, kemudian mandilah dan salatlah" (HR. al-Bukhari). Hadis-hadis ini menunjukkan adanya kebiasaan di suatu tempat yang dijadikan dasar untuk menentukan ukuran-ukuran tertentu.

Dari kaidah tentang adat ini, perlu juga diperhatikan adanya pengecualian, yakni adanya adat yang tidak boleh dijadikan landasan hukum. Yang dimaksud adat di sini adalah adat yang bertentangan dengan nas baik Alquran maupun sunah, seperti puasa *ngebleng* (sehari semalam tidak makan), judi, pesta dengan minuman keras, dan lain-lain.

Dari kaidah pokok ini muncul beberapa kaidah cabang, di antaranya: (1) apa yang biasa diperbuat orang banyak dapat menjadi hujah untuk wajibnya perbuatan itu; (2) adat yang dianggap (sebagai pertimbangan hukum itu) hanyalah adat yang terus-menerus berlaku umum; (3) adat yang diakui adalah yang umumnya terjadi yang dikenal oleh manusia bukan adat yang jarang terjadi; (4) sesuatu yang telah dikenal karena '*urf*' seperti sesuatu yang disyaratkan dengan suatu syarat; (5) sesuatu yang telah dikenal di antara para pedagang berlaku sebagai syarat di antara mereka; (6) ketentuan berdasarkan '*urf*' seperti ketentuan berdasarkan nas; (7) sesuatu yang tidak berlaku berdasarkan adat kebiasaan seperti yang tidak berlaku dalam kenyataan; (8) arti hakiki ditinggalkan karena adanya petunjuk adat; (9) pemberian izin menurut adat kebiasaan adalah sama dengan pemberian izin menurut ucapan.

Demikianlah uraian singkat tentang beberapa kaidah *fiqhiyah* yang pokok yang dapat dijadikan dasar dalam memahami dan menentukan berbagai permasalahan hukum Islam di tengah-tengah masyarakat. Tentu saja kaidah-kaidah ini hanyalah sebagian dari kaidah-kaidah yang sangat banyak. Apalagi jika kaidah *fiqhiyah* ini dilihat dari berbagai mazhab fikih yang ada, maka akan lebih banyak lagi kaidah yang bisa ditemukan. Meskipun demikian, di akhir uraian tentang kaidah *fiqhiyah*

ini akan dikemukakan beberapa kaidah *fiqhiyah* umum yang juga cukup populer di kalangan ulama fikih dengan harapan dapat melengkapi pemahaman tentang kaidah hukum Islam ini.

Kaidah-kaidah *fiqhiyah* yang umum tersebut juga cukup banyak yang diambil dari pendapat ulama dari berbagai mazhab fikih. Di antara kaidah-kaidah tersebut adalah:

الْإِجْتِهَادُ لَا يُنْفَضُّ بِالْإِجْتِهَادِ

Artinya: Ijtihad yang telah lalu tidak dapat dibatalkan oleh ijtihad yang kemudian.

أَخْلُوذُ تَسْقُطُ بِالشُّبُهَاتِ

Artinya: Humukan had gugur karena samar-samat.

أَخْرُوجُ مِنَ الْخِلَافِ مُسْتَحْبٌ

Artinya: Keluar dari perselisihan itu terpuji.

الرِّضَى بِالشَّيْءِ رِضَى إِمَّا يَكُوَّلُدُ مِنْهُ

Artinya: Rida atas sesuatu berarti rida pula dengan akibat yang muncul dari sesuatu tersebut.

الْوَاجِبُ لَا يُمْرَكُ إِلَّا لِوَاجِبٍ

Artinya: Sesuatu yang wajib hukumnya tidak boleh ditinggalkan kecuali ada sesuatu yang wajib lagi.

مَا لَا يَرِئُ الْوَاجِبُ إِلَّا يَوْهُ وَاجِبٌ

Artinya: Suatu kewajiban yang tidak sempurna pelaksanaannya kecuali dengan adanya sesuatu yang lain, maka sesuatu itu hukumnya wajib pula.

مَا حَرَمَ اسْتِعْمَالُهُ حَرَمَ الْخَادِمَةَ

Artinya: Apa yang haram menggunakannya, haram pula mendapatkannya.

مَا حَرَمَ أَخْذُهُ حَرَمَ إِعْطَاءُهُ

Artinya: Apa yang haram mengambilnya, haram pula memberikannya.

مَا لَا يَذْرُكُ كُلُّهُ لَا يَمْرُكُ كُلُّهُ

Artinya: Apa yang tidak bisa dilaksanakan seluruhnya, jangan ditinggalkan seluruhnya.

الْحُكْمُ الْمُعَلَّقُ بِشَرْطٍ لَا يَصْحُ إِلَّا بِوْجُودِ شَرْطِهِ

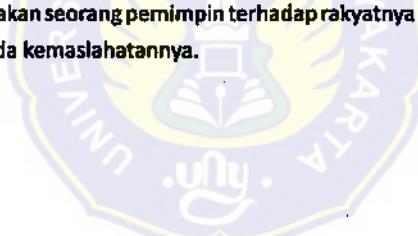
Artinya: Hukum yang digantungkan kepada suatu syarat, tidaklah sah kecuali dengan adanya syarat tersebut.

تَغْيِيرُ الْفَتْوَى وَانْخِلَافُهَا بِخَسْبِ تَغْيِيرِ الْأَرْضَنَةِ وَالْأُمْكَنَةِ وَالْأَحْوَالِ  
وَالنِّيَاتِ وَالْعَوَادِيدِ

Artinya: Fatwa dapat berubah dan berbeda seiring dengan perubahan waktu, tempat, keadaan, niat, dan kebiasaan.

تَصَرُّفُ الْإِمَامِ عَلَى الرَّاعِيَةِ مَنْوَطٌ بِالْمَصْنَعَةِ

Artinya: Kebijakan seorang pemimpin terhadap rakyatnya harus berorientasi kepada kemaslahatannya.



## **BAB VII**

### **PEMBAGIAN HUKUM ISLAM**

#### **A. Hukum Syarak dan Pembagiannya**

**H**ukum Islam dalam kajian fikih atau usul fikih sering disebut dengan hukum syarak atau hukum *syar'i* yang maksudnya adalah hukum yang bersumber pada aturan-aturan yang diturunkan oleh *Syari'*, yakni Allah dan Rasulullah. *Syari'*-lah yang menjadi sumber utama hukum Islam terutama yang berkategori syariat yang kemudian dilengkapi dengan hukum Islam yang berkategori fikih. Sumber hukum syarak adalah Alquran dan sunah.

Pada bagian ini akan diuraikan permasalahan hukum Islam atau hukum syarak mulai dari pengertiannya kemudian pembagiannya yang dikelompokkan dalam hukum *taklifi* dan hukum *wadliyy*. Meskipun dua kelompok hukum ini berbeda tetapi tetap saling berkaitan dalam pelaksanaannya.

#### **1. Pengertian Hukum Syarak**

Dalam khazanah keislaman, hukum Islam sering disebut juga hukum syarak. Istilah hukum syarak adalah kata majmuk yang terdiri dari dua kata dasar, yaitu kata *hukum* dan kata *syarak*. Kata ini merupakan terjemahan dari istilah Arab *al-hukm al-syar'i* (الحكم الشرعي).

atau *hukm al-syar'i* (حكم الشرع). Dalam bahasa Arab, kata *al-hukm* (الحكم) secara etimologis berarti memutuskan, menetapkan, dan menyelesaikan. Secara terminologis kata hukum, sebagaimana sudah dijelaskan di bab sebelumnya, berarti peraturan-peraturan atau norma-norma yang mengatur tingkah laku manusia dalam suatu masyarakat, baik peraturan atau norma itu berupa kenyataan yang tumbuh dan berkembang dalam masyarakat maupun peraturan atau norma yang dibuat dengan cara tertentu dan ditegakkan oleh penguasa (Muhammad Daud Ali, 1996: 38).

Kata syarak semakna dengan kata syariah. Dua kata ini juga berasal dari bahasa Arab, *al-syar'u* (الشرع), dan *al-syari'ah* (الشريعة) (الشريعة) berarti 'jalan ke sumber air' atau jalan yang harus diikuti, yakni jalan ke arah sumber pokok bagi kehidupan (al-Fairuzabadiy, 1995: 659). Syariat disamakan dengan jalan air mengingat bahwa barang siapa yang mengikuti syariat, ia akan mengalir dan bersih jiwanya. Allah menjadikan air sebagai penyebab kehidupan tumbuh-tumbuhan dan hewan sebagaimana menjadikan syariat sebagai penyebab kehidupan jiwa manusia (Amir Syarifuddin, 1999: 1). Secara terminologis istilah syariat didefinisikan sama dengan istilah hukum syarak. Hukum syarak berarti seperangkat peraturan berdasarkan ketentuan Allah tentang tingkah laku manusia yang diakui dan diyakini berlaku serta mengikat untuk semua umat yang beragama Islam (Amir Syarifuddin, 1997, I: 281). Menurut ahli usul fikih, hukum syarak didefinisikan sebagai *khitob* (titah) Allah yang menyangkut tindak tanduk mukalaf dalam bentuk tuntutan, pilihan berbuat atau tidak, atau dalam bentuk ketentuan-ketentuan (*ibid*: 282). Ahli usul merandang pengetahuan tentang titah Allah yang menyangkut tingkah tanduk manusia itulah yang disebut hukum syarak, seperti

titah Allah: "Kerjakanlah salat" atau larangan-Nya "Janganlah kamu memakan harta orang lain secara bathil."

Terkait dengan hukum syarak, ada beberapa istilah yang biasa digunakan oleh para fukaha dalam pembahasan mereka tentang hukum Islam. Istilah-istilah dimaksud adalah *al-hakim*, *al-mahkum bih*, *al-mahkum fih*, dan *al-mahkum 'alaikh*.

Dalam bahasa Arab kata *al-hakim* (الحاكم) berarti pembuat hukum. Kata *al-hakim* ini semakna dengan kata *al-syari'* (الشرياع). Yang dimaksud pembuat hukum di sini adalah Allah Swt. Allahlah yang menciptakan manusia di muka bumi dan Dialah yang menetapkan aturan-aturan bagi kehidupan manusia, baik dalam rangka berhubungan dengan Tuhan maupun dalam rangka berhubungan dengan sesama manusia dan dengan alam sekitarnya.

Kata *al-mahkum bih* (المحكوم به) dan *al-mahkum fih* (المحكوم فيه) adalah dua kata atau istilah yang agak berbeda tetapi bermakna sama, yakni objek hukum atau perbuatan hukum. Yang dimaksud objek hukum di sini adalah sesuatu yang dikehendaki oleh pembuat hukum untuk dilakukan atau ditinggalkan oleh manusia, atau diblarkan oleh pembuat hukum untuk dilakukan atau tidak. Menurut ulama usul fikih objek hukum berarti sesuatu yang berlaku padanya hukum syarak. Objek hukum sebenarnya adalah "perbuatan" itu sendiri. Hukum itu berlaku pada perbuatan dan bukan pada zat. Sebagai contoh adalah daging babi. Pada daging babi ini tidak berlaku hukum, baik suruhan maupun larangan. Berlakunya hukum larangan adalah pada "memakan daging babi", yaitu suatu perbuatan memakan, bukan pada zat daging babi (Amir Syarifuddin, 1997, I: 350).

Adapun kata *al-mahkum 'alaikh* (المحكوم عليه) berarti subjek hukum atau orang yang dibebani hukum. Subjek hukum (pelaku hukum) adalah orang yang dituntut oleh Allah untuk berbuat dan segala

tingkah lakunya telah diperhitungkan berdasarkan tuntutan Allah tersebut. Dalam istilah usul fikih, subjek hukum ini disebut mukalaf (المكالف) atau orang yang dibebani hukum. Seseorang dapat dikatakan mukalaf jika ia mengetahui tuntutan Allah dan bahwa ia mampu melaksanakan tuntutan tersebut.

## 2. Pembagian Hukum Syarak

Sebagaimana sudah dijelaskan di atas bahwa hukum syarak didefinisikan sebagai titah Allah yang menyangkut perbuatan mukalaf dalam bentuk tuntutan, pilihan dan ketentuan, sehingga berdasarkan dari penjelasan itu, hukum syarak dapat di bagi menjadi dua:

- a. Titah Allah yang berbentuk tuntutan dan pilihan, yang disebut hukum *taklifi* (التكليفي). Penamaan hukum ini dengan *taklifi* karena titah disini langsung mengenai perbuatan orang yang sudah mukalaf.
- b. Titah Allah yang berbentuk *wadli'i* (الوضعي) yang berbentuk ketentuan yang ditetapkan Allah, tidak langsung mengatur perbuatan mukalaf, tetapi berkaitan dengan perbuatan mukalaf itu, seperti tergelincirnya matahari menjadi sebab masuknya waktu dzuhur (Amir Syarifudin, 1997, I:283).

## B. Hukum *Taklifi*

Hukum *taklifi* adalah tuntutan Allah yang berkaitan dengan perintah untuk berbuat atau perintah untuk meninggalkan suatu perbuatan (Nasrun Haroen, 2001, I:210). Hukum *taklifi* tersebut berbentuk tuntutan dan pilihan. Sedangkan dari segi tuntutan juga terbagi kepada dua yaitu, tuntutan secara pasti dan tuntutan tidak secara pasti. Adapun pilihan terletak antara memperbuat dan meninggalkan. Dengan demikian hukum *taklifi* itu ada lima macam:

1. Tuntutan untuk memperbuat secara pasti dengan arti harus diperbuat sehingga orang yang memperbuat patut mendapat ganjaran dan tidak sama sekali ditinggalkan; sehingga orang

- yang meninggalkan patut untuk mendapat ancaman Allah. Hukum *taklifi* dalam bentuk ini disebut *ijab* (الإيجاب). Pengaruhnya terhadap perbuatan disebut *wujub* (الوجوب), sedangkan perbuatan yang dituntut disebut *wajib* (الواجب). Umpamanya melakukan salat.
2. Tuntutan untuk memperbuat secara tidak pasti, dengan arti perbuatan itu dituntut untuk dilaksanakan. Terhadap yang melaksanakan, berhak mendapat ganjaran akan kepatuhannya, tetapi bila tuntutan itu ditinggalkan tidak apa-apa. Oleh karenanya, orang yang meninggalkannya tidak patut mendapat ancaman dosa. Tuntutan seperti ini disebut *nadb* (الندب). Pengaruh tuntutan terhadap perbuatan disebut *nadb* juga; sedangkan perbuatan yang dituntut disebut *mandub* (المندوب). Umpamanya memberi sumbangan kepada panti asuhan.
  3. Tuntutan untuk meninggalkan secara pasti, dengan arti yang dituntut harus meninggalkannya. Bila seseorang yang meninggalkannya berarti ia telah patuh kepada yang melarang. Karenanya, ia telah patut mendapat ganjaran dalam bentuk pahala. Orang yang tidak meninggalkan larangan berarti ia menyalahi tuntutan Allah, dan karenanya, ia patut mendapat ancaman dosa. Tuntutan dalam bentuk ini disebut *tahrim* (التحريم). Pengaruh tuntutan terhadap perbuatan disebut *hurmah* (الحرمة); sedangkan perbuatan yang dilarang secara pasti disebut *muharram* (المحرم) atau *haram* (الحرام). Umpamanya memakan harta anak yatim secara tidak patut.
  4. Tuntutan untuk meninggalkan atau larangan secara tidak pasti, dengan arti masih mungkin ia tidak meninggalkan larangan itu. Orang yang meninggalkan larangan berarti ia telah mematuhi yang melarang. Karenanya, ia patut mendapat pahala. Tetapi karena tidak pastinya larangan ini, maka yang tidak meninggalkan larangan tidak mungkin disebut menyalahi larangan. Karenanya,

ia tidak berhak mendapat ancaman dosa. Larangan dalam bentuk ini disebut *karahah* (ال Kara'ah). Pengaruh larangan tidak pasti disebut *karahah* juga; sedangkan perbuatan yang dilarang secara tidak pasti disebut *makruh* (المكروه). Contoh perbuatan dalam larangan ini adalah merokok.

5. Titah Allah yang memberikan kemungkinan untuk memilih antara mengerjakan dan meninggalkan. Dalam hal ini sebenarnya tidak ada tuntutan, baik mengerjakan maupun meninggalkan. Bila seseorang mengerjakannya, ia tidak diberi ganjaran dan tidak pula ia diancam karena meninggalkannya. Karenanya, bila ia melakukan perbuatan itu atau tidak ia tidak diberi ganjaran dan tidak pula dapat ancaman. Hukum dalam bentuk ini disebut *ibahah* (إباحة). Pengaruh titah ini terhadap perbuatan disebut juga *ibahah*, sedangkan perbuatan yang diberi pilihan untuk berbuat atau tidak berbuat itu disebut *mubah* (المباح). Umpamanya melakukan perburuan sesudah melakukan *tahalul* dalam ibadah haji (Amir Syarifuddin, 1997, I: 283–285).

Lima macam hukum *taklifi* tersebut menurut jumhur ulama disebut "hukum yang lima" atau *al-ahkam al-khamsah*, yaitu wajib, mandub, makruh, haram, dan mubah.

Adapun ulama Hanafiah memerinci lagi tuntutan pasti itu dari segi kekuatan dalilnya menjadi dua, yaitu:

1. Tuntutan mengerjakan secara pasti ditetapkan melalui dalil *qat'i* atau pasti, disebut *fardu* (الفرض).
2. Bila dalil yang menetapkannya bersifat tidak pasti (*zhanni*), hukumnya disebut *wajib*.

*Fardu* di kalangan ulama jumhur disamakan dengan rukun (الركن). Jumhur ulama tidak membedakan antara *wajib* dengan rukun atau *fardu*, kecuali dalam ibadah haji. Rukun atau *fardu* dalam ibadah haji

\*  
adalah suatu perbuatan yang tidak boleh ditinggalkan karena bila tertinggal secara sengaja atau tidak, maka batal perbuatan hajinya dan harus diulangi tahun berikutnya. Umpamanya tertinggal wukuf di Arafah. Wajib haji yaitu perbuatan yang harus dikerjakan, tetapi bila tertinggal harus diganti dengan perbuatan lain dan tidak menyebabkan batalnya ibadah haji (Amir Syarifuddin, 1997, I:285-286).

Adapun perbedaan lainnya mengenai hukum *taklifi* antara ulama Hanafiah dan jumhur ulama adalah:

1. Apabila suatu tuntutan fardu atau *tahrim* diingkari seseorang, menurut ulama Hanafiah hukumnya kafir, karena hukum fardu atau haram ditetapkan berdasarkan hukum *qath'i* yang tidak mungkin ditakwilkan. Apabila tuntutan *ijab* (wajib) diingkari seseorang, maka orang tersebut tidak dihukumi kafir, karena hukum wajib itu ditetapkan berdasarkan dalil *zhanni*. Akan tetapi jumhur ulama usul fikih atau mutakalimin tidak membedakan antara fardu dengan wajib, dan orang yang mengingkari sesuatu yang fardu, wajib, haram tetap dihukumkan kafir.
2. Ulama Hanafiah mengatakan bahwa apabila seseorang meninggalkan pekerjaan fardu dalam suatu ibadah, maka ibadahnya batal dan ia wajib mengulanginya dari awal. Misalnya, seseorang meninggalkan rukuk atau sujud dalam salat (hukum keduanya fardu) maka salatnya batal dan ia wajib mengulanginya dari awal. Akan tetapi, apabila yang ditinggalkan itu pekerjaan wajib, maka amalnya tidak batal, tetapi tidak sempurna. Misalnya, meninggalkan bacaan surat al-Fatihah dalam setiap rakaat salat. Orang yang tidak membaca al-Fatihah dalam salat, menurut mereka, salatnya kurang sempurna. Ia boleh menguranginya atau boleh juga melanjutkan salatnya, tetapi ia berdosa, karena telah meninggalkan yang wajib. Akan tetapi, jumhur ulama usul fikih atau mutakalim berpendapat bahwa apabila amalan salat yang wajib atau yang fardu ditinggalkan,

maka salatnya batal, karena mereka tidak membedakan antara yang fardu dengan yang wajib. Oleh karena itu, apabila seseorang meninggalkan bacaan al-Fatiyah dalam salat, maka salatnya batal dan ia wajib mengulangi salatnya.

3. Perbuatan yang masuk dalam *al-karahah al-tahrimiyyah*, menurut ulama Hanafiah, apabila dikerjakan mendapat dosa, sekalipun orang yang mengingkarinya tidak dihukumkan kafir. Sedangkan perbuatan yang termasuk *al-karahah al-tanzihiyah*, pelakuknya tidak dihukum, tidak dicela, dan tidak dikenai dosa, tetapi perbuatan itu tidak termasuk perbuatan yang bernilai utama. Akan tetapi, menurut jumhur ulama usul fikih atau mutakalim, karahah itu hanya satu bentuk; pelakunya tidak dikenai hukuman, tetapi dicela. Sedangkan *al-karahah al-tahrimiyyah* dalam kalangan ulama Hanafiah, sama dengan *hurmah* dalam peristilahan jumhur ulama usul fikih atau mutakalim (Nasrun Haroen, 2001, I: 216).

Jadi berdasarkan uraian di atas hukum *taklifi* menurut ulama Hanafiah ada tujuh macam yaitu: wajib, fardu, *nadb*, mubah, karahah tanzih, karahah tahrif, dan haram.

### **1. Wajib dan Pembagiannya**

Ahli usul fikih mendefinisikan wajib sebagai suatu perbuatan yang dituntut Allah untuk dilakukan secara pasti yang diberi ganjaran dengan pahala orang yang melakukannya, karena perbuatannya itu telah sesuai dengan kehendak yang menuntut dan diancam dosa orang yang meninggalkannya, karena bertentangan dengan kehendak yang menuntut (Amir Syarifuddin, 1997, I: 288). Secara sederhana wajib berarti tuntutan secara pasti dari *syari'* untuk dilaksanakan dan tidak boleh (dilarang), ditinggalkan, karena orang yang meninggalkannya dikenai hukuman (Nasrun Haroen, 2001, I: 211).

Suatu *khithab* yang menuntut suatu perbuatan yang wajib dikerjakan dapat diketahui dengan adanya beberapa petunjuk (Mukhtar Yahya dan Fatchurrahman, 1993: 128–130), antara lain:

- Dalam khitbah itu dicantumkan kata-kata yang tegas menunjukkan *keharusan untuk dikerjakan*. Misalnya dalam firman Allah:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ عَامَنُوا كُتِبْ عَلَيْكُمُ الصَّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (البقرة: ١٨٣)

Artinya: Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelummu agar kamu sekalian bertakwa (QS. al-Baqarah [2]: 183).

Perkataan *kutiba* adalah perkataan yang tegas dan mengandung arti diwajibkan. Oleh karena itu, hukum puasa wajib.

- Khitbah itu menggunakan *fī'l amr* serta dikuatkan pula dengan kata-kata yang tegas. Misalnya firman Allah:

فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُ فَأَثْوَهُنَّ أَجْوَهُنَّ فِي رِضَةٍ (النساء: ٢٤)

Artinya: ... maka laki-lakimu yang telah kamu ceraikan, berikan kepada mereka maharnya ... (QS. al-Nisa' [4]: 24).

Perkataan *atuhunna* adalah *fill amr*, yaitu kata kerja untuk memerintahkan suatu perbuatan agar dikerjakan. Pada umumnya setiap perintah itu menunjukkan kewajiban untuk mengerjakan apa yang diperintahkan. Kemudian perintah untuk membayar mahar dalam ayat tersebut dikuatkan pula dengan lafaz *faridatān* dalam ayat itu juga yang menjelaskan bahwa pemberian mahar itu adalah sebagai suatu kewajiban.

- Dalam *khithab* tersebut diterangkan ada sanksi bagi orang yang tidak menjalankan kewajiban sebagaimana diperintahkan.

Misalnya kewajiban membagikan harta pusaka menurut ketentuan Alquran sebagaimana tercantum dalam surat al-Nisa' (4): 11 dan 12 diakhiri dengan ayat 14 yang isinya mengancam orang yang tidak mau melaksanakan pembagian harta pusaka menurut ketentuan Allah akan dimasukkan ke neraka.

وَمَنْ يَعْصِي اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُبَدِّلُ حَدُودَهُ يُدْخِلُهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا  
( النساء: ١٤)

Artinya: Dan barang siapa mendurhakai Allah dan Rasul-Nya dan melanggar ketentuan-ketentuan-Nya, niscaya Allah memasukkannya ke neraka dengan kekal di dalamnya (QS. al-Nisa' [4]: 14).

Nasrun Haroen (2001, I: 225–226) menambahkan lima cara lagi untuk mengetahui apakah suatu titah (*khithab*) itu wajib selain tiga cara seperti di atas, yaitu:

- b. Melalui lafaz perintah itu sendiri, seperti firman Allah:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ (النَّحْل: ٩٠)

Artinya: Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebaikan (QS. al-Nahl [16]: 90).

- c. Melalui bentuk *ism fiti* (kata benda yang berarti kata kerja) seperti "alaykum" (atas kamu/wajib bagi kamu), seperti sabda Nabi saw.

عَلَيْكُم مِّنَ الْأَعْمَالِ مَا يُطْبِقُونَ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَمْلُكُ حَتَّى تَمْلُؤُ  
(رواه الطبراني)

Artinya: Atas kamu (lakukanlah) amalan-amalan yang kamu mampu melaksanakannya, karena Allah tidak akan merasa bosan sampai kamu sendiri yang bosan (H.R. al-Thabarani).

- d. Redaksi bahasa Arab yang menunjukkan tuntutan yang mestilah dilaksanakan, seperti firman Allah:

وَلَلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا (آل عمران:  
٩٧)

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

- e. Menggunakan *fi'il mudhari'* yang dibarengi dengan *lam al-amr*  
(*lam* yang mengandung perintah), seperti firman Allah:

لَيُفْعَلْ ذُرْ سَعْيَةٍ مِّنْ سَعْيِهِ (الطلاق: ٧)

Artinya: Hendaklah orang yang mampu memberi nafkah menurut  
kemampuannya (QS. al-Thalaq [65]: 7).

- f. Menggunakan lafaz *mashdar* yang berarti *fi'il*, seperti firman Allah:

فَإِذَا لَقِيْتُمُ الْذِينَ كَفَرُوا فَصَرِبْرِبُ الرِّقَابِ (محمد: ٤)

Artinya: Apabila kamu bertemu dengan orang-orang kafir (di medan perang)  
maka pancunglah batang leher mereka (QS. Muhammad [47]: 4).

Pembagian wajib dapat dilihat dari berbagai segi. Ditinjau dari segi  
waktu menunaikan kewajiban, wajib dibagi menjadi dua bagian, yaitu:

- a. *Wajib muthlaq*, yaitu suatu kewajiban yang dibebankan oleh *syari'*  
kepada mukalaf dengan tidak ditentukan waktu mengerjakannya,  
misalnya membayar kafarat karena melanggar sumpah.
- b. *Wajib muaqqaqat*, yaitu suatu kewajiban yang dibebankan oleh  
*syari'* kepada orang mukalaf dalam waktu yang telah ditentukan  
dan tidak sah bila dilakukan di luar waktu yang telah ditentukan.  
*Wajib muaqqaqat* ini dibagi menjadi tiga macam, yaitu:
- 1) *Wajib muwassa'*, yaitu kewajiban yang mempunyai waktu  
longgar, sehingga waktu yang tersedia melebihi waktu  
pelaksanaan kewajiban itu sendiri. Misalnya, melakukan

salat lima waktu yang waktunya lebih longgar dari waktu untuk melaksanakan salat tersebut.

- 2) *Wajib mudhayyaq*, yaitu kewajiban yang waktunya sempit yang tidak ada kesempatan untuk memilih dari waktu yang disediakan. Misalnya, melaksanakan puasa Ramadhan yang waktunya terbatas hanya satu bulan dan tidak bisa memilih dari waktu yang disediakan.
- 3) *Wajib zu syabhaan*, yaitu kewajiban yang pelaksanaannya dalam waktu tertentu dan waktunya mengandung dua sifat tersebut di atas. Dari satu segi wajib itu disebut *muwassa'* dan dari segi lain disebut *mudhayyaq*. Misalnya, ibadah haji yang hanya bisa dilakukan satu kali dalam satu tahun dan tidak dapat dilaksanakan haji lainnya dalam waktu tersebut, sehingga disebut *mudhayyaq*. Dari segi pelaksanaannya, ibadah haji disebut *muwassa'*, karena waktu pelaksanaannya jauh lebih sempit dibandingkan waktu yang disediakan (Amir Syarifuddin, 1997, I: 290–293).

Dilihat dari segi pihak yang dituntut melaksanakan kewajiban, wajib dibagi menjadi dua bagian, yaitu:

- b. *Wajib 'aini*, yaitu kewajiban yang diberikan kepada setiap pribadi orang mukalaf. Misalnya, kewajiban melaksanakan salat lima waktu.
- c. *Wajib kifai/kifayah*, yaitu kewajiban yang ditujukan kepada semua mukalaf, tetapi apabila telah dikerjakan oleh sebagian dari mereka, maka kewajiban itu telah terpenuhi dan orang yang tidak melaksanakannya tidak dituntut lagi untuk mengerjakannya. Misalnya, dalam pengurusan jenazah, melaksanakan amar makruf nahi mungkar, dan menjawab salam ketika berkumpul dengan orang banyak (Amir Syarifuddin, 1997, I: 296–297).

Dilihat dari segi jumlah yang telah ditentukan atau belum ditentukan, wajib dibagi menjadi dua macam, yaitu:

- a. *Wajib muhaddad*, yaitu suatu kewajiban yang telah ditentukan jumlahnya oleh *syari'*, sehingga seorang mukalaf tidak bebas dari tanggungan, jika tidak menjalankan seluruh jumlah dari satu kewajiban yang telah ditetapkan oleh *syari'* itu. Misalnya, menjalankan salat fardu yang lima itu tidaklah dapat membebaskan beban kewajiban sekiranya jumlah rakaat, syarat-syarat, dan rukun tiap-tiap salat itu tidak dipenuhi.
- b. *Wajib ghairu muhaddad*, yaitu suatu kewajiban yang pelaksanaannya tidak ditentukan ukurannya oleh *syari'*. Misalnya, kewajiban memberikan nafkah untuk keluarga (Amir Syarifuddin, 1997, I: 299).

Dilihat dari bentuk perbuatan yang dituntut, wajib dibagi menjadi dua bagian, yakni:

- a. *Wajib mu'ayyan* (yang sudah ditentukan), yakni kewajiban yang telah ditentukan wujud perbuatannya dengan tidak boleh memilih wujud perbuatan lain yang disukainya. Misalnya, kewajiban menjalankan salat, zakat, haji, dan lain sebagainya.
- b. *Wajib mukhayyar* (yang boleh dipilih), yakni suatu kewajiban yang dituntut oleh *syari'* kepada mukalaf dari sekitar banyak kewajiban. Dengan kata lain, seorang mukalaf telah gugur kewajibannya bila ia telah melakukan satu kewajiban di antara kewajiban-kewajiban yang diminta. Misalnya, kewajiban seorang yang melanggar sumpahnya sendiri ialah membayar kafarah (tebusan). Tebusan sumpah itu ada tiga macam, yaitu: memberi makan 10 orang fakir miskin, memberi pakalan kepada mereka, dan memerdekaan seorang hamba sahaya.

## 2. Mandub dan Pembagiannya

*Mandub* atau sunah adalah sesuatu yang dituntut *syari'* (pembuat hukum) untuk melakukannya secara hukum *syar'i* tanpa ada celaan

terhadap orang yang meninggalkan secara mutlak. Tidak adanya celaan bagi orang yang meninggalkan tuntutan itu karena tuntutan itu tidak secara pasti. Bagi yang meninggalkannya tidak ada sanksi. Definisi *mandub* yang banyak dikemukakan ulama adalah sesuatu yang diberi pahala orang yang melakukannya dan tidak disiksa orang yang meninggalkannya (Amir Syamsuddin, 1997, I: 305). Istilah lain yang identik dengan *mandub* adalah *al-sunah*, *al-nafl*, *al-mustahab*, *al-tathawwu'*, dan *al-mustahsan*.

Pembagian *mandub* (*sunah*) dapat dilihat dari beberapa segi. Dilihat dari segi selalu dan tidaknya Nabi saw. melakukan perbuatan sunah, sunah dibagi menjadi dua, yaitu:

- d. *Sunah muakkadah*, yaitu perbuatan yang selalu dilakukan oleh Nabi saw. di samping ada keterangan yang menunjukkan bahwa perbuatan itu bukanlah suatu yang fardu. Misalnya, salat witir, salat dua rakaat fajar sebelum salat subuh.
- e. *Sunah ghairu muakkadah*, yaitu perbuatan yang pernah dilakukan oleh Nabi saw. tetapi tidak selalu. Misalnya, memberi sedekah kepada orang miskin, salat sunah empat rakaat sebelum salat zuhur, dan salat sunah empat rakaat sebelum salat asar (Amir Syarifuddin, 1997, I: 306).

Dilihat dari segi kemungkinan meninggalkan perbuatan, sunah dibagi menjadi dua, yaitu:

- a. *Sunah hadyu*, yaitu perbuatan yang dituntut untuk melakukannya karena begitu besar faidah yang didapat darinya dan orang yang meninggalkannya dinyatakan sesat dan tercela, bahkan bila satu kelompok kaum sengaja meninggalkannya terus menerus, maka kelompok ini harus diperangi. Misalnya, salat berjamaah, salat hari raya, dan azan-ikamah.

- b. *Sunah zaidah*, yaitu perbuatan yang bila dilakukan oleh mukalaf dinyatakan baik tetapi bila ditinggalkan yang meninggalkannya tidak diberi sanksi apa-apa. Misalnya, cara-cara biasa dilakukan oleh Nabi saw. dalam kehidupan sehari-hari.
- c. *Sunah nafal*, yaitu perbuatan yang dituntut sebagai tambahan bagi perbuatan wajib. Misalnya, salat sunah dua rakaat yang mengiringi salat wajib, salat tahajud, dan yang lainnya (Amir Syarifuddin, 1997, I: 307).

### 3. Haram dan Pembagiannya

Haram berarti sesuatu yang dituntut *syari'* (pembuat hukum) untuk tidak melakukannya secara pasti. Definisi yang umumnya dikemukakan ulama untuk haram adalah sesuatu yang diberi pahala orang yang meninggalkannya dan dikenai dosa dan ancaman orang yang melakukannya (Amir Syarifuddin, 1997, I: 309). Contoh perbuatan haram adalah membunuh, berzina, mencuri, dan sebagainya.

Para ulama berbeda pendapat mengenai bentuk-bentuk haram. Jumhur ulama berpendapat bahwa semua tuntutan yang pasti adalah haram. Dalil yang digunakan pembuat hukum untuk melarang itu ada yang bersifat *qath'iy* dan ada yang bersifat *zhanniyy*. Ulama Hanafiah memisahkan antara larangan yang ditetapkan dengan dalil *qath'iy* dan yang ditetapkan dengan dalil *zhanniyy*. Dalam hal ini ulama Hanafiah membagi larangan yang pasti menjadi dua, yaitu: (1) larangan yang pasti yang disebutkan dengan dalil *qath'iy* yang tidak diragukan kebenarannya. Irfah yang dinamakan haram oleh ulama Hanafiah. Misalnya, memakan bangkai dan daging babi; (2) larangan yang pasti yang ditetapkan dengan dalil yang *zhanniyy*, seperti hadis ahad, disebut *makruh tahrim*. Abu Hanifah dan murid-muridnya menggunakan kata makruh untuk menghindarkannya dari sebutan haram, meskipun di belakangnya ditambahkan kata *tahrim*. Misalnya, larangan memakan

keledai jinak yang ditetapkan dengan hadis Nabi yang tidak mutawatir.

Pada prinsipnya, dalam penetapan hukum haram bagi yang dilarang adalah karena adanya sifat yang memberi mudarat (merusak) dalam perbuatan yang dilarang itu. Allah tidak akan mengharamkan sesuatu kecuali terdapat unsur perusak menurut biasanya. Haram menurut pengertian ini terbagi dua, yaitu:

- f. *Haram dzati* (haram karena zatnya), yaitu sesuatu yang disengaja oleh Allah mengharamkannya karena terdapat unsur perusak yang langsung mengenai *dharuriyyat* yang lima (lima unsur pokok dalam kehidupan manusia muslim). Misalnya, haramnya membunuh karena mengenai jiwa, haramnya meminum minuman keras karena mengenai akal, haramnya berzina karena mengenai keturunan, haramnya mencuri karena mengenai harta, dan seterusnya.
- g. *Haram ghairu dzati/haram 'ardli*, yaitu haram yang larangannya bukan karena zatnya, akan tetapi secara tidak langsung akan mengenai hal-hal yang bersifat *dzati*. Misalnya, melihat aurat perempuan bagi laki-laki yang dapat membawa kepada perbuatan zina, dan sebagainya (Amir Syarifuddin, 1997, I: 310).

Antara kedua bentuk haram tersebut terdapat perbedaan dalam persoalan seperti berikut:

- a. Dari segi pengaruhnya terhadap hukum wad'ī

*Haram dzati* bila berkaitan dengan rukun akad mengakibatkan batalnya akad tersebut. Misalnya, larangan jual beli khamar, babi, atau bangkai. Pelanggaran terhadap larangan dalam hal ini menyebabkan batalnya akad. Begitu juga, larangan menikah dengan saudara sepersusuan dalam akad nikah menyebabkan batalnya akad tersebut.

*Haram ghairu dzati* bila berkaitan dengan akad tidak menyebabkan

batalnya akad tersebut menurut pendapat jumhur ulama, dan hanya sebagian kecil ulama yang berbeda pendapat dengan jumhur ulama, yakni ulama Hanabilah dan Za'iriah. Pelanggaran terhadap larangan jual beli pada waktu khotbah Jumat hanya menyebabkan dosa bagi pihak yang melanggar, tetapi tidak membatalkan akad jual beli yang telah memenuhi syarat dan rukunnya.

b. Dari segi pengecualian terhadap larangan

Sesuatu yang dilarang secara *dzati* adalah haram dan berdosa melakukannya. Yang dikecualikan dari hukum dosa hanyalah terhadap orang-orang yang melanggar larangan karena darurat, karena akan merusak salah satu dari lima kebutuhan pokok (*dharuri*) bila tidak dilakukan. Misalnya, haram meminum khamar termasuk haram *dzati* yang berdosa pelakunya, karena akan merusak akalnya. Namun, jika ia melakukannya karena memelihara jiwanya, maka ia boleh meminumnya, umpamanya untuk menghilangkan sesuatu yang menyumbat kerongkongannya dan ia tidak menemukan minuman lain yang halal. Terkait dengan hal ini ada kaidah *fiqhiliyyah* yang berbunyi:

مَا خَرِمَ لِذَاتِهِ أُتْبِعَ لِلصَّرْوَةِ

Artinya: Sesuatu yang diharamkan karena zatnya dibolehkan dalam keadaan darurat.

Adapun yang dilarang karena bukan zatnya atau hanya pada hal-hal sampingan, dibolehkan penyimpangan atas larangan karena hajat atau keperluan dan tidak harus sampai darurat. Misalnya, larangan melihat aurat. Ini termasuk haram *ghairu dzati* karena khawatir dapat membawa kepada zina, tetapi bila ada keperluan untuk melihatnya dalam batas-batas tertentu, maka diperkenankan melihatnya, seperti yang dilakukan dokter melihat aurat pasiennya, guru melihat muridnya saat mengajar, dan seorang yang melakukan akad melihat wajah pihak

lain saat melakukan akad itu. Dalam hal ini berlaku kaidah *fiqhiiyah*:

مَا خَرُّمْ لِغَيْرِهِ أَبْيَحَ لِلْخَاجِةِ

Artinya: Sesuatu yang diharamkan bukan karena zatnya dibolehkan karena adanya suatu keperluan (Amir Syarifuddin, 1997, I: 313).

#### **4. Karahah dan Pembagiannya**

*Karahah* adalah sesuatu yang dituntut oleh *syari'* (pembuat hukum) untuk ditinggalkan dalam bentuk tuntutan yang tidak pasti. Pengaruh tuntutan ini terhadap perbuatan yang dilarang disebut *karahah*, dan perbuatan yang dilarang disebut *makruh*. Pada prinsipnya *makruh* itu adalah sesuatu yang dilarang, tetapi larangan itu bukanlah *haram*. Definisi yang umum untuk *makruh* adalah sesuatu yang diberi pahala orang yang meninggalkannya dan tidak diberi dosa orang yang melakukannya (Amir Syarifuddin, 1997: 315).

Ulama Hanafiah membagi *makruh* menjadi dua bentuk, yaitu:

- h. *Makruh tahrim*, yaitu tuntutan meninggalkan suatu perbuatan secara pasti tetapi dalil yang menunjukkannya bersifat *zhanni*. *Makruh tahrim* ini kebalikan dari *wajib* sekaligus kebalikan dari *fardu* menurut jumhur ulama.
- i. *Makruh tanzih*, yaitu pengertian *makruh* menurut istilah ulama jumhur seperti tersebut di atas. *Makruh tanzih* adalah kebalikan dari *mandub* (Amir Syarifuddin, 1997, I: 316).

#### **5. Mubah dan Pembagiannya**

*Mubah* berarti sesuatu yang diberi kemungkinan oleh pembuat hukum bagi mukalaf untuk memilih antara melakukan dan meninggalkan. Ia boleh melakukan atau tidak. Pada hukum *mubah* ini tidak terlihat adanya tuntutan baik untuk melakukan ataupun meninggalkan. Karena itu, para ulama berbeda pendapat dalam

memasukkan *mubah* ke dalam hukum *taklifi*. Ulama ahlusunah memasukkan *mubah* ke dalam hukum *taklifi*, sementara ulama Muktazialah tidak (Amir Syarifuddin, 1997, I: 317).

Untuk mengetahui hukum *mubah*, ada tiga cara yang bisa ditempuh, yaitu:

- Adanya ungkapan ‘tidak berdosa’, ‘tidak ada halangan’, atau ungkapan lain yang sejenis. Misalnya, firman Allah:

إِنَّ حُرْمَةَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمْ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أَهْلَكَ بِهِ لَغْرِيرُ اللَّهِ  
فَمَنِ اضْطُرَّ إِلَيْهِ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ (البقرة: ١٧٣)

Artinya: Sesungguhnya Allah hanya mengharamkan bagimu bangkai, darah, daging babi, dan binatang yang (ketika disembelih) disebut (nama) selain Allah. Tetapi barang siapa dalam keadaan terpaksa (memakannya) sedang dia tidak menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, maka tidak ada dosa baginya (QS. al-Baqarah [2]: 173).

Allah juga berfirman:

فَإِنْ بَخْفِظْتُمْ أَلَا يَقِيمُوا حُلُودَ اللَّهِ قَلَّ جُنَاحٌ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ  
(البقرة: ٢٢٩)

Artinya: Jika kamu khawatir bahwa keduanya (suami istri) tidak dapat menjalankan hukum-hukum Allah, maka tidak ada dosa atas keduanya tentang bayaran yang diberikan oleh istri untuk menebus dirinya (QS. al-Baqarah [2]: 229).

Kata *la itsma* (لا إثم) pada ayat pertama di atas menunjukkan tidak haram atau *mubah* hukum bangkai, sedang kata *la junaha* (لا جناح) pada ayat kedua menunjukkan tidak terlarang atau *mubah* hukum menebus perkawinan.

- Adanya ungkapan yang secara jelas menghalalkan suatu perbuatan. Misalnya, firman Allah:

**أَخْلَقُ لَكُمْ صِنْدُ الْبَخْرِ وَطَعَامَةً مَتَاعًا لَكُمْ وَلِلْسَّيَارَةِ (المائدة: ٩٦)**

Artinya: Dihalalkan bagimu binatang buruan laut dan makanan .(yang berasal) dari laut sebagai makanan yang lezat bagimu, dan bagi orang-orang yang dalam perjalanan (QS. al-Maidah [5]: 96).

- c. Tidak ada nas syarak yang mengharamkannya, sehingga kembali kepada hukum asal suatu perbuatan, yaitu mubah (Amir Syarifuddin, 1997, I: 318).

Pada prinsipnya dalam hukum mubah ada kebolehan untuk memilih antara melakukan dan meninggalkan tanpa pahala atau dosa. Namun, dalam beberapa hal mubah menyerupai wajib kifayah dalam arti untuk seseorang tertentu hukumnya hanya mubah atau untuk satu waktu tertentu hukumnya mubah dan tidak berdosa meninggalkannya, tetapi bila ditinggalkan oleh semua orang atau ditinggalkan dalam segala waktu, maka dapat dinilai dengan pahala atau diberi dosa. Misalnya, makan yang secara umum hukumnya mubah dan orang yang meninggalkan makan tidak diancam dosa. Namun, jika orang tidak mau makan secara terus menerus hingga membawanya kepada kematian, maka ia berdosa. Begitu juga, hukum menikah menurut sebagian ulama hanyalah mubah dan orang yang tidak menikah tidak berdosa. Akan tetapi, jika semua orang sepakat untuk tidak menikah sehingga tidak ada lagi kelanjutan kehidupan manusia, maka meninggalkan nikah menjadi haram hukumnya.

Dengan memperhatikan ulasan di atas, dapat diketahui bahwa hukum mubah tidak selamanya terus mubah dan tidak bisa berlaku untuk semua orang. Karena itu, al-Syathibi membagi mubah menjadi empat macam, yaitu:

- a. Mubah yang mengikuti suruhan untuk berbuat. Mubah dalam bentuk ini disebut mubah dalam bentuk bagian, tetapi dituntut berbuat secara keseluruhan. Misalnya, makan dan menikah yang

- tidak boleh ditinggalkan secara menyeluruh.
- Mubah yang mengikuti tuntutan untuk meninggalkan. Mubah dalam bentuk ini disebut mubah secara *juz'i* tetapi dilarang secara keseluruhan, misalnya bermain. Perbuatan ini dalam waktu tertentu hukumnya mubah, tetapi bila dilakukan sepanjang waktu hukumnya menjadi haram.
  - Mubah yang tidak mengikuti sesuatu. Mubah dalam bentuk ini dituntut juga untuk ditinggalkan karena berarti ia mengikuti sesuatu yang menghabiskan waktu tanpa manfaat untuk agama maupun dunia.
  - Mubah yang tunduk kepada mubah itu sendiri. Mubah ini juga dituntut untuk ditinggalkan seperti halnya mubah pada poin c (Amir Syarifuddin, 1997, I: 319).

### C. Hukum *Wad'l'iy*

Yang dimaksud hukum *wad'l'iy* adalah titah Allah yang terjadi dengan menjadikan sesuatu sebagai *sabab*, *syarath*, *mani'*, *shahih*, *fasid*, *'azimah*, atau *rukhsah*. Inilah definisi yang menyeluruh yang dikemukakan oleh beberapa ulama usul seperti al-Amidi, al-Ghazali, dan al-Syathibi. Para ulama ini memasukkan *'azimah* dan *rukhsah* ke dalam hukum *wad'l'iy*. Pendapat ini juga diikuti oleh al-Khudlari (al-Zuhaili, 1986, I: 93).

Hukum *wad'l'iy* bukanlah dalam bentuk tuntunan, tetapi dalam bentuk ketentuan yang ditetapkan pembuat hukum sebagai suatu yang berkaitan dengan hukum *taklifi* atau merupakan akibat dari pelaksanaan hukum *taklifi* itu. Hukum *wad'l'iy* tidak harus berhubungan dengan perbuatan manusia, tetapi bisa berbentuk ketentuan-ketentuan yang ada kaitannya dengan perbuatan manusia (*mukalaf*) yang dinamakan hukum *taklifi*, baik hubungan itu dalam bentuk sebab dan yang diberi sebab, atau syarat dan yang diberi

syarat, atau penghalang dan yang dikenakan halangan.

Para ulama berbeda pendapat dalam membagi hukum *wad'iyy*. Dari berbagai pendapat itu akan diuraikan beberapa macam hukum *wad'iyy*, yaitu:

### 1. *Sabab* (السبب)

*Sabab* (Indonesia: sebab) secara *lughawi* berarti tali dan sesuatu yang dapat menyampaikan kepada yang lain. Menurut ahli usul *sabab* adalah sifat yang jelas dan terukur yang menjadi bukti autentik atas keberadaan sesuatu untuk mengetahui adanya hukum *syar'i*. Jumlah ulama usul mendefinisikan *sabab* sebagai sesuatu yang menyebabkan terjadinya hukum, baik secara langsung (serasi) maupun tidak langsung (tidak serasi). Sebagian berpendapat, yang langsung menjadikan adanya hukum disebut *sabab*, dan yang tidak langsung disebut *'illat* (al-Zuhaili, 1986, I: 94). Secara sederhana *sabab* berarti sesuatu yang ditetapkan oleh pembuat hukum menjadi sebab terjadinya hukum *taklifi*. Bila sebab itu ada, berlangsunglah hukum *taklifi*; seandainya sebab itu tidak ada maka hukum *taklifi* dianggap tidak ada.

Misalnya, masuknya bulan Ramadan menjadi pertanda datangnya kewajiban puasa Ramadan. Masuknya bulan Ramadan adalah sesuatu yang jelas dan dapat diukur sehingga menjadi *sabab*. Sedang datangnya kewajiban puasa Ramadan menjadi *musabbab* atau hukum. Contoh lain, bepergian menjadi *sabab* bolehnya orang tidak berpuasa Ramadan. Juga, kewajiban salat magrib dikaitkan dengan tenggelamnya matahari. Tenggelamnya matahari disebut *sabab* bagi hukum *taklifi* yaitu kewajiban salat magrib, dan sifat memabukkan pada minuman atau makanan menjadi petunjuk bagi haramnya minuman dan makanan tersebut.

Bila diperhatikan hubungan antara *sabab* dan *musabbab*, dari segi keserasian hubungan, secara rasional ada dua macam hubungan.

Pertama, keserasian hubungan di antara keduanya tidak dapat diketahui secara jelas oleh akal. Inilah yang disebut *sabab*, seperti hubungan masuknya bulan Ramadan dengan datangnya kewajiban puasa Ramadan. Kita tidak akan tahu akan hal tersebut, mengapa demikian, dan kita serahkan saja persoalan ini kepada Allah. Akan tetapi, bila keserasian hubungan itu jelas dan dapat diketahui oleh akal, maka petunjuk adanya hukum itu disebut *'illah*. Contohnya adalah sifat memabukkan pada minuman atau makanan yang jelas ada hubungannya dengan hukum haram, karena sifat memabukkan itu akan merusak akal, padahal akal harus dipelihara agar tetap sehat.

Dengan demikian, *sabab* dan *'illah* itu berbeda, meskipun keduanya juga memiliki kesamaan, yakni sama-sama menjadi penyebab adanya hukum. Perbedaannya, pada *sabab* tidak dapat diketahui adanya keserasian (*munasabah*) antara petunjuk dengan hukumnya. Sedang pada *'illah* keserasian hubungan itu dapat diketahui oleh akal. Semua *'illah* dapat disebut *sabab*, akan tetapi tidak semua *sabab* dapat disebut *'illah*. Jadi, *sabab* lebih umum daripada *illah*.

## 2. *Syarat* (الشرط)

Secara etimologis *syarath* berarti 'tetapnya sesuatu atau penetapan sesuatu' (Munawwir, 1997: 710). Menurut ahli usul *syarath* berarti sifat yang jelas dan terukur yang menjadikan adanya hukum yang tidak tergantung padanya hukum tersebut (al-Zuhaili, 1986, I: 99). Dengan kata lain, *syarat* (*syarath*) adalah 'sesuatu yang ditetapkan oleh pembuat hukum menjadi syarat terdapatnya hukum *taklifi*'. Bila syarat itu belum terpenuhi, maka kewajiban belum ada atau perbuatan itu belum dianggap ada. Umpamanya, cukupnya ukuran nisab pada harta menjadi syarat bagi adanya kewajiban zakat. Contoh lain adalah taharah menjadi syarat untuk dilaksanakannya salat, *haul* (masa setahun) menjadi syarat wajibnya zakat, dan sudah

menikah menjadi syarat dilakukannya hukuman rajam bagi pezina.

Syarat hampir sama dengan sebab, ketika dilihat dari ketergantungan adanya hukum pada keduanya. Perbedaannya adalah terletak pada adanya sebab atau syarat tersebut. Adanya sebab memastikan adanya hukum, sedang adanya syarat belum tentu menyebabkan adanya hukum. Misalnya, taharah menjadi syarat sahnya salat. Tanpa taharah, pasti salat yang dilakukan tidak sah. Akan tetapi, adanya taharah saja belum menyebabkan sahnya salat, karena masih ada persyaratan lain untuk sahnya salat, seperti menutup aurat dan lain sebagainya. Sedang contoh sebab adalah masuknya waktu salat menjadi sebab adanya kewajiban salat. Jika waktunya belum masuk, pasti kewajiban salat belum ada, dan dengan adanya waktu salat ini pasti kewajiban salat itu ada.

Secara umum syarat merupakan pelengkap bagi sebab atau pelengkap bagi *musabbab*. Dengan demikian, syarat ada dua macam, yaitu syarat sebagai pelengkap bagi sebab dan syarat sebagai pelengkap bagi hukum atau *musabbab* (Amir Syarifuddin, 1997, I: 337).

### 3. *Manī'* (المنع)

Secara *lughawi manī'* berarti yang mencegah (Munawwir, 1997: 1361). Menurut Istilah ahli usul *manī'* adalah sesuatu yang adanya menyebabkan tidak adanya hukum atau batalnya sebab (al-Zuhaili, 1986, I: 102). *Manī'* dijadikan pembuat hukum sebagai penghalang berlangsungnya hukum *taklifi*. Bila hal tersebut ada pada waktu pelaksanaan hukum *taklifi*, maka hukum *taklifi* itu menjadi tidak berlaku. Misalnya, keadaan haidnya seorang perempuan menyebabkan tidak berlakunya salat dan puasa baginya. Meskipun telah ada sebab kewajiban salat dan telah ada pula syarat yang menyertainya, namun dalam keadaan adanya *manī'* hukum wajib atau *shah* itu tidak berlaku lagi bagi yang berhalangan.

Dari definisi di atas dapat dipahami pula bahwa *mani'* ada dua macam, yaitu:

- a. *Mani'* yang berpengaruh terhadap sebab. Artinya, adanya imani' mengakibatkan batalnya sebab. Dengan tidak berartinya sebab, maka *musabab* atau hukum pun tidak akan ada, karena ia mengikut kepada sebab. Misalnya, orang yang memiliki harta senisab yang harusnya wajib zakat, karena ia sedang berhutang, maka ia tidak dikenai kewajiban zakat. Dengan demikian, berhutang menjadi *mani'* bagi wajibnya zakat bagi orang yang memiliki harta yang cukup senisab.
- b. *Mani'* yang berpengaruh terhadap hukum, dalam arti menolak adanya hukum, meskipun ada sebab yang mengakibatkan adanya hukum. Misalnya, menurut jumhur ulama hukuman kisas bagi pembunuhan dengan sengaja menjadi tidak berlaku karena yang menjadi pembunuhan adalah ayah dari si korban pembunuhan. Jadi, keadaan pembunuhan yaitu ayah si korban menjadi *mani'* (penghalang) adanya hukuman kisas, meskipun adanya sebab yang mengharuskannya, yakni perbuatan membunuh dengan sengaja. Terkait dengan hal ini, Nabi saw. bersabda:

لَا يَعُذُّ الْأَبُّ مِنْ أَتْهُ (رواه الدارقطني)

Artinya: Tidaklah dikisas seorang ayah karena membunuh anaknya (H.R. al-Daruquthni).

Begitu juga haid atau nifas bagi perempuan menjadi *mani'* bagi wajibnya salat baginya, meskipun terdapat sebab yang mewajibkannya, yakni masuknya waktu salat.

#### 4. *Shah* (*الصحيح*)

Secara *lughawi* *shah* (*الصحيح*) atau *shihhah* (*الصحة*): (Indonesia: sah) berarti 'sembuh', 'sehat', 'selamat', atau 'benar' (Munawwir, 1998:

764). Ahli usul mendefinisikan *shah* sebagai ‘terjadinya suatu perbuatan yang memenuhi dua wajah (arah) menurut perintah *syari’*. Dua wajah di sini maksudnya memenuhi ketentuan *syari’* atau tidak memenuhinya. Jika perbuatan hanya memiliki satu arah (tidak memenuhi kriteria dua arah), maka tidak bisa dikategorikan sebagai *shah*, seperti iman yang mengharuskan sesuati dengan perintah *syari’*, dan jika bertentangan maka tidak bisa disebut beriman (al-Zuhaili, 1986, I: 104).

*Shahih* adalah terpenuhinya syarat dan rukun *syar’i*. Ibadah dikatakan sah jika perbuatan ibadah itu dianggap telah memadai dan telah melepaskan pelakunya dari tanggung jawabnya kepada Allah dan telah menggugurnya dari kewajiban *qadla’* dalam hal-hal yang dapat *dihadla’*. Muamalah atau akad dikatakan sah apabila secara hukum telah menghasilkan peralihan milik dan menghalalkan hubungan laki-laki dengan perempuan yang sebelumnya diharamkan, atau bolehnya mengambil manfaat dari sesuatu yang diakadkan.

*Shah* bisa juga dipahami sebagai akibat hukum dari suatu perbuatan *taklifi* yang sudah berlaku padanya sebab, sudah terpenuhi syarat-syarat yang ditentukan dan telah terhindar dari segala *manfi*. Umpamanya, orang melakukan salat *Zuhur* setelah tergelincir matahari, setelah melakukan wudu serta syarat lainnya, dan ia tidak memiliki halangan (*manfi’*) apa pun. Salat yang demikian dianggap *shah*. Dalam muamalah, misalnya jual beli dilakukan dengan memenuhi syarat-syarat dan rukun-rukunnya dan tidak ada hal-hal yang menghalanginya, maka jual beli ini dianggap *shah* dan secara *syar’i* hak milik sudah dapat berpindah tangan dari si penjual ke si pembeli.

### 5. *Batal* (البطل)

*Batal* (البطل), yang dalam bahasa Indonesia disebut batal, merupakan kebalikan atau lawan dari *shah*. Batal adalah ‘adanya kekurangan atau cacat dalam pokok-pokok suatu akad, baik dalam

bentuknya, orang yang melakukan akad, maupun yang diakadkan' (al-Zuhaili, 1986, I: 106). Misalnya, jual beli dilakukan oleh anak-anak yang belum dewasa atau oleh orang yang gila, atau dilakukan dengan cara yang salah seperti adanya riba dalam jual beli tersebut. Jual beli seperti ini hukumnya batal.

Secara mudah batal berarti akibat dari suatu perbuatan *taklifi* yang tidak memenuhi sebab atau syarat; atau terpenuhi keduanya tetapi terdapat padanannya *man'i*. Umpamanya, salat magrib sebelum tergelincir matahari; atau tidak memakai wudu atau sudah ada keduanya tetapi dilakukan oleh wanita yang sedang berhaid.

#### **6. *Fasid* (الفسد)**

*Fasid* seperti halnya *bathal* adalah kebalikan dari *shah*. Secara lughawi *fasid* berakar pada kata *fasada* yang berarti rusak atau busuk (Munawwir, 1998: 1054). Secara *ishthilah* tidak ada perbedaan antara *fasid* dan *bathal*. Tidak semua ulama menjadikan *fasid* sebagai bagian dari hukum *wad'iy*, termasuk ulama jumhur, karena mereka menganggapnya sama dengan *bathal*. *Fasid* ini hanya berlaku di kalangan ulama Hanafiah dan itu pun hanya dalam bidang muamalah. Jadi, dalam bidang muamalah terjadi perbedaan hukum antara *fasid* dan *bathal*. Di luar muamalah tidak ada perbedaan di antara keduanya.

Menurut ulama Hanafiah bila kekurangan atau kesalahan terdapat pada rukun dari suatu akad, perbuatan itu disebut *bathal* dan tidak memberi bekas apa-apa, karena tidak terdapat sebab dan dengan sendirinya tidak berakibat hukum. Misalnya, dalam perkawinan salah satu pihak tidak melakukan akad. Bila kekurangan atau kesalahan terdapat pada salah satu syarat yang ditentukan, maka perbuatan itu disebut *fasid*. Dalam bentuk ini perbuatan dapat berlangsung karena telah menghasilkan sebagian bekasnya dengan telah adanya sebab hukum. Tetapi karena tidak sempurna, maka

harus disempurnakan kemudian. Dalam pernikahan, misalnya, jika mahar belum diberikan, maka akad nikah dapat terus berlangsung tetapi sesudah itu si suami harus memberikan mahar kepada istrinya (Amir Syarifuddin, 1997, I: 346).

### 7. 'Azimah (العزيمة) dan Rukhsah (الرخصة)

Sebagian ulama ada yang memasukkan 'azimah dan rukhsah ke dalam hukum *taklifi*. Ini didasarkan pada adanya *iqtida'* (penetapan) dan *takhayir* (pilihan), 'azimah merupakan penetapan dan rukhsah merupakan pilihan. Sebagian ulama yang lain memasukkan 'azimah dan rukhsah ke dalam hukum *wad'iyy*, karena hakikat rukhsah adalah penjelasan mengenai penetapan *syari'* akan sifat-sifat yang menjadi sebab adanya keringanan. sedang 'azimah merupakan pertimbangan pemberlakuan kebiasaan-kebiasaan yang menjadi sebab pemberlakuan hukum-hukum asal secara keseluruhan (al-Zuhaili, 1986, I: 108).

Secara lughawi 'azimah berarti kemauan yang teguh, kekuatan, kekuasaan, mantra, jampi-jampi, atau jimat (Munawwir, 1997: 928). Menurut ahli usul 'azimah adalah hukum-hukum *kulli* yang disyariatkan pertama kali untuk menjadi hukum-hukum umum bagi semua mukalaf dalam semua keadaan, seperti salat, zakat, dan seluruh ketentuan syariat yang lain (al-Zuhaili, 1986, I: 109). Ungkapan 'ditetapkan pertama kali' mengandung arti bahwa pada mulanya *syari'* bermaksud menetapkan hukum *taklifi* kepada hamba. Hukum ini tidak didahului hukum lain. Seandalnya ada hukum lain yang mendahulunya, hukum terdahulu itu tentu dinasakh dengan hukum yang datang belakangan. Dengan demikian, hukum 'azimah ini berlaku sebagai hukum pemula dan sebagai pengantar kepada kemaslahatan yang bersifat umum. Ungkapan 'hukum-hukum *kulli*' mengandung arti bahwa 'azimah berlaku untuk semua mukalaf dan berlaku di mana pun dan kapan pun, seperti kewajiban salat, zakat, dan kewajiban yang lain. Termasuk dalam pengertian 'azimah adalah hukum umum yang berlaku untuk

sesuatu sebab. Jika suatu ketika sebab ini hilang, maka akan hilang hukumnya, dan jika sebab itu ada lagi, maka hukum pun akan ada lagi. Misalnya, penegasan firman Allah Swt.:

لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِّنْ رَّبِّكُمْ (البقرة: ١٩٨)

Artinya: Tidak ada halangan bila kamu mencari karunia dari Tuhanmu (QS. al-Baqarah [2]: 198).

Ayat itu turun sesudah datang ayat sebelumnya (ayat 197) yang melarang beberapa perbuatan ketika sedang melakukan ibadah haji.

Adapun rukhsah (**الرخصة**) adalah lawan dari ‘azimah. Secara etimologis rukhsah berarti keringanan, izin, atau lisensi (Munawwir, 1997: 484). Menurut ahli usul rukhsah berarti hukum-hukum yang disyariatkan oleh Allah untuk memberikan pemaafan terhadap hamba-Nya dalam menjaga pemenuhan hajatnya, karena adanya sebab yang mewajibkan pemenuhan hukum yang asli. Ulama Syafiiyah mendefinisikan rukhsah sebagai hukum yang berlaku berdasarkan suatu dalil menyalahi dalil yang ada karena adanya udzur (al-Zuhaili, 1986, I: 110). Ungkapan ‘menyalahi dalil yang ada’ merupakan sifat pembeda dalam definisi yang mengeluarkan dari lingkup pengertian rukhsah, sesuatu yang memang pada dasarnya sudah boleh melakukannya seperti makan dan minum. Kebolehan makan dan minum memang sudah dari dulunya dan tidak menyalahi hukum yang sudah ada. Kata *dalil* yang maksudnya adalah dalil hukum, dinyatakan dalam definisi itu agar mencakup rukhsah untuk melakukan perbuatan yang ditetapkan dengan dalil yang menghendaki hukum wajib, seperti berbuka puasa bagi musafir, atau yang menyalahi dalil yang menghendaki hukum *nabuwwat* (sunah) seperti meninggalkan salat berjamaah karena hujan dan lainnya. Sedang penggunaan kata *udzur* dalam definisi itu mengandung arti kesukaran dan keberatan untuk menghindarkan dari cakupan arti rukhsah tentang dua hal, yaitu: (1)

hukum yang berlaku dan ditetapkan dengan dalil lebih kuat yang menyalahi dalil lain yang lemah dari hukum itu. Diberlakukannya hukum yang datang belakangan bukan karena memberikan keringanan, tetapi memang secara ketentuan harus dilakukan karena kekuatan dalilnya; (2) taklif atau beban hukum semuanya merupakan hukum yang tetap menyalahi dalil asal dan yang menurut asalnya tidak ada taklif (Amir Syarifuddin, 1997, l: 322).

Jika dibandingkan antara ‘azimah dan rukhsah, secara sederhana dapat dikatakan bahwa ‘azimah adalah melaksanakan perintah dan menjauhi larangan secara umum dan mutlak, baik perintah yang wajib maupun yang sunah, baik larangan yang haram maupun yang makruh, sedangkan rukhsah adalah keringanan dan kelapangan yang diberikan kepada seorang mukalaf dalam melaksanakan perintah dan menjauhi larangan. ‘Azimah adalah hak Allah atas hamba-Nya, sedang rukhsah adalah hak hamba dalam karunia dan kebijaksanaan Allah. Dalam hal ini ada kesamaan antara hukum rukhsah dan hukum *mubah*.

Hukum menggunakan rukhsah menurut ulama berbeda-beda. Jumhur ulama berpendapat bahwa menggunakan rukhsah tergantung kepada bentuk udzur yang menyebabkan adanya rukhsah tersebut. Dengan demikian, menggunakan hukum rukhsah dapat menjadi wajib, seperti orang yang memakan makanan haram ketika tidak mendapatkan makanan halal dan ia khawatir jika tidak menggunakan rukhsah akan mencelakakan dirinya. Hukum rukhsah bisa juga menjadi sunah, seperti berbuka puasa ramadan bagi orang yang sakit atau dalam perjalanan. Ada pula yang semata-mata mubah seperti jual beli salam. Semenata itu, Imam al-Syathibi berpendapat bahwa hukum menggunakan rukhsah adalah boleh atau *ibahah* secara mutlak. Namun, argumen-argumen yang mendasari pendapatnya oleh para ulama ditanggapi secara berbeda sehingga menimbulkan polemik yang berkepanjangan (Amir Syarifuddin, 1997, l: 329).

## **BAB VIII**

### **SEJARAH PERKEMBANGAN**

### **HUKUM ISLAM**

#### **A. Memahami Perkembangan Hukum Islam**

**M**emahami sejarah perkembangan hukum Islam memiliki makna yang sangat penting untuk memahami hukum Islam secara lebih mendalam. Sejarah pertumbuhan dan perkembangan hukum Islam menunjukkan pada suatu dinamika pemikiran keagamaan yang beriringan dengan perkembangan sosial budaya yang terjadi di tengah-tengah masyarakat. Dinamika pemikiran hukum Islam ini terus berjalan seiring dengan perjalanan waktu dan dinamika masyarakat manusia.

Hukum Islam, khususnya yang berkategori fikih, tidak pernah mandek (berhenti), tetapi terus dinamis dan berubah seiring dengan perubahan waktu dan tempat. Perkembangan pemikiran dalam bidang hukum Islam ini mengisi sebagian besar. Hukum Islam (fikih) muncul tidak sekedar untuk memenuhi kebutuhan masyarakat pada zamannya, tetapi juga telah menyiapkan suatu warisan berharga untuk pembangunan hukum Islam di masa depan. Hukum Islam berkembang dalam bentuk formulasi akademik dari skema alternatif untuk suatu kebutuhan praktis.

Untuk memperoleh gambaran yang komprehensif tentang hukum Islam, khususnya fikih, serta karakteristiknya, maka sangatlah penting memahami perkembangan hukum Islam dari masa ke masa, mulai dari lahirnya hingga perkembangannya yang terakhir (sekarang). Studi tentang perkembangan hukum Islam tidak mengikuti alur pergelakan politik dan sosial sebagaimana yang banyak dilakukan oleh para pengkaji (pengamat) hukum Islam, tetapi lebih diarahkan pada realitas perkembangan hukum Islam sendiri.

Perkembangan hukum Islam, betapapun, mau tidak mau terpengaruh oleh pergelakan politik dan sosial sebagaimana perkembangan teologis (pemikiran keagamaan), namun lebih terasa tenang dan konstruktif. Perhatian yang besar dari pemerintahan Daulat Bani Abbas, misalnya, merupakan faktor penting yang mengantarkan hukum Islam menuju masa keemasannya. Dalam hal ini penguasa politik tidak banyak ikut campur dalam masalah hukum Islam, sehingga para ulama (fukaha) dengan leluasa dapat mengembangkan kajian-kajian fikihnya. Peran penguasa yang terlihat dalam perkembangan fikih ini bukan dalam rangka mewarnai hasil kajian fikih yang dilakukan oleh para ulama, tetapi malah menjadi pendorong lahirnya buku-buku fikih. Sebagai contoh, tersusunnya kitab *al-Muwaththa'* oleh Imam Malik adalah dalam rangka memenuhi permintaan Khalifah Abbasiyah yang dijadikan sebagai salah satu sumber hukum bagi negara.

Pada uraian di bawah bisa dicermati perkembangan hukum Islam yang dibagi dalam enam periode. Periode pertama adalah perkembangan hukum Islam pada masa kenabian, periode kedua pada masa khulafaur rasyidin, periode ketiga pada masa pembinaan hukum Islam, periode keempat pada masa pengembangan dan pembukuan hukum Islam, periode kelima pada masa kemunduran hukum Islam, dan periode keenam pada masa kebangkitan kembali

hukum Islam. Selanjutnya di bawah ini akan diuraikan satu persatu masing-masing periode tersebut.

### B. Masa Nabi Muhammad saw.

Masa ini sering juga disebut masa kenabian (masa risalah), yakni suatu masa ketika Nabi Muhammad saw. hidup bersama-sama para sahabat, tepatnya sejak turunnya wahyu (610 M/12 H) hingga Nabi wafat (632 M/11 H). Masa ini merupakan masa pertumbuhan dan pembentukan hukum Islam, yakni suatu masa turunnya syariat Islam dalam pengertian yang sebenarnya. Turunnya syariat dalam arti proses munculnya hukum-hukum *syar'iyy* hanya terjadi pada masa kenabian ini. Syariat yang bersumber pada wahyu Allah turun kepada Nabi pada masa ini dan berakhir setelah Nabi wafat.

Pada masa ini Nabi Muhammad saw. yang resmi diangkat menjadi Rasuliullah melaksanakannya tugas menyampaikan pesan-pesan Allah melalui wahyu Alquran kepada umat manusia dengan bimbingan langsung dari Allah melalui Alquran. Nabi mampu mengemban tugas yang amat berat ini dengan sebaik-baiknya. Hanya dalam waktu yang relatif singkat, yakni kurang dari 23 tahun, Nabi berhasil merubah sistem kehidupan di Arab dari yang sangat jauh dari nilai-nilai agama dan moral menjadi tatanan yang sarat dengan nilai-nilai agama dan humanisme. Nabi berhasil membentuk masyarakat Arab menjadi masyarakat madani yang berbudaya agung, yakni budaya Islami (Qurani). Karena itulah, kedudukan Nabi sangat penting, terutama bagi umat Islam. Pengakuan akan Allah sebagai Tuhan bagi seorang muslim belumlah lengkap tanpa pengakuan terhadap kerasulan Nabi Muhammad ini. Pengakuan ini membawa konsekuensi bahwa umat Islam harus mengikuti firman-firman Allah yang terdapat dalam Alquran dan mengikuti sunah Nabi yang terkumpul dalam kitab-kitab hadis. Melalui ayat-ayat Alquran, Allah menegaskan bahwa Nabi

Muhammad diutus untuk membawa rahmat bagi semesta alam (QS. al-Anbiya' [21]: 101), perintah untuk menaati Allah dan Rasulullah (QS. al-Nisa' [4]: 59), dan kewajiban manusia meneladani Rasulullah (QS. al-Ahzab [33]: 21).

Pada masa ini belum muncul mujtahid yang melakukan ijtihad dalam mencari penyelesaian hukum atas masalah yang dihadapinya. Sumber hukum Islam masih merupakan sumber asli syariat, yakni wahyu Allah (Alquran) dan penjelasan Nabi saw. (sunah). Proses perkembangan hukum Islam (*tasyri'*) pada masa ini oleh para ulama dikelompokkan menjadi dua periode, yaitu periode Mekkah dan Periode Madinah. Dua periode inilah yang akan diuraikan lebih lanjut di bawah ini.

### 1. *Tasyri'* pada Periode Mekkah

Periode ini terjadi selama kurang lebih 13 tahun. Periode ini terfokus pada proses penanaman tata nilai tauhid, seperti iman kepada Allah dan Rasulullah serta hari kiamat, dan perintah untuk berakhlik mulia, seperti menegakkan keadilan, kebersamaan, menepati janji dan menjauhi kerusakan akhlak seperti zina, pembunuhan, dan penipuan. Persoalan akidah (keimanan) merupakan intisari dari ajaran agama samawi dan merupakan penyanga utama syariat (ketentuan-ketentuan hukum). Seseorang tidak akan menerima ketentuan syariat kecuali akidahnya sudah baik, terutama beriman kepada Allah dan kepada hal-hal yang galb (al-Qaththan, 2001: 45). Pembinaan akhlak mulia juga menjadi prioritas utama dari risalah Nabi di Mekkah. Ayat-ayat Alquran yang merupakan sumber utama syariat turun untuk mendukung semua kebutuhan penanaman iman dan akhlak mulia tersebut.

Pada masa ini *tasyri'* sudah mulai tampak melalui turunnya ayat-ayat Alquran. Dalam QS. al-An'am, salah satu surat yang turun di Mekkah, didapatkan berbagai ayat yang berisi hukum-hukum tentang

haramnya makan binatang yang disembelih tidak dengan nama Allah dan keterangan tentang hewan-hewan yang haram dimakan (QS. al-An'am [6]: 145) yang sebenarnya juga terkait dengan masalah-masalah akidah (iman). Ini terkait dengan tradisi orang jahiliah yang biasa menyembelih binatang atas nama Tuhan mereka yang batil dan mengharamkan serta menghalalkan binatang-binatang sesuai dengan hawa nafsu mereka (QS. al-An'am [6]: 136). Pada masa ini sudah turun ayat yang memerintahkan salat dan zakat. Perintah zakat pada masa ini lebih bersifat umum dalam arti sedekah atau *Infaq fi sabillillah*. Perintah zakat yang lebih rinci turun pada periode Madinah.

Dari uraian singkat di atas, perlu ditegaskan kembali bahwa periode Mekkah merupakan periode revolusi akidah untuk mengubah sistem kepercayaan (iman) masyarakat jahiliah dari menyembah berhala menuju penghambaan kepada Allah semata. Revolusi ini menghadirkan perubahan yang fundamental serta rekonstruksi sosial dan moral pada seluruh dimensi kehidupan masyarakat. Dengan akidah yang mantap dan ditunjang dengan sikap moral (akhlak) yang baik, maka akan mudah ditanamkan segala ketentuan hukum untuk dipedomani dan dilaksanakan dalam kehidupan sehari-hari.

## **2. *Tasyri'* pada Periode Madinah**

Periode ini terjadi selama 10 tahun, yakni sejak Nabi hijrah ke Madinah hingga wafatnya. Pada periode ini mulai turun ayat-ayat yang menerangkan hukum-hukum *syar'iy* dari semua persoalan yang dihadapi manusia, baik dalam hal ibadah maupun muamalah. Ayat-ayat Alquran yang turun berisi penjelasan tentang masalah salat, zakat, puasa, haji, aturan jual beli, masalah kekeluargaan, masalah kriminal, hingga masalah ketatanegaraan. Jika pada periode Mekkah terjadi revolusi akidah, maka periode Madinah terjadi revolusi sosial politik. Rekonstruksi sosial pada periode ini ditandai dengan

pehataan pranata-pranata praktik pemerintahan yang dilakukan oleh Nabi hingga Islam bisa tampil sebagai suatu kekuatan politik.

Ada tiga aspek yang perlu ditegaskan dari proses perkembangan hukum Islam pada periode Madinah ini (Mun'Im A. Sirry, 1995: 24):

a. Metode Nabi dalam menerangkan hukum

Syariat Islam turun secara global. Belum ada rincian hukum, mana yang wajib atau sunah, haram atau makruh, maupun syarat dan rukun. Nabi memberikan penjelasan dalam bentuk sabda yang singkat dan perbuatan yang kemudian ditiru oleh para sahabat.

b. Kerangka hukum syariat

Ada hukum yang disyariatkan untuk suatu persoalan yang dihadapi oleh masyarakat, seperti hukum mendekati perempuan yang sedang menstruasi dan masalah-masalah lain terkait dengan ibadah dan muamalah.

c. Turunnya syariat secara bertahap (periodik)

Ini bisa dilihat tentang perintah untuk melakukan ibadah tidak turun sekaligus, tetapi secara bertahap dalam waktu yang cukup lama. Di samping periodik dalam hal turunnya perintah, syariat juga turun bertahap dalam hal perbuatan ibadah maupun muamalah, seperti dalam hal salat dan pengharaman khamar (minuman keras).

### 3. Sumber Hukum Islam pada Periode Kenabian

Seperti dijelaskan di atas bahwa sumber hukum Islam pada periode ini adalah wahyu baik dalam bentuk Alquran maupun sunah. Alquran merupakan kumpulan wahyu Allah yang turun kepada Nabi yang berisi petunjuk kebenaran untuk kebahagiaan umat manusia. Kehadiran Alquran benar-benar memberi petunjuk kepada Nabi dan umat Islam pada periode ini dalam penyelesaian semua permasalahan yang

dihadapi Nabi bersama para sahabatnya. Adapun sunah, sebagaimana Alquran, juga muncul secara periodik mengikuti fenomena umum dalam masyarakat. Karena itulah, sunah berfungsi menerangkan, memerinci, membatasi, dan menafsirkan Alquran. Penjelasan yang lebih rinci tentang Alquran dan sunah bisa dilihat pada bab sebelumnya.

Kedua sumber hukum Islam di atas (Alquran dan sunah) pada periode ini belum dibukukan secara formal. Yang ada adalah catatan tentang ayat-ayat Alquran yang dikumpulkan oleh para penulis wahyu dan juga hafalan para sahabat. Sedang sunah terpelihara dalam tradisi umat Islam waktu itu di samping juga dihafal oleh para sahabat.

Alquran berisi petunjuk kebenaran tentang berbagai hal, termasuk tentang hukum (syariat). Ayat-ayat hukum dalam Alquran yang terkait dengan ibadah menurut Abdul Wahhab Khallaf (1978: 30) berjumlah 140 ayat, dan yang terkait dengan muamalah berjumlah 228 ayat. Ayat-ayat hukum ini tersebar di berbagai surat sehingga untuk memahaminya diperlukan upaya dan cara-cara khusus. Dengan bantuan teknologi komputer, pemahaman yang baik terhadap ayat-ayat hukum tersebut cukup mudah dilakukan sekarang ini. Dari 228 ayat hukum tentang muamalah, Abdul Wahhab Khallaf memerincinya lagi, seperti: 1) hukum keluarga yang terdiri dari hukum perkawinan dan kewarisan, berjumlah 70 ayat; 2) hukum perdata lainnya, di antaranya hukum perjanjian (perikatan), berjumlah 70 ayat; 3) hukum ekonomi dan keuangan, termasuk hukum dagang, berjumlah 10 ayat; 4) hukum pidana, berjumlah 30 ayat; 5) hukum tata negara, berjumlah 10 ayat; 6) hukum internasional, berjumlah 25 ayat; dan 7) hukum acara dan peradilan, berjumlah 13 ayat. Ayat-ayat hukum ini masih berupa prinsip-prinsip yang harus dikembangkan lebih lanjut. Pengembangan ayat-ayat ini dilakukan oleh Nabi dalam bentuk sunah yang menjadi patokan di dalam menafsirkan ayat-ayat Alquran.

Ayat-ayat Alquran yang turun kepada Nabi memang disesuaikan dengan kebutuhan beliau seiring dengan misi risalah menghadapi kaumnya. Karena itu, ayat-ayat yang turun di Mekkah memiliki karakteristik yang berbeda dengan ayat-ayat yang turun di Madinah. Di antara karakteristik ayat-ayat yang turun di Mekkah adalah: (1) mengajak untuk bertauhid dan beribadah kepada Allah; (2) meletakkan dasar-dasar umum dalam *tasyri'*; (3) berisi kisah-kisah para nabi Allah dan umat-umat terdahulu; (4) ayat-ayatnya pendek tetapi mengandung kekuatan lafaz, ungkapan yang memiliki daya ijaz (melemahkan); (5) *khithab*-nya adalah keumuman manusia (*ya ayyuha al-nas*); dan (6) banyak mengandung ayat-ayat *qasam* (sumpah Allah). Sedangkan ayat-ayat yang turun di Madinah memiliki karakteristik seperti: (1) penjelasan tentang ibadah, muamalah, dan kaidah-kaidah hukum serta persoalan *tasyri'*; (2) *khithab*-nya orang-orang Yahudi dan Nasrani (ahli kitab) yang diajak untuk memeluk Islam; (3) membeberkan perilaku-perilaku orang-prang munafik; dan (4) ayat-ayatnya panjang dengan berbagai gaya bahasa (*uslub*) untuk memantapkan syariat (al-Qaththan, 2001: 56–59).

Adapun sunah pada masa ini hanya ada dalam bentuk tradisi yang dicontohkan langsung oleh Nabi kemudian terpelihara dalam sikap dan perilaku sehari-hari. Sebagai sumber sunah, Nabi memberikan penjelasan langsung terhadap ayat-ayat Alquran yang belum rinci sehingga ayat-ayat itu menjadi aplikatif dan praktis. Penjelasan Nabi terkadang melalui sabda-sabdanya (*qauliyyah*) dan juga langsung melalui praktik kehidupan beliau sehari-hari bersama para sahabat baik mengenai ibadah maupun muamalah (*f'i'liyah*). Belum ada problem yang berarti terkait dengan sunah ini, sebab tuntutan zaman dan keadaan waktu itu belum begitu kompleks. Nabi mampu memberikan jawaban-jawaban atas semua persoalan yang terjadi pada waktu itu. Namun demikian, Nabi tidak melarang sahabat yang

dengan usahanya sendiri menulis catatan-catatan tentang sunah. Di antara catatan yang berisi tentang kumpulan sunah atau hadis adalah catatan yang ditulis oleh Abdullah bin Amr bin al-'Ash yang diberi nama *al-Shahifah al-Shadiqah* (al-Qaththan, 2001: 107).

Pada periode ini belum ada ijtihad yang dilakukan oleh para sahabat yang lepas dari legitimasi Nabi. Ijtihad memang sudah dilakukan, tetapi Nabilah yang melakukannya. Ketika yang melakukan Nabi, maka yang dihasilkan masuk dalam kategori sunah. Ada kasus yang memang benar-benar menunjukkan bahwa Nabi melakukan ijtihad yang kemudian ijtihadnya diluruskan oleh turunnya ayat Alquran. Namun demikian, Nabi mendorong sahabat agar melakukan ijtihad. Nabi mengizinkan Muadz bin Jabal untuk melakukan ijtihad ketika tidak ditemukan aturan tentang masalah yang dihadapi dalam Alquran dan sunah. Ini ditegaskan Nabi ketika mengutus Muadz untuk menjadi hakim di Yaman. Contoh lain mengenai ijtihad yang dilakukan sahabat adalah ijtihad tentang salat di perjalanan yang menghasilkan dua cara yang berbeda dalam pelaksanaan salatnya, termasuk dalam pelaksanaan salat dengan tayamum ketika tidak menemukan air dalam perjalanan. Masih banyak contoh lain yang menunjukkan adanya usaha ijtihad yang dilakukan oleh para sahabat pada masa Nabi (al-Qaththan, 2001: 124–131).

### C. Masa Khulafaur Rasyidin

Masa ini berlangsung kira-kira selama 30 tahun (632 M/11 H–662 M/41 H), yakni sejak Nabi Muhammad saw. wafat hingga berakhirnya pemerintahan Ali bin Abi Thalib dan mulainya kekhilafahan Bani Umayyah. Periode ini ditandai dengan keberadaan sahabat-sahabat Nabi terkemuka yang mengibarkan bendera Islam sejak wafat Nabi saw. Mereka lah yang meneruskan estafet perjuangan Nabi dalam mendakwahkan Islam di tengah-tengah umat manusia.

Para sahabat menggantikan kedudukan Nabi saw. sebagai pemimpin umat dan kepala negara, bukan kedudukan kenabian. Di antara mereka kemudian terpilih sebagai pemimpin yang bergelar khalifah. Yang pertama kali menduduki jabatan ini adalah Abu Bakar al-Shiddiq, kemudian disusul oleh Umar bin Khathhab, Usman bin Affan, dan Ali bin Abi Thalib. Keempat sahabat Nabi inilah yang selama 30 tahun mengawal umat Islam dalam menancapkan nilai-nilai kebenaran dan kerahmatan bagi umat manusia di alam raya ini. Keempat sahabat inilah yang kemudian dikenal dengan julukan khulafaur rasyidin, yang berarti para khalifah yang memimpin umat Islam ke jalan yang benar (Muhammad Daud Ali, 1996: 153).

Para sahabat, pada periode ini, memainkan peranan yang sangat penting dalam membela dan mempertahankan Islam. Mereka tidak hanya mempertahankan Islam yang ditinggalkan Nabi, tetapi juga melebarkan sayap dakwah Islam hingga ke negeri-negeri di sekitar Arab, seperti Persia, Irak, Suriah, dan Mesir. Karena itulah pada periode ini hukum Islam mulai berhadapan dengan permasalahan baru dalam hal moral, etika, budaya, dan kemanusiaan dalam tatanan masyarakat yang plural. Kondisi inilah yang banyak berpengaruh dalam perkembangan hukum Islam pada periode ini.

Dalam menghadapi berbagai persoalan baru yang muncul di berbagai daerah yang plural itu para sahabat selalu merujuk kepada Alquran dan sunah. Ada kalanya mereka menemukan nas Alquran atau hadis Nabi secara jelas menunjukkan persoalan yang dihadapi, namun dalam banyak hal mereka harus menggali kaidah-kaidah dasar dan tujuan dasar dari berbagai tema dalam Alquran dan hadis untuk diaplikasikan terhadap persoalan-persoalan baru yang tidak dijumpai ketentuan nasnya. Periode ini ditandai juga dengan mulai munculnya perbedaan pemahaman terhadap nas.

Perluasan daerah Islam juga membawa konsekuensi lain, misalnya bercampurnya orang-orang Arab (Islam) dengan orang-orang lain yang sebagian mereka ada yang memeluk Islam dan sebagian mereka yang lain tetap dalam agama lamanya. Karena itu, dibutuhkan suatu aturan baru yang mengatur hubungan orang-orang Islam dengan orang-orang nonmuslim. Para ulama (fukaha) dituntut untuk menemukan aturan-aturan baru, sehingga mereka tidak jarang melakukan ijtihad untuk menjawab permasalahan baru yang dihadapi.

### 1. Sumber Hukum Islam

Memahami perkembangan hukum Islam pada periode ini sangatlah penting mengingat hukum yang berkembang saat itu dijadikan model oleh generasi-generasi berikutnya, terutama tentang cara mereka menemukan dan menerapkan hukum Islam pada waktu itu. Setiap persoalan baru yang muncul pada masa ini selalu diselesaikan dengan kembali kepada petunjuk Alquran dan sunah Nabi. Jika dalam kedua sumber nas itu tidak ditemukan petunjuk hukumnya, para sahabat berkumpul melakukan musyawarah untuk menyelesaikan dan menemukan ketentuan hukumnya. Ketika mereka bersepakat barulah mereka memutuskan hukum dari persoalan yang mereka hadapi. Inilah awal mula dari praktik ijtihad dengan menggunakan ijma' (al-Qaththan, 2001: 189). Cara seperti inilah yang banyak ditempuh oleh para sahabat dalam menentukan hukum. Karena itulah, selain Alquran dan sunah, ijtihad sudah mulai menjadi sumber hukum Islam (fikih) yang menjadi rujukan para ulama. Dengan demikian sumber hukum Islam pada masa ini adalah Alquran, sunah, ijma', dan kias.

Sepeninggal Nabi, Alquran belum dibukukan. Pada periode inilah Alquran dibukukan ke dalam satu mushaf. Pembukuan Alquran pada periode ini terjadi dua kali, yakni pada masa pemerintahan Abu Bakar dan pada masa Usman bin Affan. Kali pertama, masa Abu Bakar, Alquran

hanyalah dijadikan satu kesatuan buku yang semula tersebar dalam bentuk lembaran-lembaran. Kali kedua, yakni masa Usman, bukan semata-mata pengumpulan Alquran, tetapi penertiban bacaan Alquran untuk menghindari perselisihan pendapat di kalangan umat Islam.

Sumber hukum Islam yang kedua, sunah (hadis), juga mendapatkan perhatian yang serius pada periode ini. Para sahabat melakukan seleksi yang sangat ketat dalam periwatan hadis. Ini dilakukan dengan alasan adanya kekhawatiran akan adanya kesalahan atau penyelewengan, entah karena lupa atau karena kesalahan dalam penyampaian riwayat. Alasan yang lain adalah adanya kekhawatiran akan masuknya kabar bohong ke dalam hadis dari orang-orang yang sengaja ingin merusak Islam dari dalam. Dengan alasan inilah, para sahabat, terutama khulafaur rasyidin, selalu berhati-hati dalam menerima hadis yang diterima dari sahabat yang lain (Mun'im A. Sirry, 1995: 37). Terkadang pembawa hadis itu harus bisa menghadirkan saksi dan terkadang harus menyertainya dengan sumpah. Dengan cara inilah kekhawatiran-kekhawatiran mereka itu dapat dihindari.

Ijtihad sudah mulai menjadi rujukan para fukaha pada periode ini. Luasnya daerah Islam pada masa ini membawa persoalan baru dalam wacana hukum Islam. Ijtihad diperlukan tidak hanya untuk menyelesaikan persoalan baru tersebut, tetapi juga untuk memahami nas baik dalam Alquran maupun sunah. Intensitas ijtihad sahabat mendapat tempat tersendiri dalam hukum Islam. Meskipun ijtihad ini membuka ruang perselisihan (*ikhtilaf*), namun karena mereka sering melakukan ijtihad dengan bersama-sama dan bermusyawarah, maka ijtihad mereka banyak mendatangkan suatu kesepakatan umum dari satu generasi (*ijmāk*).

Perbedaan pendapat pada masa ini dianggap sebagai suatu yang wajar. Tidak ada sahabat yang memaksakan pendapatnya kepada sahabat yang lain. Dalam berbagai peristiwa sering terjadi Abu Bakar

berselisih pendapat dengan para sahabat lainnya dalam memutuskan suatu perkara. Begitu juga yang terjadi pada Umar, Usman, maupun Ali. Kebebasan berpendapat yang terjadi pada masa ini bukan untuk kepentingan pribadi maupun golongan. Inilah yang membawa pada suatu kekuatan moral Islam yang secara bersungguh-sungguh ingin melihat relevansi Islam dengan persoalan-persoalan yang terus berkembang dan senantiasa terus meminta etika dan paradigma baru. Untuk lebih jelasnya tentang persoalan ini, uraian berikut bisa dicermati dengan baik.

## 2. Kodifikasi Alquran

Pada masa Nabi, Alquran sudah mulai ditulis, terutama oleh para sekretaris (*kuttab al-wahy*) yang ditunjuk langsung oleh Nabi untuk menuliskan setiap wahyu yang turun kepada beliau. Di samping itu, juga ada sahabat lain yang dengan inisiatifnya sendiri ikut menulis wahyu Alquran. Hingga Nabi wafat semua ayat Alquran sudah tertulis di berbagai sarana yang dapat digunakan untuk menulis pada waktu itu, seperti tulang belulang, daun-daun kering, lempengan batu, dan sebagainya.

Para sahabat juga melakukan pemeliharaan Alquran melalui hafalan mereka. Hampir sebagian besar sahabat yang dekat dengan Nabi menghafal keseluruhan ayat Alquran secara baik, termasuk para istri Nabi (*ummahat al-mu'minin*). Permasalahan mulai muncul ketika para penghafal Alquran ini banyak yang wafat, terutama ketika mengikuti peperangan dalam rangka mempertahankan Islam dari gangguan orang-orang yang murtad. Pada peperangan melawan kaum murtad, yang kemudian terkenal dengan Perang Yamamah, di antara korban yang ada adalah para penghafal Alquran. Peristiwa ini memunculkan kekhawatiran pada diri Umar bin Khaththab akan kehabisan para penghafal Alquran yang selanjutnya akan menghilangkan Alquran. Akhirnya Umar mengusulkan kepada Abu Bakar (Khalifah waktu itu) untuk segera melakukan

pengumpulan (kodifikasi) Alquran untuk menyelamatkan Alquran dari kepunahannya. Meskipun Abu Bakar semula keberatan, tetapi akhirnya Abu Bakar menerima usul Umar ini. Akhirnya dipilihlah beberapa orang untuk segera melakukan pengumpulan Alquran dan Zaid bin Tsabit ditunjuk sebagai ketuanya. Dengan usaha yang serius akhirnya berhasil usaha pengumpulan Alquran ini ke dalam satu mushaf. Pedoman utama dalam pengumpulan Alquran ini adalah hafalan para *huffazh* pada waktu itu, di samping juga catatan-catatan yang ada. Alquran yang berhasil disatukan ini disimpan di rumah Abu Bakar hingga wafatnya. Setelah itu disimpan oleh Umar bin Khathhab hingga wafatnya. Sepeninggal Umar Alquran disimpan oleh puteri Umar yang juga istri Nabi, yaitu Hafshah hingga akhirnya dilakukan kodifikasi ulang terhadap Alquran pada masa Usman bin Affan (Qaththan, 2001: 191–192).

Pada masa pemerintahan Khalifah Usman bin Affan mulai muncul perbedaan dalam pembacaan Alquran. Ini terjadi karena memang di kalangan masyarakat Arab berkembang banyak dialek sehingga ikut berpengaruh dalam pembacaan Alquran. Perbedaan bacaan ini juga memunculkan pertentangan sekali gus perpecahan yang cukup signifikan. Hudzaifah bin al-Yaman secara langsung melihat pertengkaran akibat perbedaan bacaan Alquran ini. Usman akhirnya mengambil keputusan untuk melakukan kodifikasi ulang terhadap Alquran untuk menyatukan bacaan Alquran yang berbeda-beda. Usman mengutus para sahabat untuk melakukan tugas ini dengan berpedoman kepada Alquran yang sudah terkodifikasi sebelumnya yang masih tersimpan di tempat Hafshah. Untuk tugas ini Zaid bin Tsabit masih dipercaya sebagai ketua tim yang beranggotakan Abdullah bin Zubair, Sa'id bin al-'Ash, dan Abdurrahman bin al-Harits bin Hisyam al-Qurasy. Tugas ini dilakukan dengan baik dan berusaha menghapus perpecahan dengan mengembalikannya ke dalam dialek

Quraisy yang merupakan dialek resmi Alquran ketika turun kepada Nabi (Qaththan, 2001: 193).

Dengan ditulisnya kembali Alquran pada masa Usman ini maka umat Islam berhasil disatukan dengan satu Mushaf Alquran yang sekarang dikenal dengan sebutan Mushaf Usmani atau Mushaf al-Imam. Catatan-catatan lain tentang Alquran yang masih ada harus dimusnahkan untuk menjaga agar Alquran tetap satu. Pada waktu itu dibuat tujuh buah Alquran yang sama dan disebarluaskan di tujuh kota, yaitu Madinah, Mekkah, Kufah, Basrah, Suriah, Yaman, dan Bahrain (Qaththan, 2001: 193). Dengan penyatuan umat Islam kepada satu Alquran ini Usman berhasil menyatukan kembali umat Islam yang hampir pecah pada waktu itu. Kodifikasi Alquran pada waktu Usman itu sudah dilakukan dengan mengurutkan ayat dan surat seperti yang terlihat sekarang ini.

### 3. Beberapa Contoh Persoalan Baru

Banyak persoalan baru yang juga memunculkan hukum baru para periode sahabat ini. Di antara persoalan baru dimaksud akan diuraikan secara singkat di bawah ini.

#### a. Masalah *ghanimah* (rampasan perang)

Pada masa Nabi, empat perlina dari harta rampasan perang dibagikan kepada prajurit yang terlibat dalam peperangan dan seperlimanya lagi untuk kesejahteraan lain seperti yang ditegaskan oleh ayat Alquran (QS. al-Anfal [8]: 41). Umar mulai berpendapat yang berbeda dengan ketetapan pada masa Nabi tersebut. Dengan dalih bahwa masa depan Islam juga tergantung pada kebutuhan kemaslahatan umum, administrasi, prajurit dan pegawai yang dibayai, dan juga untuk keadilan, kebersamaan, dan kesejahteraan, maka harta rampasan perang pun harus dimanfaatkan untuk kepentingan dan kesejahteraan umat Islam (al-Qaththan, 2001: 200).

Sebagian sahabat mendukung ide Umar tersebut, dan sebagian yang lain menolaknya. Di antara sahabat yang mendukung adalah Usman, Ali, Mu'adz bin Jabal, dan Thalhah. Sedang yang tidak mendukung Umar adalah Abdur Rahman bin Auf, Ammar bin Yasir, dan Bilal bin Rabbah (al-Qaththan, 2001: 201). Yang terakhir ini, Bilal, yang paling keras memprotes Umar, karena Umar telah melakukan keputusan yang berbeda dengan keputusan Nabi dan juga ketentuan Alquran. Dengan berbagai argumennya serta dengan menghadirkan ayat Alquran yang lain, Umar tetap pada pendiriannya, yakni mempertahankan harta rampasan untuk kesejahteraan umat.

#### b. Masalah idah perempuan yang ditalak suaminya

Idah adalah waktu menunggu bagi perempuan yang diceraikan atau ditinggal suaminya. Ketentuan masa idah bagi perempuan yang diceraikan suaminya berakhir ketika ia mandi dari haid yang ketiga. Inilah pendapat Umar dan Ibnu Mas'ud. Sedang Zaid bin Tsabit berpendapat, idah perempuan itu berakhir setelah memasuki haid ketiga.

Perbedaan pendapat tentang masa idah ini bisa ditelusuri dari dasar yang mereka gunakan. Mereka berbeda pendapat dalam memahami makna kata *quru'* yang terdapat dalam Alquran surat al-Baqarah (2): 228. Umar dan Ibnu Mas'ud berpendapat bahwa *quru'* berarti 'haid', kareganya idah perempuan berakhir ketika berakhirnya haid yang ketiga. Zaid memahami kata *quru'* dengan bersih (suci), sehingga idah perempuan berakhir ketika memasuki haid yang ketiga (Mun'im A. Sirry, 1995: 44).

#### c. Hukuman bagi pemilum khamar

Sebelum pemerintahan Umar belum ada ketentuan yang pasti tentang hukuman bagi pemilum khamar. Ini dilakukan karena mengikuti sunah Nabi yang memang belum menentukan *hod* bagi pemilum khamar. Pada masa kekhalifahan Umar pemilum khamar

semakin banyak sehingga perlu dilakukan hukuman yang tegas agar mendapatkan perhatian. Terkait dengan ini Abdurrahman bin 'Auf mengatakan bahwa seringan-ringan hukuman peminum khamar adalah delapan puluh kali dera. Umar setuju dengan apa yang dikatakan oleh Abdurrahman terebut. Ketentuan lain bagi peminum khamar seperti yang diceritakan dalam beberapa hadis adalah dera empat puluh kali. Namun demikian, Umar tetap pada pendiriannya seperti yang dikatakan oleh Abdurrahman, yakni dera delapan puluh kali. Dengan berbagai pertimbangan akhirnya terjadi ijmak pada masa Umar bahwa hukuman bagi peminum khamar adalah dera delapan puluh kali. Dan pendapat ini kemudian juga diikuti Abu Hanifah, Malik bin Anas, Ahmad bin Hanbal dalam satu riwayat, dan al-Syafi'i dalam salah satu pendapatnya. Namun, Imam Ahmad bin Hanbal dalam riwayat yang lain dan juga pendapat al-Syafi'i yang masyhur serta Daud menetapkan dera empat puluh kali untuk peminum khamar (al-Qaththan, 2001: 206).

#### d. Masalah perempuan yang ditinggal mati suaminya

Terkait dengan masalah ini, para ulama berbeda pendapat, terutama dalam hal status hukum perempuan yang ditinggal mati suaminya sebelum melakukan hubungan intim suami istri dan belum ditentukan maharnya. Menurut Ibnu Mas'ud, perempuan itu berhak atas mahar (maskawin) seperti biasa dari harta yang ditinggal suaminya. Inilah yang dialami oleh Barwa' binti Wasyik di zaman Nabi. Ali bin Abi Thalib berpendapat bahwa ketentuan seperti ini merugikan satu pihak. Karena itu, menurut Ali, perempuan itu tidak berhak atas mahar sebelum ia melakukan hubungan suami istri. Ali mengatakan, "Kami tidak akan meninggalkan Alquran hanya karena pernyataan orang." Dari sini tampak bahwa Ali telah mulai menggunakan ijtihad dengan metode klas. Alquran tidak menjelaskan status perempuan yang ditinggal mati oleh suaminya sebelum melakukan hubungan suami istri seperti itu. Ali mengklaskan perempuan itu dengan

perempuan yang ditalak suaminya dalam keadaan yang sama (Mun'im A. Sirry, 1995: 45).

Di samping empat persoalan di atas, sebenarnya masih banyak lagi contoh persoalan yang pada masa tersebut diperselisihkan oleh para ulama, seperti ketentuan tentang riba, talak tiga, salat tarawih, masa idah bagi orang hamil yang tinggal mati suaminya, waktu jatuhnya talak dalam kasus *ilid*, dan lain sebagainya (lihat al-Qaththan, 2001: 207-218). Persoalan-persoalan seperti ini akhirnya juga mewariskan persoalan pada masa-masa berikutnya. Satu sisi persoalan ini menjadi pemicu munculnya perdebatan yang sehat untuk pengembangan formulasi hukum Islam, namun di sisi lain persoalan seperti ini juga menjadikan umat Islam menjadi terpecah-pecah yang akhirnya juga sangat merugikan persatuan dan kesatuan Islam.

#### 4. Ruang Ijtihad Sahabat

Pada masa ini ijtihad sudah mulai tumbuh dengan baik dan sudah menjangkau ke berbagai permasalahan yang dihadapi umat Islam. Para sahabat tidak menyikapi hukum-hukum Islam secara ideal yang terlepas dari konteks sosial, tetapi dimensi sosial itu telah menyadarkan mereka untuk mencari jawaban-jawaban ideal Islam terhadap berbagai persoalan yang berkembang. Peran para khalifah dalam menetapkan hukum-hukum baru banyak memberi pelajaran kepada sahabat yang lain untuk melakukan hal yang sama.

Perkembangan pemikiran hukum yang cukup maju pada masa ini menjadi acuan bagi para fukaha dan mujtahidin pada tahun-tahun pertengahan. Metode-metode ijtihad seperti klas, *mashlahah mursalah*, istihsan, dan kaidah-kaidah *fiqhiyah* lainnya mendapat justifikasi dari ijtihad para sahabat. Hal ini mengindikasikan bahwa perkembangan pemikiran hukum Islam pada masa ini memberikan ruang gerak yang dinamis bagi perkembangan dan pembaharuan hukum Islam.

\* Para sahabat sudah terbiasa dengan masalah perbedaan pendapat (*ikhtilaf*). Mun'im (1995: 46–48) mencatat adanya lima persoalan asasi yang menjadi penyebab ikhtilaf tersebut, yakni: (1) perbedaan dalam memahami nas Alquran dan hadis; (2) munculnya dua persoalari yang merujuk pada dua nas yang saling berlawanan; (3) sebagian fukaha memutuskan suatu peristiwa berdasarkan pengetahuannya dari sunah, sementara sebagian lainnya belum mendapatkannya tau tidak memenuhi syarat untuk disebut sebagai hadis shahih; (4) perbedaan kaidah dan metode ijtihad dari para fukaha; dan (5) kebebasan dan kesungguhan para fukaha dalam melakukan ijtihad terhadap berbagai masalah yang mereka hadapi.

Dari uraian di atas jelaslah bahwa hukum Islam pada periode khulafaur rasyidin tumbuh dinamis dan semarak. Munculnya pendapat yang beragam dari para fukaha menunjukkan bahwa semangat untuk berijtihad di kalangan sahabat sangat tinggi. Mereka tidak begitu saja mengikuti pendapat orang lain, ketika mereka memang memiliki dasar dan argumen untuk berpendapat yang berbeda. Namun demikian, ijtihad pada masa ini sering dilakukan secara bersama-sama sehingga tercapai kesepakatan (*ijmak*). Perbedaan pendapat (*ikhtilaf*) lebih terkait dengan permasalahan-permasalahan yang tidak begitu umum.

Periode ini belum menghasilkan dokumen-dokumen hukum Islam yang lengkap seperti sekarang. Yang benar-benar hasil monumental pada periode ini adalah dikodifikasikannya Alquran yang menjadi sumber hukum Islam yang utama. Sumber hukum Islam yang kedua, yakni sunah, belum dibukukan, meskipun sudah banyak digunakan sebagai sumber hukum. Ijtihad dengan berbagai metode yang ada baru diperaktikkan dalam berbagai kesempatan, namun belum ada dokumentasinya.

Apa yang dihasilkan dalam periode ini ternyata benar-benar memotivasi para fakih berikutnya dalam mengisi dinamika pemikiran hukum Islam. Untuk melihat hasil-hasil yang dicapai pada periode setelah periode ini dalam pengembangan hukum Islam serta apa keterkaitannya dengan periode sahabat ini, bisa dibaca uraian setelah ini.

#### D. Masa Pembinaan Hukum Islam

Masa ini berlangsung setelah berakhirnya masa khulafaur rasyidin, yakni ketika Ali bin Abu Thalib wafat (662 M/41 H). Sepeninggal Ali pemerintahan Islam berubah bentuk dari sistem khilafah menjadi monarki (kerajaan). Sistem pemerintahan Islam kemudian menampilkan diri dalam bentuk dinasti, yakni dengan dibentuknya Dinasti Umayyah oleh Muawiyah, yang kemudian menjadi raja atau khalifah pertamanya. Dinasti Umayyah berlangsung hampir satu abad lamanya (662–750 M) dan berakhir dengan munculnya dinasti baru, yakni Dinasti Abbasiyah (750–1258 M). Selanjutnya akan diuraikan berbagai persoalan penting yang terkait dengan perkembangan hukum Islam pada masa ini.

##### 1. Faktor yang Mempengaruhi Pembinaan Hukum Islam

Banyak faktor yang memungkinkan pembinaan hukum Islam (fikih) pada periode ini. Di antara faktor-faktor tersebut adalah:

- a. Wilayah Islam sudah sangat luas, terbentang dari perbatasan India-Tiongkok di Timur hingga ke Spanyol di sebelah Barat.
- b. Telah ada karya-karya tulis tentang hukum yang dapat dipergunakan sebagai bahan dan landasan untuk membangun serta mengembangkan hukum Islam.
- c. Telah tersedia juga para ahli juga pada hari yang mampu berijtihad memecahkan berbagai permasalahan hukum di masyarakat (Muhammad Daud Ali, 1996: 165).

Kematian Ali menyisakan banyak persoalan di tengah-tengah masyarakat Islam sehingga muncul permasalahan besar dalam Islam, yakni persoalan teologis. Umat Islam kemudian mulai berpecah belah dan mengelompok. Persoalan teologis ini muncul akibat persoalan politik yang tidak bisa diselesaikan sejak masa Usman bin Affan. Dua persoalan inilah yang kemudian mendominasi perjalanan umat Islam dan pemikirannya. Pergolakan politik dan teologi pada masa-masa awal periode ini membawa pengaruh besar. Pada masa ini masih tersisa cukup banyak sahabat Nabi, namun mereka ini oleh para pengamat hukum Islam di kelompokkan sebagai sahabat kecil (*sighar al-shahabah*). Hampir dalam waktu yang bersamaan para sahabat kecil ini hidup bersama-sama dengan generasi Islam berikutnya yang dikenal dengan sebutan tabiin (*tabi'in*).

## 2. Metode yang Digunakan dalam Penetapan Hukum Islam

Secara umum para sahabat kecil dan tabiin mengikuti *manhaj* (metode) yang sudah dilakukan oleh sahabat dalam menemukan hukum. Mereka merujuk kepada Alquran dan sunah. Jika dalam kedua sumber pokok itu tidak ditemukan, mereka merujuk kepada ijtihad sahabat. Dan jika mereka juga tidak menemukannya pada ijtihad sahabat, mereka melakukan ijtihad dengan kaidah-kaidah ijtihad sahabat (Mun'im A. Sirry, 1995: 49).

Pada periode ini mulai ada kecenderungan baru di kalangan fukaha, terutama di Irak, yang menggunakan pertimbangan rasionalitas dalam memahami hukum dan menyikapi peristiwa dan persoalan yang muncul. Aliran pemikiran ini dipelopori oleh Ibrahim bin Yazid al-Nakha'i, seorang ahli fikih Irak dan guru Hanifmad bin Sulaiman yang banyak mewariskan pemikiran fikih rasionalis kepada Abu Hanifah. Aliran ini banyak mendapat tantangan, terutama dari para ulama Hijaz yang menganggap aliran ini telah menyimpang dari

*manhaj* sahabat, bahkan telah berpaling dari ajaran Rasulullah saw. Di antara ulama yang menolak gagasan Ibrahim dan para pengikutnya adalah Ibnu Syihab al-Zuhri, Sufyan bin 'Uyainah, Ayyub Sahtayani, dan al-Auza'i (Mun'im A. Sirry, 1995: 50).

Pada periode ini sudah mulai meluas ruang ikhtilaf. Ikhtilaf diperluas dengan menyebarluasnya sahabat ke beberapa daerah dan perpecahan kesatuan agama dan negara akibat pergolakan politik selama pemerintahan Dinasti Umayyah. *Ikhtilaf* (perbedaan) ini disebabkan oleh perbedaan situasi, kebiasaan, dan kebudayaan di daerah-daerah di samping perbedaan kapasitas pemahaman para fukaha dalam mengantisipasi masalah-masalah yang muncul. Ikhtilaf ini sebenarnya dipengaruhi oleh *ikhtilaf* yang sudah ada sejak masa pemerintahan Khalifah Ali bin Abi Thalib yang berujung pada munculnya aliran-aliran teologis, seperti Syiah, Muktazilah, Asyariah, dan lain-lain. Meskipun aliran-aliran ini merupakan aliran teologis, tetapi juga berpengaruh dalam sejarah perkembangan fikih, misalnya ulama Syiah dan Khawarij yang tidak mau menerima hadis selain yang diriwayatkan oleh kelompok mereka sendiri (Mun'im A. Sirry, 1995: 54).

Periode ini ditandai juga dengan banyaknya perlwayatan hadis. Para tabiin sangat antusias dalam mencari dan meriwayatkan hadis. Pergolakan-pergolakan yang terjadi di tengah-tengah umat Islam membuat kerja pengumpulan dan penulisan hadis harus dilakukan dengan ekstra hati-hati. Para ulama yang berkompetensi dalam bidang ini mulai meletakkan syarat-syarat khusus bagi penerima riwayat hadis.

### 3. Sumber Hukum Islam

Sumber hukum Islam (fikih) pada periode ini sama seperti pada periode khulafaur rasyidin, yakni Alquran, sunah, dan ijtihad. Pada periode ini sudah mulai ada upaya pengumpulan dan penulisan hadis yang didorong oleh munculnya persoalan-persoalan baru yang lebih

kompleks di satu sisi dan hilangnya kekhawatiran akan timbulnya perhatian yang berlebihan terhadap sunah melalui Alquran di sisi lain.

Dilihat dari kecenderungan para ulama pada periode ini, ada dua kelompok ulama yang dominan, yaitu kelompok yang cenderung menggunakan rasio dalam skala yang cukup luas sehingga menganggap hukum syariat sebagai suatu takaran rasionalitas dan kelompok yang memahami nas-nas secara literal dan menganggap fatwa sahabat sebagai sumber hukum setelah Alquran dan sunah. Kecenderungan pertama dilakukan oleh kelompok ulama yang tinggal di Irak dan kecenderungan kedua diwakili oleh kelompok ulama Hijaz.

Dimensi-dimensi struktural yang mengakibatkan lahirnya dua kecenderungan tersebut di antaranya adalah pengaruh metodologi para sahabat dalam menetapkan hukum. Para fukaha Madinah seperti Zubair, Abdullah bin Umar, dan Abdullah bin Amr bin Ash tidak menghendaki rasionalisasi hukum. Ciri yang menonjol dari fukaha Madinah dan Hijaz adalah sikap mereka untuk mempertahankan ketentuan nas dan tidak mau melakukan interpretasi terhadap nas kecuali dalam keadaan terpaksa dan mendesak. Adapun di Irak para fukaha memperoleh metodologi rasional dari Abdullah bin Mas'ud yang banyak dipengaruhi oleh pemikiran-pemikiran Umar bin Khaththab. Irak yang merupakan tempat terjadinya konflik antara Syiah dan Khawarij juga merupakan faktor struktural lahirnya kelompok fukaha *ahli ro'yî*. Munculnya kebohongan dalam periwatan hadis di Irak menuntut para fukaha Irak untuk melakukan seleksi yang ketat terhadap periwatan hadis, sementara di Hijaz cukup banyak hadis dan fatwa sahabat sehingga fukaha Hijaz tidak merasa perlu untuk melakukan ijtihad (Mun'im A. Sirry, 1995: 59).

## E. Masa Pengembangan dan Pembukuan Hukum Islam

Pergantian pemerintahan Islam dari Dinasti Umayyah ke Dinasti Abbasiyah membawa pengaruh besar terhadap perkembangan

fikih. Perhatian para khalifah Bani Abbas cukup tinggi terhadap fikih dan para fukaha. Perhatian yang begitu besar terlihat seperti ketika Khalifah Harun al-Rasyid memanggil Imam Malik untuk mengajarkan kitab *al-Muwaththa'* kepada kedua puteranya, al-Amin dan al-Ma'mun. Al-Rasyid juga meminta Abu Yusuf untuk menyusun buku yang mengatur masalah administrasi, keuangan, dan masalah-masalah ketatanegaraan sesuai dengan ajaran Islam.

Banyaknya perhatian para khalifah Bani Abbas terhadap para ulama fikih menjadi faktor penting yang membawa fikih pada puncak kecemerlangannya. Periode keemasan ini berlangsung hingga dua ratus lima puluh tahun, yaitu hingga kira-kira pertengahan abad keempat hijriah.

### 1. Kecemerlangan Hukum Islam

Pada periode ini hukum Islam (fikih) berkembang sangat pesat dan kekayaan pemikiran fikih benar-benar memperlihatkan kedalaman dan orisinalitas yang mengagumkan. Fikih mulai menjadi ilmu tersendiri pada masa ini dan mulai muncul rintisan penulisan usul fikih yang memuat kaidah-kaidah *fiqhiyah* dan perumusan metodologi serta kaidah-kaidah ijtihad yang dipakai oleh para mujtahid dalam menyimpulkan hukum-hukum dari sumbernya.

Para Imam mazhab, seperti Imam Abu Hanifah, Imam Malik bin Anas, Imam al-Syafi'i, dan Imam Ahmad bin Hanbal, masing-masing menawarkan metodologi tersendiri dan kaidah-kaidah ijtihad yang menjadikan pijakan dan landasan pengambilan hukum. Kedalaman kajian-kajian fikih pada masa ini telah teruji dalam perjalanan sejarah yang cukup panjang dan dianggap cukup representatif untuk menjadi pegangan dalam beberapa masa (Mun'im A. Sirry, 1995: 62).

Adapun faktor yang mempengaruhi kecemerlangan hukum Islam pada periode ini menurut Mun'im (1995: 63–66) di antaranya adalah:

- a. Tumbuh suburnya kajian-kajian kelmuhan, seperti kajian-kajian

- filsafat, kedokteran, kimia, kebudayaan, dan lain-lain.
- b. Adanya kebebasan pendapat yang dibuka dan distimulasi oleh para khalifah bani Abbas untuk membangkitkan keberanian berijtihad para fukaha. Dari kebebasan pendapat ini sering terjadi dialog, diskusi, dan *munadharah ilmiah* yang merupakan faktor penting bagi perkembangan fikih, perumusan metodologi dan kaidah-kaidah ijtihad, studi perbandingan antara berbagai pendapat yang berbeda untuk mengetahui pendapat yang terkuat dalam satu persoalan.
  - c. Muncul banyak fatwa yang merupakan konsekuensi dari kebebasan berpendapat. *Fiqh fardii* (individu) dan *fiqh taqdiri* (memprediksikan suatu peristiwa yang belum muncul dan sekaligus memberi hukumnya) yang sebelumnya muncul di kalangan ulama-ulama Irak mendapat perhatian besar dari fukaha masa ini.
  - d. Maraknya kodifikasi ilmu yang mempunyai peranan penting dalam perkembangan fikih yang membuka kemungkinan berlangsungnya dialog yang lebih konstruktif dan terarah. Penulisan pada masa ini tidak hanya terbatas pada fikih yang berkembang saat itu, tetapi juga penulisan fatwa-fatwa sahabat dan tabiin. Di samping penulisan fikih, pada masa ini juga marak penulisan tafsir dan hadis.

## 2. Kodifikasi pada Periode Ini

Periode ini dikenal dengan orde kodifikasi ilmu pengetahuan dan secara lebih khusus kodifikasi fikih dan kaidah-kaidahnya. Berikut ini akan diuraikan secara singkat tentang kodifikasi berbagai ilmu yang secara langsung atau tidak memberi pengaruh terhadap perkembangan fikih dan kebangkitannya.

### a. Penulisan hadis

Pada masa Nabi saw. dan masa khulafaur rasyidin hadis (sunah) belum ditulis. Jika pada masa Nabi hal itu karena kekhawatiran akan

bercampur dengan Alquran, maka pada masa khulafaur rasyidin karena khawatir akan terjadi kebohongan dalam periwatan hadis di satu sisi dan berpalingnya para sahabat dari Alquran pada sisi lain. Pada masa Khalifah Bani Umayyah kedelapan, Umar bin Abdul Aziz, muncul desakan untuk penulisan hadis. Beliau cepat melakukan upaya penulisan hadis dengan menyuruh gubernur di Madinah yang ahli hadis, Abu Bakar bin Muhammad, dan Ibnu Syihab (Mun'im A. Sirry, 1995: 70).

Pada periode ini lahir para tokoh yang sangat terkenal dalam penulisan dan periwatan hadis. Mereka di antaranya adalah Muhammad bin Ismail al-Bukhari, Muslim bin Hajaj, Abu Daud, Ibnu Majah, al-Nasa'i, dan al-Tirmidzi. Jasa mereka tiada tara dalam periwatan hadis yang masih dipegangi hingga sekarang ini.

### b. Penulisan tafsir

Penulisan tafsir hampir bersamaan dengan penulisan hadis atau sunah. Penulisan tafsir dan sunah ini mengiringi perkembangan hukum Islam. Munculnya persoalan-persoalan baru pada masa tabi'in menghajatkan kebutuhan akan tafsir, terutama karena banyak ayat Alquran yang menunjukkan pada ketentuan hukum secara tersembunyi (samar). Pada akhir periode tabi'in, beberapa ulama mulai mengumpulkan tafsir-tafsir dari Nabi saw. dan sahabat dan menuliskannya sebagai suatu kajian ilmu tersendiri yang kemudian dikenal dengan *ilmu tafsir*. Di antara ulama terkemuka yang pertama kali merintis ilmu ini adalah Sufyan bin 'Uyainah, Waki' bin Jarrah, dan Ishaq bin Rahawaih (Mun'im A. Sirry, 1995: 72).

Tafsir yang ditulis di masa-masa awal belum tersusun secara tematis atau menurut kronologi surat dan ayat, tetapi kemudian mulailah tafsir ditulis secara tematik. Beberapa tafsir yang terkenal pada periode ini adalah Tafsir Ibnu Juraih, Saddi, dan Muhammad bin Ishaq yang di antaranya dikembangkan oleh Ibnu Jarir al-Thabari.

Metode yang digunakan dalam penulisan tafsir ada dua. *Pertama*, metode berdasarkan ayat, hadis, dan *atsar* sahabat yang dikenal dengan istilah *tafsir bi al-ma'tsur*. Dengan metode ini, seorang mufassir menafsirkan ayat Alquran dengan ayat yang lain atau dengan hadis dan *atsar*. Di antara mufassir yang terkenal dalam metode ini adalah al-Sayuthi, al-Syaukani, dan al-Thabari. *Kedua*, metode tafsir berdasarkan pemikiran (rakyu) dan *ijtihad* atau dikenal dengan *tafsir bi al-ra'y*. Tafsir-tafsir dengan kedua metode seperti itu terus berkembang hingga sekarang ini (Mun'im A. Sirry, 1995: 73).

### c. Penulisan fikih

Ide penulisan fikih sebenarnya sudah muncul pada akhir pemerintahan Bani Umayyah yakni ketika para ulama mulai menulis fatwa-fatwa mereka karena khawatir lupa. Beberapa fukaha Madinah mulai mengumpulkan fatwa-fatwa sahabat dan tabiin, seperti Alsyah, Ibnu Abbas, dan Ibnu Umar, seperti yang dilakukan oleh Imam Malik bin Anas dalam kitabnya, *al-Muwaththa'*. Di Irak juga demikian halnya, seperti yang dilakukan oleh Ibrahim al-Nakha'i dan Muhammad bin Hasan yang mengumpulkan fatwa-fatwa Abdullah bin Mas'ud dan beberapa *ijtihad* Umar dan Ali. Pada masa Dinasti Abbasiyah muncul era baru dalam penulisan fikih. Setiap ahli fikih menulis sendiri pendapat dan fatwanya kemudian mengajarkannya kepada murid-murid (Mun'im A. Sirry, 1995: 74).

Ada tiga metode penulisan fikih pada periode ini. *Pertama*, penulisan fikih bercampur dengan hadis dan fatwa sahabat serta tabiin. Kitab yang terkenal dalam metode ini adalah *al-Muwaththa'* karya Imam Malik bin Anas, *al-Jami' al-Kabir* karya Sufyan al-Sauri, dan *Ikhtilaf al-Hadis* karya Imam al-Syafi'i. *Kedua*, penulisan fikih yang terpisah dari hadis dan *atsar*. Kitab fikih yang seperti ini misalnya *al-Khorraj* karya Abu Yusuf (salah satu fukaha Hanafiah), *Zhahir al-*

*Risayah al-Sittah* karya Muhammad bin Hasan, dan *al-Mudawwanah* karya terbesar dalam mazhab Maliki yang tersusun enam jilid memuat dialog dan tanya jawab antara Imam Malik dengan muridnya, Ibnu Qasim. Ketiga, penulisan fikih yang komparatif, yakni memadukan metode pertama dengan kedua. Contoh kitab dengan metode ini adalah *al-Umm* karya Imam al-Syafi'i. Metode ketiga ini banyak mendapat sambutan dari para ulama selanjutnya hingga sekarang (Mun'im A. Sirry, 1995: 75).

#### d. Penulisan usul fikih

Terdapat perbedaan pendapat di kalangan ahli sejarah mengenai siapa yang pertama kali merumuskan usul fikih, kendati mereka sepakat bahwa kitab *al-Risalah* karya Imam al-Syafi'i merupakan buku pertama yang secara sistematis merumuskan kaidah-kaidah usul fikih. Sebenarnya konsep usul fikih sebagai suatu kaidah dasar ijihad memang telah dipakai oleh para mujtahid sejak periode-periode awal (sahabat dan tabi'in), hanya waktu itu usul fikih belum terumuskan secara sistematis, tetapi bercampur dengan hukum-hukum fikih itu sendiri, dan al-Syafiiyah yang merumuskannya secara sistematis dalam bukunya, *al-Risalah* (Mun'im A. Sirry, 1995: 76).

### 3. Lahirnya Mazhab-Mazhab Fikih

Kecenderungan fikih yang berbeda-beda sebenarnya mulai muncul pada masa awal yang diwakili oleh para pengikut empat sahabat terkenal, yakni pengikut Abdullah bin Mas'ud, pengikut Abdullah bin Umar, pengikut Abdullah bin Abbas, dan pengikut Zaid bin Tsabit. Pada periode tabi'in terdapat tujuh ulama fikih terkenal yang menjadi rujukan segala persoalan hukum di zamannya. Mereka adalah Sa'id bin Musayyab (wafat 715 M/93 H), 'Urwah bin Zubair (wafat 716 M/94 H), Abu Bakar bin 'Ubaid (wafat 94 H), Qasim bin Muhammad bin Abi Bakar (wafat 108 H), 'Ubaidillah bin Abdullah (wafat 99 H), Sulaiman bin Yasr (wafat

100 H), Kharijah bin Zaid bin Tsabit (Mun'im A. Sirry, 1995: 78). Mereka adalah fukaha Madinah yang banyak berpengaruh dalam pemikiran fikih Imam Malik. Pemikiran Imam Abu Hanifah juga banyak dipengaruhi oleh pemikiran fukaha sebelumnya seperti Ibrahim al-Nakha'i, al-Sya'bi, Hammad bin Abi Sulaiman, Atha' bin Rubah, dan yang lainnya. Dari mata rantai sejarah ini jelas korelasi pemikiran fikih dari zaman sahabat, tabiin, hingga munculnya mazhab-mazhab pada periode ini.

Pada periode ini pemikiran fikih begitu meluas hingga melahirkan mazhab yang begitu banyak. Sejarah mencatat ada sekitar tiga belas mazhab yang muncul pada periode ini, tetapi yang terkenal ada sembilan mazhab. Para imam mazhab yang sembilan itu adalah Imam Abu Sa'id bin Yassar al-Bashri (wafat 110 H), Imam Abu Hanifah al-Nu'man bin Tsabit (wafat 150 H), Imam al-Auza'i Abu Amr Abdurrahman bin Amr bin Muhammad (wafat 157 H), Imam Sufyan bin Sa'id al-Tsauri (wafat 160 H), Imam al-Laits bin Sa'd (wafat 157 H), Imam Malik bin Anas (wafat 179 H), Imam Sufyan bin 'Uyainah (wafat 198 H), Imam Muhammad bin Idris al-Syafi'i (wafat 204 H), dan Imam Ahmad bin Hanbal (wafat 241 H). Imam mazhab yang lain misalnya Imam Abu Tsaur Ibrahim bin Khalid al-Kalbi (wafat 240 H), Imam Daud bin Ali al-Ahfahani al-Baghdadi (wafat 270 H), Imam Hasan Ibrahim bin Khalid al-Kalbi al-Bashri, dan Imam Abu Ja'far al-Thabari.

Dalam perkembangan selanjutnya mazhab fikih yang begitu banyak kemudian mulai mengerucut menjadi empat mazhab saja, sedang yang lainnya mulai ditinggalkan dan tidak ada pengikutnya. Empat mazhab itu adalah mazhab Hanafi (pengikut Imam Abu Hanifah), mazhab Maliki (pengikut Imam Malik bin Anas), mazhab Syafii (pengikut Imam al-Syafi'i), dan Mazhab Hanbali (pengikut Imam Hanbali). Keempat mazhab fikih terkenal ini akan dijelaskan satu persatu secara singkat di bawah ini.

### a. Mazhab Hanafi

Pendiri mazhab Hanafi adalah al-Nu'man bin Tsabit bin Zuthi yang biasa dikenal dengan Abu Hanifah. Beliau lahir di Kufah pada 80 H dan wafat pada 150 H. Abu Hanifah termasuk golongan *Tabi' al-Tabi'in* (al-Qaththan, 2001: 328). Beliau dikenal dengan julukan imam rasionalis (*ahlurra'yih*) yang *wara'*. Karena kewara'annya, Abu Hanifah tidak mau terlibat di pemerintahan, meskipun para muridnya tidak demikian.

Imam Abu Hanifah adalah seorang imam luar biasa yang memiliki kecerdasan intelektual yang tinggi, pemahaman yang dalam, *wara'*, dan *takwa*. Ia mendapatkan predikat *al-Imam al-A'zham* (imam yang agung) karena keluasan ilmunya (Mun'im A. Sirry, 1995: 83). Imam Abu Hanifah termasuk *tabi'it tabi'in* yang mengetahui empat sahabat: Anas bin Malik di Bashrah, Abdullah bin Abi Aufah di Kufah, Sahal bin Sa'ad di Madinah, dan Abu Thufail Amir bin Wailah di Mekkah, meskipun tidak berjumpa dengan mereka.

Kesulitan terbesar dalam mengkaji pemikiran Abu Hanifah, seperti diakul Muhammad Abu Zahrah, terletak pada tidak adanya buku-buku yang secara substansial memuat pemikiran dan metodologi Abu Hanifah. Yang dapat dikutip dari pemikiran dan metodologi mazhab Hanafi sekarang ini adalah berupa periyawatan dari murid-murid Abu Hanifah seperti yang ditulis Abu Yusuf dan Muhammad bin Hasan al-Syabani. Kegigihan pengikut mazhab Hanafi, terutama para ulama Irak seperti Ibnu Syibrimah, Ibnu Abi Laila, dan Utsamah al-Batta, berhasil mengungkap pemikiran dan kecemerlangan intelektual Abu Hanifah. Mazhab Hanafi dianut oleh sebagian besar penduduk Irak, Mesir, Suriah, Pengikut muslim India, Pakistan, Afghanistan, dan pengikut muslim Cina. Kaidah-kaidah umum yang menjadi dasar bangunan pemikiran *fiqhiyah* Mazhab Hanafi tercermin dalam pernyataan Abu Hanifah, "Saya kembalikan segala persoalan pada *Kitabullah*, apabila saya tidak menemukan jawaban hukum dalam *Kitabullah* maupun

sunah Nabi saw., maka saya akan mengambil pendapat para sahabat Nabi dan tidak beralih pada fatwa selain mereka. Apabila masalahnya sudah sampai kepada Ibrahim, Sya'bi, Hasan, Ibnu Sirin, Atha', dan Sa'id bin Musayyab (semuanya adalah tablin), maka saya berhak pula untuk berijtihad" (Mun'im A. Sirry, 1995: 87). Jadi, dasar penetapan hukum Mazhab Hanafi adalah Alquran, sunah, dan ijtihad dalam arti luas (ijmak, kias, dan istihsan). Secara faktual, pemikiran fikih Abu Hanifah memang sangat mendalam dan rasional. Ia memberi syarat yang cukup ketat dan selektif dalam penerimaan hadis ahad. Sikapnya ini sebenarnya dimaksudkan untuk mengukuhkan kebenaran periyawatan hadis. Ada tiga syarat yang harus dipenuhi dalam penerimaan hadis ahad: (1) orang yang meriwayatkan tidak boleh berbuat dan berfatwa yang bertentangan dengan hadis yang diriwayatkan; (2) hadis ahad tidak boleh menyangkut persoalan umum dan sering terjadi; (3) hadis ahad tidak boleh bertentangan dengan kaidah-kaidah umum atau dasar-dasar kulliyah atau *mabadi' kulliyah*. Selain persyaratan ini, dalam banyak hal, Abu Hanifah lebih mengutamakan hadis yang diriwayatkan oleh fukaha daripada ahli hadis (Mun'im A. Sirry, 1995: 89).

Di antara faktor yang berpengaruh terhadap pemikiran Abu Hanifah yang rasional adalah karena penduduk Kufah lingkungan Abu Hanifah tinggal merupakan masyarakat yang sudah banyak mengenal kebudayaan dan peradaban. Para fukaha di daerah ini sering dihadapkan pada berbagai persoalan hidup yang beraneka ragam. Untuk mengatasi persoalan-persoalan tersebut mereka terpaksa memakai ijtihad. Hal ini berbeda dengan yang terjadi di lingkungan masyarakat Hijaz yang suasana kehidupannya masih sederhana. Para fukaha di Hijaz banyak menggunakan hadis dan ijmak sahabat dalam menetapkan hukum di samping Alquran. Mereka tidak merasa perlu melakukan ijtihad. Faktor lain yang juga penting untuk diungkap di sini adalah bahwa Abu Hanifah juga merhpelajari ilmu kalam (teologi) di samping ilmu fikih.

Mazhab Hanafi dikenal banyak menggunakan rakyu, kias, dan istihsan. Dalam memperoleh suatu hukum yang tidak ada dalam nas, kadang-kadang ulama mazhab ini meninggalkan kias dan menggunakan istihsan. Alasannya, kias tidak bisa diterapkan dalam menghadapi kasus tertentu. Mereka dapat mendahulukan kias apabila suatu hadis mereka nilai sebagai *hadis aḥad*. Yang menjadi pedoman dalam penetapan hukum Islam (fikih) di kalangan Mazhab Hanafi adalah Alquran, sunah, fatwa sahabat, kias, istihsan, ijmak. Sumber asli dan utama yang digunakan adalah Alquran dan sunah, sedangkan yang lainnya merupakan dalil dan metode dalam mengistinbatkan hukum Islam dari kedua sumber tersebut.

Tidak ditemukan catatan sejarah yang menunjukkan bahwa Imam Abu Hanifah menulis sebuah buku fikih. Akan tetapi pendapatnya masih bisa dilacak secara utuh, sebab muridnya berupaya untuk menyebarluaskan prinsip-prinsipnya, baik secara lisan maupun tulisan. Berbagai pendapat Abu Hanifah telah dibukukan oleh muridnya, antara lain Muhammad bin Hasan al-Syaibani dengan judul *Zhahir al-Riwayah* dan *al-Nawadir*. Buku *Zhahir al-Riwayah* ini terdiri atas enam bagian, yaitu: (1) bagian pertama diberi nama “al-Mabsuth”; (2) bagian kedua “al-Jami’ al-Kabir”; 3) bagian ketiga “al-Jami’ al-Shaghir”; (4) bagian keempat “al-Siyar al-Kabir”; (5) bagian kelima “al-Siyar al-Shaghir”; (6) bagian keenam “al-Ziyadat” (al-Qaththan, 2001: 341). Keenam bagian ini ditemukan secara utuh dalam kitab *al-Kafi* yang disusun oleh Abi al-Fadi Muhammad bin Muhammad bin Ahmad al-Maruzi (wafat 344 H.). Kemudian pada abad ke-5 H. muncul Imam al-Sarkhis yang mensyarah *al-Kafi* tersebut dan diberi judul *al-Mabsuth*. *Al-Mabsuth* inilah yang dianggap sebagai kitab iriduk dalam Mazhab Hanafi.

Di samping itu, Mazhab Hanafi juga dilestarikan oleh murid Imam Abu Hanifah lainnya, yaitu Imam Abu Yusuf yang dikenal juga sebagai peletak dasar usul fikih mazhab Hanafi. Ia antara lain menuliskannya

dalam kitabnya *al-Kharraj*, *Ikhtilaf Abu Hanifah wa bin Abi Laila*, dan kitab-kitab lainnya yang tidak dijumpai lagi saat ini. Ajaran Imam Abu Hanifah ini juga dilestarikan oleh Zufar bin Hudaij bin Qais al-Kufi (110–158 H.) dan Ibnu al-Lulu (wafat 204 H.). Zufar bin Hudaij semula termasuk salah seorang ulama *ahl al-hadits*. Berkat ajaran yang ditimbanya dari imam Abu Hanifah langsung, ia kemudian terkenal sebagai salah seorang tokoh fikih Mazhab Hanafi yang banyak sekali menggunakan kias. Sedangkan Ibnu al-Lulu juga salah seorang ulama Mazhab Hanafi yang secara langsung belajar kepada Imam Abu Hanifah, kemudian kepada Imam Abu Yusuf dan Imam Muhammad bin Hasan al-Syaibani.

Sekarang ini pengaruh mazhab Hanafi cukup besar terutama di kalangan cendekiawan muslim di perguruan tinggi yang menjunjung tinggi pemikiran rasional. Secara umum pengikut Mazhab Hanafi masih banyak ditemukan di Irak, India, Cina, dan beberapa negara di luar Arab. Di Indonesia pengaruh Mazhab Hanafi juga mulai terasa di kalangan pemikir kampus (UIN atau IAIN). Isi Kompilasi Hukum Islam Indonesia, khususnya yang mengatur masalah perkawinan dan kewarisan, memberikan bukti nyata tentang pengaruh Mazhab Hanafi di Indonesia.

### b. Mazhab Maliki

Pendiri Mazhab Maliki adalah Imam Malik bin Anas bin Malik bin Amir al-Asbahi (711–795 M/93–179 H.). Malik bin Anas sejak usia belia sudah terbiasa menghafal hadis dan Malik kemudian dikenal menonjol dalam bidang hadis, sehingga Imam Malik di samping dikenal sebagai ahli fikih, juga dikenal sebagai ahli hadis. Imam al-Syafi'i juga pernah berkata, "Malik adalah *hujjatullah* atas makhluk-makhluk-Nya" (Mun'im A. Sirry, 1995: 93). Jika Abu Hanifah dikenal dengan imam ulama tradisionalis.

Faktor terpenting yang berpengaruh dalam pemikiran Malik yang tradisionalis dan banyak menggunakan hadis dalam berhujah

adalah karena ia tinggal di Madinah tempat beredarnya banyak hadis dibanding daerah lain. Karya monumental Malik adalah *al-Muwaththa'*. Buku ini memuat hadis-hadis shahih, perbuatan orang-orang Madinah, fatwa-fatwa sahabat dan tabiin yang disusun secara sistematis mengikuti sistematika penulisan fikih.

Imam Malik sendiri sebenarnya belum menuliskan dasar-dasar *fiqhiiyah* yang menjadi pijakan dalam berijithad. Para pemuka Mazhab Maliki, murid-murid Imam Malik, dan generasi yang muncul sesudahnya lah yang menyimpulkan dasar-dasar *fiqhiiyah* Imam Malik kemudian menuliskannya. Dalam *al-Muwaththa'* Malik secara jelas menerangkan bahwa ia mengambil tradisi orang-orang Madinah sebagai salah satu sumber hukum setelah Alquran dan sunah. Malik mengambil hadis *munqathi'* dan *mursal* sepanjang tidak bertentangan dengan tradisi orang-orang Madinah (Mun'im A. Sirry, 1995: 96).

Metode dan dasar-dasar kajian fikih Malik sepenuhnya mengambil kerangka acuan fakultas ahli hadis yang muncul di Hijaz. Penggunaan kias, misalnya, jarang sekali dilakukan, bahkan ada riwayat yang menyebutkan bahwa Imam Malik mendahulukan perbuatan orang-orang Madinah daripada penggunaan kias. Beberapa hal penting yang perlu dikemukakan terkait dengan mazhab Maliki adalah:

- 1) Imam Malik mendahulukan perbuatan orang-orang Madinah sebelum kias. Menurut Imam Malik tradisi orang-orang Madinah sama dengan hadis mutawatir.
- 2) Imam Malik menganggap *qaul* sahabat sebagai dalil *syar'i* yang harus didahulukan daripada kias.
- 3) Teori *maslahah mursalah* semula hanya dikenal dalam mazhab Maliki, tetapi kemudian mendapat pengakuan dari hampir semua mazhab, meski dengan sebutan yang berbeda. Dari teori ini dapat diketahui bahwa fikih Maliki juga memakai rasio.

- 4) Keteguhan Imam Malik dalam memegang tradisi orang-orang Madinah lebih jelas lagi dalam penerimaan hadis ahad.

Pemikiran fikih dan usul fikih Imam Malik dapat dilihat dalam kitabnya *al-Muwaththa'* yang disusunnya atas permintaan Khalifah Harun al-Rasyid dan baru selesai di zaman Khalifah al-Ma'mun. Kitab ini sebenarnya merupakan kitab hadis, tetapi karena disusun dengan sistematika fikih dan uraian di dalamnya juga mengandung pemikiran fikih Imam Malik dan metode istinbatnya, maka buku ini juga disebut oleh ulama hadis dan fikih belakangan sebagai kitab fikih. Berkat buku ini, mazhab Maliki dapat lestari di tangan murid-muridnya sampai sekarang.

Prinsip dasar mazhab Maliki ditulis oleh para murid Imam Malik berdasarkan berbagai isyarat yang mereka temukan dalam *al-Muwaththa'*. Dasar mazhab Maliki adalah Alquran, sunah, ijmak, tradisi penduduk Madinah (statusnya sama dengan sunah menurut mereka), kias, fatwa sahabat, *al-mashlahah al-mursalah*, *'urf*, istihsan, *istishab*, *sadd al-dzari'ah*, dan *syar'u man qabla*. Pernyataan ini dapat dijumpai dalam kitab *al-Furuq* yang disusun oleh Imam al-Qarafi (tokoh fikih mazhab Maliki). Imam al-Syathibi menyederhanakan dasar fikih mazhab Maliki tersebut dalam empat hal, yaitu Alquran, sunah, ijmak, dan rasio. Alasannya adalah karena menurut Imam Malik, fatwa sahabat dan tradisi penduduk Madinah di zamannya adalah bagian dari sunah Nabi Muhammad saw. Yang termasuk rasio adalah *al-mashlahah al-mursalah*, *sadd al-dzari'ah*, istihsan, *'urf*, dan *istishab*. Menurut para ahli usul fikih, klas jarang sekali digunakan mazhab Maliki. Bahkan mereka lebih mendahulukan tradisi penduduk Madinah daripada klas.

Para murid Imam Malik yang besar andilnya dalam menyebarluaskan mazhab Maliki di antaranya adalah Abu Abdillah Abdurrahman bin Kasim (wafat 191 H) yang dikenal sebagai murid

terdekat Imam Malik dan belajar pada Imam Malik selama 20 tahun, Abu Muhammad Abdullah bin Wahab bin Muslim (wafat 197 H) yang sezaman dengan Imam Malik, dan Asyhab bin Abdul Aziz al-Kaisy (wafat 204 H) serta Abu Muhammad Abdullah bin Abdul Hakam. al-Mishri (wafat 214 H) dari Mesir. Pengembang mazhab ini pada generasi berikutnya antara lain Muhammad bin Abdillah bin Abdul Hakam (wafat 268 H) dan Muhammad bin Ibrahim al-Iskandari bin Ziyad yang lebih populer dengan nama Ibnu al-Mawwaz (wafat 296 H). Di samping itu, ada pula murid-murid Imam Malik lainnya yang datang dari Tunis, Irak, Hijaz, dan Bashrah. Mazhab Maliki juga banyak dipelajari oleh mereka yang berasal dari Afrika dan Spanyol, sehingga mazhab ini juga berkembang di dua wilayah tersebut. Mazhab ini hingga sekarang masih terus berkembang di kalangan umat Islam, terutama di Hijaz (Saudi Arabia), Bashrah (Irak), Mesir, negara-negara di Afrika Utara, juga di kalangan muslim di Spanyol dan Sicilia (al-Qaththan, 2001: 357).

#### c. Mazhab Syafi'i

Pendiri mazhab Syafi'i adalah Abdullah bin Muhammad bin Idris al-Syafi'i. Ia lahir di Ghuzah (nama kampung di wilayah Asqalan-Palestina-Syam) pada 150 H bersamaan dengan tahun kematian Imam Hanafi di Baghdad, bahkan ada yang mengatakan bahwa hari lahir Imam Syafi'i bertepatan dengan hari wafat Imam Hanafi (Moenawar Chalil, 1996: 150). Ayahnya wafat ketika ia masih dalam kandungan ibunya. Imam Syafi'i adalah keturunan Quraisy dan nasabnya bertemu dengan Nabi Muhammad saw. pada kakeknya, Abdu Manaf (Mun'im A. Sirry, 1995: 100). Pada usia dua tahun ia dibawa ibunya pulang ke Mekkah yang merupakan tempat asal ayah dan ibunya. Di usianya yang masih sangat belia, yakni tujuh tahun, Imam Syafi'i sudah hafal Alquran, kemudian ia menghafal hadis-hadis Nabi. Ia juga fasih dalam bahasa Arab.

Dalam masalah fikih, Imam Syafi'i mula-mula belajar dari Syeikh Muslim bin Khalid al-Zinji sehingga ia mendapat mandat untuk memberikan fatwa dari syeikhnya itu. Saat itu usianya baru lima belas tahun. Ketika mendengar kealiman Imam Malik dengan buku monumentalnya, *al-Muwaththa'*, ia meminjamnya dari temannya di Mekkah dan menghafalnya dalam jangka waktu sembilan hari. Imam Malik kagum dengan kehebatan Imam Syafi'i dalam ilmu hadis (Mun'im A. Sirry, 1995: 101).

Pada diri al-Syafi'i terkumpul pemikiran fikih fukaha Mekkah, Madinah, Irak, Syam, dan Mesir. Hampir semua ulama terkemuka yang hidup di zamannya pernah menjadi gurunya, atau paling tidak mereka pernah mendiskusikan berbagai persoalan dengannya. Pengalamannya dalam berbagai aliran fikih, hadis, dan bahkan teologi telah membuatnya berwawasan luas dengan pisau analisisnya yang tajam. Ia mengerti letak kekuatan dan kelemahan, luas dan sempitnya pandangan masing-masing aliran yang ada. Di samping mempelajari pemikiran tradisional Imam Malik, ia juga mempelajari fikih ulama Irak. Ia berguru kepada Muhammad bin Hasan, salah satu murid Imam Hanafi yang banyak menyebarkan pemikiran gurunya itu. Ada juga keterangan bahwa Imam Syafi'i tidak saja mengagumi pemikiran rasionalisme Abu Hanifah, pemikiran tradisionalisme Imam Malik, pemikiran reformisme al-Auza'i dan al-Laits, tetapi juga pemikiran-pemikiran fundamentalisme Syiah dan Muktazilah (Mun'im A Sirry, 1995: 102).

Dengan bekal itulah Imam Syafi'i membangun pemikiran fikihnya secara moderat. Ia mempelajari secara seimbang pemikiran fikih yang berkembang di Hijaz dan Irak. Ia menggunakan metode ahli hadis dalam kehati-hatiannya menyeleksi hadis dan pada saat yang sama ia mengembangkan pemikiran ahli *ra'y* dalam menggali tujuan-tujuan moral dan *illat* di balik hukum yang tampak, misalnya dalam bentuk penggunaan teori klas. Ia sependapat dengan gurunya, Imam Malik,

dalam mengambil ijmak sebagai sumber hukum sesudah Alquran dan sunah, tetapi ia memberikan persyaratan yang cukup ketat sehingga ijmak bukan semata-mata hasil pemikiran para ahli tanpa ketentuan-ketentuan yang pasti. Ia juga sepakat dengan Imam Hanafi dalam kecenderungan menggunakan ijtihad dan rasio tetapi ia menolak penggunaan metode istihsan Imam Hanafi yang dianggapnya sebagai mempermudah agama. Imam Syafi'i melakukan sintesa pemikiran di antara dua kecenderungan fikih yang berbeda, antara ahli Hijaz (mazhab Maliki) dan ahli *ra'y* (mazhab Hanafi).

Pemikiran Imam Syafi'i banyak dipengaruhi juga oleh kehidupan sosial masyarakatnya. Kesimpulan ini diperkuat dengan pemikiran Imam Syafi'i yang dikenal dengan *qaul qadim* (pendapat lama) dan *qaul jadid* (pendapat baru). *Qaul qadim* merupakan pendapat al-Syafi'i ketika ia tinggal di Irak. Kedatangan al-Syafi'i ke Baghdad pada masa pemerintahan Khalifah al-Amin melibatkannya dalam perdebatan sengit dengan para ahli fikih rasional Irak. Di sinilah ia menulis buku *al-Hujjah* (argumentasi) yang memuat sikapnya terhadap berbagai persoalan yang berkembang. Selama dua tahun di Irak, al-Syafi'i telah berhasil mempengaruhi pemikir-pemikir Irak seperti Ahmad bin Hanbal, Abu Tsaur, al-Za'farani, dan al-Karabisi. Al-Syafi'i kemudian kembali ke Hijaz untuk beberapa waktu lamanya dan pada 198 H ia datang lagi ke Irak untuk yang ketiga kalinya dan menetap selama beberapa bulan kemudian pindah ke Mesir. Di Mesir inilah al-Syafi'i kemudian mengeluarkan pendapat-pendapatnya yang kemudian dikenal dengan *qaul jadid*. Di Mesir inilah al-Syafi'i banyak mengoreksi pendapat lamanya (*qaul qadim*). Pemikiran-pemikiran baru al-Syafi'i di antaranya dimuat dalam bukunya, *al-Umm*, yang disampaikannya kepada murid-muridnya di Mesir (Mun'im A. Sirry, 1995: 107).

Dari fenomena di atas tampak kedinamisan pemikiran al-Syafi'i sekaligus kedinamisan fikih pada saat itu. Ada tiga tahapan dinamika pemikiran al-Syafi'i, yakni ketika berada di Mekkah, kemudian di

Baghdad, dan terakhir di Mesir. Dari ketiga tahapan ini lahir pengikut-pengikut mazhab yang menyebarkan pemikiran fikih al-Syafi'i sesuai kecenderungan umum dari tiap-tiap tahapan.

Yang penting untuk dikemukakan di sini terkait dengan pemikiran al-Syafi'i adalah bahwa ia mulai merumuskan kaidah-kaidah *ushuliyah* yang merupakan garis-garis besar pemikiran fikih yang kemudian dikumpulkan dalam kitabnya yang terkenal, *al-Risalah*. Kitab inilah yang dianggap sebagai kitab pertama yang memuat kaidah-kaidah *ushuliyah* (usul fikih). Kitab ini ditulis sejak ia tinggal di Baghdad kemudian diperbaikinya ketika ia berada di Mesir.

Mazhab Syafi'i berada pada posisi tengah antara Mazhab Hanafi (ahli *ra'y*) dan mazhab Maliki (ahli hadis). Dasar-dasar mazhabnya juga berada pada posisi tengah. Menurut al-Syafi'i Alquran dan sunah berada dalam satu tingkat, dan bahkan merupakan satu kesatuan sumber syariat Islam. Sedangkan teori-teori *istidal* seperti kias, istihsan, *Istishhab*, dan lain-lain hanyalah merupakan suatu metode merumuskan dan menyimpulkan hukum-hukum dari sumber utamanya tadi. Pemahaman integral Alquran dan sunah merupakan karakteristik menarik dari pemikiran fikih al-Syafi'i. Menurutnya, kedudukan sunah, dalam banyak hal, menjelaskan dan menafsirkan sesuatu yang tidak jelas dari Alquran. Karenanya, sunah Nabi saw. tidak berdiri sendiri, tetapi memiliki keterkaitan erat dengan Alquran (Mun'im A Sirry, 1995: 111).

Menurut al-Syafi'i struktur hukum Islam dibangun di atas empat dasar yang disebut sumber-sumber hukum, yakni Alquran, sunah, ijmak, dan kias. Meskipun ulama sebelumnya menggunakan empat sumber hukum tersebut, akan tetapi rumusan al-Syafi'i mempunyai nuansa dan paradigma baru. Penggunaan ijmak, misalnya, tidak sepenuhnya mencaplok rumusan Imam Malik yang sangat umum dan tanpa batas yang jelas. Baginya, ijmak merupakan metode dan

prinsip, dan karenanya al-Syafi'i tidak memandang konsensus orang-orang umum sebagai ijmak, sebagaimana dinyatakan oleh Imam Malik dan para ulama Madinah (Mun'im A. Sirry, 1995: 113).

Penyebarluasan pemikiran mazhab Syafi'i berbeda dengan mazhab Hanafi dan Maliki. Diawali melalui kitab usul fikihnya, *al-Risalah*, dan kitab fikihnya, *al-Umm*, pokok pikiran dan prinsip dasar mazhab Syafi'i kemudian disebarluaskan dan dikembangkan oleh para muridnya. Tiga orang murid Imam al-Syafi'i yang terkemuka sebagai penyebar luas dan pengembang mazhab Syafi'i adalah Yusuf bin Yahya al-Buwaiti (wafat 846 M/231 H), ulama besar Mesir; Abi Ibrahim Isma'il bin Yahya al-Muzani (wafat 878 M/ 264 H), yang diakui oleh Imam al-Syafi'i sebagai pendukung kuat mazhabnya; dan al-Rabi bin Sulaiman al-Marawi (wafat 270 H), yang besar jasanya dalam penyebarluasan kedua kitab Imam al-Syafi'i tersebut.

Melalui murid-muridnya mazhab Syafi'i tersebar hampir ke seluruh wilayah Islam, dan juga melalui buku-buku yang ditulis para ulama Syafilah. Para pengikut al-Syafi'i yang sejak awal mengembangkan mazhab mereka di Baghdad kemudian diperkuat oleh kehadiran murid-murid baru yang sempat belajar di Mesir langsung kepada al-Syafi'i sendiri atau kepada generasi awal dari para sahabat yang menjadi penerusnya. Pada awal abad ke-4 H. telah ditemukan pusat-pusat pengajian fikih Mazhab Syafi'i di beberapa kota seperti Baghdad dan Bashrah di Irak, kemudian di Naisabur, Marw, Balkh, Harah, Rayy, dan Jurjan di daerah Khurason. Kemudian mazhab ini berkembang cukup pesat berkat dukungan penguasa, khususnya Nizham al-Muluk, wazir dinasti Saljuq, melalui madrasah Nizhamiyah yang dibangunnya untuk para ulama Syafilah dari kalangan Suni. Perkembangan mazhab ini juga didukung keberadaan Dinasti Ayyubiyah dan Dinasti Mamalik (Nasution, 2001: 56).

#### d. Mazhab Hanbali

Pendiri Mazhab Hanbali adalah Ahmad bin Muhammad bin Hanbal. Imam Hanbali (demikian julukannya) dilahirkan pada 164 H di Kota Salam, Bagdad, dari keluarga Arab asli. Nasabnya bertemu dengan Nabi Muhammad saw. pada Nizar bin Ma'ad bin Adnan. Sejak kecil ia sudah ditinggal oleh ayahnya dan diasuh oleh ibunya sendiri. Ahmad sudah menghafal Alquran sejak masih belia. Ia kemudian belajar hadis secara tekun, di samping belajar bahasa dan administrasi. Ia banyak menimba ilmu dari para ulama seperti Abu Yusuf, seorang hakim dan murid Abu Hanifah, Hisyam bin Basyir bin Abi Khazim al-Wasithi, tokoh ahli hadis Bagdad, dan al-Syafi'i (Mun'im A. Sirry, 1995: 116).

Selama tujuh tahun (179–186 H) Ahmad memusatkan perhatiannya pada sunah dan hadis di Bagdad. Kemudian ia mengembara ke Bashrah, Hijaz, Yaman, Kufah, dan daerah-daerah lainnya untuk belajar hadis. Dari ketekunannya dalam bidang hadis inilah, ia dikenal sebagai ahli hadis yang termasyhur. Di samping sebagai ahli hadis, Ahmad juga *faqih* (ahli fikih). Kekaguman dan keterkaitannya terhadap pemikiran-pemikiran fikih al-Syafi'i adalah suatu bukti bahwa Ahmad mempunyai perhatian besar terhadap masalah-masalah fikih. Ada yang meragukan bahwa Ahmad seorang *faqih*, karena tidak ada satu pun karya Ahmad dalam bidang fikih yang menjadi basis pemikiran fikihnya. Yang jelas, bahwa Ahmad sangat menonjol dalam bidang hadis, sehingga para pengamat tidak memasukkannya ke dalam golongan fukaha, meskipun sebenarnya Ahmad juga mempunyai perhatian dalam bidang fikih. Muhammad al-Khilal menulis kitab *al-Jami' al-Kabir* yang mengumpulkan pendapat-pendapat fikih Ahmad bin Hanbal hingga mencapai 20 jilid tebal (Mun'im A. Sirry, 1995: 120).

Munculnya Mazhab Hanbali merupakan reaksi yang wajar terhadap sikap-sikap keterlaluan sebagian aliran Islam seperti Syiah, Khawarij, Muktazipah, Qadariyah, Jahmiyah, dan Murjiah. Muktazipah,

misalnya, berpendapat bahwa Alquran adalah makhluk, suatu pernyataan yang melanggar konsensus ulama saat itu. Faktor yang menyebabkan Ahmad berpegang teguh pada hadis dan sunah adalah guna menghadapi penyelewengan terhadap agama yang dilakukan oleh kaum rasionalis tersebut. Sikap demikian memang berbeda dengan sikap al-Syafi'i yang melawan penyelewengan terhadap ijithad tersebut melalui usaha memadukan hadis dan rasio. Sedangkan Ahmad bin Hanbal berpendapat bahwa ijithad itu sendiri harus dilawan dengan berpegang teguh pada hadis dan sunah (Mun'im A. Sirry, 1995: 121). Karya Ahmad bin Hanbal yang paling terkenal adalah *al-Musnad* yang menghimpun 40.000 buah hadis yang merupakan seleksi dari 700.000 hadis. Karya Ahmad yang lain adalah *al-Zuhd*, *al-Shalat*, *al-Manasik al-Kabir*, *al-Manasik al-Shaghîr*, *al-Tarikh*, *al-Nâsikh wa al-Mânsûkh*, *al-Muqaddam wa al-Muakhkhar*, dan *Fadlall al-Shâhhâh*.

Ahmad bin Hanbal pernah berselisih pendapat dengan Khalifah al-Ma'mun berusaha memaksakan ideologi Muktazilah kepada para ulama, terutama tentang ide *khalq Alquran* (pandangan bahwa Alquran adalah makhluk). Meskipun para ulama terpaksa menerima ide tersebut di bawah ancaman, Ahmad secara tegas tetap menolaknya. Ahmad berpendapat bahwa Alquran adalah kalamullah. Ia juga menolak ide-ide Muktazilah lain yang bertentangan dengan pendapat para ulama pada waktu itu. Karena sikapnya yang sangat keras inilah, Ahmad ditangkap dan dipenjarakan oleh al-Ma'mun. Ia pernah dicambuk sampai pingsan dan bahkan tubuhnya ditoreh dengan pedang hingga mengalami luka-luka berat, namun ia tetap pada pendiriannya. Ia dipenjarakan berkali-kali pada masa pemerintahan Khalifah al-Ma'mun dan penggantinya, al-Mu'tashim. Pada masa al-Mutawakkil yang menolak pendapat Muktazilah barulah Ahmad dibebaskan dari penjara (Mun'im A. Sirry, 1995: 122-126).

Para ulama Hanabilah (pengikut Mazhab Hanbali) berkesimpulan bahwa pemikiran-pemikiran fikih Ahmad bin Hanbal dibangun di atas sepuluh dasar, yaitu lima dasar *ushuliyah* (pokok) dan lima dasar lainnya sebagai pengembangan. Dasar-dasar itu adalah: (1) *nushush* yang terdiri atas Alquran, sunah, dan nas ijmak, (2) fatwa-fatwa sahabat, (3) apabila terjadi perbedaan, Ahmad memilih yang paling dekat dengan Alquran dan sunah, dan apabila tidak jelas, Ahmad hanya menceritakan ikhtilaf itu dan tidak menentukan sikapnya secara khusus, (4) hadis-hadis *mursal* dan *dla'if*, (5) kias, (6) *istihsan*, (7) *sadd al-dara'i*, (8) *istishhab*, (9) *ibthal al-ja'l*, dan (10) *mashlahah mursalah* (Mun'im A. Sirry, 1995: 126). Dari dasar-dasar hukum ini jelas bahwa Ahmad mempersempit penggunaan rasio sampai pada batas tertentu. Dalam pemikiran fikinya, Ahmad terlihat fundamentalistik. Perbedaan yang muncul di zamannya membawanya untuk kembali menggunakan fatwa-fatwa sahabat yang dinilainya lebih dekat dengan hadis.

Para pengembang mazhab Hanbali generasi awal (sesudah Imam Ahmad bin Hanbal) di antaranya adalah al-Asram Abu Bakar Ahmad bin Muhammad bin Hani al-Khurasani al-Bagdadi (wafat 273 H), Ahmad bin Muhammad bin al-Hajjaj al-Masruzi (wafat 275 H), Abu Ishaq Ibrahim al-Harbi (wafat 285 H), dan Abu al-Qasim Umar bin Abi Ali al-Husain al-Khiraqi al-Baghdaadi (wafat 324 H). Keempat ulama besar mazhab Hanbali ini merupakan murid langsung Imam Ahmad bin Hanbal, dan masing-masing menyusun buku fikih sesuai dengan prinsip dasar mazhab Hanbali di atas.

Tokoh lain yang berperan dalam menyebarkan dan mengembangkan mazhab Hanbali adalah Ibnu Taimiyah dan Ibnu Qayyim al-Jauziah. Sekalipun kedua ulama ini tidak selamanya setuju dengan pendapat fikih Imam Ahmad bin Hanbal, mereka dikenal sebagai pengembang dan pembaru mazhab Hanbali. Di samping itu, jasa Muhammad bin Abdul Wahhab dalam pengembangan dan

penyebarluasan mazhab Hanbali juga sangat besar. Pada zamannya, mazhab Hanbali menjadi mazhab resmi Kerajaan Arab Saudi.

Perkembangan Mazhab Hanbali tidak seperti mazhab-mazhab lainnya (Hanafi, Maliki, dan Syafi'i), yakni hanya sedikit pengikutnya. Menurut Ibnu Khaldun, hal ini terjadi karena mazhab ini tidak banyak mengembangkan ijtihad, tetapi lebih banyak mendasarkannya pada hadis-hadis Nabi dan *khabar-khabar* dari para sahabat. Pengikut mazhab ini kebanyak di Suriah dan Baghdad yang kebanyakan mereka adalah para penghafal sunah dan riwayah hadis (al-Qaththan, 2001: 394).

Di samping empat mazhab besar dan paling populer di atas masih banyak lagi mazhab yang lain. Di kalangan Syiah berkembang mazhab Zaldiyah dan mazhab Imamiyah. Mazhab Zaldiyah dikaitkan kepada Zald bin Ali Zainal Abidin (wafat 740 M/ 122 H), seorang *mufassir*, *muhaddits*, dan *faqih* di zaman-nya, sedang mazhab Imamiyah adalah mazhab yang berkembang di Persia (Iran sekarang) yang dipegangi oleh golongan Syiah Dua Belas (*Itsna 'Asyriyyah*). Mazhab-mazhab lain yang sekarang sudah tidak berkembang lagi juga cukup banyak, misalnya *mazhab al-Auza'i* yang dimotori oleh Imam Abdurrahman al-Auza'i (88–157 H), mazhab al-Tsauri yang dimotori oleh Imam Sufyan al-Tsauri (wafat 778 M/ 161 H), mazhab al-Laits bin Sa'ad yang tokohnya adalah al-Laits bin Sa'ad, mazhab al-Thabari yang tokohnya adalah Abu Ja'far Muhammad bin Jarir al-Thabari atau Ibnu Jarir al-Thabari (wafat 310 H), dan mazhab al-Zhahiri yang didirikan oleh Imam Daud al-Zhahiri. Mazhab-mazhab ini sekarang tinggal dalam perbincangan dan kajian-kajian dalam fikih dan usul fikih.

## F. Masa Kemunduran Hukum Islam

### 1. Pintu ijtihad Tertutup

Setelah beberapa saat para ulama berhasil membawa umat Islam pada era kejayaan, terutama dalam pemikiran hukum Islam, akhirnya

hukum Islam memasuki era keterpurukan. Hal ini dimulai dengan kebijakan Khalifah al-Ma'mun yang mulai memaksakan kehendaknya kepada para ulama tentang ide yang pada saat itu dirasa aneh. Akibat selanjutnya umat Islam sudah mulai terkotak-kotak dalam mazhab-mazhab yang sudah menunjukkan karakteristiknya masing-masing. Para pengikut mazhab berusaha membela mazhabnya dan mulai meninggalkan semangat ijihad. Para ulama sudah merasa cukup dengan fikih yang ada dan mereka menganggap bahwa pintu ijihad sudah tertutup.

Dalam waktu yang bersamaan kegiatan-kegiatan dalam bidang fikih ditangani oleh orang-orang yang semata-mata mengincar jabatan hakim (*qadi*) tanpa keahlian yang memadai. Para ulama merasa cukup dengan menghafal hukum-hukum mazhabnya tanpa harus berpikir dan berijihad atau melakukan pembaruan di bidang hukum Islam. Mereka cukup menerapkan sepenuhnya hukum-hukum yang dihasilkan para imamnya tanpa melakukan apa pun. Tidak mengherankan jika para ahli fikih seperti itu mudah sekali terbawa arus penguasa dan menenggang maksud-maksud mereka, meskipun untuk itu harus mengorbankan kepentingan-kepentingan fikih dan hukum-hukum syarak. Wajar sekali jika dalam kondisi seperti itu banyak dijumpai orang-orang yang tidak mengerti hukum Islam dan tidak memiliki keahlian dalam bidang hukum, namun mereka berani memberikan fatwa-fatwa dan memutuskan hukum. Akibatnya jabatan pemberi fatwa dipegang oleh orang-orang yang justru membelokkan tujuan fatwa itu sendiri (Mun'im A. Sirry, 1995: 130). Hilangnya semangat inilah yang menjadi penyebab munculnya keterpakuan tekstual. Dan fenomena buruknya kondisi fikih pada saat inilah yang menjadi pertimbangan para ulama untuk menyepakati bahwa pintu ijihad telah tertutup. Akibatnya, taklid terus berkembang di mana-mana dan semangat untuk berijihad telah pupus.

## 2. Perkembangan Tasawuf

Seiring dengan kejumudan dan kemandekan pemikiran fikih, mulai bangkit bidang keislaman yang lain, yaitu tasawuf. Kebangkitan tasawuf ada kaitannya dengan mulai berkurangnya perhatian ulama terhadap fikih dan permasalahannya. Menurut Fazlur Rahman, secara substansial perkembangan pemikiran tasawuf sampai pada kesimpulan, "Sufisme memancarkan daya tarik yang luar biasa pada pemikiran orang banyak dan selama abad ke-4 H dan ke-5 H bahkan mampu menarik jumlah yang semakin banyak dari kelompok intelegensia yang paling pintar sekalipun" (Fazlur Rahman, 1984: 207). Selama abad ke-4 H dan ke-5 H, memang terjadi perkembangan yang begitu semarak dalam dunia tasawuf. Sejarah tidak saja mencatat nama-nama besar seperti Abu Yazid al-Busthami, al-Sarraj, al-Kalabadzi, al-Qusyairi, al-Ghazali, dan lain-lain, tetapi gerakan tasawuf telah mendapat perhatian dari sebagian besar ulama yang sebelumnya menolak, bahkan menganggapnya sebagai ajaran sesat. Hal ini dapat dipahami karena kondisi jumud dan taklid yang melanda fikih menjadikan mereka berpaling pada kehidupan tasawuf.

Dengan perkembangan tasawuf yang begitu pesat, kerja ulama fikih menjadi amat terbatas. Bersamaan dengan itu, muncullah problema kesenjangan dalam fikih, yaitu bagaimana fikih yang dipahami secara tekstual dan kaku itu menjawab berbagai persoalan yang terus berkembang. Ada beberapa faktor lain yang menyebabkan adanya jarak (kesenjangan) antara fikih secara teoretis dengan kenyataan sosial secara praktis. Pertama, kekaguman yang berlebihan dari para ulama terhadap para imam dan guru membuat mereka membatasi kerja hanya untuk membela dan menyebarkan pemikiran-pemikiran fikih para imam dengan cara kodifikasi atau pengajaran. Pola kerja seperti ini otomatis akan memunculkan fanatism yang tinggi terhadap hasil pemikiran para imam. Kedua, munculnya gerakan kodifikasi

fikih para imam. Para pengikut imam yang setia menghimpun dan menuliskan pemikiran-pemikiran fikih yang belum ditulis sebelumnya. *Ketiga*, penggunaan mazhab tertentu dalam pengadilan. Pada zaman sahabat, tabiin, dan para imam mazhab, pelaksanaan pengadilan tidak menggunakan ketentuan mazhab tertentu. Saat itu semua orang yang memenuhi syarat-syarat ijтиhad boleh memutuskan hukum suatu kasus, bahkan kemampuan berijтиhad menjadi syarat utama bagi yang hendak memangku jabatan hakim. Keadaan seperti itu menyebabkan para ulama dan fukaha Islam sudah merasa puas dengan usaha membuat ikhtisar karya-karya ulama masa lalu.

### 3. Kerja Para Ulama

Betapapun para ulama periode ini betul-betul berada dalam keterpakuan textual yang sangat mencekam, mereka juga berjasa dalam menghimpun pemikiran-pemikiran fikih para imam sebagai suatu kekayaan khazanah fikih Islam. Mereka menghimpun pemikiran-pemikiran fikih, mentarjih (memilih yang terkuat) berbagai riwayat, mencari kekuatan hukumnya, kemudian merumuskan dasar-dasar pijakan dan kaidah-kaidah ushuliyyah yang menjadi landasan ijтиhad dan fatwa para imam. Jadi, kerja para ulama pada periode ini adalah: (1) mentarjih berbagai pendapat dalam mazhab, (2) membela mazhab, dan (3) merumuskan dasar-dasar dan kaidah-kaidah usul fikih (Mun'im A. Sirry, 1995: 134).

Pada periode ini gerakan penulisan tetap hidup, meskipun arah penulisannya berbeda dengan periode sebelumnya. Para ulama telah menghasilkan karya-karya besar dalam batas formula ulama sebelumnya. Salah satu gerakan yang terus berjalan pada periode ini adalah penulisan hadis. Penulisan hadis pada periode ini dapat dikelompokkan pada dua kecenderungan. Pertama, kajian-kajian hadis dengan berbagai permasalahannya seperti kevalidan periwayatan,

cakupan arti, pengaplikasiannya dalam hukum. Contoh kitab hadis di sini adalah *Jami' al-Ushul* karya Ibnu al-Atsir, *Misykat al-Mashabih* karya al-Khathib al-Tibrizi, *al-Mathalib al-'Aliyah* karya Ibnu Hajar al-'Asqallani, dan *al-Jami' al-Shaghir* karya al-Sayuthi. Kedua, perbahasan tentang hadis-hadis yang ada dalam buku fikih terkemuka (*takhrij al-hadis*). Di antara buku-buku fikih terkemuka yang di-*takhrij* hadisnya adalah *al-Hidayah* karya Abu Bakar al-Marghinani dari fikih Hanafi. Yang men-*takhrij* buku itu adalah al-Zaita'i dalam bukunya, *Nasb al-Rayah*. Ibnu Hajar juga men-*takhrij* buku *Syarah al-Wajiz* karya al-Rafi'i dalam bukunya, *Talkhis al-Kabir* (Mun'im A. Sirry, 1995: 139).

Penulisan fikih pada periode ini juga semarak, meskipun terbatas pada mazhab tertentu. Di antara kitab fikih yang terkenal adalah *al-Hidayah* karya al-Marghinani dalam Mazhab Hanafi, *al-Majmu' Syarah al-Muhadzdzab* karya al-Nawawi dari Mazhab Syafi'i, dan *al-Mughni* karya Ibnu Qudamah dari Mazhab Hanballi (Mun'im A. Sirry, 1995: 139).

Para ulama pada periode ini mengembangkan kerangka usul fikih yang sudah dirumuskan ulama sebelumnya, terutama dilakukan oleh Imam Syafi'i. Seperti dijelaskan sebelumnya, bahwa Imam Syafi'i telah merumuskan prinsip-prinsip usul fikih dalam bukunya, *al-Risalah*, dan telah mendapat pengakuan dari para sejarawan bahwa buku *al-Risalah* adalah buku pertama yang berisi prinsip-prinsip dasar usul fikih. Para fakaha pada periode ini mengembangkan usul fikih sebagai kelanjutan dari apa yang sudah dirumuskan al-Syafi'i. Di antara mereka ada yang melakukan kajian ulang rumusan al-Syafi'i dengan menambah beberapa ketentuan. Inilah yang dilakukan oleh fakaha Hanafi dan fakaha Maliki.

Pada periode ini justru bermunculan buku-buku usul fikih dengan dua kategori (metodologi), yaitu metodologi yang cenderung teoretis (*nazhar*) yang tidak berubah walaupun diterapkan pada fikih mazhab manapun dan metodologi yang cenderung berubah menurut forma

dan hukum-hukum *juz'iyyah*. Buku-buku dalam kategori pertama misalnya *al-Mu'tamad* karya Abu Hasan Muhammad Ali al-Bashri (seorang tokoh Muktazilah yang wafat pada 413 H), *al-Burhan* karya Imam al-Haramain (wafat 487 H), dan *al-Mustashfa* karya Imam al-Ghazali. Ketiga buku ini diringkas oleh Fakhruddin al-Raji dalam bukunya, *al-Mahshul*, dan al-Amidi juga menulis buku yang senada dengan al-Raji dengan judul *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*. Adapun buku-buku yang ditulis dengan kategori kedua adalah *Ushul Abi al-Hasan al-Karkhi* karya al-Karkhi (wafat 340 H), *Ushul al-Jashshash* (wafat 370 H), *Taksis al-Nazhar* karya Abu Zaid al-Dabbusi (wafat 430 H), *al-Asybah wa 'al-Nazhair* karya Ibnu Najm (wafat 970 H), dan *Ushul al-Bazdawi* karya al-Bazdawi. Para ulama berikutnya mulai menulis buku usul fikih yang mengombinasikan dua metode (kategori) tersebut, misalnya *Jam'u al-Jawami'* karya al-Subki (wafat 771 H), *al-Tahrir* karya Kamaluddin Ibnu al-Himam (wafat 861 H), dan *Musallam al-Tsubut* karya Muhibuddin al-Hindi (Muhammad Abu Zahrah, 1958: 18-s24).

Di samping penulisan buku-buku fikih dan usul fikih, pada periode ini penulisan fatwa juga mulai semarak, terutama abad ke-8 H hingga akhir abad ke-10 H. Di antara buku-buku fatwa yang sangat berpengaruh adalah *Fatwa Ibnu Taimiyah* (wafat 728 H) yang dicetak terakhir hingga 37 jilid. Buku lain dalam masalah ini adalah *al-Hawi li al-Fatowi* karya al-Sayuthi (wafat 911 H), *Fatwa* karya Zakaria ăl-Anshari al-Syafi'i (wafat 926 H), dan *al-Fatwa* karya Ibnu Hajar al-Haitami (wafat 974 H).

Dari paparan di atas dapat disimpulkan bahwa pada masa kejumudan bukan berarti tidak ada kerja para ulama atau fukaha dalam bidang fikih, akan tetapi mereka masih tetap melakukan aktivitas, meskipun tidak seperti pendahulu mereka. Akibat munculnya mazhab pada masa ini, muncul juga fanatisme mazhab yang terkadang saling bermusuhan. Muncul juga opini bahwa ulama yang meakukan ijtihad dianggap membuat mazhab baru bahkan

ditutuh melakukan bidah, sehingga tidak merasa segan untuk mencerca bahkan memenjarakan mereka. Hal seperti ini dialami oleh ulama besar seperti Ibnu Taimiyah, Ibnu Qayyim al-Jauziyah (wafat 751 H), al-Syaukani, dan Ibnu Katsir (Mun'im A. Sirry, 1995: 147).

Setelah beberapa lama periode kejumudan ini berlangsung, pada akhir abad ke-12 H mulailah muncul semangat baru untuk bangkit dan membuka lagi pintu ijtihad yang sudah lama ditutup. Di antara pelopor yang membangkitkan umat Islam dari era keterpurukan akibat maraknya tasawuf dan taklid adalah Muhammad bin Abdul Wahhab (1115–1206 H) di Arab, Muhammad al-Murtadha (wafat 1204 H) dan Muhammad bin Ali al-Syaukani (1172–1250 H) di Yaman, Jamaluddin al-Afghani (1255–1315 H) dan Muhammad Abduh (1261–1323 H) di Mesir, serta Sayyid Ahmad Khan (1232–1316 H) fi India.

## G. Masa Kebangkitan Kembali Hukum Islam

### 1. Kebangkitan Islam

Bangkitnya umat Islam dari era keterpurukan, seperti diuraikan di atas, tidak dapat dilepaskan dari pengaruh kemajuan di dunia Barat. Fazlur Rahman menggambarkan begitu besarnya pengaruh Barat di dunia Islam akibat kekalahan-kekelahan dalam lapangan politik yang dilikuti dengan bentuk-bentuk benturan keagamaan dan intelektual melalui bebagai saluran yang beraneka ragam tingkat kelangsungan dan intensitasnya. Kegoyahan yang timbul akibat kesalahan-kesalahan dan penyerahan politik menjadikan umat Islam secara psikologis kurang mampu seara konstruktif memikirkan warisannya dan menjawab dan menjawab tantangan intelektual dan pemikiran modern melalui proses asimilatif-kreatif serta menghadapi Kristen sebagai tantangan yang datang secara langsung pada warisan tersebut (Fazlur Rahman, 1984: 311).

\* Kesadaran akan keterpurukan dan majunya kaum lain menggugah semangat para ulama untuk bangkit menyongsong era baru yang membawa Islam seperti masa sebelumnya. Gerakan awal untuk ini adalah kembali kepada Alquran dan sunah, suatu gerakan untuk mengembalikan segala permasalahan yang dihadapi umat Islam dengan berpedoman kepada dua sumber utama ajaran Islam, yakni Alquran dan sunah. Gerakan ini dilakukan mengingat begitu kuatnya umat Islam dalam memegangi mazhab mereka dan meninggalkan sumber utama ajaran Islam, telah membuka jalan bagi perkembangan (modernisasi) tidak hanya melalui upaya purifikasi, melainkan juga dengan cara menegaskan kembali otoritas Alquran dan keteladanan Nabi Muhammad saw.

## 2. Pola Kebangkitan Hukum Islam

Ada empat kecenderungan pola utama di kalangan para ulama dalam melakukan gerakan kebangkitan hukum Islam. *Pertama*, modernisasi. Pola pemikiran ini dipelopori oleh sejumlah pemikir dan sarjana muslim yang sebagian besar memperoleh pendidikan sekular. Menurut mereka hukum Islam tidak lagi mampu merespons berbagai perkembangan baru yang muncul dari berbagai dimensi dan kebutuhan manusia yang kini cenderung lebih kritis akibat keluasan informasi dan pengalaman. Untuk menjawab tantangan baru ini, harus ada keberanian untuk meninggalkan hukum Islam (fikih) yang sudah ada dan membangun fikih baru yang kontekstual. *Kedua*, survivalisme. Pendukung pola ini bercita-cita membangun pemikiran fikih dengan berpijak pada mazhab-mazhab fikih yang sudah ada. Keluasan *tsarwah fiqhiiyah*, menurut pendukung pola ini, harus dikembangkan dan bukan dikorbankan, dengan tetap memperhatikan masalah sosial yang berkembang. *Ketiga*, tradisionalisme. Pendukung pola ini menekankan keharusan kembali kepada Alquran dan sunah. Mereka mengacam taklid dan penerimaan begitu saja otoritas-otoritas abad pertengahan, sambil mendakwahkan keharusan mengikuti

para ulama salaf (sahabat dan tabiin). Pendukung pola ini kerap kali menamakan diri dengan aliran salafiah. Salah satu karakteristik aliran ini adalah pemaknaan yang literalis terhadap Alquran dan sunah dan penolakannya terhadap ikhtilaf (perbedaan pendapat). Keempat, neosurvivalisme. Para pendukung pola ini, selain menawarkan fikih perkembangan, juga menampakkan perhatian mereka yang besar terhadap kepedulian sosial. Karenanya, dalam banyak hal mereka mengajukan suatu pendekatan transformatif dalam memahami fikih dan upaya mencari relevansinya dengan persoalan-persoalan kekinian. menurut mereka, kegagalan fukaha selama ini, karena kurang memperhatikan kebutuhan masyarakat dalam perkembangan yang sedemikian rupa sehingga muncul kesenjangan antara fikih secara teoretis dengan kenyataan masyarakat secara praktis (Mun'im A. Sirry, 1995: 153–255).

Di samping empat pola kecenderungan fikih di atas, pada periode ini mulai berkurang fanatism Mazhab. Para fukaha mulai berpegang pada postulat *al-muhafazhah 'ala al-qadim al-shalih wa al-akhidzu bi al-jadid al-ashlah* على القيم الصالحة والأخذ بالجديد yang artinya memelihara yang lama yang baik dan mengambil yang baru yang lebih baik. Pada periode ini berkembang kajian fikih perbandingan (*fiqh muqaran*). Mata kuliah fikih perbandingan mulai diajarkan di berbagai perguruan tinggi Islam seperti al-Azhar dan yang lainnya. Para sarjana muslim periode ini sudah mulai membandingkan fikih dengan hukum positif Barat yang pada akhirnya memasukkan materi-materi fikih dalam perundang-undangan negara, bahkan secara khusus menjadikan fikih sebagai hukum positif negara.

Di akhir uraian ini perlu ditambahkan suatu pemikiran Dr. Farouq Abu Zaid yang mengkaji fenomena pemberlakuan hukum Islam di era modern sekarang ini. Ia sampai pada kesimpulan bahwa secara umum hukum Islam belum diterapkan dengan baik pada era sekarang

ini. Menurutnya, ada lima faktor penyebab hukum Islam belum dilaksanakan dengan baik, yaitu:

- a. Negara-negara Islam sendiri sekarang sudah sedemikian maju dalam mengikuti modernisasi yang meliputi bidang-bidang sosial, politik, pengembangan alat-alat produksi, dan teknologi. Pembangunan di bidang pemikiran dan kebudayaan melaju lebih cepat dibandingkan dengan pembaruan hukum Islam. Sementara itu, negara-negara Islam menyaksikan sendiri keberhasilan hukum-hukum positif Barat yang kemudian memikat mereka untuk mengikuti sistem hukum tersebut, seperti *Code Napoleon* yang dicoba diterapkan di Mesir dengan beberapa penyesuaian.
- b. Penerapan hukum Islam tidak dapat lepas dari perbedaan pendapat yang memunculkan masalah besar, padahal penerapan hukum Barat tidak demikian halnya.
- c. Hingga saat ini hukum Islam (fikih) belum terhimpun secara sistematis, materinya belum disusun secara kronologis sebagaimana hukum positif Barat. Di dalamnya termuat hukum internasional umum, hukum tata negara, hukum administrasi, hukum keuangan, hukum pidana, hukum perdata, hukum perdagangan, dan hukum internasional khusus. Pada perkembangan akhir-akhir ini mulai banyak para fakih yang menulis buku-buku khusus yang mengkaji permasalahan hukum tersebut, misalnya *al-Hudud wa al-Jinayat* yang memuat hukum pidana, *al-Bai'* yang memuat hukum perdata, dan sebagainya.
- d. Zaman modern ini dikenal dengan zaman spesialisasi, zaman pembidangan secara kritis, sedang fikih Islam belum seperti ini. Kalaupun sekarang muncul buku-buku yang memuat masalah khusus seperti itu, belum sampai sedetil yang ada di hukum positif. Ada anggapan, jika seorang *faqih* hanya menekuni satu bidang saja dalam fikih Islam, ia dianggap kurang menguasai fikih Islam.

- e. Pada umumnya pembahasan dalam setiap diskusi, muktamar, simposium, dan seminar yang diadakan untuk membahas penerapan hukum Islam terbatas pada ruang lingkup mazhab empat saja, atau bahkan juga terbatas pada sebagian pendapat yang ada dalam literatur fikih yang populer (lihat Mun'im A. Sirry, 1995: 185–187).

Pendapat Farouq di atas tidak semuanya benar sekarang ini, mengingat begitu banyaknya bermunculan perundang-undangan yang memuat hukum Islam baik di negara-negara Islam maupun di negara-negara yang banyak penduduk Islamnya. Dari waktu ke waktu para fukaha sekarang berusaha untuk melakukan pembaruan hukum Islam dalam berbagai aspek dan bagian-bagiannya. Di Indonesia, misalnya, perkembangan hukum Islam akhir-akhir ini cukup menggembirakan, terutama dengan banyaknya materi hukum Islam mengisi peraturan perundang-undangan di negara kita. Hal ini terutama didukung oleh banyaknya kaum muslim terlibat di lembaga-lembaga pembuat hukum di negeri ini, seperti di Dewan Perwakilan Rakyat atau Dewan Perwakilan Rakyat Daerah. Begitu juga banyaknya pemimpin daerah dari kalangan muslim yang taat banyak berkontribusi dalam pelembagaan hukum Islam dalam konstelasi hukum di negeri ini.

## **BAB IX**

### **PEMBARUAN HUKUM ISLAM**

#### **A. Pengantar menuju Pemahaman tentang Pembaruan**

**P**embaruan adalah suatu hal mestī terjadi seiring dengan laju perkembangan pemikiran dan kebudayaan yang mengiringi perjalanan manusia. Manusia yang tidak memahami dan mengikuti pembaruan yang terjadi, akan tergerus oleh kecepatan laju perkembangan ilmu pengetahuan, teknologi, dan seni yang semakin lama semakin cepat dan semakin kompleks. Karena itulah, mau tidak mau manusia yang ingin mempertahankan nilai-nilai luhur seperti ajaran agama dan pemikiran keagamaan harus menerima dan mengikuti pembaruan.

Fenomena yang terjadi bahwa pembaruan tidak selalu berjalan dengan mulus tanpa kendala. Yang pasti pembaruan selalu disikapi berbeda oleh sebagian manusia, ada yang menyambutnya dengan positif (baca: menerima) dan ada yang menyikapinya dengan sinis (baca: menolak). Artinya, sebagian manusia ada yang pro terhadap pembaruan dan sebagian lainnya kontra terhadap pembaruan. Hal ini juga terjadi dalam haf hukum Islam yang hingga sekarang masih menyisakan polemik dan kontroversi, termasuk di kalangan

umat Islam di Indonesia. Dari kelompok-kelompok Islam yang ada di Indonesia serta gerakan-gerakan yang mereka lakukan dapat diidentifikasi kelompok-kelompok mana yang propembaruan dan kelompok-kelompok mana yang kontra pembaruan.

Gerakan pembaruan Islam terjadi di Indonesia muncul cukup dini menjelang dan sesudah peralihan abad XIX ke abad XX yang laju yang dirintis oleh Haji Miskin dan kawan-kawannya di Sumatera Barat yang kemudian menyebar di seluruh nusantara (Nurcholish Madjid, 1992: vi). Gerakan pembaruan Islam terjadi di berbagai belahan dunia Islam yang dimulai dengan munculnya tokoh-tokoh pembaharu Islam yang sangat terkenal seperti Jamaluddin al-Afghani (dari Afghanistan), Muhammad Abdurrahman dan Muhammad Rasyid Ridla (dari Mesir), Muhammad bin Abdul Wahhab (dari Saudi Arabia), dan Syah Waliyullah (dari India). Gerakan pembaruan Islam yang berskala nasional adalah yang dilakukan oleh organisasi Muhammadiyah berkat diterapkannya metode dan konsep modern (baca: Barat) dalam pengorganisasian pranatanya dan aktivitas-aktivitasnya. Program-program kegiatan Muhammadiyah, terutama di bidang pendidikan, adalah penyerapan yang berhasil dari konsep-konsep pendidikan modern yang sebelumnya telah diperkenalkan oleh pemerintah kolonial (Belanda) melalui sistem-sistem sekolahnya. Dalam perkembangan selanjutnya pembaruan yang dilakukan oleh Muhammadiyah mengalami kesuksesan, sampai-sampai oleh Nurcholish Madjid (1992: vi) Muhammadiyah dinilai organisasi sebagai organisasi Islam modernis yang terbesar di dunia dengan lingkup kegiatan yang tidak ada bandingnya di negara-negara muslim lain mana pun. Pembaruan di Muhammadiyah juga menyangkut pemikiran-pemikirannya dalam hukum Islam. Tidak sedikit hasil keputusan Majelis Tarjih (lembaga penetapan hukum Muhammadiyah) menunjukkan hal tersebut.

Gerakan pembaruan di Indonesia juga dilakukan oleh organisasi-organisasi Islam selain Muhammadiyah seperti gerakan al-Irsyad (organisasi Islam di kalangan keturunan Arab) dan gerakan Persatuan Islam (PERSIS) yang didirikan oleh A. Hasan yang berpusat di Bangil dan Bandung. Gerakan kelompok Islam terbesar di Indonesia, yakni Nahdlatul Ulama, yang semula dicap "tradisionalis" bahkan "konservatif" pada akhirnya juga tidak bisa melepaskan diri dari upaya pembaruan. Di kalangan pemikir mudanya, Nahdlatul Ulama bahkan dianggap jauh melampaui gerakan pembaruan yang dilakukan oleh kelompok-kelompok Islam lainnya.

Gambaran sekilas di atas menunjukkan bahwa pembaruan pemikiran, termasuk dalam hukum Islam, adalah kebutuhan pokok sebagai prasaratan suatu gerakan atau kelompok umat Islam yang ingin eksis dan terus berkembang seiring dengan laju perkembangan peradaban manusia yang sangat cepat seperti sekarang ini. Yang harus diperhatikan adalah bahwa pembaruan menuntut kemampuan dan keluasan berpikir tinggi. Perubahan di segala bidang kehidupan, baik dalam sekup lokal, nasional, maupun global mengajukan tantangan baru kepada umat Islam yang tidak ada taranya dalam zaman sebelumnya. Umat Islam tidak bisa begitu saja menikmati hasil pembaruan, tanpa harus melakukan kerja keras, terutama dalam membangun sikap dan berikhtiar secara benar. Tanpa kerja keras umat Islam akan mengalami masa stagnant seperti pada masa-masa sulit ketika pembaruan di Barat melaju dengan kencangnya, yakni pada masa-masa Renaissance dan Aufklarung.

## B. Pengertian Pembaruan Hukum Islam

Secara etimologis kata *pembaruan* (sering juga disebut *pembaharuan*) berasal dari kata dasar *baru* yang berarti: (1) belum pernah ada (dilihat) sebelumnya; (2) belum pernah didengar (ada)

sebelumnya; (3) belum lama selesai (dibuat, diberikan); dst. (*Kamus Besar Bahasa Indonesia*, 2001: 109). Dari makna-makna ini dapat dipahami bahwa pembaruan berarti proses, cara, atau perbuatan memperbarui sesuatu seperti pemikiran, kebudayaan, peradaban, dll.

Dalam bahasa Arab kata yang digunakan untuk menyebut 'pembaruan' adalah kata 'tajdid/<sup>تَجْدِيدٌ</sup>' yang berakar pada kata kerja *jaddada-yujaddidi*(جَدَّدَ-يُجَدِّدَ) yang berarti 'memperbaharui', menjadikan baru, dan menjadi baru lagi. Kata ini berakar pada kata *jadid* yang berarti 'baru', sehingga kata *tajdid* berarti 'pembaruan' atau 'pembaharuan'. Kata yang semakna dengan kata *tajdid* adalah *tajaddada*/<sup>تَجَدَّدٌ</sup> dan *istajadda*/<sup>إِسْتَجَدَ</sup> (Munawwir, 1997: 173). Lawan dari kata *jadid* (baru) adalah *khaliq* ('usang') dan *baliya* ('rusak'). Dengan demikian, dapat dipahami bahwa pembaruan (*tajdid*) secara etimologis memberikan gambaran tentang terkumpulnya tiga arti yang saling terkait, yakni: (1) bahwa sesuatu yang diperbarui itu telah ada permulaannya dan dikenal oleh orang banyak; (2) bahwa sesuatu itu telah berlalu beberapa waktu kemudian usang dan rusak; (3) sesuatu itu telah dikembalikan kepada keadaan semula sebelum usang dan rusak (Busthami, 1992: 2).

Harun Nasution menyebut pembaruan dengan kata yang lebih populer, yakni modernisasi (Inggris: *modernization*). Menurutnya, dalam masyarakat Barat modernisasi mengandung arti pikiran, aliran, gerakan, dan usaha untuk mengubah paham-paham, adat istiadat, institusi-institusi lama dan sebagainya agar semua itu dapat disesuaikan dengan pendapat-pendapat dan keadaan-keadaan baru yang ditimbulkan ilmu pengetahuan modern. Modernisasi dalam kehidupan keagamaan di Barat bertujuan untuk menyesuaikan ajaran-ajaran yang ada dalam agama Katolik dan Protestan dengan ilmu pengetahuan dan filsafat modern. Inilah yang kemudian membawa masyarakat Barat kepada sekularisme. Modernisasi dalam Islam mempunyai tujuan yang sama, yakni penyesuaian ajaran-ajaran Islam

dengan pemikiran baru dalam dunia filsafat dan ilmu pengetahuan. Namun, dalam Islam perlu diperhatikan adanya ajaran-ajaran yang memiliki ketetapan mutlak yang tidak bisa dimasuki modernisasi sama sekali sehingga tidak bisa diubah-ubah. Yang bisa diubah adalah ajaran-ajaran Islam yang tidak bersifat mutlak, yakni interpretasi atau penafsiran dari ajaran-ajaran yang bersifat mutlak dalam aspek-aspek teologi (akidah), hukum (syariat), politik, moral (akhlak), dan sebagainya (Nasution, 1985: 93).

Kata pembaruan jika dikaitkan dengan Alquran dan sunah berarti penghidupan, pembangkitan, dan pengembalian (Busthami, 1992: 8). Jadi, pembaruan dalam Alquran dan sunah berarti penghidupan dan pengembalian makna Alquran dan sunah pada makna yang sebenarnya yang sebelumnya telah mengalami pemaknaan yang usang dan rusak (salah) atau penghidupan dan pembangkitan kembali ajaran Alquran dan sunah yang tidak diajarkan oleh umat Islam agar diamalkan diambil sesuai dengan yang dikehendaki keduanya. Pembaruan tidak dipahami sebagai penggantian ajaran-ajaran lama dengan ajaran-ajaran yang sama sekali baru. Sejarah perjalanan umat Islam menggambarkan bahwa umat Islam pada masa-masa setelah selesainya pemerintahan khulafaur rasyidin hingga sekarang sebagian umat Islam telah melakukan ibadah dan muamalah yang tidak sesuai dengan ajaran-ajaran Alquran dan sunah (baca: telah terjadi penyimpangan dan penyelewengan ajaran). Inilah pentingnya pembaruan dalam rangka mengembalikan umat Islam pada ajaran Alquran dan sunah yang benar.

Adapun Pengertian *hukum Islam* baik secara etimologis maupun terminologis sudah diuraikan di bagian awal buku ini (bab 2), yakni secara sederhana bisa disebut sebagai sistem hukum yang bersumberkan ajaran Islam. Dengan demikian, istilah pembaruan hukum Islam berarti suatu upaya mengembalikan aturan-aturan hukum Islam menjadi baru

agar sesuai dengan situasi dan kondisi baru yang berbeda dengan keadaan sebelumnya yang sudah usang dan rusak.

### C. Ruang Lingkup Pembaruan Hukum Islam

Di bagian depan sudah dijelaskan bahwa hukum Islam didasarkan pada dua sumber pokok, yakni Alquran dan sunah. Dua sumber pokok ini bersifat mutlak, yakni tidak dapat berubah, tidak bisa dikurangi, dan tidak bisa ditambah. Yang bisa dilakukan adalah melakukan interpretasi yang mungkin berbeda-beda terhadap kedua sumber pokok tersebut. Metode atau cara yang ditempuh untuk melakukan interpretasi tersebut kemudian dikenal dengan istilah ijtihad. Hukum Islam yang didasarkan pada hasil ijtihad ini bersifat relatif, artinya tidak mutlak benar dan tidak tetap, sehingga dimungkinkan terjadi perubahan dan penyesuaikan seiring dengan perubahan atau pembaruan pemikiran manusia. Sejarah telah membuktikan bahwa umat Islam sudah banyak mengisi dinamika perubahan pemikiran khususnya dalam hukum Islam.

Pada masa Nabi Muhammad saw. perkembangan pemikiran hukum Islam bertumpu pada bellaru sebagai salah satu dari *syari'* (pembuat hukum Islam) yang menjadi tempat kembali setiap permasalahan hukum Islam pada waktu itu. Sepeninggal Nabi umat Islam tidak lagi memiliki figur sentral untuk mengembalikan permasalahan hukum, sehingga umat Islam membutuhkan cara yang kemudian dikenal dengan ijtihad.

Pada masa sahabat ijtihad sudah mulai dipraktikkan sejak masa Abu Bakar dan terus berkembang hingga masa-masa sesudahnya. Ijtihad pada masa sahabat telah memberikan harapan besar bagi perkembangan hukum Islam pada masa-masa selanjutnya. Ijtihad pada masa sahabat menghasilkan dua hal, yaitu: (1) penjelasan-penjelasan terhadap nas-nas Alquran dan sunah terkait dengan permasalahan yang muncul dengan memperhatikan sebab-sebab

turunnya ayat Alquran (*asbab al-nuzu*) dan sebab-sebab datangnya hadis (*asbab al-wurud*) serta didukung oleh kemampuan yang dimiliki oleh para mujtahid pada waktu itu; (2) bermacam-macam fatwa yang terkait dengan persoalan-persoalan yang tidak disebutkan hukumnya oleh nabi Alquran dan sunah (Iskandar Usman, 1994: 108).

Selama kurang lebih 250 tahun setelah masa sahabat, hukum Islam berkembang cukup pesat. Masa ini dikenal dengan masa tadwin atau pembukuan hukum Islam. Masa ini ditandai dengan pembukuan hadis-hadis Nabi saw., fatwa-fatwa sahabat, fatwa-fatwa tabi'in dan *tabi'it tabi'in*, tafsir Alquran, fikih imam-imam mazhab, dan risalah tentang ilmu usul fikih. Masa inilah yang disebut masa keemasan hukum Islam. Namun, setelah masa ini, yakni sejak pertengahan abad keempat Hijriah, hukum Islam mengalami masa kemunduran. Masa ini ditandai dengan menyebarnya taklid dan tertutupnya pintu ijtihad serta kebebasan berpikir para ulama sudah tidak ada lagi. Para ulama hukum Islam (fukaha) tidak lagi mendasarkan langsung pada Alquran dan sunah, tetapi cukup bagi mereka dengan menjadikan fikih imam-imam mazhab mereka sebagai sumbernya. Gerakan mendobrak taklid (pembaruan) terjadi di berbagai wilayah Islam dan dilakukan oleh tokoh-tokoh Islam, meskipun mereka harus menghadapi tantangan dari para ulama *status quo* yang menganggap gerakan mereka bertentangan dengan yang disepakati oleh jurnur ulama pada waktu itu. Di antara tokoh-tokoh pembaruan ini adalah Ibnu Taimiyah, Syah Waliyullah, Muhammad bin Abdul Wahhab, Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Abdul, dan Muhammad Rasyid Ridla (Nasution, 1984: 18–26). Gerakan mereka ini mendobrak taklid dan menghidupkan kembali ijtihad untuk mengembangkan hukum Islam yang mandek dalam waktu yang cukup lama.

Pembaruan hukum Islam merupakan gerakan ijtihad untuk menetapkan aturan hukum yang mampu menjawab permasalahan dan perkembangan baru seiring dengan perkembangan ilmu

pengetahuan dan teknologi modern. Ijtihad dilakukan dalam rangka menetapkan hukum-hukum baru yang belum ada ketentuan hukumnya dalam Alquran dan sunah, atau menetapkan hukum baru untuk menggantikan aturan hukum lama yang sudah tidak sesuai lagi dengan keadaan dan kemaslahatan umat manusia. Aturan hukum Islam yang diganti dan disesuaikan di sini adalah hukum Islam dalam kategori fikih, bukan syariat yang memang bersifat tetap.

Pembaruan hukum Islam dapat dilakukan dalam tiga bentuk atau tiga kondisi, yaitu:

1. Apabila hasil ijtihad lama itu adalah salah satu dari berbagai kemungkinan yang dikandung oleh nas Alquran dan sunah. Dalam hal ini pembaruan dilakukan dengan menemukan kemungkinan lain yang terkandung dalam nas tersebut. Misalnya, jumhur ulama telah bersepakat menetapkan tujuh macam harta yang wajib dikeluarkan zakatnya, yaitu: (1) emas dan perak, (2) tanaman, (3) buah-buahan, (4) barang dagangan, (5) binatang ternak, (6) hasil tambang, (7) harta *rikaz* (temuan). Ketujuh macam harta ini merupakan kemungkinan yang ditarik dari buniy ayat Alquran surat al-Baqarah (2) ayat 267 yang artinya: "Sebagian dari hasil usahamu yang baik-baik dan sebagian dari apa yang Kami keluarkan dari bumi untuk kamu." Dari ayat ini juga dimungkinkan untuk mengeluarkan zakat dari jasa dan profesi.
2. Apabila hasil ijtihad lama didasarkan pada tradisi ('urf) setempat, dan jika 'urf itu sudah berubah, maka hasil ijtihad lama itu pun dapat diubah dengan menetapkan hasil ijtihad baru yang didasarkan pada 'urf setempat yang telah berubah itu. Misalnya, hasil ijtihad mengenai kepala negara perempuan. Hasil ijtihad lama menetapkan bahwa perempuan tidak boleh menjadi kepala negara sesuai dengan 'urf masyarakat Islam masa itu yang tidak menerima perempuan sebagai kepala negara. Seiring

- berkembangnya paham emansipasi kesetaraan gender, ‘urf masyarakat Islam juga berubah dan sudah menerima perempuan sebagai kepala negara. Hasil ijтиhad pun sudah berubah dan sudah menetapkan kebolehan perempuan menjadi kepala negara.
3. Apabila hasil ijтиhad lama ditetapkan dengan kias, maka pembaruan dapat dilakukan dengan meninjau kembali hasil-hasil ijтиhad atau ketentuan-ketentuan hukum yang ditetapkan dengan klas dengan menggunakan istihsan. Penetapan hukum dengan istihsah merupakan jalan keluar darikekakuan hukum yang dihasilkan oleh kias dan metode-metode *istinbat* hukum yang lain. Misalnya, hasil ijтиhad tentang larangan masuk masjid bagi perempuan yang haid yang dikiaskan dengan orang yang sedang junub, karena keduanya sama-sama berhadas besar. Ada ulama yang menilai kias tersebut kurang tepat karena ada unsur lain yang membedakan haid dengan junub, walaupun keduanya sama-sama hadas besar (Iskandar Usman, 1994: 114–115).

Tiga situasi dan kondisi itulah yang memungkinkan fukaha untuk melakukan pembaruan hukum Islam. Sekali lagi perlu ditegaskan bahwa hukum Islam yang mengalami pembaruan bukan hukum Islam yang berkategori syari’at (mutlak). Pembaruan dilakukan pada hukum Islam yang berkategori fiqh (relatif). Praktik-praktik muamalah modern banyak yang mengalami pembaruan, terutama dengan pertimbangan kemaslahatan. Bahkan praktik-praktik haji di Tanah Haram pun tidak luput dari pembaruan pada bidang-bidang tertentu seperti pengembangan daerah Mina dan perluasan areal Jamarat. tentu masih banyak contoh lain yang mengalami pembaruan dengan mendasarkan pada tiga pola di atas.

#### **D. Tujuan Pembaruan Hukum Islam**

Di era teknologi informasi sekarang ini umat manusia sulit untuk menghindar dari hasil-hasil teknologi modern. Komunikasi yang

dulu dibatasi waktu dan tempat sekarang ini hampir meniadakan sekat waktu dan tempat tersebut. Komunikasi bisa dilakukan dalam tempat yang berjauhan dengan waktu yang sama dengan media *hand phone* (HP). Begitu juga, meluasnya penggunaan internet sampai ke daerah-daerah pedesaan berpengaruh besar terhadap pola pikir dan perilaku masyarakat pada umumnya dan umat Islam pada khususnya. Era teknologi informasi dan komunikasi (TIK) seperti itu menimbulkan perubahan-perubahan besar dalam segala bidang kehidupan manusia. Jika sebelumnya kekuatan seseorang atau suatu negara sangat tergantung pada kekuatan persenjataan yang dimiliki, maka sekarang kekuatan itu tidak semata-mata tertumpu pada persenjataan, tetapi bisa juga karena kecanggihan teknologi yang dikembangkannya. Tiga negara Asia seperti Cina, Jepang, dan Korea Selatan sudah mulai diperhitungkan oleh negara-negara kuat Eropa dan Amerika Serikat mengingat keberhasilan tiga negara itu dalam mengembangkan kekuatan teknologi yang kemudian mendongkrak kemajuan ekonomi dan perdagangan yang sangat dahsyat.

Allah menurunkan Alquran sebagai kitab suci dan sumber hukum pokok bagi umat Islam yang berlaku sepanjang hayat hingga akhir nanti (baca: hari kiamat). Dengan Alquran inilah Islam menjadi agama yang lengkap, universal, dan *rahmatan lil'alamin*. Dengan karakteristik seperti inilah Islam tentu harus dapat menjawab semua permasalahan umat manusia yang dan akan timbul akibat kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi itu.

Dalam sejarah terbukti bahwa Islam selalu mampu mengikuti dan mampu menjawab perkembangan zaman dan perubahan-perubahan yang terjadi. Karena itulah, hukum Islam yang mengiringi perjalanan sejarah Islam harus terus-menerus diperbarui dengan memberikan penafsiran-penafsiran baru terhadap nas hukum dengan cara menggali kemungkinan-kemungkinan lain dari nas tersebut. Dengan

demikian, pembaruan hukum Islam dimaksudkan agar hukum Islam selalu mampu merealisasikan tujuan syariat (*maqashid al-syari'ah*) semaksimal mungkin. Di samping itu, pembaruan hukum Islam dilakukan agar hukum Islam tidak ketinggalan zaman dan mampu menjawab setiap persoalan yang dihadapi masyarakat muslim (Iskandar Usman, 1994: 114–116). Jadi, Pembaruan hukum Islam dilakukan dengan tujuan agar hukum Islam selalu mampu merealisasi kemaslahatan manusia baik di dunia maupun di akhirat.

Untuk merealisasikan tujuan hukum Islam tersebut, maka *Syari'* (pembuat hukum Islam), yakni Allah dan Rasulullah memberikan aturan-aturan hukum Islam dalam nas Alquran dan hadis tidak terlalu detail, terutama dalam persoalan di luar akidah dan ibadah. Aturan-aturan syariat ini dibuat lebih umum sehingga mudah disesuaikan dengan situasi dan kondisi yang berbeda-beda tanpa harus merubah "roh" dari aturan syariat tersebut. Di sinilah pemikiran dan pemahaman terhadap syariat (fikih) berkembang sangat dinamis sehingga memunculkan keragaman fikih di tengah-tengah masyarakat seiring dengan perbedaan waktu dan tempat. Banyaknya nas yang bersifat *zhanni* (relatif) baik *wurud* (periwayatan) maupun dalalah (petunjuk)-nya juga menjadi faktor utama munculnya perbedaan dalam hukum Islam (fikih). Keragaman fikih ini jika dipahami dan disikapi dengan arif akan memberikan kemudahan bagi umat Islam dalam melaksanakan hukum Islam dan sekaligus menjadikan hukum Islam menjadi "kaya" aturan yang dapat dijadikan alternatif dalam menyelesaikan setiap permasalahan yang dihadapi umat Islam di berbagai penjuru di muka bumi yang berbeda-beda kondisi dan kebutuhannya.

Perlu ditegaskan kembali di sini bahwa ajaran atau aturan Islam dapat dikelompokkan menjadi dua, yaitu: (1) ajaran yang absolut atau mutlak benar dan tidak dapat diubah. Ajaran ini jumlahnya sedikit seperti yang ditegaskan dalam ayat-ayat Alquran; (2) ajaran yang

relatif atau tidak mutlak benar dan dapat berubah dan boleh diubah. Ajaran ini cukup banyak sebagaimana dapat dibaca dalam buku-buku tafsir, hadis, fikih, ushuluddin (ilmu kalam), akhlak, dan sebagainya. Ajaran-ajaran Islam yang relatif ini mulai tumbuh dan berkembang pada masa sahabat sepeninggal Nabi saw. hingga seiring dengan perbedaan waktu dan tempat. Namun, eksistensi ajaran yang tetap (absolut) selalu mengiringi ajaran-ajaran yang relatif ini sehingga perubahan ajaran Islam tetap bisa disatukan dan tidak menyimpang dari aturan yang prinsip (dalam Alquran dan sunah).

#### E. Kodifikasi Hukum Islam sebagai Bentuk Pembaruan Hukum Islam

Pada prinsipnya hukum Islam bersumber dari dua sumber pokoknya, yaitu Alquran dan sunah. Kemudian, dengan ijтиhad, hukum Islam dikembangkan oleh para ulama sehingga hukum Islam membawa ajaran yang memiliki dinamika yang sangat tinggi dan sifat yang luwes yang menjamin kemampuannya untuk menampung segala macam persoalan yang timbul akibat perkembangan masyarakat dan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi. Dengan demikian, di samping sebagai konsep Ilahi yang mengajarkan kebenaran, hukum Islam juga menjadi pedoman hidup dan penuntun manusia dalam segala aspek kehidupannya.

Usaha untuk mengaktualkan hukum Islam untuk menjawab perkembangan masyarakat dan kemajuan ilmu dan teknologi masih belum dikembangkan sebagaimana mestinya, bahkan cenderung hanyut dalam pertentangan yang tak kunjung selesai, sehingga untuk beberapa abad belum dapat diwujudkan karya nyata mengenai hal tersebut. Hukum Islam yang semula hanya bersumber pada Alquran dan sunah mulai berkembang eksistensinya. Seiring dengan kompleksnya permasalahan yang dihadapi umat Islam, mulailah disusun kitab-kitab fikih yang berisi kajian dan sekaligus pedoman

bagi umat Islam untuk menyelesaikan persoalan-persoalan yang mereka hadapi sehari-hari. Dalam perkembangannya, tidak semua persoalan manusia, khususnya umat Islam, bisa dicari rujukannya dalam kitab-kitab fikih tersebut sehingga diperlukan kajian ulang terhadap beberapa putusan dalam kitab-kitab tersebut yang tidak relevan lagi dengan merujuk lagi kepada sumbernya yang asli, yakni Alquran dan sunah. Oleh karena itu, perlu adanya pembaruan hukum Islam dengan pengkajian ulang dan modifikasi pada aturan-aturan hukum yang sudah ada disesuaikan dengan perkembangan zaman dan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi.

Di antara tuntutan pembaruan dalam hukum Islam adalah disusunnya hukum Islam dalam bentuk undang-undang formal (hukum positif) yang diberlakukan bagi seluruh masyarakat muslim di suatu negeri. Sejalan dengan hal tersebut, dilakukanlah usaha kodifikasi hukum Islam.

Secara etimologis kata *kodifikasi* berasal dari bahasa Inggris *codification* yang berarti ‘penyusunan (undang-undang dsb.) menurut sesuatu sistem’ (Echols, 1995: 122). Secara terminologis kodifikasi berarti: (1) himpunan berbagai peraturan menjadi undang-undang; hal penyusunan kitab perundang-undangan; (2) penggolongan hukum dan undang-undang berdasarkan *asas-asas* tertentu dalam buku undang-undang yang baku (*Kamus Besar Bahasa Indonesia*, 2001: 578). Dari definisi tersebut dapat dipahami bahwa kodifikasi berarti himpunan atau kumpulan berbagai peraturan dalam bentuk undang-undang.

Dalam bahasa Arab ditemukan beberapa istilah untuk menyebut kodifikasi seperti *al-taqnīn*, *al-tadwīn*, dan *al-jam'u*. Dari ketiga istilah ini *al-taqnīn*-lah yang biasa digunakan untuk kodifikasi dalam bidang hukum Islam atau undang-undang. Sedang dua istilah yang lainnya untuk selain hukum Islam, misalnya untuk kodifikasi hadis (*tadwīn al-hadīs/al-sunah*) dan kodifikasi Alquran (*jam'u al-Qur'an*). Muhammad Abu Zahrah menulis sebuah buku yang diberi judul *al-*

*Islam wa Taqin al-Ahkam: Da'wah Mukhlisah li Taqin Ahkam al-Yari'ah al-Islamiyyah* (Islam dan Pengkodifikasi Hukum: Ajakan Murni untuk Kodifikasi Hukum-hukum Syariat Islam) (1977). *Al-Taqin* diartikan sebagai hukum-hukum Islam dalam bentuk buku atau kitab undang-undang yang tersusun rapi, praktis, dan sistematis, kemudian ditetapkan dan diundangkan secara resmi oleh kepala negara sehingga mempunyai kekuatan hukum yang mengikat dan wajib dipatuhi serta dilaksanakan oleh seluruh warga negara (Muhammad Aziz Dahlan dkk., 1996: 960). Istilah lain yang biasa digunakan sekarang untuk menyebut kodifikasi adalah kompendium dan kompilasi. Kedua istilah ini sama-sama merupakan buku hukum dalam bentuk ringkas yang padat dan sistematis, namun keduanya berbeda dalam hal sumber yang diringkas. Jika kompendium bersumber dari satu buku, maka kompilasi bersumber dari beberapa buku. Perbedaan kedua istilah ini dengan kodifikasi terletak pada kekuatan hukumnya.

Kodifikasi hukum Islam sebenarnya sudah dimulai sejak zaman khulafaur rasyidin, ketika Umar bin al-Khatthab mengajukan usulan kepada Abu Bakar untuk membuka Alquran. Pada masa Khalifah Umar ibn Abdul Aziz, salah seorang Khalifah Banu Umayyah, dilakukan pula kodifikasi terhadap hadis-hadis Nabi Muhammad<sup>saw</sup> secara resmi. Kedua upaya ini merupakan kodifikasi yang dilakukan pada masa dulu yang tentunya sangat berbeda dengan kodifikasi pada masa sekarang (Muhammad Abu Zahrah, 1977: 236).

Ide kodifikasi hukum Islam (fikih) pertama kali dicanangkan oleh Abu Muhammad Ibn al-Muqaffa', sekretaris negara di zaman Khalifah Ja'far al-Manshur (754–775 M) dari bani Abbasiyah. Tujuan kodifikasi hukum Islam pada masa ini adalah untuk memberikan batasan yang jelas tentang hukum sehingga mudah disosialisasikan di masyarakat dan membantu para hakim dalam merujuk hukum yang akan diterapkan terhadap kasus yang dihadapi tanpa harus melakukan ijtihad lagi.

Dengan kodifikasi ini, Ibnu al-Muqaffa' berharap agar kekacauan dan subjektivitas hakim di lembaga peradilan dapat dihindari. Ibnu al-Muqaffa' mengusulkan agar hukum-hukum dalam kodifikasi itu tidak hanya berasal dari satu mazhab fikih, tetapi dipilih dan ditarjih dari berbagai pendapat mazhab fikih yang lebih sesuai dengan kondisi dan kemaslahatan yang dikehendaki (Muhammad Abu Zahrah, 1977: 239).

Kodifikasi hukum Islam (fikih) juga pernah dilakukan oleh Imam Malik ibn Anas setelah ia diminta oleh Khalifah Ja'far al-Manshur untuk menuliskan sebuah buku yang mencakup seluruh persoalan fikih. Imam Malik kemudian menyusun kitabnya yang terkenal, yakni *al-Muwaththa'*, untuk memenuhi permintaan Khalifah. Kitab ini oleh Abu Zahrah dianggap sebagai bentuk kodifikasi fikih pada waktu itu, namun pemberlakuan hukum yang terkandung di dalamnya tidak berjalan mulus dalam menyelesaikan berbagai kasus di berbagai tempat dan budaya (Muhammad Abu Zahrah, 1977: 243).

Kodifikasi hukum modern dalam bentuk undang-undang mulai dilakukan di dunia Barat. Ada dua sistem hukum yang dikenal di dunia Barat, yaitu sistem hukum Eropa Benua dan sistem hukum Inggris. Yang pertama sering disebut sebagai sistem hukum Romawi-Jerman atau *civil law system* (sistem hukum sipil) sedangkan yang kedua sering disebut *common law system* (sistem hukum publik). Kedua sistem hukum ini masing-masing mempunyai karakteristik yang berbeda dan kedua sistem hukum inilah yang kemudian mewarnai pemberlakuan hukum hampir di seluruh negara di belahan dunia hingga sekarang ini, termasuk di negara-negara Islam (Satjipto Rahardjo, 1991: 235–252).

Angin kodifikasi dan pembaruan hukum berhemus ke negara-negara Islam pada pertengahan abad ke-19. Pengaruh kodifikasi hukum di Barat menyadarkan ulama (fukaha) untuk merujuk kembali khazanah intelektual mereka dan memilih pendapat mazhab yang tepat diterapkan saat ini. Lebih jauh lagi, di daerah yang berpenduduk

majoritas Islam, upaya penerapan hukum Islam dengan beberapa penyesuaian dengan kondisi setempat mulai berkembang. Di banyak negara Islam telah bermunculan hukum keluarga yang diambil dari berbagai pendapat mazhab, seperti di Yordania, Suriah, Sudan, Maroko, Afghanistan, Turki, Iran, Pakistan, Malaysia, dan Indonesia.

Pada 1876 Kerajaan Turki Usmani mengeluarkan *Majallah al-Ahkam al-Adliyyah*, yaitu hukum perdata Kerajaan Usmani yang merupakan kodifikasi hukum Islam pertama dalam mazhab Hanafi yang diberlakukan di segenap wilayah kekuasaan Turki Usmani ketika itu hingga dasawarsa ketiga abad ke-20. *Majallah* ini terdiri dari 16 bab dan 1851 pasal dan hanya mencakup bidang muamalah serta berasal dari satu mazhab saja, yaitu mazhab Hanafi (Muhammad Abu Zahrah, 1977: 244–245).

Pada awal abad ke-20 bermunculalah kodifikasi hukum Islam, khususnya dalam bidang hukum keluarga, di Turki, Mesir, dan Sudan. Karena wilayah Turki sangat luas maka pemberlakuan kodifikasi itu juga meliputi negara-negara bagianya, seperti Libanon, Palestina, Siria, dan lain-lain (Mahmood, 1987: 3–4). Ketika Turki menjadi negara republik (1924 M) dan negara-negara Islam mulai dijajah oleh negara-negara Eropa, pemberlakuan kodifikasi ini mulai tidak lancar. Setelah selesainya Perang Dunia Kedua negara-negara Islam baik di kawasan Timur Tengah maupun di luar Timur Tengah mulai memberlakukan kodifikasi hukum Islam baru dengan berbagai variasi yang sangat dipengaruhi oleh situasi dan kondisi masing-masing negara tersebut, terutama mazhab mayoritas yang diikuti oleh umat Islam di negara-negara tersebut (Mahmood, 1987).

Di era modern sekarang kodifikasi hukum Islam merupakan suatu keharusan, terutama di negara-negara Islam atau negara-negara yang memiliki penduduk Islam yang banyak. Faktanya sekarang semua negara Islam memiliki undang-undang Islam (kodifikasi hukum Islam),

misalnya Saudi Arabia, Iran, Pakistan, dan yang lainnya. Indonesia, sebagai salah satu negara yang penduduk Islamnya cukup banyak, juga memiliki undang-undang yang isinya terambil dari aturan-aturan hukum Islam (fikih). Inilah pembaruan hukum Islam yang tidak bisa ditolak keberadaannya seiring tuntutan zaman modern sekarang ini. Kodifikasi hukum Islam (undang-undang) inilah yang memiliki kekuatan hukum formal dan diakui eksistensinya oleh negara-negara lain. Aturan-aturan yang belum diundangkan belum dapat diakui sebagai undang-undang negara yang resmi dan belum bisa bersifat mengikat semua warganya. Hukum Islam yang tertuang dalam Alquran, sunah, dan kitab-kitab fikih belum dianggap cukup memadai untuk dijadikan sebagai undang-undang formal apabila belum ada ketentuan yang menjelaskan bahwa memang sumber-sumber hukum tersebut yang dipakai. Di sinilah letak pentingnya pembaruan hukum Islam dengan upaya kodifikasi hukum Islam yang materi-materinya tetap diambil dari sumber-sumber seperti tersebut maupun pendapat-pendapat baru yang belum ada dalam sumber-sumber tersebut melalui ijтиhad.

Kodifikasi hukum di negara-negara Islam semula banyak yang difokuskan pada hukum perdata semata. Dalam perkembangan selanjutnya kodifikasi hukum Islam tidak terbatas pada hukum perdata saja, tetapi juga pada hukum pidana dan hukum administrasi negara. Persoalan yang dimuat dalam hukum perdata terkait dengan persoalan ekonomi, pemilikan tanah, dan persoalan yang berkaitan dengan hukum acara. Meluasnya pengkodifikasian hukum di bidang perekonomian dan perdagangan disebabkan karena meluasnya hubungan ekonomi dan perdagangan di dalam dan luar negeri. Untuk itu, penguasaan terhadap hak milik yang ada di dalam negeri juga diatur, seperti pengadministrasian tanah-tanah rakyat dengan menetapkan berbagai peraturan yang menyangkut pemilikan tanah, serta penyusunan perundang-undangan yang berkaitan dengan

tata cara berperkara di pengadilan. Akibat yang ditimbulkan oleh pengkodifikasian hukum perdata di bidang perekonomian dan perdagangan ini adalah semakin jumudnya fikih di tangan para fukaha Hanafi yang datang belakangan (*muta'akhkhirin*) serta terhentinya upaya pembaruan hukum dan bahkan upaya pentarjihan hukum.

Sebagai negara yang mayoritas penduduknya beragama Islam, Indonesia telah melakukan kodifikasi hukum Islam dalam bentuk Kompilasi Hukum Islam (KHI) di Indonesia yang secara khusus memuat hukum-hukum terkait dengan hukum perkawinan, hukum kewarisan, dan hukum perwakafan. Kompilasi ini diundangkan melalui Instruksi Presiden No. 1 Tahun 1991. Sebelumnya pemerintah Indonesia juga telah mengeluarkan satu undang-undang yang khusus mengatur hukum acara di Pengadilan Agama, yakni Undang-Undang No. 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama yang kemudian diperbarui dengan Undang-Undang No. 3 Tahun 2006 dan Undang-Undang No. 50 Tahun 2009. Menurut Abdurrahman (1992: 6) keberadaan KHI merupakan bagian dari apa yang disebut Hukum Islam Indonesia masa kini yang masih belum terwujud seperti yang kita harapkan bersama. KHI dianggap sebagai satu di antara sekian banyak karya besar umat Islam Indonesia dalam rangka memberi arti yang lebih positif bagi kehidupan beragamnya dalam rangka kebangkitan umat Islam Indonesia, sehingga dengan membaca karya tersebut orang akan dapat memberikan penilaian terhadap tingkat kemampuan umat Islam dalam proses pembentukan hukum. Akan tetapi, karena KHI harus dilihat bukan sebagai sebuah final, maka kita juga dapat melihatnya sebagai salah satu jenjang dalam usaha tersebut dan sekaligus juga menjadi batu loncatan untuk meraih keberhasilan yang lebih baik di masa mendatang.

## **BAB X**

### **HUKUM ISLAM DI INDONESIA**

#### **A. Pendahuluan**

**B**erlakunya hukum Islam di Indonesia telah mengalami pasang surut seiring dengan politik hukum yang diterapkan oleh kekuasaan negara sejak era prakemerdekaan hingga sekarang. Hukum Islam di Indonesia telah mengalami perkembangan secara berkesinambungan, baik melalui jalur infrastruktur politik maupun suprastruktur politik dengan dukungan kekuatan sosial budaya yang cukup lama mengakar di tengah-tengah masyarakat.

Kajian tentang sejarah hukum Islam di Indonesia juga dapat dijadikan sebagai salah satu pijakan bagi umat Islam secara khusus untuk menentukan arah dan strategi yang tepat di masa depan dalam mendekatkan bangsa ini dengan hukum Islam serta menjadikannya sebagai salah satu sumber hukum pokok yang lebih diperhatikan dalam penguatan hukum nasional. Proses sejarah hukum Islam yang diwarnai “benturan” dengan tradisi yang sebelumnya berlaku dan juga dengan kebijakan-kebijakan politik-kenegaraan, serta tindakan-tindakan yang diambil oleh para tokoh Islam Indonesia terdahulu setidaknya dapat menjadi bahan telaah penting di masa datang.

Cara pandang dan interpretasi yang berbeda dalam keanekaragaman pemahaman orang Islam terhadap hakikat hukum Islam, termasuk yang berkembang di tengah-tengah masyarakat Indonesia, telah berimplikasi dalam sudut aplikasinya. Keanekaragaman yang dimaksud adalah perbedaan pemahaman orang Islam dalam memahami hukum Islam yang memiliki dua kecenderungan, yakni hukum Islam yang berkategori syariat dan yang berkategori fikih. Ini banyak terjadi bukan hanya di kalangan ulama fikih (fukaha), tetapi juga di kalangan akademisi dan praktisi hukum Islam M. Atho Mudzhar (1991: 21–30) mengelompokkan cara pandang dalam bidang pemikiran hukum Islam ini ke dalam empat jenis, yakni kitab-kitab fikih, keputusan-keputusan pengadilan agama, peraturan perundang-undangan di negeri-negeri muslim, dan fatwa-fatwa ulama.

Keempat jenis tersebut diyakini memberi pengaruh cukup besar dalam proses transformasi hukum Islam di Indonesia. Terlebih lagi hukum Islam sesungguhnya telah berlaku sejak kedatangan Islam di Indonesia yang pertama kali. Dalam konteks berlakunya hukum di Indonesia sejak zaman kolonial Belanda, hingga sekarang ini para pengkaji hukum mengategorikannya ke dalam tiga jenis hukum, yakni hukum adat, hukum Islam, dan hukum Barat. Secara khusus hukum Islam di Indonesia juga dapat dilihat dari dua segi: *pertama*, hukum Islam yang berlaku secara yuridis formal, artinya telah dikodifikasikan dalam struktur hukum nasional; *kedua*, hukum Islam yang berlaku secara normatif, yakni hukum Islam yang diyakini memiliki sanksi atau padanan hukum bagi masyarakat muslim untuk melaksanakannya.

## B. Sejarah Perkembangan Hukum Islam di Indonesia

Hukum Islam masuk ke Indonesia bersamaan dengan masuknya Islam ke Indonesia, yang menurut sebagian kalangan, telah berlangsung sejak abad ke-7 atau ke-8. Akses Islam ke dalam kawasan Nusantara

dimulai dari bagian utara Pulau Sumatra. Di sinilah berdiri kerajaan Islam pertama di Tanah air pada abad ke-13, yaitu Kerajaan Samudera Pasai yang terletak di wilayah Aceh Utara. Eksistensi kerajaan ini tentu didukung oleh masyarakat muslim yang dalam keseharian mereka menjunjung tinggi aturan-aturan hukum Islam. Pada perkembangan selanjutnya tumbuh kerajaan-kerajaan Islam di berbagai wilayah di Nusantara seperti Kesultanan Demak, Mataram, dan Cirebon (ketiganya di Pulau Jawa), Kerajaan Gowa (di Sulawesi), dan Kerajaan Ternate-Tidore (di Maluku). Sebagai kerajaan Islam, tentu kesultanan-kesultanan tersebut menetapkan hukum Islam sebagai sumber hukum dalam mengatur kehidupan masyarakat dan negara.

Sementara itu, hukum Barat baru diperkenalkan oleh VOC (*Verenigne Oost-Indische Company*) pada awal abad ke17. Pemerintah kolonial Belanda menjadikan VOC sebagai perpanjangan tangan pemerintahannya di kawasan Hindia Belanda di Timur. Di samping fungsi utamanya sebagai organisasi perdagangan, VOC juga mewakili Belanda dalam menjalankan fungsi-fungsi pemerintahan. Di sinilah hukum Belanda (hukum Barat) digunakan untuk mengatur urusan-urusan pemerintahan tersebut. Karena aturan-aturan hukum Barat tidak sejalan dengan hukum yang sudah berlaku, sering menimbulkan permasalahan dalam implementasinya. Karena itulah, pemerintah Belanda memberlakukan kebijakan yang sangat merugikan rakyat, terutama yang sudah memberlakukan hukum Islam. Kebijakan ini kemudian dikenal dengan teori *receptie* yang dikembangkan oleh Snouck Hurgronje yang juga didukung oleh C. van Vollenhoven dan Ter Haar Bzn. Teori ini mengharuskan pemberlakuan hukum Islam di kalangan masyarakat jika tidak bertentangan dengan hukum adat. Jika hukum Islam bertentangan dengan hukum adat, maka hukum Islam tidak boleh diberlakukan. Teori ini tentu sangat merugikan umat Islam sekaligus menghambat perkembangan hukum Islam di Indonesia.

Sebelum masuknya hukum Islam, rakyat Indonesia menganut hukum adat yang bermacam-macam sistemnya, dan sangat majemuk sifatnya. Hingga sekarang masih dikenal adanya hukum adat Jawa, Sunda, Madura, Bali, Batak, Bugis, dan lain sebagainya. Pengaruh agama Hindu dan Buddha diduga sangat kuat terhadap hukum-hukum adat tersebut. Dengan demikian, sejak era prakemerdekaan sudah ada tiga macam sistem hukum yang berlaku di Nusantara, yaitu hukum adat, hukum Islam, dan hukum Barat. Ketiga macam hukum tersebut kemudian menjadi komponen utama pembentukan hukum nasional pada era pascakemerdekaan hingga sekarang.

Jadi, dengan kedatangan para penjajah Belanda, hukum Islam yang sebelumnya berlaku bagi rakyat di kerajaan-kerajaan Islam, sedikit demi sedikit kedudukannya terancam seiring dengan semakin menguatnya kekuasaan penjajah di bumi Nusantara. Secara perlahan namun pasti wilayah berlakunya hukum Islam dibatasi hingga hanya berlaku dalam bidang hukum keluarga (nikah, talak, dan rujuk). Yang terakhir ini pun masih terus dirongrong eksistensinya oleh mereka. Keadaan ini tercermin misalnya pada nasib yang dialami pengadilan agama ketika itu. Pengadilan agama (*priesterraaden*) yang dibentuk oleh pemerintah Hindia-Belanda pada 1882 memiliki kompetensi absolut terhadap hukum perkawinan beserta hal-hal yang terkait dengannya dan hukum kewarisan. Pada 1937 kewenangan pengadilan agama di wilayah Jawa dan Madura terhadap hukum kewarisan dicabut dan dialihkan ke pengadilan negeri (*landraad*). Kemudian lebih tragis lagi pengadilan agama ditaruh di bawah pengadilan negeri, yang berarti keputusannya akan dapat dilaksanakan hanya jika telah dikukuhkan oleh ketua pengadilan negeri. Perubahan kebijakan ini terkait erat dengan dua teori tentang berlakunya hukum Islam di Indonesia yang dikemukakan oleh para ahli hukum Belanda yang kemudian mendasari kebijakan yang diambil pemerintah

Hindia-Belanda. Pada 1882 kebijakan pemerintah didasarkan pada teori *receptio in complexu* yang dikemukakan oleh Van den Berg, sedangkan pada 1937 yang dominan adalah teori *receptie* yang dikemukakan oleh Snouck Hurgronje (Ichtijanto, 1991: 117–127; Muhammad Daud Ali, 1994: 71–73). Sungguh pun kondisinya tidak menguntungkan, namun ada sesuatu yang tidak dapat dipungkiri, yakni fakta berlakunya hukum Islam di Indonesia.

Sepeninggal pemerintahan Belanda dari bumi Nusantara (1942), bercokolilah pemerintahan penjajahan Jepang hingga Indonesia merdeka (1945). Jika pemerintah Hindia Belanda sangat merugikan umat Islam dan hukum Islam, pemerintah Jepang tidak demikian. Meskipun melanjutkan kebijakan pemerintahan sebelumnya, pemerintah Jepang berusaha menarik simpati umat Islam Indonesia dengan janji-janji seperti melindungi dan memajukan hukum Islam sebagai agama yang sudah mendarah daging di kalangan mayoritas rakyat Indonesia. Bahkan pada masa pemerintahan Jepang inilah mulai tumbuh organisasi-organisasi Islam (seperti Muhammadiyah dan NU) yang menjadi pusat-pusat pergerakan masyarakat muslim. Pemerintah Jepang lah yang kemudian memfasilitasi berdirinya dua lembaga yang akhirnya dapat mengantarkan Indonesia menjadi negara merdeka yang bebas dari pengaruh negara-negara lain, yaitu BPUPKI (*Dokuritsu Zyunbi Tyoosaka*) dan PPKI (*Dokuritsu Zyunbi Inka*).

Dengan diproklamasikannya kemerdekaan Indonesia pada 1945 tumbuh harapan besar dari umat Islam bagi berlakunya hukum Islam secara lebih baik. Berbagai usaha ke arah itu juga ditempuh, seperti perjuangan melalui BPUPKI yang kemudian menghasilkan Piagam Jakarta. Piagam Jakarta dipandang sebagai bentuk kompromi (*gentlement agreement*) antara golongan nasionalis Islam dan golongan nasionalis sekuler. Ia merupakan bentuk asli, sebelum diubah menjadi pembukaan UUD 1945. Dalam bentuk aslinya terdapat ungkapan "Ketuhanan dengan

kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya." Kemudian atas dasar "kesepakatan", yang secara historis sulit dipahami, kalimat tersebut diubah menjadi "Ketuhanan Yang Maha Esa", dan berlaku hingga sekarang. Dalam perjalanan sejarah Piagam Jakarta selalu diungkit-ungkit, kemungkinannya untuk dapat diberlakukan lagi, oleh sebagian kalangan umat Islam sebagaimana yang terjadi beberapa kali pada sidang-sidang MPR RI belakangan ini, yakni adanya beberapa partai Islam yang menginginkan Piagam Jakarta diberlakukan lagi (Endang Saifuddin Anshari, 1996). Perjuangan dilanjutkan melalui sidang-sidang di Badan Konstituante pada masa Orde Lama, dan di badan legislatif dan eksekutif pada masa Orde Baru. Pada masa pasca-Orde Baru (Orde Reformasi) sekarang pun perjuangan tersebut terus dilakukan.

Lahirnya Orde Baru yang didukung oleh kalangan pelajar dan mahasiswa yang tergabung dalam Kesatuan Aksi Mahasiswa Indonesia (KAMI) dan Kesatuan Aksi Pemuda dan Pelajar Indonesia (KAPPI) yang para anggotanya mayoritas beragama Islam. Dapat dikatakan, mereka menjadi ujung tombak runtuhan pemerintahan Orde Lama. Pada awal Orde Baru banyak dilakukan perubahan terhadap kecenderungan birokrasi yang tidak bertanggung jawab yang warisan Orde Lama. Dengan memakai format politik yang berporos pada eratnya hubungan militer dan teknokrat untuk tujuan melaksanakan pembangunan dan mewujudkan pemerintahan yang stabil dan kuat. Kekuatan militer dan birokrasi merupakan mesin politik untuk menata kehidupan sosial dan politik masyarakat, sehingga Orde Baru melalui dua komponen tersebut menjadi kekuatan politik tunggal di Indonesia (Castle, 1983: 27).

Persentuhan Islam dan politik pada masa Orde Baru sesungguhnya telah diawali sejak Orde Baru menerapkan kebijakan modernisasi, di mana stigma perkembangan pola pikir dan cara pandang bangsa Indonesia serta proses transformasi kultural dan perubahan sosial

lebih banyak mengadopsi apa yang pernah terjadi di negara-negara Barat. Kiblat pembangunan di Indonesia yang sebelumnya mengarah ke Eropa Timur berbalik arah ke Eropa Barat dan Amerika. Banyak ditemukan, kalangan cendekiawan dan kalangan intelektual mulai akrab dengan pemikiran-pemikiran Barat.

Kebijakan-kebijakan politik Orde Baru yang menempatkan Islam dalam posisi marginal di pentas politik nasional pada gilirannya telah melahirkan berbagai ketegangan antara Islam dan negara. Sejarah telah mencatat bahwa dinamika hubungan Islam dan negara pada masa Orde Baru mengalami pergeseran yang bersifat antagonistik, resiprokal kritis sampai akomodatif. Hubungan antagonistik (1966–1981) mencerminkan pola hubungan yang hegemonik antara Islam dengan pemerintah Orde Baru. Keadaan negara yang kuat memainkan pengaruh ideologi politik sampai ke tingkat masyarakat bawah telah berlawanan dengan sikap reaktif kalangan Islam sehingga melahirkan konflik ideologi dan sekaligus menempatkan Islam sebagai oposisi (M. Syafi'i Anwar, 1995: 9). Kemudian pada tahap hubungan resiprokal kritis (1982–1985) kaum santri berupaya merefleksikan kembali cara pandang mereka dan merubah dirinya untuk menampilkan sisi Intelektualitas dalam percaturan politik Indonesia. Pada tahap ini pilihan-pilihan rasional-pragmatis telah melahirkan saling pengertian akan kepentingan Islam dan pemerintahan Orde Baru. Dalam kurun waktu 1982–1985 sebagian kalangan Islam mulai menerima asas tunggal dalam landasan Ideologi negara serta ormas dan orpol. Sedangkan hubungan akomodatif (1985–2000) hubungan Islam dan negara terasa lebih harmonis. Dalam hubungan ini umat Islam telah masuk sebagai bagian dan sistem politik elit dan birokrasi. Pola hubungan akomodatif ini sangat terasa berupa tersalurkannya aspirasi umat Islam untuk membangun tatanan sosial, politik, ekonomi dan budaya yang berakar pada nilai-nilai tuhur agama (Islam) serta budaya

bangsa yang dibingkai dalam falsafah integralistik Pancasila dan UUD 1945 (M. Syafi'i Anwar, 1995: 238–239).

Namun demikian, khusus dalam sudut pandang perkembangan hukum Islam di Indonesia kesempatan umat Islam untuk mendapatkan hak-haknya pada pola hubungan antagonistik lebih tampak. Posisi umat Islam yang begitu lemah, seperti ketika merumuskan UU Perkawinan No. 1 tahun 1974, aliran kepercayaan dalam Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila (P4), isu ekstrem kanan, isu suku, agama, ras, dan antargolongan (SARA), isu Kristenisasi dan kebijakan ekonomi kapitalistik. Protes umat Islam atas UU Perkawinan No. 1/1974 yang disusul dengan PP No. 9/1975, dianggap sebagai usaha Orde Baru untuk menggeser Hukum Islam dan akar tatanan sosial masyarakat Islam di Indonesia (Hasanudin M. Salih, 1996: 88–90).

Dapat dikatakan bahwa hubungan Islam dan negara pada tahap antagonistik lebih banyak peristiwa yang memunculkan pola hubungan yang tidak harmonis berupa konflik ideologis. Jika sebelumnya pada masa Orde Lama, Islam lebih tampak mengkristal dalam bingkai organisasi politik Masyumi dan tegas berhadapan dengan ideologi nasionalis sekuler (PNI Soekarnois) dan ekstrem kiri PKI, selanjutnya pada masa Orde Baru, Islam terbelah dan terpecah-pecah dari bingkai Masyumi. Hal ini terjadi karena kebijakan ketat pemeringintah Orde Baru dalam merespon munculnya kembali kuatnya ideologi Islam politik.

Tersendat-sendatnya aspirasi umat Islam di dalam mendapatkan hak-hak perundang-undangan dan hukum tampak ketika dilegislasiannya UU Perkawinan No. 1/1974 yang kemudian disusul dengan PP No. 9/1975. Selanjutnya ditetapkan pula ketentuan tentang Wakaf dalam PP No. 28/1977. Tidak berhenti sampai di situ, umat Islam di tingkat legislatif kembali mempersoalkan paham/aliran kepercayaan dalam UUD 1945 sebagai agama resmi yang diakui negara. Dan yang paling krusial adalah kehendak umat Islam untuk dilegislasiannya Rancangan Undang-

undang Peradilan Agama (RUUPA) bagi penyelenggaraan peradilan Islam di Indonesia (Ahmad Sukarja, 1997: 24–25).

Kemudian pada pola hubungan resiprokal kritis, umat Islam menyadari perlunya strategi untuk menempuh jalur struktural-birokrat pada sistem kenegaraan. Pada tahapan ini, kalangan cendekiawan dan politisi Islam harus berani bersentuhan langsung dengan pemerintahan Orde Baru (M. Syafi'i Anwar, 1995: 241). Melalui pendekatan struktural-fungsional, umat Islam relatif mengalami kemajuan pesat berupa masuknya kalangan Islam dalam segala sistem pemerintahan sipil mulai dari pusat hingga daerah, dan sekaligus memperkokoh kekuasaan Orde Baru dalam bingkai akumulasi sipil Islam dan militer.

Pada pola akomodatif, sebagai antithesis dan pola hubungan sebelumnya Islam hampir menguasai seluruh sendi-sendi pemerintahan dan negara. Tercatat realitas sosial politik umat Islam demikian penting memainkan peranannya di pentas nasional. Kehadiran ICMI, 8 Desember 1990, diyakini sebagai tonggak baru menguatnya Islamisasi politik di Indonesia, dan semakin tampak ketika diakomodasinya kepentingan syariat Islam melalui UUPA No. 7/1989 sekaligus menempatkan Peradilan Agama sebagai lembaga peradilan negara yang diatur dalam UU Pokok Kekuasaan Kehakiman No. 14/1970, disusul dengan UU Perbankan No. 10/1998 (pengganti UU No. 7/1992), UU Zakat No.38/1999, KHI dengan Inpres No. 1/1991 (Cik Hasan Basri, 1997: 116–117).

Artikulasi dan partisipasi politik kalangan umat Islam demikian tampak mulai dari pendekatan konflik, pendekatan resiprokal kritis sampai pendekatan akomodatif. Maka dapat diasumsikan untuk menjadikan Islam sebagai kekuatan politik hanya dapat ditempuh dengan dua cara yakni secara represif (konflik) dan akomodatif (struktural-fungsional). Paling tidak ini merupakan sebuah gambaran terhadap model paradigma hubungan antara Islam dan negara di Indonesia.

### C. Arah Pembangunan Hukum Nasional Indonesia

Setelah dunia Islam terbebas dari penjajahan Barat, masyarakat muslim membentuk negara nasionalnya masing-masing. Hukum Islam dengan demikian, dihadapkan pada suatu tantangan untuk dapat memberikan sumbangan bagi pembangunan hukum nasional di negara masing-masing karena setiap negara bekas jajahan menghadapi persoalan untuk membangun hukum nasional sebagai pengganti hukum kolonial. Di Indonesia, misalnya, masih tampak ada beberapa hukum yang seutuhnya merupakan produk kolonialisme Belanda yang sampai sekarang masih tetap berlaku berdasarkan pasal II Aturan Peralihan UUD 1945 yang berbunyi: "Segala badan negara dan peraturan yang ada masih langsung berlaku, selama belum diadakan yang baru menurut undang-undang ini."

Arah ke depan, perkembangan hukum nasional menuju ke arah unifikasi hukum untuk seluruh warga negara. Hal ini sejalan dengan paham hukum modern yang menuntut adanya unifikasi hukum di suatu negara dan berusaha menghindarkan diri dari pluralisme hukum (A. Djazuli, 1991: 234). Arah unifikasi hukum di Indonesia juga searah dengan wawasan Nusantara yang menyatakan hanya ada satu kesatuan hukum yang berlaku bagi seluruh warga negara Indonesia, yaitu hukum nasional.

Di Indonesia pembinaan hukum nasional dilakukan dengan menggunakan sumber-sumber yang tersedia di negeri ini. Dalam situasi tertentu digunakan pula bahan-bahan yang berasal dari mancanegara atau sumber yang berasal dari hukum internasional. Sumber-sumber yang berasal dari budaya hukum Indonesia, pada prinsipnya, terdiri dari hukum Barat yang berasal dari Eropa Kontinental, hukum adat yang beraneka ragam, hukum Islam dan hukum agama lain, serta hukum adat golongan Timur Asing (A. Djazuli, 1991: 235).

Dengan bahan yang beraneka ragam, upaya pembinaan hukum nasional bukan tanpa kesulitan. Berkenaan dengan sumbangan hukum

Islam terhadap pembinaan hukum nasional, ada sementara pihak yang mengatakan bahwa jalan terbaik yang dapat ditempuh adalah mengusahakan secara ilmiah transformasi norma-norma hukum Islam sepanjang ia relevan dengan kebutuhan hukum masa kini ke dalam hukum nasional. Hal ini tidak mudah, mengingat di negeri ini terdapat berbagai tata hukum yang satu sama lain berbeda. Meskipun demikian, sampai batas waktu tertentu, ada persamaan-persamaan antara hukum yang satu dengan hukum yang lain. Beranjak dari kesadaran akan persamaan dan perbedaan dari semua tata hukum yang ada, perlu diadakan studi banding, dengan harapan dapat dilakukan dengan usaha untuk merumuskan suatu norma hukum baru yang sekiranya dapat diterima oleh semua pihak (A.Djazuli, 1991: 235).

Berbagai usaha telah ditempuh dalam rangka menjadikan hukum Islam sebagai salah satu sumber pembangunan hukum nasional. Usaha ke arah itu ternyata tidak mudah dan butuh waktu lama serta proses yang berkesinambungan. Satu contoh bisa dikemukakan di sini adalah pembentukan hukum perkawinan nasional. Hal ini dimulai sejak 1946 dengan keluarnya Undang-Undang No. 22 Tahun 1946 tentang Pencatatan Nikah, Talak, dan Rujuk yang isinya didasarkan pada hukum perkawinan Islam (*munakahat*). Pada 1954 disusul keluarnya Undang-Undang No. 32 Tahun 1954 tentang masalah yang sama. Kemudian pada 1974 keluar undang-undang tentang perkawinan yang merupakan aturan-aturan yuridis yang harus dipedomani seluruh rakyat Indonesia dalam melaksanakan perkawinan. Undang-undang dimaksud adalah Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan. Setahun berikutnya keluar Peraturan Pemerintah No. 9 Tahun 1975 yang berisi peraturan pelaksanaan Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan. Bila dilihat isi atau materi undang-undang tersebut jelas sekali betapa besar kontribusi hukum perkawinan Islam di dalamnya. Akhirnya, pada tahun 1991 presiden Indonesia menginstruksikan

pemberlakuan Kompilasi Hukum Islam (KHI) di Indonesia yang materinya diambil dari aturan-aturan hukum Islam. Dengan keluarnya KHI ini maka umat Islam Indonesia mempunyai pijakan formal yang diakui secara nasional dalam masalah-masalah yang berkaitan dengan hukum perkawinan, hukum kewarisan, dan hukum perwakafan. Dengan KHI ini juga para hakim pengadilan agama akhirnya mempunyai pegangan resmi yang bisa diterapkan di tengah-tengah masyarakat dalam menangani kasus-kasus yang berkaitan dengan perkawinan, kewarisan, dan perwakafan.

Adapun bidang hukum lainnya, seperti hukum perdata, hukum pidana, hukum acara perdata, hukum dagang, dan hukum perdata Internasional juga diupayakan ke arah kodifikasi dan unifikasi. Hanya saja, sumber hukum yang dijadikan bahan acuan tidak hanya hukum Islam, tetapi juga hukum-hukum lainnya yang ada di Indonesia, seperti hukum Barat, hukum adat, dan hukum internasional.

#### D. Beberapa Teori tentang Pemberlakuan Hukum Islam di Indonesia

Ada beberapa teori yang dikemukakan oleh para ahli hukum menyangkut pemberlakuan hukum Islam di Indonesia. Dari beberapa pendapat para ahli dapat dikemukakan lima teori di sini, yaitu:

##### 1. Teori Penerimaan Otoritas Hukum

Teori ini dikemukakan oleh H.A.R. Gibb (Ichtijanto, 1991: 114) dalam bukunya *The Modern Trends of Islam*, yaitu bahwa orang Islam, jika telah menerima Islam sebagai agamanya, ia menerima otoritas hukum Islam terhadap dirinya. Secara sosiologis orang-orang yang sudah beragama Islam menerima otoritas hukum Islam dan taat kepada hukum Islam. Tingkatan ketiaatan setiap manusia mesti berbeda-beda, bergantung kepada takwanya kepada Allah. Menurut Gibb, hukum Islam adalah alat yang

ampuh untuk mempersatukan etika sosial Islam. Teori ini menggambarkan bahwa di dalam masyarakat Islam ada hukum Islam. Mereka yang telah menerima Islam sebagai agamanya juga menerima otoritas hukum Islam terhadap dirinya.

## 2. Teori *Receptio in Complexu*

Teori ini dikemukakan oleh L.W.C. Van den Berg yang mengatakan bahwa bagi orang Islam berlaku penuh hukum Islam, sebab ia telah memeluk agama Islam, walaupun dalam pelaksanaannya terdapat penyimpangan-penyimpangan. Van den Berg adalah ahli hukum Islam dari Belanda yang tinggal cukup lama di Indonesia. Dialah yang menemukan dan memperlihatkan berlakunya hukum Islam di Indonesia. Pada prinsipnya teori ini menyatakan bahwa hukum yang berlaku bagi suatu kasus adalah hukum menurut agama yang ada di daerah tersebut (Ichtijanto, 1991: 120).

## 3. Teori *Receptie*

Teori ini dikemukakan oleh C. Snouck Hurgronje dan kemudian dikembangkan oleh C. van Vollenhoven dan Ter Haar Bzn. Teori ini menyatakan bahwa bagi rakyat pribumi pada dasarnya berlaku hukum adat. Hukum Islam berlaku kalau norma hukum Islam itu telah diterima oleh masyarakat sebagai hukum adat. Teori ini pada prinsipnya bertujuan untuk mempersulit berlakunya hukum Islam di tengah-tengah masyarakat (Ichtijanto, 1991: 122). Karena sangat merugikan hukum Islam dan umat Islam, teori ini mendapat tantangan dari para pemikir hukum Islam di Indonesia. Dengan teori ini, menurut mereka, Belanda ingin mematikan pertumbuhan hukum Islam dalam masyarakat sejalan dengan pengejaran dan pembunuhan terhadap para pemuka dan ulama besar Islam seperti yang terjadi di Aceh (Sajuti Thalib, 1980: 19).

#### 4. Teori *Receptie Exit*

Teori ini dikemukakan oleh Hazairin, seorang pakar hukum Islam dari Universitas Indonesia. Ia berpendirian bahwa setelah Indonesia merdeka, setelah proklamasi, dan setelah UUD 1945 dijadikan undang-undang dasar negara, maka walaupun aturan peralihan menyatakan bahwa hukum yang lama masih berlaku selama jiwanya tidak bertentangan dengan UUD 1945, seluruh peraturan perundangan pemerintah Hindia-Belanda yang berdasarkan ajaran teori *receptie* tidak berlaku lagi, karena jiwanya bertentangan dengan UUD 1945. Menurut Hazairi teori *receptie* tidak berlaku lagi dan harus *exit* karena bertentangan dengan Alquran dan sunah, bahkan ia menyebutnya sebagai teori iblis (Ichtijanto, 1991: 128), karena dengan teori *exit* ini masyarakat semakin diajauhkan dari nilai-nilai Alquran dan sunah.

#### 5. Teori *Receptio a Contrario*

Teori ini dikemukakan oleh Sajuti Thalib. Teori ini sebenarnya merupakan pengembangan dari teori Hazairin, teori *receptie exit*. Pada prinsipnya teori ini berpendapat bahwa: (1) bagi orang Islam berlaku hukum Islam; (2) hal tersebut sesuai dengan keyakinan dan cita-cita hukum, cita-cita batin dan moralnya; dan (3) hukum adat berlaku bagi orang Islam kalau tidak bertentangan dengan agama Islam dan hukum Islam. Teori ini disebut teori *receptio a contrario* karena memuat ajaran teori yang merupakan kebalikan dari teori *receptie* (Ichtijanto, 1991: 132).

Lima teori di atas menggambarkan proses pemberlakuan hukum Islam di kalangan masyarakat muslim Indonesia sejak kemunculannya di bumi Nusantara hingga sekarang. Terlepas dari mana yang paling benar dari teori-teori di atas, yang jelas dewasa ini hukum Islam telah mendapat tempat yang cukup baik dalam pembangunan hukum

nasional Indonesia dan merupakan bagian yang integral dari hukum nasional tersebut. Di samping itu, hukum Islam juga merupakan bahan utama hukum nasional serta dapat berfungsi sebagai *filter* atau penyaring bahan-bahan hukum nasional. Dengan demikian, bisa dikatakan bahwa hukum Islam itu ada dalam hukum nasional Indonesia.

### E. Kontribusi Hukum Islam dalam Pembangunan Hukum Nasional

Hukum Islam adalah hukum yang bersifat universal karena merupakan bagian dari ajaran Islam. Karena sifatnya universal maka hukum Islam berlaku bagi orang Islam di mana pun ia berada, apa pun rasionalitasnya. Hukum nasional adalah hukum yang berlaku bagi bangsa tertentu disuatu negara tertentu. Dalam kasus di Indonesia hukum nasional berarti hukum yang dibangun bangsa Indonesia setelah bangsa Indonesia merdeka dan berlaku bagi warga negara Indonesia dan pemerintah kolonial dahulu. Hukum nasional Indonesia yaitu kumpulan norma-norma hukum masyarakat yang berasal dari unsur-unsur hukum Islam, hukum adat, dan hukum Barat.

Terhitung sejak 1970-an sampai sekarang arah dinamika hukum Islam dan proses transformasi hukum Islam telah berjalan sinergis searah dengan dinamika politik di Indonesia. Tiga fase hubungan antara Islam dan negara pada masa Orde Baru yakni fase antagonistik yang bernuansa konflik, fase reciprokal kritis yang bernuansa strukturalisasi Islam, dan fase akomodatif yang bernuansa harmonisasi Islam dan negara, telah membuka pintu lebar bagi Islamisasi pranata sosial, budaya, politik, dan hukum Islam di Indonesia.

Berkenaan dengan itu, maka konsep pengembangan hukum Islam yang secara kuantitatif begitu mempengaruhi tatanan sosial-budaya, politik dan hukum dalam masyarakat. Pengembangan hukum Islam yang bersifat kuantitatif itu kemudian diubah arahnya,

yakni secara kualitatif diakomodasikan dalam berbagai perangkat aturan dan perundang-undangan yang dilegislasi oleh lembaga pemerintah dan negara. Konkretisasi dari pandangan ini selanjutnya disebut sebagai usaha transformasi (*taqnin*) hukum Islam ke dalam bentuk perundang-undangan.

Di antara produk undang-undang dan peraturan yang bernuansa hukum Islam, umumnya memiliki tiga bentuk: *Pertama*, hukum Islam yang secara formal maupun material menggunakan corak dan pendekatan keislaman; *Kedua*, hukum Islam dalam proses *taqnin* diwujudkan sebagai sumber-sumber materi muatan hukum yang asas-asas dan prinsipnya menjiwai setiap produk peraturan dan perundang-undangan; *Ketiga*, hukum Islam yang secara formal dan material ditransformasikan secara *persuasive source* dan *authority source*.

Sampai saat ini, kedudukan hukum Islam dalam sistem hukum di Indonesia semakin memperoleh pengakuan yuridis. Pengakuan berlakunya hukum Islam dalam bentuk peraturan dan perundang-undangan yang berimplikasi kepada adanya pranata-pranata sosial, budaya, politik dan hukum. Salah satunya adalah diundangkannya Hukum Perkawinan melalui Undang-Undang No. 1 Tahun 1974.

Abdul Ghani Abdullah mengemukakan bahwa berlakunya hukum Islam di Indonesia telah mendapat tempat konstitusional yang berdasar pada tiga alasan, yaitu: *pertama*, alasan filosofis, ajaran Islam merupakan pandangan hidup, cita moral dan cita hukum mayoritas muslim di Indonesia, dan ini mempunyai peran penting bagi terciptanya norma fundamental negara Pancasila. *Kedua*, alasan sosiologis. Perkembangan sejarah masyarakat Islam Indonesia menunjukkan bahwa cita hukum dan kesadaran hukum bersendikan ajaran Islam memiliki tingkat aktualitas yang berkesinambungan. *Ketiga*, alasan yuridis yang tertuang dalam pasal 24, 25, dan 29 UUD 1945 memberi tempat bagi keberlakuan hukum Islam secara yuridis

formal. Implementasi dari tiga alasan di atas, sebagai contoh adalah ditetapkannya UUPA No. 7/1989 yang secara yuridis terkait dengan peraturan dan perundang-undangan lainnya, seperti UU No. 2/1946 Jo, UU No. 32/1954, UU Darurat No. 1/1951, UU Pokok Agraria No. 5/1960, UU No. 14/1970, UU No. 1/1974, UU No. 14/1985, Perpu No. 1/SD 1946 dan No. 5/SD 1946, PP. No. 10/1947 Jo. PP. No. 19/1947, PP. No. 9/1975, PP. No. 28/1977, PP. No. 10/1983 Jo, PP. No. 45/1990, dan PP. No. 33/1994. Penataan Peradilan Agama terkait pula dengan UU No. 2/1986 tentang Peradilan Umum, UU No. 5/1986 tentang Peradilan Tata Usaha Negara, dan UU No. 7/1989 tentang Peradilan Agama (Abdul Ghani Abdullah, 1994: 94–106).

Dalam kenyataan yang lebih konkret, terdapat beberapa produk peraturan perundang-undangan di Indonesia yang secara formal maupun material tegas memiliki muatan yuridis hukum Islam, antara lain:

1. UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.
2. UU No. 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama yang diamandemen dengan UU No. 3 Tahun 2006 dan UU No. 50 Tahun 2009.
3. UU No. 7 Tahun 1992 tentang Perbankan yang diamandeman dengan UU No. 10 Tahun 1998;.
4. UU No. 17/1999 tentang Penyelenggaraan Ibadah Hajji.
5. UU No. 38/ 1999 tentang Pengelolaan Zakat.
6. UU No. 44/1999 tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Propinsi Daerah Istimewa Aceh.
7. UU Politik Tahun 1999 yang mengatur ketentuan partai Islam.
8. UU No. 38 Tahun 1999 tentang Pengelolaan Zakat.
9. UU No. 18 Tahun 2001 tentang Otonomi Khusus Bagi Provinsi Daerah Istimewa Aceh sebagai Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam.

10. UU No. 41 Tahun 2004 tentang Wakaf.
11. UU No. 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh.
12. UU No. 13 Tahun 2008 tentang Penyelenggaraan Ibadah Haji yang diamanemen dengan UU No. 34 Tahun 2009 tentang Penetapan Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang Nomor 2 Tahun 2009 tentang Perubahan Atas Undang-Undang Nomor 13 Tahun 2008 tentang Penyelenggaraan Ibadah Haji Menjadi Undang-Undang.
13. UU No. 19 Tahun 2008 tentang Surat Berharga Syariat Negara.
14. UU No. 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariat.
15. UU No. 44 Tahun 2008 tentang Pornografi.
16. UU No. 48 tahun 2009 tentang Kekuasaan Kehakiman.

Di samping tingkatannya yang berupa undang-undang (UU), juga terdapat peraturan-peraturan lain yang berada di bawah undang-undang, seperti peraturan pemerintah (PP), instruksi presiden (Inpres), dan lain sebagainya. Dari sekian banyak produk perundang-undangan yang memuat materi hukum Islam, peristiwa paling fenomenal adalah disahkannya UU No. 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama yang kemudian diganti dengan UU No. 3 Tahun 2006 tentang Perubahan atas UU No. 7 Tahun 1989 dan diganti lagi dengan UU No. 50 Tahun 2009 tentang Perubahan Kedua Atas Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama. Betapa tidak, peradilan agama sesungguhnya telah lama dikenal sejak masa penjajahan (*mahkamah syar'iyah*) hingga masa kemerdekaan, mulai Orde Lama hingga Orde Baru. Baru kurun waktu akhir 1980-an UUPA No. 7 Tahun 1989 dapat disahkan sebagai undang-undang. Padahal UU No. 14 Tahun 1970 dalam pasal 10-12 dengan tegas mengakui kedudukan Peradilan Agama berikut eksistensi dan kewenangannya.

Keberadaan UU No. 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama dan Inpres No. 1/1991 tentang Kompilasi Hukum Islam sekaligus merupakan

landasan yuridis bagi umat Islam Indonesia untuk menyelesaikan masalah-masalah perdata. Padahal perjuangan umat Islam dalam waktu 45 tahun sejak masa Orde lama dan 15 tahun sejak masa Orde Baru, adalah perjuangan panjang yang menuntut kesabaran dan kerja keras hingga disahkannya UU No. 7 Tahun 1989 pada 29 Desember 1989.

Sejalan dengan perubahan iklim politik dan demokratisasi di awal 1980-an sampai sekarang, tampak isyarat positif bagi kemajuan perkembangan hukum Islam dalam seluruh dimensi kehidupan masyarakat. Pendekatan struktural dan harmoni dalam proses Islamisasi pranata sosial, budaya, politik, ekonomi, dan hukum, semakin membuka pintu lebar-lebar bagi upaya transformasi hukum Islam dalam sistem hukum nasional. Tinggal bagaimana posisi politik umat Islam tidak redup dan kehilangan arah, agar ia tetap eksis dan memainkan peran lebih besar dalam membina dan memajukan Indonesia baru yang adil dan sejahtera.

## F. Problematika Hukum Islam di Indonesia

Hukum Islam di Indonesia telah mengalami perkembangan yang dinamis dan berkesinambungan, baik melalui saluran infrastruktur politik maupun suprastruktur seiring dengan realitas, tuntutan dan dukungan, serta kehendak bagi upaya transformasi hukum Islam ke dalam sistem hukum nasional. Bukti sejarah produk hukum Islam sejak masa penjajahan hingga masa kemerdekaan dan masa reformasi merupakan fakta yang tidak pernah dapat digugat kebenarannya.

Masalah perkawinan di negara kita masih menyisakan berbagai permasalahan, meskipun sudah dikeluarkan beberapa produk hukum terkait dengan perkawinan. Berkembangnya praktik-praktik perkawinan yang ilegal di tengah-tengah masyarakat menuntut adanya aturan formal yang lebih tegas untuk menaungi dan mempermudah kasus-kasus tersebut.

Salah satu kasus yang cukup marak sekarang adalah lahirnya anak-anak yang tidak didahului oleh perkawinan yang sah. Tepatnya adalah banyak pasangan muda sekarang sudah memproses hubungan nikah (kawin) sebelum melalui pernikahan yang sah hingga mengakibatkan kehamilan, yang kemudian baru disusul dengan proses pernikahan yang sah. Meskipun hukum Islam (syariat maupun fikih) tidak memberi ruang untuk pengesahan anak-anak tersebut, terutama dalam menentukan nasab dengan si ayah, namun dalam kenyataan begitu mudahnya sebagian masyarakat melakukan hal itu dan diakhiri dengan proses pernikahan secara sah. Pertanyaannya adalah, bagaimana status anak-anak tersebut dan bagaimana hubungan nasab mereka dengan orang tua mereka? Problem ini harus dipecahkan dan lembaga peradilan agama memiliki kewenangan untuk hal ini.

Dalam perbincangan fikih Islam, permasalahan di atas disebut *istilhaq* atau bisa juga disebut *lqraru bin nasab*. Hal ini menjadi aktual untuk dibahas karena terkait erat dengan kewenangan mutlak (*absolute competence*) lembaga peradilan agama tentang penyelesaian asal usul anak dan pengangkatan anak dengan lahirnya Undang-Undang No. 3 Tahun 2006 tentang Perubahan Undang-Undang No. 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama. Permasalahan *Istilhaq* erat kaitannya dengan kedudukan anak luar nikah. Dalam UU No. 1 Tahun 1974 Pasal 43 ayat (1) dan (2) disebutkan bahwa anak yang lahir di luar perkawinan hanya mempunyai hubungan perdata dengan ibunya dan keluarga ibunya. Sedangkan kedudukan anak luar nikah tersebut akan diatur dalam suatu peraturan pemerintah (PP). Akan tetapi sampai saat ini peraturan pemerintah tersebut belum juga terbit. Berkaitan dengan belum terbitnya PP dimaksud, maka hal tersebut akan menimbulkan ketidakpastian hukum dan ketidakadilan, terutama dirasakan pihak anak dan ibu yang melahirkannya. Sedangkan lelaki yang menghamili terkesan kurang

mendapat akibat dan tanggung jawab atas perbuatannya yang telah menyebabkan kelahiran seorang anak yang kemudian disebut anak luar nikah (Zuffran Sabrie, 1998: 9).

Menurut Wahbah al-Zuhaili (1985, VII: 671) nasab adalah salah satu dari hak anak yang lima, yakni: nasab, *radha'* (susuan), *hadianah* (pemeliharaan), *walayah* (perwalian/perlindungan), dan nafkah. Selanjutnya ditegaskan, sebab ditetapkannya nasab seorang anak pada ibunya adalah adanya kelahiran, baik kelahiran itu akibat persetubuhan yang sesuai dengan syarak maupun karena persetubuhan yang menyalahi syarak (al-Zuhaili, 1985, VII: 675-681). Sedangkan penetapan nasab seorang anak terhadap ayahnya, menurutnya, disebabkan karena salah satu dari empat hal, yakni: (1) karena perkawinan yang sah, (2) karena perkawinan yang fasid/rusak, (3) karena persetubuhan yang subhat, atau (4) dengan pengakuan nasab. Wahbah al-Zuhaili (1985, VII: 690) juga menyatakan bahwa ada tiga cara pembuktian untuk penetapan nasab, yaitu: (1) membuktikan adanya perkawinan yang sah atau adanya perkawinan yang *fasid*, (2) mengajukan pengakuan nasab (*iqraru bin nasab*), dan (3) pengajuan alat-alat bukti lain, seperti saksi, termasuk di dalamnya keterangan ahli *qiyafah* (mengikuti jejak). Di zaman sekarang, perlu dipikirkan tentang alat bukti lain selain saksi (baik saksi biasa maupun saksi ahli), yakni hasil pemeriksaan golongan darah dan pemeriksaan DNA.

Keluarnya UU No. 3 Tahun 2006 memang membawa perubahan besar dalam kewenangan absolut lembaga peradilan agama, bukan saja menambah kewenangan dalam menyelesaikan sengketa ekonomi syariat, melainkan juga kewenangan untuk menyelesaikan masalah pengangkatan anak yang dilakukan menurut syariat Islam. Pasal 49 UU No. 3 Tahun 2006 menyebutkan, "Pengadilan Agama bertugas dan berwenang memeriksa, memutus, dan menyelesaikan perkara di tingkat pertama antara orang-orang yang beragama Islam di bidang:

a. perkawinan; b. waris; c. wasiat; d. hibah; e. wakaf; f. zakat; g. infak; h. sedekah; dan i. ekonomi syariat". Dalam penjelasan terhadap Pasal 49 tersebut, khususnya mengenai huruf (a) tentang perkawinan disebutkan bahwa yang dimaksud dengan *perkawinan* adalah 'hal-hal yang diatur dalam atau berdasarkan undang-undang mengenai perkawinan yang berlaku yang dilakukan menurut syari'ah, antara lain:

1. Izin beristri lebih dari seorang.
2. Izin melangsungkan perkawinan bagi orang yang belum berusia 21 (dua puluh satu) tahun, dalam hal orang tua wali, atau keluarga dalam garis lurus ada perbedaan pendapat.
3. Dispensasi kawin.
4. Pencegahan perkawinan.
5. Penolakan perkawinan oleh Pegawai Pencatat Nikah.
6. Pembatalan perkawinan.
7. Gugatan kelalaian atas kewajiban suami dan istri.
8. Perceraian karena talak.
9. Gugatan perceraian.
10. Penyelesaian harta bersama.
11. Pengusaan anak-anak.
12. Ibu dapat memikul biaya pemeliharaan dan pendidikan anak bilamana bapak yang seharusnya bertanggung jawab tidak mematuhiinya.
13. Penentuan kewajiban memberi biaya penghidupan oleh suami kepada bekas istri atau penentuan suatu kewajiban bagi bekas istri.
14. Putusan tentang sah tidaknya seorang anak.
15. Putusan tentang pencabutan kekuasaan orang tua.
16. Pencabutan kekuasaan wali.
17. Penunjukan orang lain sebagai wali oleh pengadilan dalam hal kekuasaan seorang wali dicabut.
18. Penunjukan seorang wali dalam hal seorang anak yang belum cukup umur 18 (delapan belas) tahun yang ditinggal kedua orang tuanya.

19. Pembebaran kewajiban ganti kerugian atas harta benda anak yang ada di bawah kekuasaannya.
20. Penetapan asal-usul seorang anak dan penetapan pengangkatan anak berdasarkan hukum Islam.
21. Putusan tentang hal penolakan pemberian keterangan untuk melakukan perkawinan campuran.
22. Pernyataan tentang sahnya perkawinan yang terjadi sebelum Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan dijalankan menurut peraturan yang lain.'

Penetapan asal usul seorang anak dan penetapan pengangkatan anak berdasarkan hukum Islam berdasarkan penjelasan Pasal 49 huruf (a) poin 20 di atas, berkaitan dengan perkara pengesahan anak atau pengakuan anak, yang dalam bahasa Arab disebut *istilhaq*. Sedangkan pengangkatan anak masuk dalam pengertian *tabanny* atau adopsi. Dalam kitab-kitab fikih, dikenal dua istilah yang berkaitan dengan pengesahan atau pengakuan anak dan pengangkatan anak, yakni: *tabanny* dan *istilhaq*. *Istilhaq* sering disebut juga *iqraru bin nasab*.

Para fukaha, seperti Wahbah al-Zuhaili, mempergunakan kata *tabanny* ketika menyebut pengangkatan Zaid bin Haritsah sebagai anak oleh Nabi Muhammad saw. dan menggunakan kata *istilhaq* atau *iqraru bin nasab* ketika menyebutkan hubungan nasab antara anak dengan ibu atau bapaknya (al-Zuhaili, 1985, VII: 674–675). Ini berarti bahwa kata *tabanny* dipergunakan untuk pengangkatan anak yang tidak ada hubungan darah antara yang mengangkat anak dengan anak yang diangkat. Sedangkan *istilhaq* atau *iqraru bin nasab* dipergunakan untuk pengakuan anak atau pengesahan anak yang memiliki hubungan darah antara yang mengakui dengan anak yang diakui.

Dengan demikian, berkaitan dengan kewenangan peradilan agama seperti di atas, maka dapatlah ditetapkan bahwa peradilan

agama mempunyai kewenangan mutlak untuk menyelesaikan perkara pengangkatan anak (*tabanny*) dan pengakuan/pengesahan anak (*istilhaq*). *Tabanny* tidak mempunyai akibat keperdataan dalam hukum perkawinan maupun hukum kewarisan. Artinya anak angkat tidak dapat menjadi sebab terhalangnya perkawinan, atau jadi wali nikah dari saudari angkatnya, dan tidak dapat menjadi ahli waris seperti anak kandung. Bagian waris anak angkat dapat ditentukan melalui *wasiyat wajibah*. Sementara itu, *istilhaq* berakibat pada hukum perkawinan maupun hukum kewarisan, karena anak *mulhaq/mustalhaq* sama kedudukannya dalam hukum seperti anak sah atau anak kandung.

Atas dasar itulah, kiranya lembaga peradilan agama hendaknya menjadi sebuah lembaga yang mampu berperan untuk menyelesaikan permasalahan anak di atas sehingga masyarakat mendapatkan ketetapan hukum yang pasti tentang hal tersebut. Adanya beberapa sistem hukum yang dapat digunakan di negara kita memberi ruang kepada masyarakat, termasuk umat Islam, untuk memilih hukum mana yang cocok untuk dipegangi. Padahal ketika umat Islam memiliki hukum lain yang ketentuannya bertentangan dengan hukum Islam, akan membawa dampak hukum yang lebih berat dan berisiko tidak hanya ketika di dunia, tetapi juga di akhirat kelak.

## **BAB XI**

# **DINAMIKA HUKUM ISLAM KONTEMPORER**

### **A. Memahami Dinamika Hukum Islam**

**H**ukum Islam dengan kedua sumber pokoknya Alquran dan sunah tidak akan pernah habis dan tuntas untuk dikaji dan dikembangkan seiring dengan lajunya zaman yang tak kunjung berhenti. Hukum Islam tidaklah lahir dalam masyarakat yang hampa budaya, di samping sebagai konsep ilahi yang mengajarkan kebenaran, juga sekaligus menjadi pedoman hidup dan kehidupan manusia dalam segala aspeknya. Dengan kedua sumber tersebut Islam membawa ajaran yang memiliki dinamika yang sangat tinggi dan *sifat yang luwes* yang menjamin kemampuannya untuk menampung segala macam persoalan dan permasalahan yang timbul akibat perkembangan masyarakat dan kemajuan zaman dalam segala bidang, serta menjamin relevansinya sepanjang masa dalam berbagai kondisi dan lingkungan sosial.

Ada anggapan di kalangan pengkaji hukum Islam, terutama di kalangan orientalis atau Islamisis, dan bahkan di kalangan ahli hukum Islam tradisionalis, bahwa hukum Islam itu bersifat statis, dogmatis,

kaku, dan tidak dapat berubah atau beradaptasi seiring dengan perubahan sosial yang ada dari waktu ke waktu. Di antara yang berpendapat bahwa hukum Islam statis adalah N.J. Coulson (1964: 2), C.S. Hurgronje dan J. Schacht (Mas'ud, 1995: 23), serta masih banyak lagi yang lainnya. Hal ini berefek hukum Islam tidak dapat menyesuaikan diri dengan perkembangan dunia yang selalu berubah. Dengan kata lain, hukum Islam akan selalu ketinggalan zaman. Keadaan seperti ini tidak hanya terjadi pada hukum Islam, tetapi juga terjadi pada peraturan-peraturan keislaman lainnya, termasuk dalam masalah politik dan sosial yang menurut mereka didasarkan atas persepsi-persepsi tertentu yang tidak dapat ditambah-tambah, dikurangi, atau diselaraskan dengan kondisi yang berubah.

Yang harus ditegaskan adalah bahwa hukum Islam tidak statis, tetapi selalu dinamis dan dapat diterapkan di setiap zaman dan tempat. Hukum Islam sanggup menghadapi dan memberikan jawaban terhadap semua perkembangan dan kejadian baru, kapan pun dan di mana pun, sehingga ia tetap aktual selamanya dan tidak akan ketinggalan zaman (*out of date*). Dengan kata lain, hukum Islam akan selalu mampu beradaptasi dengan perubahan sosial.

Kedinamisan hukum Islam terutama didukung oleh metodologi yang dipakainya, yaitu prinsip-prinsip yang dipakai dalam metodologi hukum Islam (usul fikih), seperti *ijmak* (konsensus), *kias* (analogi sistematis), *istihsan* (pilihan hukum terbaik), *mashlahah mursalah* (kepentingan yang tak terbatas), dan prinsip-prinsip lainnya yang kesemuanya merupakan bagian dari *ijtihad*. Untuk memperkuat jawaban ini ada baiknya ditelusuri lagi sejarah awal diberlakukannya hukum Islam yang diambil dari sumber pokoknya, Alquran dan sunah.

Ketika aturan-aturan Allah diturunkan melalui Nabi Muhammad saw. di Jazirah Arab, masyarakatnya berada dalam kondisi tertentu. Demikian pula ketika aturan-aturan Allah dan penjelasan Nabi melalui sunah

diformulasikan dan dikompilasikan oleh para mujahid ke dalam kitab-kitab fikih, kehidupan umat Islam berada dalam kondisi sosial yang belum banyak berbeda dengan keadaan yang berlaku ketika Nabi masih hidup.

Rentang waktu dari masa berlangsungnya formulasi dan kompilasi kitab-kitab fikih dengan masa sekarang ini sangat jauh, kira-kira tiga belas abad. Tentu hal ini berimplikasi adanya perbedaan situasi dan kondisi. Banyak problem kemasyarakatan waktu itu yang dapat diselesaikan secara hukum yang kemudian diformulasikan ke dalam ka'idakah-ka'idakah hukum Islam dan juga dikompilasikan dalam kitab-kitab fikih sebagai rujukan hukum yang dapat diamalkan secara praktis pada saat ini. Oleh karena itu, sudah sepantasnya kalau diadakan kajian ulang terhadap hukum Islam dalam kitab-kitab fikih dengan merujuk kepada sumbernya yang asli, yaitu Alquran dan sunah yang mempunyai kaitan masalah yang sama dengan kajian yang tidak hanya tekstual, tetapi juga kajian yang kontekstual agar hukum Islam (fikih) yang dihasilkan dapat diamalkan secara praktis sesuai dengan kondisi dan kebutuhan masyarakat sekarang ini.

Kalau diperhatikan kembali empat mujahid besar pendiri empat mazhab (aliran) besar dalam hukum Islam (fikih) yang terkenal hingga sekarang, yakni Imam Abu Hanifah, Imam Malik bin Anas, Imam al-Syaff'i, dan Imam Ahmad bin Hanbal, terlihat jelas bahwa ijtihad mereka mengikuti prinsip-prinsip seperti di atas yang pelaksanaannya terbatas pada tempat mereka sendiri dan karenanya tidak mempunyai kekuatan untuk mengikat umat Islam di luar daerah mereka, seperti di Indonesia, negara-negara Afrika, dan daerah-daerah lainnya. Para imam mazhab tersebut tidak pernah menyatakan bahwa sistem pengambilan hukum atau *thariqat al-istinbath* merekalah yang final dan wajib dikuati. Di sinilah berlaku pendapat Ibn Qayyim al-Jauziyyah yang terkenal tentang perubahan fatwa (hukum), yaitu "Fatwa (hukum) akan berubah disebabkan perubahan zaman dan tempat" (al-Jauziyyah, t.t.: 10).

Dalam mengomentari pendapat Ibnu Qayyim itu, Yusuf al-Qardlawi mengatakan bahwa dengan pendapat tersebut sebenarnya Ibnu Qayyim tidak memaksudkan kalau seluruh ketetapan hukum Islam itu dapat berubah ketika difatwakan, karena berubah zaman, tempat, dan kebiasaan. Di antara ketetapan-ketetapan hukum Islam ada yang bersifat mapan, umum, dan abadi. Ketetapan seperti ini tidak berpeluang untuk berubah dan tidak ada persoalan dengan perjalanan waktu, berubahnya situasi dan kondisi (al-Qardlawi, 1993: 56-57).

Jadi, jelaslah bahwa faktor situasi dan kondisi yang ada ikut mempengaruhi para mujtahid di dalam menghasilkan produk hukum (fikih) mereka. Bukti yang dapat dikemukakan adalah perbedaan fikih al-Syafi'i antara *qaul qadim* (pendapat lama) dan *qaul jadid* (pendapat baru). *Qaul qadim* dihasilkan ketika al-Syafi'i berada di Baghdad dan *qaul jadid* dihasilkan ketika al-Syafi'i berada di Mesir. *Qaul qadim* tertuang dalam kitab-kitab al-Syafi'i seperti *al-Risalah (al-Qadimah)* dan *al-Hujjah* yang selalu disebut dengan *al-Kitab al-Qadim*. Kitab *al-Hujjah* dan fatwa-fatwa lainnya pada periode ini terutama diriwayatkan oleh empat orang sahabatnya yang terkemuka di Baghdad, yaitu al-Karabisi (wafat 248 H.), al-Za'farani (wafat 260 H.), Abu Saur (wafat 240 H.), dan fikih Ahmad ibn Hanbal (wafat 241 H.). Mereka inilah yang menjadi rujukan fikih Syafiiah di Baghdad pada awal abad ke-3 H. sebelum datangnya para sahabat al-Syafi'i yang belajar kepadanya di Mesir. *Qaul jadid* yang dikeluarkan al-Syafi'i setelah ia berdomisili di Mesir tertuang dalam kitab *al-Risalah (al-Jadidah)*, *al-Umm*, *al-Amali*, *al-Imla'*, dan lain-lain. Fatwa-fatwa *qaul jadid* terutama diriwayatkan oleh enam orang sahabat al-Syafi'i di Mesir, yaitu al-Buwaithi (w. 231 H.), Harmalah (w. 241 H.), al-Rabi' al-Jizi (w. 264 H.), al-Muzani (w. 264 H.), dan al-Rabi' al-Muradi (w. 270 H.). Lewat mereka lah mazhab Syafi'i berkembang dan tersebar ke berbagai wilayah Islam (Nasution, 2001: 173-174). Karena perbedaan situasi dan kondisi kedua tempat tersebut al-Syafi'i mempunyai pendapat yang berbeda.

Selanjutnya akan dikemukakan beberapa contoh produk hukum dari Imam al-Syafi'i yang berbeda antara *qaul qadim* dan *qaul jadid*, di antaranya adalah:

1. *Air musta'mal*

Tidak ada perbedaan antara *qaul qadim* dan *qaul jadid* bahwa air yang telah digunakan untuk basuhan fardu dalam bersuci dari hadas, wudu misalnya, adalah suci (*thahir*). Yang menjadi masalah adalah apakah air yang telah terpakai itu masih bersifat menyucikan (*thahir*) sehingga dapat digunakan lagi? Menurut riwayat yang masyhur, kedua *qaul* juga sepakat bahwa air tersebut tidak bersifat menyucikan lagi. Akan tetapi, adda riwayat dari Isa bin Abban (wafat 221 H.) bahwa al-Syafi'i membolehkan bersuci dengannya. berdasarkan riwayat Ibnu Abban ini beberapa tokoh mazhab Syafiiyah mengatakan adanya dua pendapat al-Syafi'i: menurut *qaul qadim* air *musta'mal* tetap suci dan menyucikan (*thahir muthahhir*), sedang menurut *qaul qadim* air itu hanya suci tetapi tidak menyucikan (*thahir ghairu muthahhir*) (Nasution, 2001: 176). Jadi, ada perbedaan pendafat atau fatwa Syafi'i di antara dua *qaul*-nya.

2. *Waktu salat magrib*

Pada kedua *qaul* al-Syafi'i menyatakan bahwa waktu magrib masuk sejak saat terbenamnya matahari. Tetapi, terdapat perbedaan mengenai rentang waktu tersebut antara dua *qaul* tersebut. Pada *qaul jadid*, al-Syafi'i mengatakan bahwa waktu untuk salat magrib hanya sebentar sejak terbenamnya matahari sama dengan pendapat yang masyhur dari Imam Malik. Sebaliknya, pada *qaul qadim* al-Syafi'i mengatakan bahwa waktu magrib itu berlanjut hingga hilangnya *syafaq* (moga) merah (senja) sama dengan pendapat Imam Abu Hanifah (Nasution, 2001: 188).

### 3. Tindakan terhadap pembangkang zakat

Pada kedua *qaul*-nya al-Syafi'i menyatakan bahwa zakat harus dikeluarkan secara paksa dari harta orang yang tidak bersedia membayarnya tanpa alasan yang sah, dan orang tersebut dapat pula dikenakan hukuman takzir (hukuman yang tidak pasti atau bukan *had*). Selain itu, menurut *qaul qadim* separuh dari harta orang yang tidak mau membayar zakat harus pula diambil sebagai hukuman. Pada *qaul jadid*, ia mengatakan tidak ada hukuman dalam bentuk pengambilan harta seperti itu (Nasution, 2001: 195).

Itulah contoh beberapa pendapat al-Syafi'i yang berbeda-beda disebabkan oleh perbedaan tempat dan kondisi masyarakatnya, meskipun waktunya tidak terlalu jauh berbeda. Masih banyak contoh yang lain yang menunjukkan adanya perbedaan hukum (fatwa) yang disebabkan oleh perbedaan waktu, tempat, serta kondisi. Fenomena perubahan hukum atau fatwa tersebut terjadi pada masa awal-awal perkembangan hukum Islam (abad ke-3 H.) yang masyarakatnya belum begitu kompleks seperti sekarang, dan juga ilmu pengetahuan dan teknologi belum semaju sekarang. Jika pada waktu itu tuntutan masyarakat dan situasi serta kondisi dapat mempengaruhi hukum atau fatwa, maka tentu di zaman sekarang hal ini tidak bisa dihindarkan lagi. Artinya, perubahan hukum untuk menjawab persoalan-persoalan di tengah masyarakat adalah suatu keniscayaan dan faktanya memang hukum Islam selalu mengikuti perkembangan yang terjadi, sehingga hukum Islam selalu relevan dan dapat diterima oleh masyarakat di mana pun dan kapan pun.

Secara umum, hampir keseluruhan ketentuan tentang pelaksanaan hukum Islam (fikih) mengalami perubahan, terutama yang terkait dengan hukum-hukum muamalah. Bahkan yang terkait dengan hukum-hukum ibadah pun banyak mengalami perubahan,

misalnya dalam masalah penentuan waktu salat dengan jam, penentuan mulai puasa Ramadan dan menghitungnya dengan hisab (perhitungan astronomi/falak), ketentuan mengenai jenis-jenis harta yang wajib dikeluarkan zakatnya serta nishab dan kadar yang harus dikeluarkan zakatnya, serta ketentuan-ketentuan tentang pelaksanaan ibadah haji dan umrah di Mekkah. Ketentuan-ketentuan mengenai hukum-hukum ibadah ini terus berkembang (dinamis) meskipun tidak merubah prinsip-prinsipnya yang pokok, yakni syariat yang tertuang dalam Alquran dan sunah.

Dalam hukum-hukum muamalah, terutama dalam bidang ekonomi, sosial dan politik, perubahan hukum juga banyak dilakukan untuk mengantisipasi kompleksitas persoalan ekonomi, sosial, dan politik seiring perkembangan pemikiran masyarakat serta kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi serta informasi. Munculnya institusi-institusi baru di bidang-bidang tersebut mengindikasikan betapa persoalan-persoalan tersebut tidak pernah bisa dihindarkan dan hukum Islam juga harus bisa menjawabnya.

Jika dilihat produk hukum di berbagai negara Islam sekarang, akan ditemukan, ketentuan tentang masalah yang sama sering kali berbeda hukumnya baik kecil maupun besar. Begitu juga ketentuan hukum di Indonesia, misalnya, dalam hal yang sama juga terdapat perbedaan di dalamnya karena berselangnya waktu yang cukup lama. Inilah bukti nyata yang mengindikasikan bahwa hukum Islam selalu dinamis dan selalu mengikuti perkembangan dan tuntutan masyarakat yang terjadi.

Dengan penelaahan terhadap berbagai mazhab dalam hukum Islam, akan terlihat bukti bahwa tidak satu pun di antara sistem-sistem pengambilan hukum yang dinyatakan secara mutlak dan pasti (*qath'iy*). Para pendiri mazhab tersebut tidak mengharapkan agar apa yang mereka lakukan dianggap sebagai preseden bagi lainnya yang

datang belakangan. Setiap kecenderungan dipusatkan kepada usaha penetapan hukum yang mempertimbangkan keinginan-keinginan dan harapan-harapan masyarakat serta perubahan-perubahan situasi politik dan sosial masyarakat muslim (Ali, 1994: 68).

Dengan demikian, jelaslah bahwa beberapa aturan hukum Islam sangat cocok untuk kehidupan masyarakat muslim di masa lampau dan juga di masa sekarang yang sudah mengalami perubahan. Namun, ada beberapa aturan tertentu dari hukum Islam tidak bisa diterapkan dan tidak bisa diselaraskan dengan kebutuhan-kebutuhan masyarakat muslim dewasa ini, baik di Indonesia, di negara-negara Timur Tengah, maupun di negara-negara lainnya. Oleh karena itu, perlu ada pengembangan-pengembangan dan modifikasi-modifikasi pada aturan-aturan hukum yang berkenaan dengan masalah-masalah kemasyarakatan, seperti hukum keluarga yang mencakup masalah perkawinan, perceraian, perwakafan, maupun kewarisan, juga hukum-hukum yang berkenaan dengan politik, ekonomi, dan sosial. Atau dengan kata lain, perlu adanya pembaruan pemikiran hukum Islam yang mengatur masalah-masalah tertentu.

Dengan demikian, keputusan-keputusan hukum (fatwa) yang muncul sekarang sudah selayaknya berbeda dengan fatwa-fatwa yang sudah lama waktunya. Banyak ketentuan fikih yang ditulis oleh para ulama terdahulu yang sekarang masih terdokumentasi dalam kitab-kitab fikih sudah tidak cocok dan relevan lagi dengan situasi dan kondisi sekarang, sehingga harus direformulasi dan direformasi dengan dikembalikan kepada kedua sumber pokok hukum Islam (Alquran dan sunah) serta disesuaikan dengan tuntutan kemaslahatan umat manusia sekarang. Ijtihad dengan berbagai caranya menjadi sangat penting untuk dipakai dalam penetapan hukum-hukum baru yang lebih cocok dengan situasi dan kondisi sekarang dan tentu tidak bertentangan dengan Alquran dan sunah.

Semua persoalan di atas jika dikembalikan kepada sumbernya yang pokok, yaitu Alquran dan sunah, dapat dipahami bahwa hanya sebagian kecil hukum Islam yang bersifat absolut (*qath'iy*), sedang sebagian besar lainnya bersifat relatif (*zhanniyy*) yang di dalamnya sering dijumpai perbedaan pemikiran antara satu ulama dengan ulama lainnya. Perbedaan inilah yang menyebabkan timbulnya mazhab-mazhab dalam Islam (*fikih*). Bahkan dalam sejarah hukum Islam dapat dilihat bahwa perubahan hukum terjadi bukan hanya dalam hukum Islam hasil ijtihad ulama (*fukaha*), tetapi juga dalam bidang hukum yang ditentukan Alquran dan sunah (*syariat*), karena adanya pertimbangan tertentu. Umar bin Khaththab banyak menentukan hukum atau keputusan yang berbeda dengan hukum yang sudah mapan pada waktu itu. Misalnya, *muallaf* (orang yang baru masuk Islam) yang ada pada zaman Nabi mendapat bagian zakat, pada masa Umar tidak lagi mendapat bagian zakat dengan alasan bahwa Islam sudah kuat dan tidak perlu lagi sokongan mereka. Umar juga membagi-bagi tanah yang dikuasai tentara Islam yang menaklukkan Irak kepada para penggarap tanah dengan alasan apabila tanah itu dikuasai para tentara maka akan merugikan Islam sebagai negara. Umar juga tidak menjalankan hukuman potong tangan kepada pencuri karena kelaparan (Nasution, 1995: 197–198). Apa yang dilakukan Umar ini, jika dikaji secara mendalam, sebenarnya tidak sampai merubah ketentuan hukum Islam (*syariat*), tetapi Umar hanyalah berpindah dari satu hukum kepada hukum lain dengan meninggalkan satu nas atau dalil hukum dan pergi kepada nas yang lain dengan pertimbangan kemaslahatan (*mashlahah mursalah*). Pemikiran Umar seperti inilah yang kemudian banyak diikuti oleh para ulama setelahnya, bahkan oleh para ulama pada abad-abad pertengahan di era modern sekarang.

Dari uraian di atas, sekali lagi, perlu ditegaskan bahwa tidaklah benar kalau hukum Islam itu bersifat statis dan tidak dapat mengikuti

perkembangan zaman (*out of date*). Hakikat hukum Islam tidak menghendaki keadaan statis, tetapi sebaliknya menghendaki perkembangan. Memang pada masa kelemahan Islam yang dimulai dengan jatuhnya Baghdad ke tangan bangsa Mongol, gerakan ijihad di kalangan ulama berhenti beberapa abad lamanya, sehingga ada anggapan bahwa pintu ijihad sudah tertutup. Inilah yang membuat hukum Islam menjadi statis. Akan tetapi, ketika umat Islam mulai sadar akan kemundurannya dan menyadari pula bahwa salah satu sebabnya adalah adanya anggapan bahwa pintu ijihad tertutup, dan sebenarnya tidak ada orang yang berhak menutupnya, sejak itulah timbul pemikiran pembaruan dalam Islam, termasuk hukum Islam, dan gerakan-gerakan yang mengajak untuk melakukan pembaruan ini muncul di setiap komunitas muslim di seluruh dunia.

Selanjutnya akan dikemukakan beberapa contoh yang menggambarkan kedinamisan hukum Islam permasalahan hukum kontemporer di bawah ini yang dapat dijadikan bahan kajian untuk dapat memahami konsep kedinamisan hukum Islam. Tentu perbedaan pendapat di kalangan ulama tentang keputusan hukum atas peristiwa-peristiwa kontemporer sulit dihindarkan. Yang terpenting adalah bagaimana menyikapi perbedaan itu dengan bijak dan benar. Ini bisa dilakukan ketika kita memiliki wawasan yang cukup untuk menentukan pilihan yang benar, sehingga dapat terhindar dari taklid buta, yakni hanya ikut-ikutan tanpa tahu dasarnya atau hanya memilih semauanya sendiri pendapat yang dianggapnya menguntungkan tetapi tidak didukung argumen *syar'i*. Permasalahan hukum kontemporer cukup banyak, terutama yang terkait dengan hukum-hukum muamalah (ekonomi Islam), seperti bank, asuransi, gadai, investasi saham, perdagangan lewat internet, dan lain sebagainya, juga yang terkait dengan hukum keluarga, sosial, dan politik. Mengingat keterbatasan yang ada kajian tentang hukum-hukum kontemporer di sini disajikan secara singkat saja.

## B. Problematika Hukum Islam Kontemporer

### 1. Pernikahan Poligami

Sebagian dari masyarakat kita kurang atau tidak setuju dengan poligami dan mereka menentang praktik poligami yang ada sekarang ini, karena efek negatifnya sangat besar bagi keluarga dan banyak menyakiti kaum perempuan. Namun, sebagian yang lain menyetujui poligami dengan alasan-alasan tertentu. Kelompok terakhir ini beralasan bahwa meskipun poligami memiliki banyak risiko, tetapi bukanlah sesuatu yang dilarang oleh agama, khususnya Islam.

Kenyataannya poligami sekarang ini banyak dipraktikkan oleh kalangan *public figure* kita. Sebut saja misalnya mantan Wakil Presiden RI, Hamzah Haz, yang memiliki istri tiga orang, Puspo Wardoyo (pengusaha terkenal) yang memiliki istri empat orang, Qomar (seorang komedian) yang juga memiliki empat orang istri, KH. Abdullah Ahmad Gymnastiar (A.A. Gym), Mamik Slamet, Parto Patrio, dan masih banyak lagi yang lain. Mereka dengan terus terang menyatakan bahwa mereka telah mempraktikkan poligami. Ada juga di antara masyarakat kita yang mempraktikkan poligami dengan sembunyi-sembunyi karena alasan-alasan tertentu. Inilah yang banyak dilakukan oleh para pejabat negara kita di era Orde Baru, karena takut terkena ketentuan dalam PP No. 10 Tahun 1983 yang mengatur masalah poligami bagi pegawai negeri sipil dan ABRI (sekarang: TNI). Masyarakat luas juga ada yang mempraktikkan poligami dengan semaunya sendiri tanpa terikat dengan ketentuan-ketentuan yang dibuat negara maupun agama.

Terlepas dari pendapat pro dan kontra tentang poligami, yang jelas masalah poligami menjadi masalah yang menarik untuk didiskusikan. Praktik poligami semakin lama semakin banyak di tengah-tengah masyarakat kita. Dalam praktiknya, masih banyak di antara

kaum poligam belum memenuhi ketentuan yang ada, baik secara hukum negara maupun hukum agama. Tulisan ini mencoba mengkaji permasalahan poligami tersebut, terutama bagaimana pendapat para ulama tentang hukum dan ketentuan poligami serta bagaimana praktik poligami sekarang ini. Sebelum mengkaji hal tersebut, akan dipaparkan dulu pengertian poligami dan sejarah singkat berlakunya poligami.

Secara etimologis kata poligami berasal dari bahasa Yunani, yaitu gabungan dari dua kata: *poli* atau *polus* yang berarti banyak dan *gomein* dan *gamos* yang berarti perkawinan. Dengan demikian poligami berarti perkawinan yang banyak (Nasution, 1996: 84). Secara terminologis poligami adalah sistem perkawinan yang salah satu pihak memiliki atau mengawini beberapa lawan jenisnya dalam waktu yang bersamaan (*Kamus Besar Bahasa Indonesia*, 2001: 885). Jika yang memiliki pasangan lebih dari satu itu seorang suami maka perkawinannya disebut poligini, sedang jika yang memiliki pasangan lebih dari satu itu seorang istri maka perkawinannya disebut poliandri. Namun dalam bahasa sehari-hari istilah poligami lebih populer untuk menunjuk perkawinan seorang suami dengan lebih dari seorang istri. Lawan dari poligami adalah monogami, yakni sistem perkawinan yang hanya membolehkan seorang suami memiliki seorang istri dalam satu waktu.

Dalam Islam, poligami di definisikan sebagai perkawinan seorang suami dengan istri lebih dari seorang dengan batasan maksimal empat orang istri dalam waktu yang bersamaan. Batasan ini didasarkan pada QS. al-Nisa' (4): 3 yang berbunyi:

وَإِنْ يُحِقُّمْ أَلَا تَنْقِسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَإِنَّكُمْ حَوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاءَ مُتَّقِيَّةً وَثَلَاثَ وَرِبَاعَ فَإِنْ يُحِقُّمْ أَلَا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكْتُمْ إِنَّمَا تُكْمِنُمْ ذَلِكَ أَذْنَى أَلَا تَعْوِلُوا (النساء: ٣)

Artinya: Dan jika kamu takut tidak akan dapat bertaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinlah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi: dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat bertaku adil, maka (kawinlah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat anaya (QS. al-Nisa' [4]: 3)

Dari ayat itu ada juga sebagian ulama yang memahami bahwa batasan poligami itu boleh lebih dari empat orang istri bahkan lebih dari sembilan istri. Namun batasan maksimal empat istrilah yang paling banyak diikuti oleh para ulama dan dipraktikkan dalam sejarah dan Nabi Muhammad saw. melarang melakukan poligami lebih dari empat istri (al-Syaukani, 1973, I: 420)

Poligami sudah dipraktikkan umat manusia jauh sebelum Islam datang. Rasulullah saw. membatasi poligami sampai empat orang istri. Sebelum adanya pembatasan ini para sahabat sudah banyak yang mempraktikkan poligami melebihi dari empat istri, seperti lima istri, sepuluh istri, bahkan lebih dari itu. Mereka melakukan hal itu sebelum mereka memeluk Islam, seperti yang dialami oleh Qais bin al-Harits. Ia berkata: "Aku masuk Islam dan aku mempunyai delapan istri, lalu aku datang kepada Nabi saw. dan menyampulkan hal itu kepada beliau lalu beliau berkata: "Pilih dari mereka empat orang." (H.R. Ibnu Majah). Hal ini juga dialami oleh Ghailan bin Salamah al-Tsaqafi ketika memeluk Islam. Ia memiliki sepuluh istri pada masa Jahiliyah yang semuanya juga memeluk Islam. Maka Nabi saw. menyuruhnya untuk memilih empat orang dari sepuluh istrinya (H.R. al-Tirmidzi).

Jadi poligami sudah lama dipraktikkan oleh umat manusia jauh sebelum Nabi Muhammad saw. melakukan poligami. Nabi-nabi sebelum Muhammad juga banyak yang melakukan poligami, seperti Nabi Daud a.s., Nabi Sulaiman a.s., dan begitu juga umat-umatnya. Masyarakat Jahiliyah dalam waktu yang cukup lama mentradisikan

poligami dalam jumlah yang tidak terbatas hingga datangnya Islam. Sebagian dari orang jahiliah ini kemudian memeluk Islam dan sudah berpoligami, sehingga harus tunduk kepada aturan Islam yang hanya membatasi poligami sampai empat istri saja.

Islam sebagai agama wahyu yang mendasarkan pada firman-firman Allah (Alquran) dan sabda-sabda Nabi Muhammad saw. (hadis) tidak melarang praktik poligami. Sebaliknya, Islam juga tidak mewajibkan poligami. Berdasarkan Alquran dan hadis Nabi saw. para ulama membolehkan poligami dengan persyaratan tertentu. Jika persyaratan ini tidak terpenuhi, Islam mewajibkan seorang suami untuk melakukan monogami. Di saat yang bersamaan Islam dengan tegas melarang praktik perzinahan tanpa prasarat apa pun. Segala bentuk perzinahan dilarang dalam Islam, bahkan hal-hal yang mengarah ke perzinahan juga dilarang (QS. al-Isra' (17): 32).

Allah Swt. Maha Bijaksana ketika menetapkan aturan poligami, sehingga tidak ada kesalahan dan cela. Islam tidak menjadikan poligami sebagai suatu kewajiban bagi laki-laki, sebagaimana tidak pula diwajibkan bagi perempuan dan keluarganya untuk menerima perkawinan dari laki-laki yang sudah beristri.

Perlu ditegaskan di sini bahwa tujuan disyariatkannya hukum Islam adalah untuk kemaslahatan manusia. Dengan prinsip seperti ini, jelaslah bahwa disyariatkannya poligami juga untuk kemaslahatan manusia. Poligami bertujuan untuk mewujudkan keluarga yang baik, bukan semata-mata untuk menyenangkan suami. Dari prinsip ini juga dapat dipahami bahwa jika poligami itu tidak dapat mewujudkan kemaslahatan, maka poligami tidak boleh dilakukan. Karena Itulah, Islam memberikan aturan-aturan yang dapat dijadikan dasar untuk pelaksanaan poligami sehingga dapat terwujud kemaslahatan tersebut.

Para ulama berbeda pendapat mengenai ketentuan poligami, meskipun dasar pijakan mereka adalah sama, yakni mereka mendasarkan pada satu ayat dalam Alquran, yaitu QS. al-Nisa' (4): 3 seperti di atas. Menurut *jumhur* (kebanyakan) ulama ayat di atas turun setelah Perang Uhud selesai, ketika banyak pejuang muslim yang gugur menjadi *syuhada'*. Sebagai konsekuensinya banyak anak yatim dan janda yang ditinggal mati ayah atau suaminya. Hal ini juga berakibat terbaikannya kehidupan mereka terutama dalam hal pendidikan dan masa depan mereka (Nasution, 1996: 85). Kondisi inilah yang melatarbelakangi disyariatkannya poligami dalam Islam.

Sayyid Qutub memandang poligami sebagai suatu perbuatan rukhsah. Karena itu, poligami hanya bisa dilakukan dalam keadaan darurat yang benar-benar mendesak. Kebolehan ini pun masih disyaratkan adanya sikap adil kepada para istri. Keadilan yang dituntut di sini termasuk dalam bidang nafkah, muamalah, pergaulan, serta giliran tidur malam. Bagi suami yang tidak mampu berbuat adil, maka cukup seorang istri saja (Sayyid Qutub, 1966, IV: 236). Ameer Ali juga berpendapat sama seperti Sayyid Qutub (Ali, 1922: 229). Sedang Fazlur Rahman mengatakan, kebolehan poligami merupakan satu pengecualian karena keadaan tertentu. Sebab kenyataannya, kebolehan itu muncul ketika terjadi perang yang mengakibatkan banyaknya anak yatim dan janda (Nasution, 1996: 101). Muhammad Abduh bahkan berkesimpulan bahwa poligami tidak diperbolehkan (*haram*). Poligami hanya mungkin dilakukan seorang suami dalam keadaan tertentu, misalnya ketidakmampuan seorang istri untuk mengandung atau melahirkan. Dengan mengutip QS. al-Nisa'(4): 3, Abduh mencatat, Islam memang membolehkan poligami tetapi dituntut dengan keharusan mampu meladeni istri dengan adil. Abduh akhirnya sampai pada satu kesimpulan bahwa pada prinsipnya pernikahan dalam Islam itu monogami (Nasution, 1996: 103).

Muhammad Rasyid Ridha sependapat dengan gurunya, Muhammad Abduh, mengenai haramnya berpoligami, jika suami tidak mampu berbuat adil kepada istri-istrinya (Nasution, 1996: 104).

Sementara itu Abdul Halim Abu Syuqqah (1997, 5: 390) menguraikan faktor-faktor yang dapat mendorong dilakukannya poligami, yakni: (1) memecahkan problema keluarga, seperti istri mandul, terdapat cacat fisik, dan istri menderita sakit yang berkepanjangan; (2) memenuhi kebutuhan yang mendesak bagi suami, seperti seringnya bepergian dalam waktu yang lama dan sulit disertai oleh istrinya karena sibuk mengasuh anak-anak atau karena sebab lain; (3) hendak melakukannya perbuatan yang baik terhadap perempuan salih yang tidak ada yang memeliharanya, misalnya perempuan itu sudah tua, karena memelihara anak-anak yatim, atau sebab-sebab lainnya; (4) ingin menambah kesenangan karena kesehatannya prima dan kuat ekonominya. Semua faktor ini harus dipenuhi oleh suami yang berpoligami ditambah persyaratkan dapat berlaku adil, mampu memberi nafkah kepada istri-istrinya dan anak-anaknya, dan mampu memelihara istri-istrinya dan anak-anaknya dengan baik (Abu Syuqqah, 1997, 5: 388).

Itulah pendapat para ulama tentang poligami yang pada prinsipnya semuanya membolehkan poligami dengan berbagai ketentuan yang bervariasi. Ada yang membolehkan poligami dengan syarat yang cukup longgar dan ada juga yang memberikan persyaratan yang ketat. Di antara mereka juga ada yang menegaskan bahwa dibolehkannya poligami hanya dalam keadaan darurat saja. Mengenai jumlah istri yang boleh dinikahi dalam berpoligami ada yang membatasinya empat orang dan ada yang membatasinya sembilan orang. Dari variasi pendapat mereka tidak ada yang dengan tegas menyatakan bahwa poligami itu dilarang. Mereka tidak berani menetapkan hukum yang bertentangan dengan Alquran atau hadis yang memang tidak pernah melarangnya. Inilah barangkali salah satu

ciri dari ulama klasik dalam menetapkan hukum.

Dalam undang-undang modern yang diberlakukan di negara-negara Islam, ketentuan poligami masih bervariasi. Ada yang memberikan ketentuan yang longgar dan ada yang memberikan ketentuan yang sangat ketat hingga mengharamkannya. Indonesia termasuk negara yang menetapkan ketentuan yang ketat untuk poligami. Dalam UU No. 1 Tahun 1974 Pasal 3 ayat (2) dijelaskan bahwa seorang suami diperbolehkan beristri lebih dari seorang apabila dikehendaki oleh pihak-pihak yang bersangkutan dan mendapat izin dari pengadilan. Adapun alasan-alasan yang dijadikan pedoman oleh pengadilan untuk memberi izin poligami ditegaskan pada Pasal 4 ayat (2), yaitu: (1) istri tidak dapat menjalankan kewajibannya sebagai istri; (2) istri mendapat cacat badan atau penyakit yang tidak dapat disembuhkan; (3) istri tidak dapat melahirkan keturunan. Ketentuan seperti ini juga ditegaskan dalam PP No. 9 Tahun 1975 Pasal 41 huruf a dan Kompilasi Hukum Islam di Indonesia (KHI) Pasal 57. Pasal 5 UU Perkawinan menetapkan syarat-syarat poligami sebagai berikut: (1) adanya persetujuan dari istri/istri-istri; (2) adanya kepastian bahwa suami mampu menjamin keperluan-keperluan hidup istri-istri dan anak-anak mereka; (3) adanya jaminan bahwa suami akan berlaku adil terhadap istri-istri dan anak-anak mereka. Di samping ketentuan ini, UU Perkawinan juga mengatur prosedur yang harus ditempuh suami dalam melakukan poligami, yakni melalui proses di pengadilan. Mesir dan Pakistan, dua negara Islam, juga mengatur masalah poligami dalam undang-undangnya. Aturan poligami dalam undang-undang di dua negara ini juga cukup ketat (Marzuki, 1996: 175–177).

Dengan demikian, pada prinsipnya hukum Islam membolehkan adanya poligami dengan berbagai persyaratan yang cukup ketat. Disyariatkannya poligami, seperti ketentuan hukum Islam lainnya,

juga untuk kemaslahatan umat manusia. Dari sinilah harus disadari bahwa siapa pun boleh melakukan poligami selama ia dapat mewujudkan kemaslahatan. Namun, jika ia tidak dapat mewujudkan kemaslahatan itu ketika melakukan poligami, maka poligami tidak boleh ia lakukan. Persyaratan yang ditentukan oleh Alquran (seperti keharusan berlaku adil) dan juga berbagai ketentuan yang ditetapkan oleh para ulama tentang poligami harus dipahami sebagai upaya untuk mewujudkan kemaslahatan dalam pelaksanaan poligami. Hal ini hanya bisa terwujud jika poligami dilakukan oleh pihak laki-laki (suami) dan tidak mungkin dapat dilakukan oleh pihak wanita (istri).

Hukum Islam secara prinsip tidak mengharamkan (melarang) poligami, tetapi juga tidak memerintahkan poligami. Artinya, dalam hukum Islam poligami merupakan suatu lembaga yang ditetapkan sebagai jalan keluar untuk mengatasi adanya problem tertentu dalam suatu keluarga (rumah tangga). Sesuai dengan dua prinsip hukum Islam yang pokok, yakni keadilan dan kemaslahatan, poligami dapat dilakukan ketika terpenuhinya kedua prinsip tersebut. Poligami harus didasari oleh adanya keinginan bagi pelakunya untuk mewujudkan kemaslahatan di antara keluarga dan juga memenuhi persyaratan terwujudnya keadilan di antara suami, para istri, dan anak-anak mereka. Dengan demikian, jika poligami dilakukan hanya sekedar untuk pemenuhan nafsu, apalagi hanya sekedar mencari prestasi dan prestise di tengah-tengah masyarakat yang hedonis dan materialis sekarang, serta mengabaikan terpenuhinya dua prinsip utama dalam hukum Islam tersebut, maka tentu saja poligami tidak dibenarkan.

Poligami dalam hukum Islam merupakan suatu solusi bagi sebagian orang (sedikit) untuk mewujudkan kesempurnaan dalam kehidupan keluarga yang memang tidak dapat dicapai dengan monogami. Problem ketiadaan anak yang mungkin disebabkan oleh kemandulan seorang istri, ketidakpuasan seorang suami karena

kurangnya pelayanan yang prima dari seorang istri, atau tujuan-tujuan dakwah sebagaimana yang dilakukan oleh Rasulullah Saw. merupakan sederetan problem yang barangkali bisa dipecahkan oleh lembaga poligami ini. Namun yang perlu dicatat, jangan sampai upaya mengatasi berbagai problem dengan cara poligami malah menimbulkan problem baru yang lebih besar mafsadatnya daripada problem sebelumnya. Jika hal ini terjadi tentu poligami bukanlah suatu solusi yang dianjurkan, tetapi sebaliknya bisa jadi malah dilarang.

Kalau kita perhatikan praktik poligami di tengah-tengah masyarakat kita, dapat kita simpulkan bahwa para poligam masih banyak yang mengabaikan aturan-aturan poligami sebagaimana di atas. Kebanyakan dari mereka melakukan poligami hanya karena pemenuhan nafsu belaka, sehingga mengabaikan prinsip-prinsip pokok dalam hukum Islam, yakni terwujudnya keadilan dan kemaslahatan. Akibat poligami ini tidak sedikit para wanita (terutama istri pertamanya) dan anak-anak mereka menjadi terlantar karena hanya diabaikan begitu saja. Tentu saja hal ini dapat mengakibatkan perpecahan keluarga yang jauh dari tujuan suci dari lembaga pernikahan dalam Islam. Namun demikian, di antara mereka juga ada yang melakukan poligami dengan mengindahkan ketentuan yang ada, sehingga mereka tetap dalam prinsip untuk mewujudkan keluarga yang bahagia secara keseluruhan. Golongan yang terakhir ini jumlahnya sangat sedikit.

Yang perlu ditegaskan di sini adalah ketentuan poligami memang sudah ada di Alquran lalu diperaktikkan oleh Nabi saw. Karena itu, diperlukan pemahaman yang mendalam untuk menyikapi ketentuan poligami dalam perspektif hukum Islam sekaligus menyikapi praktik-praktik poligami di tengah masyarakat sekarang. Yang harus menjadi acuan kita adalah bahwa semua ketentuan hukum Allah (hukum Islam) adalah untuk kemaslahatan umat manusia. Dari sinilah jelas bahwa disyariatkannya poligami juga demi kemaslahatan manusia.

Karena itu, siapa pun boleh melakukan poligami selama kemaslahatan itu bisa diwujudkan. Namun, jika kemaslahatan itu tidak bisa terwujud ketika orang melakukan poligami, maka poligami tidak boleh dilakukan. Persyaratan yang ditentukan oleh Alquran (seperti keharusan berlaku adil) dan juga berbagai ketentuan yang ditetapkan oleh para ulama tentang poligami harus kita pahami sebagai upaya untuk mewujudkan kemaslahatan dalam pelaksanaan poligami. Penulis tidak setuju dengan praktik poligami yang hanya sekedar untuk kesenangan belaka atau untuk mempermainkan perempuan, seperti yang dilakukan oleh sebagian masyarakat kita.

Inilah salah satu persoalan yang terus menjadi polemik di kalangan umat Islam, khususnya yang terkait dengan hukum keluarga (*al-ahwal al-syakhshiyah*). Banyak ketentuan hukum Islam yang sudah berubah terkait dengan hukum keluarga ini. Yang paling tampak di hadapan kita di Indonesia adalah ketentuan harus dicatatkan pernikahan dan perceraian. Sebelum keluarnya UU No. 1 Tahun 1974 pernikahan dan perceraian yang dilakukan oleh umat Islam tidak perlu dicatatkan, dan pasca keluarnya UU tersebut hingga sekarang setiap pernikahan dan perceraian harus dicatatkan, dan jika tidak dicatatkan belum dinilai sah secara hukum. Persoalan lain yang juga mulai berkembang dalam wacana adalah pernikahan yang melibatkan penggunaan media elektronika dan sarana informasi modern, seperti telepon, internet, atau CCTV yang bisa menghubungkan pihak-pihak yang terlibat dalam satu komunikasi langsung, meskipun tempat mereka berjauhan.

## 2. Problematika Hukum Islam dalam Berbagai Bidang

Di atas sudah diuraikan satu contoh kajian hukum Islam kontemporer terkait dengan hukum keluarga, khususnya hukum tentang poligami. Selanjutnya, dalam semua aspek kehidupan kita tentu hukum Islam selalu menyertai perkembangan yang terjadi,

sehingga untuk semua itu hukum Islam harus disiapkan untuk dapat dijadikan sebagai pedoman dan kepastian dalam bertindak setiap muslim di tengah-tengah masyarakatnya. Inilah bidang-bidang yang memunculkan keputusan-keputusan baru dalam hukum Islam.

#### a. Bidang ekonomi

Yang sekarang marak di dunia ekonomi atau perdagangan adalah masalah bursa saham. Di Indonesia, misalnya, kita tidak asing dengan laporan setiap hari dari media massa tentang Bursa Efek Jakarta (BEJ). Perdagangan saham ini semula berkembang di Amerika yang kemudian berkembang di seluruh penjuru dunia, termasuk di Indonesia. Sebagaimana diketahui, bursa saham atau efek ini memperdagangkan barang-barang yang tidak diketahui barangnya secara langsung. Yang dijelaskan tentang barang-barang itu adalah jenis, sifat, dan mutunya. Dengan kemajuan teknologi seperti sekarang, pelaksanaan transaksi dapat dilakukan bisa langsung Kesepakatan antara pembeli dan penjual terhadap ketentuan harga jual beli suatu komoditas pertanda transaksi telah mencapai final, yang kemudian dilanjutkan dengan penyerahan barang di kemudian hari (*future*). Para calon pemain dalam perdagangan ini harus mendaftarkan diri melalui badan tertentu yang ditunjuk dengan berbagai aturan yang sudah disepakati. Untuk bisa melakukan perdagangan seperti ini, para pelaku harus tahu bersis tentang aturan mainnya agar tidak salah dan rugi (Setiawan Budi Utomo, 2003: 36–45).

Terkait dengan permasalahan di atas, ketentuan-ketentuan fikih menjelaskan seperti berikut:

- 1) Pada prinsipnya diperbolehkan transaksi jual beli sebagai salah satu sarana yang baik dalam mencari rizki (QS. al-Baqarah [2]: 194 dan QS. al-Nisa' [4]: 29).
- 2) Barang atau instrumen yang diperjualbelikan harus suci sehingga

- dilarang memperjualbelikan barang najis dan haram seperti minuman keras, narkoba, bung bank riba (QS. al-Maidah [5]: 3 dan 90).
- 3) Bermanfaat dari bermaslahat dengan adanya nilai guna bagi konsumen maupun pembeli serta tidak membahayakan.
  - 4) Barang yang diperjualbelikan dapat diserahkan, baik secara langsung maupun secara simbolis.
  - 5) Barang yang diperjualbelikan harus jelas keadaannya, sifat-sifatnya, kualitasnya, jumlah dan satuannya, serta karakteristik lainnya.
  - 6) Penjual dan pembeli berhadapan langsung untuk melakukan *ijab* dan *qabul*. Namun, berdasarkan prinsip maslahat dan kebutuhan serta merespons perkembangan zaman, hal ini dapat diwakili dengan *paper trading* yang menampilkan dokumen dagang berupa kertas maupun *electronic trading/e-commerce* yang menampilkan data komputer dan data elektronik lainnya (*paperless trading*). Sumbstansi kedua media tersebut menunjukkan sifat barang, mutu, jenis, dan jaminan atas kebenaran data dan dokumen serta bukti kesepakatan transaksi (*dealing*).
  - 7) Transaksi dilangsungkan atas dasar saling suka sama suka (*an taradilin*), kesepahaman, dan kejelasan (QS. al-Nisa' [4]: 29).
  - 8) Tidak ada unsur penipuan maupun judi (*gambling*) (QS. al-Baqarah [2]: 278 dan QS. al-Maidah [5]: 90).
  - 9) Dilakukan dengan adil, jujur, dan amanah (QS. al-Baqarah [2]: 278).

Itulah prinsip-prinsip umum perdagangan Islam yang dijelaskan dalam kitab-kitab fikih yang tidak hanya diberlakukan dalam masalah bursa saham, tetapi semua jenis perdagangan modern sekarang. Yang perlu ditegaskan di sini, sekarang berkembang jenis-jenis perdagangan yang mengarah pada unsur spekulasi (*gambling*) sehingga sering kali menggiurkan pada satu sisi dan sering juga merugikan pada sisi yang lain. Hal seperti ini jelas bertentangan dengan prinsip-prinsip

perdagangan Islam yang benar seperti di atas. Atas dasar prinsip-prinsip di atas, jika semua model perdagangan yang berkembang sekarang apa pun namanya mengikuti ketentuan, maka hukumnya jelas boleh dilakukan, akan tetapi jika ada prinsip yang tidak bisa ditegakkan dalam prosesnya, tentu hukumnya haram dan harus ditinggalkan. Beberapa jenis perdagangan kontemporer yang banyak dilakukan sekarang misalnya investasi di berbagai jenis perdagangan, bisnis dengan sistem *franchise*, perdagangan dengan bunga, bisnis model *multi level marketing* (MLM), bank syariah, asuransi syariah, gadai syariah, dan jual beli valuta asing/spekulasi valas.

#### b. Bidang politik

Masalah politik juga banyak melibatkan kaum muslim, terutama di negara-negara Islam. Yang terjadi sekarang negara-negara Islam sekarang banyak yang tergantung kepada negara-negara asing yang notabene bukan negara Islam. Yang menjadi persoalan adalah bagaimana hukumnya jika negara-negara Islam menjalin hubungan politik dengan negara-negara asing yang tidak Islam bahkan sering merugikan Islam dan umat Islam.

Untuk menjawab persoalan di atas, perlu dijelaskan dulu prinsip diturunkannya agama Islam, yakni sebagai *rahmatan lil'ālamī* (pembawa rahmat bagi seluruh alam) dan prinsip mendudukkan manusia dalam satu derajat yang hanya dibedakan dalam hal takwanya (QS. al-Hujurat [49]: 13 dan QS. al-Hajj [22]: 78). Inilah prinsip utama muamalah dengan setiap orang yang dibingkai dengan iktikad baik dan bekerja sama dalam rangka kebaikan dan ketakwaan tanpa melanggar prinsip umum kemanusiaan dan nilai-nilai religius. Apabila yang kita ajak berbisnis adalah orang-orang yang hanya berlainan keyakinan dan bukan terlibat dengan kejahatan, baik melanggar hak-hak asasi manusia (HAM), perusak moral, gerakan terorisme, maupun gerakan sparatisme radikal, maka kita kembali kepada hukum asal yaitu boleh. Di sinilah

sebenarnya konteks Nabi saw. juga berenualah dengan orang Yahudi. Meskipun demikian, kita tetap memakai skala prioritas dalam kerja sama, mengingat ukhuwah islamiah. Namun, jika pihak yang kita ajak kerja sama itu dikenal sebagai penjahat, pelanggar HAM, teroris, dan tidak mengindahkan etika bermuamalah, maka tentu haram hukumnya sebab sudah jatuh pada perangkap *ta'awun 'ala al-itsmi wa al-'udwan*, melakukan kerja sama dalam dosa dan pelanggaran. Dalam salah satu bukunya, Syeikh Yusuf al-Qardlawi pernah menyerukan wasiat kepada kaum muslim wajib memboikot dan mengembargo Israel secara terus menerus dan menyerukan kepada setiap individu dan negara-negara muslim untuk tidak terlibat dalam hubungan kerja sama dengan Israel, bahkan beliau juga secara tegas menyatakan wajib hukumnya menolak kerja sama dengan pihak israel dalam segala bidang: politik, ekonomi, sosial, dan budaya (Setiawan Budi Utomo, 2003: 4).

Akhir-akhir ini dalam dunia politik, kita hampir setiap hari mendengar berita-berita tentang korupsi, kolusi, dan nepotisme, serta maraknya gratifikasi dalam setiap transaksi politik dan politik uang (*money politic*) dalam kampanye dan pemilihan umum, ditambah lagi dengan masalah terorisme dan pemberontakan (separatisme). Semua aktivitas seperti ini di Indonesia juga melibatkan umat Islam. Lalu pertanyaannya adalah: "Bagaimana hukum melakukan semua itu?" Sebagai agama yang lurus dan agama fitrah, Islam tidak menghendaki adanya perilaku-perilaku yang menyimpang dengan prinsip-prinsip utama tersebut. Karena itu, sikap dan perilaku para politisi muslim yang melanggar prinsip-prinsip tersebut dengan melakukan korupsi, kolusi, nepotisme, politik uang, dan juga kekerasan yang jelas-jelas sarat dengan kebohongan dan penipuan, sudah pasti dilarang dan haram hukumnya. Kalau politisi kita di Indonesia banyak yang melakukannya, bukan berarti hal tersebut merupakan sesuatu yang biasa dan dibolehkan, tetapi tetap saja hal ini dilarang dan hukumnya haram.

### c. Bidang sosial dan budaya

Banyak fenomena sosial dan budaya yang terjadi sekarang perlu mendapatkan perhatian terutama bagi kita yang ingin menegakkan hukum Islam. Secara umum, masyarakat kita sekarang sudah mulai kuat dalam memegangi budaya materialis dan hedonis. Akibatnya, apa yang dilakukan selalu dinilai dengan uang. Sikap ketulusan dan keikhlasan sedikit demi sedikit sudah mulai pudar, meskipun tidak semuanya. Sering kali masalah-masalah sosial dan budaya menjadi pemicu munculnya masalah yang lebih krusial seperti SARA (suku, agama, ras, dan antargolongan). Secara khusus masalah sosial di Indonesia sering kali berujung pada permasalahan agama juga. Kasus-kasus atas nama agama di Maluku, Aceh, Poso, Mataram, Lampung, Sampang, Pontianak, dan di tempat-tempat lain mengindikasikan adanya fenomena tersebut.

Persoalan-persoalan sosial dan budaya seperti itu tentu harus diselesaikan dengan berpedoman kepada hukum Islam, mengingat yang banyak terlibat di dalamnya adalah kaum muslim. Prinsip-prinsip hukum Islam seperti dijelaskan di atas (pada bagian ekonomi) bisa digunakan untuk melihat setiap persoalan sosial dan budaya lalu dikaji dan diselesaikan. Prinsip-prinsip hukum Islam seperti persamaan, keseimbangan, demokrasi, keadilan, dan humanisme tentu bisa dijadikan pertimbangan untuk penyelesaikan setiap persoalan sosial dan budaya yang muncul di tengah-tengah masyarakat di mana pun dan kapan pun. Alquran dan sunah sebagai sumber pokok hukum Islam (syariat) tentu memberikan penjelasan yang cukup sebagai pedoman untuk penyelesaian persoalan-persoalan tersebut misalnya dengan prinsip-prinsip umumnya seperti musyawarah untuk menyelesaikan masalah dan prinsip keadilan yang akhirnya dapat digunakan sarana untuk mewujudkan kemaslahatan manusia dan keseluruhan alam semesta.

Itulah tiga bidang yang banyak memunculkan persoalan yang terkait dengan hukum Islam. Ini bukan berarti masalah-masalah

dalam bidang-bidang yang lain tidak ada yang terkait dengan hukum Islam. Perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi yang begitu pesat sekarang tentu saja menyisakan banyak masalah di tengah-tengah masyarakat muslim yang harus dihadapi dengan pedoman hukum Islam yang jelas dan pasti. Karena itu, prinsip-prinsip umum hukum Islam harus menjadi acuan setiap muslim dalam menyikapi dan menggunakan hasil-hasil dari perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi. Perkembangan teknologi informasi yang sangat cepat terkadang menjadi faktor penting yang mempengaruhi perkembangan hukum Islam. Jika hal disikapi dengan cepat dan benar, justru hukum Islam terlihat jelas dinamikanya. Dunia kesehatan dan kedokteran juga menuntut hukum Islam tanggap dalam menghadapi penemuan-penemuan di bidang tersebut yang terkadang sulit untuk diselesaikan. Problem-problem seperti eutanasia, bayi tabung, kloning, dan migrasi kelamin adalah beberapa contoh problem yang hingga sekarang masih menyisakan kontroversi di kalangan para ulama fikih.

Bidang lain yang juga perlu mendapatkan perhatian kita, terutama terkait dengan hukum Islam, adalah bidang olah raga. Bidang ini semakin lama semakin berkembang baik, jenisnya, sifat-sifatnya, maupun jangkaunya. Perkembangan di dunia olah raga yang semakin lama semakin kompleks harus disikapi dengan cepat, sebab hampir setiap muslim sulit melepaskan diri dari dunia yang satu ini. Liberalisme di bidang ini yang selalu menonjolkan unsur komersial dan kebebasan berekspresi tidak jarang menjadi tantangan besar bagi pegiat hukum Islam. Pasalnya adalah, dunia olahraga yang melibatkan kaum perempuan sering kali harus menanggalkan prinsip-prinsip hukum Islam. Sangatlah sulit bagi perempuan untuk berprestasi di bidang olah raga ini sekaligus ia berpegang teguh pada prinsip-prinsip hukum Islam. Karena itu, jika kita tidak membekali dengan pemahaman hukum Islam yang cukup, sering kita terjebak

pada niat yang benar saja, tetapi tidak diikuti oleh proses yang benar, sehingga kita menempuh jalan yang bertentangan dengan prinsip-prinsip hukum Islam. Secara umum, karena olah raga masuk dalam bagian muamalah, tentu hukumnya mubah atau boleh. Hal-hal lain di luar esensi olah raga ini yang akhirnya sering menjadi penyebab hilangnya hukum mubah tersebut. Jadi, bidang ini tidak mungkin lepas dari bidang-bidang lainnya, seperti politik, sosial, ekonomi, dan keamanan, bahkan hiburan dan kesenangan. Karena itu bidang-bidang yang menyertai olah raga ini juga perlu diperhatikan untuk bisa memutuskan hukum yang benar dari persoalan olah raga ini.

*Wallahu A'lam bi al-shawab.*



## DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Ghani Abdullah. 1994. "Peradilan Agama Pasca UU No.7/1989 dan Perkembangan Studi Hukum Islam di Indonesia". Dalam *Mimbar Hukum* No. 1 tahun V. Jakarta: al-Hikmah & Ditbinperta Islam Depag RI.
- Abdul Ghofur. 2002. *Demokratisasi dan Prospek Hukum Islam di Indonesia: Studi atas Pemikiran Gus Dur*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. Cet. I.
- Abdurrahman. 1992. *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: Akademika Pressindo. Cet. I.
- Abu Syuqqah, 'Abd al-Halim. 1997. *Tahrir al-Mar'ah fi 'Ashr al-Risalah*. Alih bahasa oleh Chairul Halim dengan judul "Kebebasan Wanita". Jilid 5, Jakarta: Gema Insani Press. Cet. I.
- Ad-Damsyiqi, Ibnu Hamzah Al-Husaini Al-Hanafi. 2002. *Asbabul Wurud: Latar Belakang Historis Timbulnya Hadits-hadits Rasul 1-3*. Terj. oleh M. Suryarta Wijaya dan Zafrullah Salim. Cet. VI.
- A. Djazuli. 1991. "Beberapa Aspek Pengembangan Hukum Islam di Indonesia". Dalam Tjun Suryaman (peny.). *Hukum Islam di Indonesia: Pemikiran dan Praktek*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- \_\_\_\_\_. 2000. *Fiqh Jinayah (Upaya Menanggulangi Kejahatan dalam Islam)*. Jakarta: Rajawali Pers. Cet. III.

- \_\_\_\_\_. 2006. *Kaidah-kaidah Fikih: Kaidah-kaidah Hukum Islam dalam Menyelesaikan Masalah-masalah yang Praktis*. Jakarta: Kencana. Cet. Ke-1.
- A. Hanafi. 1970. *Pengantar dan Sejarah Hukum Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, Cet. I.
- Ahmad Azhar Basyir. 1994. *Refleksi atas Persoalan Keislaman: Sepertai Filsafat, Hukum, Politik dan Ekonomi*. Bandung: Penerbit Mizan. Cet. III.
- Ahmad Fudhailli. 2005. *Perempuan di Lembaran Suci: Kritik atas Hadis-hadis Sahih*. Yogyakarta: Pilar Religi, Cet. I.
- Ahmad Hasan. 1984. *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*. Terj. oleh Agah Garnadi. Bandung: Pustaka. Cet. I.
- \_\_\_\_\_. 1994. *The Principles of Islamic Jurisprudence: The Command of the Shar'iah and Juridical Norm*. Delhi: Adam Publishers & Distributors. 1<sup>st</sup> Published.
- Ahmad Sukarja. "Keberlakuan Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia". Dalam Cik Hasan Bisri (peny.). (1997). *Bunga Rampai Peradilan Islam I*. Bandung: Ulul Albab Press.
- Al-Ahadits al-Nabawiyyah*.
- Al-Andalusiy, Ibn Rusyd al-Qurthubiy. t.t. *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtashid*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Badawi, Yusuf Ahmad Muhammad. 2000. *Maqashid al-Syar'i'ah 'inda Ibn Taimiyah*. Urdun: Dar al-Nafais.
- Al-Barik, Haya Binti Mubarak. 1997. *Mausu'at al-Mar'ah al-Muslimah*. Terj. Amir Hamzah Fachruddin. Jakarta: Darul Falah. Cet. I.
- Al-Buthi, M. Sa'id Ramadan. 2002. *Al-Mar'ah baina Thughyan al-Nizham al-Ghabrly wa Lithaifi al-Tasyi' al-Rabbaniy*. Alih bahasa oleh Darsim Ermaya Imam Fajaruddin dengan judul "Perempuan antara Kezaliman Sistem Barat dan Keadilan Islam". Solo: Era Intermedia. Cet. I.

- Al-Fairuzabadiy, Muhammad Ibn Ya'qub. 1995. *Al-Qamus al-Muhith*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Ghazaliy, Abu Hamid Muhammad Ibn Muhammad. 1993. *Al-Mustashfa fi 'ilm al-Ushul Jilid 1*. Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- Ali, Chiragh. 1994. "Islam dan Perubahan". Dalam John J. Donohue dan John L. Esposito (peny.). *Islam dan Pembaharuan: Ensiklopedi Masalah-masalah*. Terj. oleh Drs. Machnun Husein. Jakarta: Rajawali Pers.
- Ali Yafie. 1994. *Menggagas Fiqih Sosial dari Soal Lingkungan Hidup, Asuransi hingga Ukuwah*. Bandung: Penerbit Mizan. Cet. I.
- Al-Jarjaniy, Ali Ibn Muhammad. 1988. *Kitab al-Ta'rifat*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. Cet. III.
- Al-Jauziyyah, Ibn al-Qayyim. t.t.. *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*. Juz 3. Mesir: Dar al-Jallil.
- Ali, Ameer. 1922. *The Spirit of Islam: A History of the Evolution and Edicts of Islam with a Life of the Prophet*. Delhi: Jayyad Press.
- Al-Khathib, Muhammad 'Ajjaj. 1989. *Ushul al-Hadits: 'Ulumuhu wa Mushthalahu*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Kurdi, Ahmad al-Hajji. 1995. *Ahkam al-Mar'ah fi al-Fiqh al-Islamiy*. Terj. Moh. Zuhri dan Ahmad Qorib. Semarang: Dina Utama. Cet. I.
- Al-Maktabah al-Syamilah. Program buku-buku berbahasa Arab yang memuat hampir semua literatur tentang kajian-kajian keislaman.
- Al-Maraghi, Ahmad Musthafa. 1969. *Tafsir al-Maraghi*. Mesir: Mushthafa al-Bab al-Halabi. Jilid IV dan V.
- Al-Mawardi, Imam. 2000. *Hukum Tata Negara dan Kepemimpinan dalam Takaran Islam*. Terj. oleh Abdul Hayyie al-Kattani dan Kamaluddin Nurdin. Cet. I.

- Al-Qardlawy, Yusuf. 1985. *Al-Halal wa al-Haram fi al-Islam*. Al-Dar al-Baidla': Dar al-Ma'rifah.
- \_\_\_\_\_. 1987. *Ijtihad dalam Syari'at Islam: Beberapa Pandangan Analitis tentang Ijtihad Kontemporer*. Terj. oleh Achmad Syathori. Jakarta: Bulan Bintang. Cet. I.
- \_\_\_\_\_. 1993. *Keluwasan dan Keluwesan Hukum Islam*. Terj. oleh S. Agil Husein al-Munawwar. Semarang: Toga Putera. Cet. I.
- \_\_\_\_\_. 1997. *Fiqhul Ikhtilaf: Gerakan Islam antara Perbedaan yang Dibolehkan dan Perpecahan yang Dilarang*. Terj. oleh Aunur Rafiq Shaleh Tamhid. Jakarta: Robbani Press. Cet. IV.
- \_\_\_\_\_. 1997. *Fiqh Daulah dalam Perspektif Al Qur'an dan Sunah*. Terj. oleh Kathur Suhardi. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar. Cet. I.
- \_\_\_\_\_. 1999. *Fikih Prioritas: Urutan Amal yang Terpenting dari yang Penting*. Terj. oleh Drs. Moh. Nur Hakim, M.A. Jakarta: Gema Insani Press. Cet. III.
- \_\_\_\_\_. 1999. *Pedoman Bernegara dalam Perspektif Islam*. Terj. oleh Kathur Suhardi. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar. Cet. I.
- Al-Qaththan, Manna' Khalil. t.t.. *Mabahits fi 'Ulum al-Qur'an*. Riyadil: Mansyurat al-'Ashr al-Hadits.
- \_\_\_\_\_. 2001. *Tarikh al-Tasyri' al-Islami*. Kairo: Maktabah Wahbah. Cet. V.
- Al-Qur'an al-Karim*.
- Al-Qurthubi. 1967. *Al-Jami' li al-Ahkam al-Qur'an*. Kairo: Dar al-Kitab al-'Arabiyyah. Jilid V.
- Al-Sarkhisi, Abu Bakar Ahmad Ibn Abi Sahal. 1993. *Ushul al-Sarkhisi*. Jilid 1-2. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. Cet. I.
- Al-Sayuthi, Jalal al-Din 'Abd al-Rahman Ibn Abi Bakr. 1995. *Al-Asybah wa al-Nazhair fi al-Furu'*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Sayyid Sabiq. 1992. *Fiqh al-Sunah 1-3*. Beirut: Dar al-Fikr.

- Al-Shabuniy, Muhammad 'Ali. t.t. *Rawai' al-Bayan Tafsir Ayat al-Ahkam min al-Qur'an*. Jilid 1-2. Beirut: Dar al-Fikr.
- \_\_\_\_\_. 1985. *Al-Mawarits fi al-Syari'ah al-Islamiyyah fi Dlau' al-Kitab wa al-Sunah*. Beirut: 'Alam al-Kutub. Cet. III.
- Al-Shalih, Shubhi. 1988. *Mabahits fi 'Ulum al-Qur'an*. Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin. Cet. XVII.
- Al-Subki, Al-Imam Tajuddin 'Abd al-Wahhab. t.t. *Al-Asybah wa al-Nazhair*. Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- Al-Syathibi, Abu Ishaq Ibrahim. 1997. *Al-Muwafaqat*. Jilid I-VI. Riad: Dar Ibn 'Affan. Cet. I.
- Al-Syaukani, Muhammad. t.t. *Irsyad al-Fuhul*. Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-Arabiyy.
- Al-Syaukani. 1973. *Fath al-Qadir: al-Jami' Bain Fann al-Riwayah wa al-Dirayah min 'Ilm al-Tafsir*. Beirut: Dar al-Fikr. Jilid I.
- Altaf Gauhar. 1982. *Tantangan Islam*. Terj. oleh Anas Mahyudin. Bandung: Pustaka. Cet. I.
- Al-Thabarî, Ibnu Jarir. 1978. *Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Fikr. Jilid IV.
- Al-Zamakhshyari. 1966. *Al-Kasyyaf 'an Haqâiq al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqâwil fi Wujuh al-Ta'wil*. Mesir: Mushthafa al-Bab al-halabi. Jilid I.
- Al-Zuhaili, Wahbah. 1985. *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*. Juz I. Cet. II. Dimasyqi: Dar al-Fikr.
- \_\_\_\_\_. 1986. *Ushul al-Fiqh al-Islami*. Juz I dan II. Cet. I. Dimasyqi: Dar al-Fikr li al-Thiba'ah wa al-Tauzi' wa al-Nasyr.
- \_\_\_\_\_. 1996. *Al-Qur'an Paradigma Hukum dan Peradaban*. Terj. oleh Mohammad Luqman Hakim dan Mohammad Fuad Hariri. Surabaya: Risalah Gusti. Cet. I.
- Amir Syarifuddin 1993. *Pembaharuan Pemikiran dalam Hukum Islam*. Padang: Angkasa Raya. Cet. II.

- \_\_\_\_\_. 1992. *Ushul Fiqh I*. Jakarta: Logos. Cet. I.
- \_\_\_\_\_. 1999. *Ushul Fiqh II*. Jakarta: Logos. Cet. I.
- Amiur Nuruddin. 1991. *Ijtihad 'Umar ibn al-Khithhab: Studi tentang Perubahan Hukum dalam Islam*. Jakarta: Rajawali Pers. Cet. I.
- Amrullah Ahmad (peny.). 1996. *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional*. Jakarta: Gema Insani Pers. Cet. I.
- Anderson, J.N.D. 1990. *Hukum Islam di Dunia Modern*. Terj. Machnun Husein. Surabaya: Amarpress. Cet. I.
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed. 1994. *Dekonstruksi Syari'ah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam*. Terj. oleh Ahmad Suaedy dan Amiruddin Arrani. Yogyakarta: LKiS. Cet. I.
- Anwar Harjono. 1987. *Hukum Islam: Kluasan dan Keadilannya*. Jakarta: Bulan Bintang, Cet. II.
- A. Qodri Azizy. 2002. *Eklektisme Hukum Nasional: Kompetisi antara Hukum Islam dan Hukum Umum*. Yogyakarta: Gama Media. Cet. I.
- Asafri Jaya Bakri. 1996. *Konsep Maqashid Syari'ah menurut Al-Syatibi*. Jakarta: Rajawali Pers. Cet. I.
- Ash Shiddieqy, T.M. Hasbi. 1980. *Pengantar Hukum Islam I-II*. Jakarta: Bulan Bintang. Cet. VI.
- \_\_\_\_\_. 1984. *Pengantar Fiqih Mu'amalah*. Jakarta: Bulan Bintang. Cet. II.
- \_\_\_\_\_. 1985. *Kuliah Ibadah: Ibadah Ditinjau dari Segi Hukum dan Hikmah*. Jakarta: Bulan Bintang. Cet. V.
- \_\_\_\_\_. 1986. *Pedoman Shalat*. Jakarta: Bulan Bintang. Cet. XIII.
- \_\_\_\_\_. (1992). *Pedoman Puasa*. Jakarta: Bulan Bintang. Cet. XIII.
- Bayanuni, M.A. (1986). *Memahami Hakikat Hukum Islam*. Terj. Ali Mustafa Yaqub. Jakarta: Pustaka Azet. Cet. I.

- Budhy Munawar-Rachman. 2001. *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*. Jakarta: Paramadina. Cet. I.
- Budhy Munawar-Rahman dkk. 1996. *Rekonstruksi Fiqh Perempuan*. Yogyakarta: Penerbit Ababil. Cet. I.
- Bustanul Arifin. 1996. *Pelembagaan Hukum Islam di Indonesia: Akar Sejarah, Hambatan dan Prospeknya*. Jakarta: Gema Insani Pers. Cet. I.
- Busthami M. Said. 1992. *Pembaharu dan Pembaharuan dalam Islam*. Terj. oleh Mahsun al-Mundzir. Ponorogo: Trimurti. Cet. I.
- Calder, Norman. 2010. *Islamic Jurisprudence in the Classical Era*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Castle, Lance. 1983. *Birokrasi dan Masyarakat Indonesia*. Surakarta: Hapsara.
- Cik Hasan Basri. 1997. *Peradilan Islam dalam Tatanan Masyarakat Indonesia*. Bandung: Remaja Rosdakarya. Cet. I.
- Cik Hasan Basri. "Peradilan Agama dan Peradilan Islam". Dalam Cik Hasan Bisri. 1997. *Bunga Rampai Peradilan Islam I*. Bandung: Ulul Albab Press.
- Cik Hasan Basri (peny.). 1999. *Kompilasi Hukum Islam dan Peradilan Agama dalam Sistem Hukum Nasional*. Jakarta: Logos. Cet. II.
- Coulson, Noel J. 1964. *A History of Islamic Law*. Edinburg: Edinburg University Press.
- \_\_\_\_\_. 1969. *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- David S. Powers. 1986. *Studies in Qur'an and Hadith: The Formation of the Islamic Law of Inheritance*. Los Angeles-London: University of California Press.
- Donohue, John J. dan John L. Esposito (peny.). 1995. *Islam dan Pembaharuan: Ensiklopedi Masalah-masalah*. Terj. oleh Machnun Husein. Jakarta: Rajawali Pers. Cet. V.
- Echols, M. John dan Hassan Shadily. 1995. *Kamus Inggris Indonesia*:

- An English-Indonesian Dictionary. Jakarta: PT Gramedia. Cet. XXI.
- Ema Marhumah dan Lathiful Khuluq (peny.). 2001. *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. Cet. I.
- Endang Saifuddin Anshari. 1996. *Piagam Jakarta 22 Juni 1945*. Bandung: Rajawali Press. Cet. I.
- Engineer, Asghar Ali. 1999. *Islam dan Teologi Pembebasan*. Terj. oleh Agung Prihantoro. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. Cet. I.
- Pathurrahman Djamil. 1997. *Filsafat Hukum Islam (Bagian Pertama)*. Jakarta: Logos. Cet. I.
- Fazlur Rahman. 1984. *Islam*. Terj. oleh Ahsin Muhammad. Bandung: Pustaka. Cet. I.
- Fyze, Asaf A.A. 1974. *Outlines of Muhammadan Law (Forth Edition)*. Delhi-Bombay-Calcutta-Madras: Oxford University Press.
- Haidar Baqir dan Syafiq Basri (peny.). 1992. *Ijtihad dalam Sorotan*. Bandung: Mizan. Cet. II.
- Hasanudin M. Salih. 1996. *HMI dan Rekayasa Asas Tunggal Pancasila*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Hasbullah Bakry. 1990. *Pedoman Islam di Indonesia*. Jakarta: UI Press. Cet. V.
- Husaini, S. Waqar Ahmed. 1983. *Sistem Pembinaan Masyarakat Islam*. Terj. oleh Anas Mahyuddin. Bandung: Pustaka. Cet. I.
- Ichtijanto, S.A. 1991. "Pengembangan Teori Berlakunya Hukum Islam di Indonesia". Dalam Juhaya S. Praja. *Hukum Islam di Indonesia: Perkembangan dan Pemikiran*. Bandung: Remaja Rosdakarya. Cet. I.
- Imam Syafi'i. 1993. *Ar-Risalah*. Terj. oleh Ahmadli Thoha. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Iskandar Usman. 1994. *Istihsan dan Pembaharuan Hukum Islam*. Jakarta: Rajawali Pers. Cet. I.

- 'Itr, Nuruddin. 2005. *Madza 'an al-Mar'ah*. Alih bahasa oleh: Hasbullah dengan judul "Hak dan Kewajiban Perempuan: Mempertanyakan Ada Apa dengan Perempuan". Yogyakarta: Bina Media. Cet. I.
- Jones, Jamilah dan Philips, Abu Aminah Bilal. 1996. *Plural Marriage in Islam*. Alih bahasa oleh Drs. Machnun Husein dengan judul "Monogami dan Poligini dalam Islam". Jakarta: Raja Grafindo Persada. Cet. I.
- Jum'ah Amin Abdul 'Aziz. 2000. *Fiqih Dakwah: Studi atas Berbagai prinsip dan Kaidah yang Harus Dijadikan Acuan dalam Dakwah Islamiyah*. Terj. oleh Abdus Salam Masykur. Solo: Era Intermedia. Cet. III.
- Khallaf, 'Abdul Wahhab. 1978. *'Ilm Ushul al-Fiqh*. Kairo: Dar al-'Ilm li al-Thiba'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi'. Cet. XII.
- K.N. Sofyan Hasan dan Warkum Sumitro. 1994. *Dasar-dasar Memahami Hukum Islam di Indonesia*. Surabaya: Usaha Nasional. Cet. I.
- Macdonald, Mandy dkk. 1999. *Gender dan Perubahan Organisasi: Menjembatani Kesenjangan antara Kebijakan dan Praktik*. Terj. Omi Intan Naomi. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- M. Atho Mudzhar. 1991. "Pengaruh Faktor Sosial Budaya terhadap Produk Pemikiran Hukum Islam" dalam *Jurnal Mimbar Hukum* No. 4 Tahun II. Jakarta: Al-Hikmah dan Ditbinbapera Islam. Hlm. 21-30.
- Mahmood, Tahir. 1987. *Personal Law in Islamic Countries: History, Text, and Comparative Analysis*. New Delhi: Academy of Law and Religion.
- Mahmud Syaltut. 1966. *Al-Islam 'Aqldah wa Syari'ah*. Kairo: Dar al-Qalam. Cet. III.
- 
- \_\_\_\_\_. t.t. *Al-Fatawa: Dirasah li Musykilat al-Mu'allim al-Ma'ashir fi Hayathi al-Yaumiyah wa al-'Ammah*. Kairo: Dar al-Qalam.

- Mahmud Syaltut dan M. Ali As-Sayis. (1993). *Perbandingan Mazhab dalam Masalah Fiqih*. Terj. oleh Dr. Ismuha. Jakarta: Bulan Bintang. Cet. VII.
- Mansour Fakih. 1997. *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. Cet. II.
- Marzuki. 1996. "Beberapa Aspek Hukum Perkawinan Islam di Indonesia, Mesir, dan Pakistan: Suatu Studi Perbandingan". Tesis S-2 di Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta.
- Marzuki Wahid dan Rumadi. 2001. *Fiqh Madzhab Negara: Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia*. Yogyakarta: LKIS. Cet. I.
- Moenawar Chalil. 1996. *Biografi Empat Serangkai Imam Mazhab*. Jakarta: Bulan Bintang. Cet. X.
- M. Syafi'i Anwar. 1995. *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*. Jakarta: Paramadina.
- Muhammad Abu Zahrah. 1958. *Ushul al-Fiqh*. Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabiy.
- \_\_\_\_\_. 1977. *Al-Islam wa Taqnin al-Ahkam: Da'wah Mukhlisah li Taqnin Ahkam al-Syari'ah al-Islamiyyah*. Ttp.: T.p. Cet. II.
- Muhammad Amin. 1991. *Ijtihad Ibn Taimiyah dalam Bidang Fikih Islam*. Jakarta: INIS. Cet. I.
- Muhammad Aziz Dahlan dkk. (peny.). 1996. *Ensiklopedi Hukum Islam. Jilid III*. Jakarta: PT. Ichtra Baru van Hoove. Cet. I.
- Muhammad Daud Ali. 1994. "Hukum Islam: Peradilan Agama dan Masalahnya". Dalam Juhaya S. Praja. *Hukum Islam di Indonesia: Pemikiran dan Praktek*. Bandung: Remaja Rosdakarya. Cet II.
- \_\_\_\_\_. 1996. *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: Rajawali Pers. Edisi 5, Cet. V.

- Muhammad Khalid Mas'ud. 1995. *Filsafat Hukum Islam dan Perubahan Sosial*. Terj. oleh Yudian W. Asmin. Surabaya: Al Ikhlas.
- Muhammad Muslehudin. 1991. *Filsafat Hukum Islam dan Pemikiran Orientalis: Studi Perbandingan Sistem Hukum Islam*. Yogyakarta: Tiara Wacana. Cet. I.
- Muhammad Syahrur. 2004. *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*. Yogyakarta: eLSAQ Press. Cet. I.
- Muhammad Yusuf Muṣa. 1988. *Islam: Suatu Kajian Komprehensif*. Terj. A. Malik Madany dan Hamim Ilyas. Jakarta: Rajawali Pers. Cet. I
- Mukhtar Yahya dan Fatchurrahman. 1993. *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islami*. Bandung: Al-Ma'arif. Cet. Ke-3.
- Munawwir, Ahmad Warson. 1997. *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*. Edisi Kedua Cet. XIV. Surabaya: Pustaka Progressif.
- Munawir Sjadzali. 1993. *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*. Jakarta: UI Press. Edisi V.
- Mun'im A. Sirry. 1995. *Sejarah Fiqih Islam: Sebuah Pengantar*. Surabaya: Risalah Gusti. Cet. I.
- Nasaruddin Umar. 1999. *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina.
- Nasrun Haroen. 2001. *Ushul Fiqh 1*. Jakarta: Logos. Cet. III.
- Nasution, Harun. 1984. *Pembaruan dalam Islam: Sejarah, Pemikiran, dan Gerakan*. Jakarta: Bulan Bintang. Cet. III.
- \_\_\_\_\_. 1985. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. Jilid II. Jakarta: UI Press. Cet. V.
- Nasution, Khairuddin. 1996. *Riba & Poligami: Sebuah Studi atas Pemikiran Muhammad Abduh*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. Cet. I.

- Nasution, Lahmuddin. 2001. *Pembaharuan Hukum Islam dalam Mazhab Syafi'i*. Bandung: Remaja Rosda Karya. Cet. I.
- Nicholas Heer. (peny.). 1990. *Islamic Law and Jurisprudence*. Seattle and London: University of Washington Press.
- N. M. Shaikh. 1991. *Woman in Muslim Society*. New Delhi: Kitab Bhavan. Cet. I.
- Nurcholish Madjid. "Pembaharuan Islam di Indonesia dan Harapannya bagi Masa Depan" dalam Busthami M. Said. (1992). *Pembaharu dan Pembaharuan dalam Islam*. Terj. oleh Mahsun al-Mundzir. Ponorogo: Trimurti. Cet. I.
- Nurul Agustina. 1994. "Tradisionalisme Islam dan Feminisme" dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*. (Edisi Khusus) No. 5 dan 6, Vol. V.
- Panitia Penyusun Biografi. 1990. *Prof. Dr. KH. Ibrahim Hosen*. Jakarta: Putra Harapan. Cet. I.
- Qutub, Sayyid. 1967. *Fi Zhilal al-Qur'an*. Dar Ihya' al-Turats al-'Arabiyy. Jilid IV.
- Sajuti Thalib. 1980. *Receptio a Contrario*. Jakarta: Academika.
- Samsul Wahidin dan Abdurrahman. 1984. *Perkembangan Ringkas Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: Akademika Pressindo. Edisi I, Cet. I.
- Satjipto Rahardjo. 1991. *Ilmu Hukum*. Bandung: Citra Aditya Bakti. Cet. III.
- Satria Effendi M. Zein dkk. 1994. *Arbitrase Islam di Indonesia*. Jakarta: Badan Arbitrase Muamalat Indonesia. Cet. I.
- Schacht, Josephth. 1982. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Clarendon Press.
- Setiawan Budi Utomo. 2003. *Flqih Aktual: Jawaban Tuntas Masalah kontemporer*. Jakarta: Gema Insani Press.
- Shihab, M. Quralsh. 1993. "Membumikan" Alquran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat. Bandung: Penerbit Mizan. Cet. III.

- \_\_\_\_\_. 1996. *Wawasan Alquran: Tafsir Maudhu'l atas Pelbagai Persoalan Umat*. Bandung: Penerbit Mizan. Cet. III.
- Sobhi Mahmassani. 1976. *Filsafat Hukum dalam Islam*. Terj. oleh Ahmad Sudjono. Bandung: PT Al-Ma'arif. Cet. I.
- Sofyan Hasan dan Warkum Sumitro. 1994. *Dasar-dasar Memahami Hukum Islam di Indonesia*. Surabaya: Usaha Nasional. Cet. I.
- St. Roestam, Zafrullah Salim, dan M.S. Wijaya. 1992. *Menelusuri Perkembangan Sejarah Hukum dan Syari'at Islam 1-2*. Jakarta: Kalam Mulia. Cet. I.
- Sulaiman Rasjid. 1976. *Fiqh Islam: Hukum Fiqh Lengkap*. Jakarta: Penerbit Attahiriyyah. Cet. XVII.
- Syaiful Muzani (peny.). 1995. *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran Prof. Dr. Harun Nasution*. Bandung: Penerbit Mizan. Cet. I.
- Kamus Besar Bahasa Indonesia. 2001. Edisi III Cet. I. Jakarta: Balai Pustaka.
- Tjun Surjaman (peny.). 1991. *Hukum Islam di Indonesia: Pemikiran dan Praktek*. Bandung: Remaja Rosdakarya. Cet. I.
- Yanggo, Chuzaimah T. dan Hafiz Anshary AZ. 1995. *Problematika Hukum Islam Kontemporer*. Jakarta: Pustaka Firdaus. Cet. Ke-2.
- Zuffran Sabrie (peny.). 1998. *Analisis Hukum Islam tentang Anak Luar Nikah*. Jakarta: Departemen Agama R.I.
- \_\_\_\_\_. 1997. *Pengantar Perbandingan Mazhab*. Jakarta: Logos. Cet. I.

## INDEKS NAMA

### A

- A.A. Fyzee 23  
Abdul Halim Abu Syuqqah 343  
Abdullah Ahmad Gymnastiar 338  
Abdul Qadir al-Baghdadi 164  
Abdul Wahhab Khalaf 25, 28, 32, 69, 238  
Abu Bakar xi, 103, 114, 116, 120, 241, 242, 243, 244, 245, 257, 259, 274, 279, 291, 299, 358  
Abu Daud 73, 95, 97, 109, 139, 198, 257  
Abu Hanifah 19, 104, 118, 124, 125, 216, 248, 252, 255, 260, 261, 262, 263, 264, 268, 272, 330, 332  
Abu Ishaq al-Syathibi 55, 126  
Abu Yusuf 255, 258, 261, 263, 264, 272  
Abu Zahrah 51, 55, 82, 155, 185, 261, 280, 298, 299, 300, 301, 364  
Aceh 306, 316, 320, 321, 352  
A. Djazuli 187, 189, 313, 355  
Afghanistan 261, 287, 301  
Afrika 5, 6, 267, 330  
Ahmad bin Hanbal 95, 108, 248, 255, 260, 269, 272, 273, 274, 330  
Ahmad Hasan 13, 88, 101, 116, 356  
Ahmed Akgunduz 13  
Albania 5  
Ali bin Abi Thalib xi, 240, 241, 248, 253  
Aljazair 5  
Ameer Ali 342  
Amir Syarifuddin 69, 100, 123, 124, 125, 126, 127, 129, 134, 143, 144, 146, 147, 149, 150, 152, 158, 203, 204, 207, 208, 209, 213, 214, 215, 216, 217, 219, 220, 221, 222, 225, 229, 231, 359  
Arab xxiii, 2, 7, 11, 12, 13, 14, 15, 18, 25, 28, 31, 41, 73, 74, 90, 99, 101, 107, 133, 145, 146, 167, 185, 202, 203, 204, 211, 234, 241, 242, 245, 264, 267, 272, 275, 281, 288, 289, 298, 326, 329, 357, 365, 372

- A**
- Armenia 5
  - Ashghar Ali Engineer 170
  - Asia 5, 6, 295
  - Atha' bin Rubah 260
  - Ayyub Sahtayani 253
- B**
- Bahrain 246
  - Bani Umayyah 240, 257, 258, 299
  - Bashrah 115, 246, 261, 267, 271, 272
  - Beograd 5
  - Budapest 5
  - Bulgaria 5
- C**
- Cina 261, 264, 295
- D**
- Damaskus 5
  - Dinasti Usmani 5
- E**
- Eropa xix, xx, 5, 6, 295, 300, 301, 310, 313
- H**
- Hammad bin Sulaiman 252
  - Hamzah Haz 338
  - Hasbi ash Shiddieqy 28
  - Hasbi Ash Shiddieqy 46
  - Hijaz 5, 252, 254, 262, 265, 267, 268, 269, 272
  - Hisyam al-Qurasy 245
  - Hongaria 5
- I**
- Ibnu Abi Laila 261
  - Ibnu Majah 95, 109, 142, 257, 340
  - Ibnu Sirin 262
  - Ibnu Syibrimah 261
  - Ibnu Syihab al-Zuhri 253
  - Ibnu Taimiyah 50, 274, 280, 281, 292
  - Ibrahim al-Nakha'i 258, 260
  - Imam Malik 97, 98, 99, 119, 124, 233, 255, 258, 259, 260, 264, 265, 266, 267, 268, 270, 271, 300, 330, 332
  - Imam Syafi'i 7, 99, 123, 125, 267, 268, 269, 279, 362
  - India 251, 261, 264, 281, 287
  - Indonesia ii, ix, xii, xxii, xxiv, xxv, 2, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 22, 27, 33, 34, 36, 68, 74, 105, 111, 115, 122, 124, 167, 223, 226, 227, 264, 285, 287, 288, 289, 298, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 322, 330, 334, 335, 339, 344, 347, 348, 351, 352, 355, 356, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367
  - Inggris 6, 12, 13, 21, 289, 298, 300, 361
  - Irak 5, 241, 252, 254, 256, 258, 261, 264, 267, 268, 269, 271, 336

J

- Ja'far al-Shadiq 104  
Jamaluddin al-Afghani 104, 281,  
287, 292  
J.N.D. Anderson 12  
Joseph Schacht 12

K

- Khurason 271  
Kufah 115, 246, 261, 262, 272

L

- Lampung 352  
Libia 5

M

- Madinah viii, 87, 115, 123, 198,  
235, 236, 237, 239, 246,  
254, 257, 258, 260, 261,  
265, 266, 268, 271

- Mahmud Syaltut 11, 17, 363,  
364

- Malik bin Anas 98, 248, 255,  
258, 260, 264, 330

- Malik ibn Anas 97, 104, 300

- Maluku 306, 352

- Mamik Slamet 338

- Mataram 306, 352

- Mazhab Hanafi 261, 262, 263,  
264, 270, 279

- Mekkah viii, 87, 93, 198, 235,  
236, 239, 246, 261, 267,  
268, 269, 334

- Mesir 5, 115, 241, 261, 267,  
268, 269, 270, 271, 281,  
284, 287, 301, 331, 344,  
357, 359, 364

Muadz bin Jabal 240

Muhammad Rasyid Ridha 343

Muhammad'saw viii, xiv, xx, xxi,  
xxii, xxv, 3, 8, 10, 11, 12,  
14, 18, 47, 54, 56, 74, 75,  
79, 87, 90, 133, 139, 145,  
180, 234, 240, 266, 267,  
272, 282, 291, 299, 326,  
329, 340, 341

Muhammad Yusuf Musa 16, 44,  
365

Mukhtar Yahya 124, 157, 160,  
164, 186, 210, 365

Munawwir 2, 11, 25, 28, 31, 49,  
100, 167, 224, 225, 226,  
228, 229, 230, 289, 365

Mushaf Usmani 246

N

Nabi Daud a.s. 340

Nabi Sulaiman a.s. 340

N.J. Coulson 12, 88, 329

Norman Calder 13

O

Orde Baru 309, 310, 311, 312,  
318, 321, 322, 338, 364

P

Pakistan 261, 301, 302, 344, 364

Parto Patrio 338

Persia 241, 275

Pontianak 352

Poso 352

Prof. Joseph Schacht 6

Pulau 5, 306

Puspo Wardoyo 338

R

- Rodhes 5  
Rudolph Peters 13  
Rumania 5

S

- Sampang 352  
Sayyid Qutub 342  
Spanyol 251, 267  
Sufyan bin 'Uyainah 253, 257,  
260

Sulaiman bin Yasr 259

Suriah 5, 241, 246, 261, 275,  
301

T

- Tajuddin al-Subki 185  
Timur Tengah 6, 301, 335  
Tionkok 251  
Tunis 5, 267

U

Umar bin Abdul Aziz 257

Umar bin Khathhab xi, 241,  
244, 245, 254, 336

Usman bin Affan xi, 241, 242,  
245, 252

Utsaman al-Batta 261

W

Wael B. Hallaq 13, 58  
Wahbah al-Zuhaili 16, 25, 50,  
71, 100, 146, 324, 326

Y

Yaman 5, 72, 105, 240, 245,  
246, 272, 281

Yugoslavia 5

Yunani xx, 5, 339

Z

Zaid bin Tsabit 245, 247, 259,  
260

Zubair 245, 254, 259

## **BIODATA PENULIS**



Dr. Marzuki, M. Ag. dilahirkan di Banyuwangi pada 21 April 1966. Menyelesaikan pendidikan S-1 nya di Jurusan Bahasa Arab, Fakultas Tarbiyah (Pendidikan Islam), IAIN (sekarang UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta lulus pada 1990. Kemudian melanjutkan ke pendidikan S-2 di Jurusan Pengkajian Islam, Program Pascasarjana, IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta lulus pada 1997. Mendapatkan gelar dokotralnya (S-3) di Jurusan Pengkajian Islam, Sekolah Pascasarjana, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta lulus pada 2007. Sekarang ia mengajar di Jurusan Pendidikan Kewarganegaraan, Universitas Negeri Yogyakarta. Selain itu juga menjabat sebagai Anggota Dewan Hakim MTQ Mahasiswa Nasional khususnya cabang Musabaqah Fahmil Quran (MFQ) (1997–sekarang); Anggota Tim Perumus Pedoman Pengembangan Silabus dan Sistem Pengujian Kurikulum Berbasis Kompetensi (KBK) Pascasarjana UNY-Direktorat Pendidikan Menengah Umum dan Pendidikan Lanjutan Tingkat Pertama Ditjen Dikdasmen Kemdiknas RI (2002–2006); Anggota Tim Pengembang Kurikulum Tingkat Satuan

Pendidikan (KTSP) Direktorat Pembinaan Sekolah Menengah Pertama Ditjen Mandikdasmen Kemdiknas RI (2006–sekarang); Anggota Tim UKBH UNY (2006–sekarang); Dosen luar biasa di Universitas Terbuka Pokja Kota Yogyakarta (2006–sekarang); anggota pengurus ADPISI DPW Jateng dan DIY (2007–sekarang); koordinator mata kuliah umum (UNU) Unit MKU UNY (2007–2011); Dosen Pascasarjana UNY (2008–sekarang); Anggota Tim Pengembang Pendidikan Karakter UNY (2010–sekarang); Anggota Tim Penyusun Draf OTK dan Statuta Pembinaan Karakter Mahasiswa Melalui PAI di PTU UNY (2010–sekarang); Kepala Pusat Studi Wanita Lembaga Penelitian Universitas Negeri Yogyakarta (2010–Oktober 2011); Kepala Pusat Mata Kuliah Universiter LPPMP Universitas Negeri Yogyakarta (Oktober 2011–Desember 2011); Kepala Pusat Pendidikan Karakter dan Pengembangan Kultur LPPMP Universitas Negeri Yogyakarta (2012–sekarang). Untuk berkorespondensi, dapat menghubungi marzukiwafi@yahoo.co.id

# PENGANTAR STUDI HUKUM ISLAM

Sering kali kita mendengar hukum Islam sebagai momok yang menakutkan untuk dipelajari, nyatanya tidak seperti itu. Konsep yang matang, pendekatan dan pendalaman yang menyeluruh menjadi bagian keberhasilan untuk mempelajari hukum Islam. Lahirnya buku Ini berbeda dengan buku yang lain karena menggunakan pendekatan yang lebih menarik tetapi tidak menghilangkan substansi materielnya.

"Beli satu dapat semua" mungkin peribahasa ini cocok untuk menggambarkan buku ini. Isi materi ini sangat komplit dengan terlebih dahulu dimulai dari konsep hukum Islam, sumber-sumber hukum Islam, asas-asas hukum Islam, sejarah perkembangannya sampai pada praktik hukum Islam di Indonesia. Banyak buku hukum Islam yang bertebaran di luar sana yang hanya fokus pada konsep substansi hukum Islam saja, namun buku ini tidak hanya terbatas pada permasalahan substansi hukum Islam, melainkan juga relevan dengan pemikiran hukum Islam di Indonesia dewasa ini.

Akhirnya, buku ini diharapkan dapat menjadi buku silabus untuk mata kuliah hukum Islam dan menjadi buku acuan yang baik dan nikmat untuk dibaca oleh kalangan manapun khususnya mahasiswa agar pengetahuan tentang agamanya semakin baik dan dapat lebih berkembang.



PENERBIT OMBAK

Perumahan Nogotirto III, Jl. Progo B-15, Yogyakarta 55292

Tlp. (0274) 7019945, Fax. (0274) 620606

e-mail: redaksiombak@yahoo.co.id

[www.penerbitombak.com](http://www.penerbitombak.com)

Penerbit Ombak Dua

ISBN 602-7544-98-8

9 78602 7544987