

IFFATIN NUR

Dialektika
Teks
dan Konteks

MAQASHID SYARIAH

DALAM METODE ISTIMBATH HUKUM 4 MADZHAB BESAR

Serial Penelitian

**DIALEKTIKA TEKS DAN KONTEKS
MAQASHID SYARIAH DALAM METODE
ISTIMBATH HUKUM 4 MADZHAB BESAR**



Oleh :

DR. IFFATIN NUR, M.Ag

STAIN TULUNGAGUNG PRESS

2014

Perpustakaan Nasional : Katalog Dalam Terbitan (KDT)

Dr. Iffatin Nur, M.Ag

Dialektika Teks dan Konteks Maqashid Syariah dalam Metode Istimbath Hukum 4 Madzhab Besar

Ed. 1. Cetakan 1, Tulungagung; STAIN Tulungagung Press, 2014

viii+260 halaman; 20 cm.

ISBN : 978-602-1329-12-2

Hak Cipta 2014 pada Penulis

Dilarang mengutip sebagian atau seluruh isi buku ini dengan cara apapun, termasuk dengan cara penggunaan mesin foto copy, tanpa izin sah dari penerbit

Penulis : Dr. Iffatin Nur, M.Ag

Judul : Dialektika Teks dan Konteks Maqashid Syariah dalam Metode Istimbath Hukum 4 Madzhab Besar

Cetakan I, Maret 2014

Diterbitkan oleh:

STAIN Tulungagung Press

Jl. Mayor Sujadi Timur 46

Tulungagung 66221

Telp. (0355) 321513 Fax. (0355) 321656

ABSTRAK

Dari perspektif akademis, *maqashid shari'ah* mengedepankan konsep, tujuan serta *adaptabilitas* hukum Islam sejak dari yang bersifat filosofis-idialis hingga yang bersifat aktual-empiris, dimana persoalan yang di bahas dalam *maqashid shari'ah*, dari waktu ke waktu selalu menarik dan debatable di kalangan akademisi umat Islam utamanya, serta para awam pada umumnya, oleh karenanya mengkaji dialektika teks dan konteks maqashid syariah dalam metode istimbath hukum 4 madzhab besar, punya nilai strategis dalam mengasah ketajaman intelektual serta menjadi parameter dalam merumuskan hukum baru atas pelbagai problematika umat Islam yang kian hari kian pelik dan krusial.

Dalam dialektika teks dan konteks maqashid syariah perspektif Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hambali, terlihat fleksibilitas, kelenturan dan dinamisasi hukum Islam yang bertumpu pada kemaslahatan (*maqashid shari'ah*) sebagai jiwa (ruh) dari hukum itu sendiri. Pernyataan di atas sekaligus mematahkan pernyataan bahwa hukum Islam itu kekal, doktrinal, abadi, finish yang tidak mungkin disesuaikan kepada berbagai bentuk perubahan sosial maupun modernisasi.

Dari elaborasi dan paparan latar belakang masalah diatas dan dengan tujuan memfokuskan pembahasan dalam penelitian ini, dapat dirumuskan beberapa fokus masalah sebagai berikut: 1. Bagaimanakah Konsep maqashid syari'ah dalam lintasan sejarah? 2. Bagaimanakah dialektika teks dan konteks maqashid syari'ah dalam metode istimbath hukum madzhab Hanafi? 3. Bagaimanakah dialektika teks dan konteks maqashid syari'ah dalam metode istimbath hukum madzhab Maliki? 4. Bagaimanakah dialektika teks dan konteks maqashid syari'ah dalam metode istimbath hukum madzhab Syafi'i? 5.

Bagaimanakah dialektika teks dan konteks maqāshid syari'ah dalam metode istimbath hukum madzhab Hambali?

Dari analisis dan pembahasan beberapa bab terdahulu, dapat disimpulkan dua hal terpenting; 1. *Maqāshid al-syarī'ah* adalah tujuan *syarī'ah* dan rahasia-rahasia yang telah ditetapkan oleh *al-syārī'* (Tuhan) dalam setiap ketentuan hukum-hukum-Nya. Dan, prinsip umum dari *maqāshid al-syarī'ah* adalah menegaskan pentingnya menciptakan kemaslahatan dan menolak kemadharatan yang diaktualisasikan melalui pencerminan nilai-nilai fundamental dalam hukum Islam, yakni memelihara agama, jiwa, nalar, keturunan, harta, kehormatan dan lingkungan. 2. Dalam dialektika teks dan konteks maqashid syariah perspektif Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hambali, dapat dilihat melalui metode istihsan, masalah mursalah, qiyas dan syadz al-dzariah yang selalu bertumpu dan berdialektika dengan masalah sebagai essensi dari maqashid syariah dalam setiap prosesi ijtihadnya. Dari metode ijtihad yang digunakan masing-masing madzhab terlihat fleksibilitas, kelenturan dan dinamisasi hukum Islam yang bertumpu pada kemaslahatan (*maqashid shari'ah*) sebagai jiwa (ruh) dari hukum itu sendiri.

Key word : Dialektika Teks, Maqashid, Istimbath Hukum.

KATA PENGANTAR

Tiada kalimat yang patut penulis ungkapkan selain puji dan syukur ke hadirat Ilahi Rabbi, "Sang Maha Pencipta" yang telah menyatukan dan mencipta segala kelemahan menjadi secercah kemampuan dalam menyelesaikan buku ini. Semoga buku ini mampu mewarnai jutaan khazanah dan yurisprudensi hukum Islam yang telah digagas dan dibangun dari periode kenabian hingga periode kebangkitan umat Islam dari era keterpakuan tekstual.

Dengan segala keterbatasan, penulis menyadari bahwa tulisan ini tak terhindarkan dari bahaya reduksi dan simplifikasi, sehingga jauh dari kategori sempurna, oleh karena kritis konstruktif dari para pembaca sangat diharapkan demi kesempurnaan buku ini.

Selanjutnya, penulis berharap tulisan ini mampu menginspirasi para akademisi, legislator, hakim dan lembaga-lembaga hukum dalam melahirkan klausul-klausul hukum baru yang berjiwa kemaslahatan (*maqashid shari'ah*), dalam menjawab berbagai persoalan umat Islam yang kian beragam, pelik dan krusial. Harapan lebih jauh, tulisan ini mampu membuka wawasan dan cakrawala pandang umat Islam yang

menyatakan bahwa hukum Islam itu kekal, doktrinal, abadi, finish yang tidak mungkin disesuaikan dengan berbagai bentuk perubahan sosial maupun modernisasi. Sejarah telah mencatat dan membuktikan bahwa madzhab-madzhab besar yang dianut selama ini telah melakukan dialektika pembumian masalah (*maqashid shari'ah*) dalam setiap ijihad insya'i maupun tathbiqinya. Semoga bermanfaat

Tulungagung, Desember 2013

Penyusun

DAFTAR ISI

Bab I : PENDAHULUAN.....	1
BAB II : KONSEPSI MAQASHID SYARIAH DALAM LINTASAN SEJARAH	
A. Definisi Dan Landasan Maqashid Syariah	43
B. Klasikasi Maqashid Syariah.....	52
C. Kualifikasi Dalam Memahami Maqashid Syariah ...	57
D. Metode Dalam Memahami dan Menggali Maqashid Syariah	64
BAB III : DIALEKTIKA TEKS DAN KONTEKS MAQASHID SYARIAH DALAM METODE ISTIMBATH HUKUM MADZHAB HANAFI	
A. Madzhab Ushul Fiqih Hanafi.....	78
B. Sistematika Istimbath Hukum Madzhab Hanafi	83
C. Dialektika Teks dan Konteks Maqashid Syariah dalam Metode Istihsan Madzhab Hanafi	86
BAB IV : DIALEKTIKA TEKS DAN KONTEKS MAQASHID SYARIAH DALAM METODE ISTIMBATH HUKUM MADZHAB MALIKI	
A. Madzhab Ushul fiqih Maliki.....	120
B. Sistematika Istimbath Hukum Madzhab Maliki	123

C. Dialektika Teks dan Konteks Maqashid Syariah dalam Metode Maslahah Mursalah Madzhab Maliki	125
BAB V : DIALEKTIKA TEKS DAN KONTEKS	
MAQASHID SYARIAH DALAM METODE	
ISTIMBATH HUKUM MADZHAB SYAFI'I	
A. Madzhab Ushul Fiqih Syafi'i	154
B. Sistematisasi Istimbath Hukum Madzhab Syafi'i	165
C. Dialektika teks dan kontek istimbath hukum madzhab Syafi'i	166
BAB VI : DIALEKTIKA TEKS DAN KONTEKS	
MAQASHID SYARIAH DALAM METODE	
ISTIMBATH HUKUM MADZHAB HAMBALI	
A. Madzhab Ushul Fiqih Hambali	233
B. Sistematisasi Istimbath Hukum Madzhab Hambali.....	238
C. Dialektika Teks dan Konteks Maqashid Syariah dalam Metode Syadz dan Fath al-Dzariah Madzhab Hambali.....	239
BAB VII : PENUTUP	
DAFTAR PUSTAKA	251

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Dialektika secara linguistik mengandung makna berbahasa dan bernalar dengan dialog sebagai cara untuk menyelidiki suatu masalah.¹ Dalam dialektika, terdapat interaksi timbal balik antara beberapa pihak yang saling berinteraksi dan mempengaruhi. Sedangkan teks sebagai naskah atau wacana tertulis dalam penelitian ini merujuk pada konsepsi maqashid syariah dan ushul fiqih 4 madzhab karena penelitian ini mengacu pada metode ijtihad 4 madzhab ushul fiqih.² Sedangkan konteks dimaknai sebagai situasi yang berhubungan dengan suatu kejadian atau realitas.

Meneliti kembali teks dan konteks maqashid syariah selalu menarik dan debatable di kalangan akademisi umat Islam dan memiliki nilai strategis dalam mengasah ketajaman intelektual serta menambah khazanah akademis. Dari perspektif akademis, maqāshid syari'ah mengedepankan

¹ Kamus besar Bahasa Indonesia (KBBI On Line), <http://bahasa.kemdiknas.go.id/kbbi/index.php>, diakses pada 02 April 2013.

² Ushul fiqih dalam penelitian ini dimaknai sebagai metodologi ijtihad dalam mengeluarkan klausul-klausul hukum dari sumber transendental yakni al-Qur'an dan Hadits.

konsep, tujuan serta adaptabilitas hukum Islam sejak dari yang bersifat filosofis-idealis hingga yang bersifat aktual-empiris.

Sedangkan dari perspektif historis dan berdasarkan data empirik, masalah sebagai esensi maqāshid syari'ah telah mengakar pada setiap prosesi ijtihad Nabi, sahabat, tabi'in maupun aimmihatul madzahib. Oleh karena itu menganalisis dialektika tek dan kontek maqashid dari tokoh yang ekspert dalam prosesi ijtihad adalah penting dilakukan, sehingga dapat diketahui secara tepat bangunan dialektika maqāshid syari'ah baik dari segi yang esensial maupun substansial. Bisa jadi bahwa sebenarnya yang dikembangkan oleh tokoh-tokoh sebelum Syatibi termasuk sesuatu yang berada dalam wilayah nilai-nilai esensial dari maqāshid syari'ah, namun menggunakan bahasa dan istilah lain, sehingga dianggap sebagai bukan maqāshid syari'ah. Diantaranya adalah 4 madzhab besar (Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hambali) telah menangkap dan mengaktualisasikan konsepsi maqāshid syari'ah yang sebelumnya telah diulas secara essensial oleh al-Juwaini dan al-Ghazali yang pada dekade selanjutnya dilembagakan oleh syatibi.

Di sisi lain persoalan maqāshid syari'ah merupakan persoalan yang perennial (terus menerus aktual), yang ditandai

sederet pertanyaan yang terkait erat dengan persoalan maqāshid syari'ah, dengan demikian membahas maqāshid syari'ah tetap masih relevan hingga sekarang, apalagi jika dikaitkan dengan subjek penggagas hukum (mujtahid dan madzhab) yang begitu kuat mendominasi aktifitas keagamaan umat Islam.

Ada sekelompok fuqaha yang dengan dukungan argumennya telah sampai pada kesimpulan bahwa hukum Islam itu adalah abadi, sedangkan di pihak lain mengatakan bahwa hukum Islam itu dapat beradaptasi dengan perubahan sosial dan modernisasi. Kelompok Pertama, terdiri dari sebagian yuris (fuqaha) muslim tradisional dan sejumlah besar Islamolog seperti C. S. Hurgonje dan Josep Schacht; mereka berpendapat bahwa sesuai dengan konsep, sifat perkembangan dan metodologinya, hukum Islam itu adalah abadi. Oleh karenanya hukum Islam tidak dapat diadaptasikan kepada berbagai bentuk perubahan sosial maupun proses modernisasi.³

Pandangan seperti ini bukan tanpa argumentasi, mereka mengatakan demikian itu didasarkan pada alasan bahwa pertama, hukum Islam abadi, karena konsep hukum itu

³Lihat dalam Muhammad Khalid Mas'ud, *Filsafat Hukum Islam*, (ed.) Ahain Muhammad dari *Islamic Legal Philosophy, A Study of abu Ishaq al-Syathibi's* (Bandung: Pustaka, 1996), hlm. 1.

bersifat otoritan, Ilahiyah dan absolute, sehingga tidak memungkinkan perubahan dalam konsepnya, konsekwensi logisnya, hukum Islam menjadi sakral, final, abadi serta tertutup kemungkinan untuk berubah. *Kedua*, Hukum Islam abadi, karena sifat asal-usul dan perkembangannya. Dimana dalam periode formatif hukum Islam tak tersentuh oleh pranata-pranata perubahan hukum dan sosial. *Ketiga*, Hukum Islam abadi, karena ia tidak mengembangkan suatu metodologi perubahan hukum.

Sedangkan Kelompok kedua diwakili oleh mayoritas yuris (fuqaha) seperti Subkhi Mahmasani, 4 madzhab besar, serta sejumlah kecil pemerhati hukum Islam seperti Linant Bellefond, berpendapat bahwa prinsip-prinsip hukum Islam itu bertumpu pada pertimbangan *masalahah* (kebaikan umat manusia), pada maqāshid syari'ah, fleksibilitas hukum dalam praktek, dan bertumpu pada tekanan ijtihad, menunjukkan dengan jelas bahwa hukum Islam dapat diadaptasikan kepada perubahan sosial dan modernisasi. Mereka mengatakan demikian juga berdasar argumen yang rasional. Menurut kelompok kedua ini, bahwa hukum Islam itu bertujuan untuk mencapai kemaslahatan umat manusia, oleh karenanya hukum Islam sudah seharusnya mampu mengapresiasi dengan baik

setiap perubahan sosial dan modernisasi sebab dua hal terakhir ini dinilai ikut andil dalam usaha mencapai esensi maqāshid syari'ah. Selanjutnya mengingat tujuan di atas, hukum Islam haruslah fleksibel.

Diakui atau tidak, sebenarnya interaksi antara perubahan sosial dan teori hukum Islam telah berlangsung sejak masa nabi. Interaksi ini memuncak ketika berlangsungnya enkulturasi budaya Islam dan budaya barat-sebagai akibat logis upaya ekspansi yang dilakukan umat Islam pada masa Khulafa Al Rasyidin, Bani Umayyah dan Bani Abasiyah- telah terjadi pembaharuan hukum Islam baik berupa kodifikasi maupun modifikasi. Pembaharuan atau modernisasi yang berlangsung dalam tubuh hukum Islam berlandaskan pada konsep masalahah dan maqāshidal-ahkam.⁴

Sayid Qutb, sebagai salah seorang tokoh yang mendukung fleksibilitas hukum Islam, berpendapat bahwa rincian dan penerapan syari'ah yang dibutuhkan manusia untuk menampung kebutuhan-kebutuhan kontemporer tidak keluar dari empat kemungkinan; *Pertama*, syari'ah telah menetapkan suatu hukum tertentu dengan teks yang jelas dan tegas (*qath'i*

⁴Untuk lebih jelasnya bisa dilacak lebih lanjut dalam berbagai buku sejarah peradaban Islam dan buku-buku yang mengulas periodisasi pembentukan Hukum Islam/fiqih.

al-dalālah)⁵. Dalam kaitan ini penentuan hukum harus ditetapkan menurut hurufnya secara benar tanpa perubahan atau penyimpangan sedikitpun. Ketentuan yang ketat ini terutama menyangkut materi hukum yang mengatur sendi-sendi elementer kehidupan masyarakat. *Kedua*, Syari'ah menetapkan hukum dengan teks yang bersifat ambiguitas, yang petunjuk hukumnya tidak jelas (*zhanni al-dalālah*), sehingga terbuka kemungkinan untuk ijtihad.⁶

Ketiga, Syari'ah menetapkan hukum secara global/umum (*ijmali*) tentang suatu masalah. Ketentuan semacam ini, menjadi suatu medan dan peluang untuk ijtihad. *Keempat*, Syari'ah tidak menyinggung masalah tertentu dengan ketentuan khusus, dalam konteks ini terbuka lebar pintu ijtihad, misalnya dengan melakukan deduksi analogis (*qiyas*) seperti yang telah dilakukan oleh Imam Syafi'i.⁷

⁵Menurut para pakar hukum Islam modern pasca Sayyid Quthb, konsep *qoth'i* – *zhanni* sebenarnya terlalu sederhana dan simple dan belum layak untuk dijadikan parameter yang paten.

⁶Syahrastani juga menyatakan hal yang senada, bahwa peristiwa yang dihadapi umat manusia tidak dapat dihitung dan dihindarkan, maka tidak masuk akal bila dalam setiap peristiwa telah tersedia keterangan nas yang tegas. Maka jika keterangan nas itu terbatas sedangkan persoalan dan peristiwanya tak terbatas, maka jalan keluar dalam mencari kepastian hukumnya adalah melalui ijtihad. Lihat dalam Syahrastani, *al-Milal wa an-Nihal* (Beirut: Dar al-Fikr, tt), hlm. 200.

⁷Sayyid Quthb, *al-Muslimun* (Kairo: Dar al-Misriyyah, t.t), hlm. 41-43.

Di sinilah –menurut Sayyid Quthb- terletak fleksibilitas syari'at Islam yang sebagian besar tampil dengan prinsip-prinsip yang global dan universal, sehingga di bawah naungannya terpancar beragam bentuk masyarakat yang aktif bergerak dan berubah dalam lingkaran kehidupannya yang amat luas. Untuk tujuan hidup dan kemanusiaan ini maka dicarilah semangat dari ketentuan syari'ah sebagai dimensi etis Al-Qur'an dan al-Sunnah oleh pelaku-pelaku ijtihad terdahulu.

Mahmud Syaltut, mengemukakan bahwa dalam menerapkan suatu ketetapan hukum dari ayat maupun hadis terhadap suatu permasalahan baru, diperlukan pemahaman dan analisis yang mendalam terhadap hukum tersebut. Kemudian perlu pula diteliti permasalahan tempat ide hukum itu diterapkan, karena amat banyak permasalahan yang muncul di zaman ini sama dengan masalah-masalah yang telah ada ketetapan hukumnya, tetapi setelah diteliti, ternyata esensi persoalannya tidak sama, sehingga ketetapan hukumnya tidak bisa diterapkan melainkan harus dicarikan ketetapan hukum lain yang lebih maslahah.

Amir Syarifuddin dalam bukunya *Pembaharuan Pemikiran Hukum Islam*, mengemukakan bahwa pembaharuan hukum Islam merupakan suatu keharusan. Ia menawarkan

perlunya reformulasi fiqih dengan cara mengkaji situasi dan kondisi masa kini untuk dibandingkan dengan masa lalu dimana fiqih diformulasikan, kemudian dilakukan reinterpretasi terhadap teks-teks hukum.⁸

Hal ini semakin diperkuat dengan sebuah teori dalam konsepsi ilmu sosiologi hukum, bahwa hukum haruslah dapat memainkan peran ganda yang sangat penting; pertama, bahwa hukum bisa dijadikan alat control social terhadap perubahan-perubahan yang terjadi dalam masyarakat. Kedua, hukum dapat dijadikan alat rekayasa sosial dalam rangka mewujudkan kemaslahatan umat manusia sebagai tujuan dari hukum hakiki itu sendiri. Tujuan hukum yang demikian itu –menurut Soerjono Soekanto- terdapat pada semua system hukum manapun termasuk hukum Islam.⁹

Sebagaimana sebuah teori yang menyatakan bahwa suatu gagasan itu muncul, tidaklah benar-benar baru karena minimal suatu gagasan itu muncul berdasarkan gagasan-gagasan sebelumnya atau dipengaruhi oleh gagasan-gagasan sebelumnya. Begitu juga terhadap pemikiran para tokoh,

⁸ Amir Syarifuddin, *Pembaharuan Hukum Islam*, (Padang: Angkasa Raya, 1993) hlm, 115

⁹ Soerjono Soekanto, *Pokok-Pokok psikologi hukum*, (Jakarta: Rajawali Press, 1980) hlm, 115-116

bahwa pemikiran para tokoh itu pastilah berangkat dan terpengaruh oleh pemikiran para tokoh sebelumnya atau sekitarnya, mengingat temuan keilmuan seorang tokoh seringkali merupakan hasil dari suatu proses komulasi dari temuan-temuan tokoh-tokoh sebelumnya. Apalagi, mengingat munculnya seorang tokoh tidak terlepas dari pengaruh tokoh semasa atau sebelumnya.

Masalah sebagai *esensi* dan *substansi* yang sekaligus menjadi prinsip penalaran hukum dengan kaidah/premis mayornya bahwa kebaikan adalah halal dan halal mestilah baik- telah digunakan oleh yuris (fuqaha) mazhab klasik terutama oleh Malik Bin Anas sebagai salah satu metode mengaplikasikan maqāshid syari'ah. Jauh sebelum Malik bin Anas, Nabi Muhammad, Umar bin Khattab telah melakukan *ijtihad tathbiqi* dalam mencari kemaslahatan walaupun harus bertentangan dengan zhahir nash.¹⁰

Nabi, Umar bin Khattab, Malik Bin Anas, Imam Hanafi, Imam Malik, Imam Syafi'i, Imam Hambali, al-Juwaini dan al-Ghazali serta beberapa tokoh lain telah memperkenalkan

¹⁰ Ijtihad Tathbiqi yang dimaksud adalah ijtihad dalam rangka menerapkan suatu klausul hukum yang telah dihasilkan melalui *ijtihad naqli* (yaitu ijtihad dalam mengeluarkan hukum dari al-Qur'an dan sunnah).

dan mendahulukan masalah dari pada zhahir nas pada persoalan-persoalan tertentu. al-Juwaini yang kemudian dikembangkan oleh al-Gazali juga telah mengungkapkan *al-Hifdh al-Khamsah* (*hifdh al-din, hifdh al-nafs, hifdh al-'aql, hifdh al-nasl, hifdh al-mal*) yang juga menjadi esensi maqashid syariah. Itu artinya tokoh-tokoh diatas telah melakukan dialektika teks dan konteks maqashid syariah dalam metode istimbath hukumnya.

Sekedar sebagai elaborasi singkat pernyataan di atas, dapat dicontohkan ijthad yang mengacu pada maqāshid syari'ah, adalah sebagaimana dilaksanakan oleh Umar Ibn Khattab, dalam beberapa kasus, Umar menunjukkan kepaiawaian dalam melakukan ijthad dan dinilai sangat tajam visinya dalam pencapaian tujuan hukum (*maqāshid al-ahkam*)¹¹. Misalnya Umar menolak memberikan zakat kepada muallaf yang secara tegas telah ditetapkan oleh ayat Al-Qur'ān surat al-Taubah ayat 60, karena Umar menganggap bahwa sifat muallaf adalah sifat yang tidak tetap, sehingga bila suatu saat sifat itu sudah tidak ada maka zakat dialihkanlah kepada orang

¹¹Uraian lebih lanjut dengan contoh-contoh kasus yang lebih lengkap dari upaya ijthad Umar Bin Khattab dengan visi mewujudkan *maqāshid al-syari'ah* bisa dilihat pada karya Ibnu Rusyd dalam bukunya *Bidayatul Mujtahid* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), hlm. 338.

lain yang lebih berhak¹². Sikap dan tindakan tersebut menurut Ahmad Amin membuktikan kepada kita bahwa ia tidak sekedar menggunakan rasio (*ra'yu*) dalam menetapkan hukum bagi peristiwa yang tidak ada nashnya, tetapi lebih jauh ia berusaha menemukan masalah yang menjadi tujuan disyariatkannya hukum meski harus berseberangan dengan zhahir nash.

Pada dekade selanjutnya para ulama fiqh yang dipelopori oleh Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hambali berusaha menemukan sumber-sumber hukum yurisprudensi selain al-Qur'ān dan al-Sunnah. Mereka sepakat bahwa qiyas (deduksi analogi), merupakan metode penentuan hukum yang penting sebagai jawaban terhadap kebutuhan adaptabilitas hukum Islam. Mereka menyatakan bahwa ketika Syari' menetapkan hukum tentulah menghendaki tujuan/hikmah tertentu. Oleh karenanya jika ada dua peristiwa yang memiliki aspek determinatif (ilah) serupa dan salah satunya terdapat nash yang tegas dan jelas, maka dapat ditetapkanlah hukum tersebut pada peristiwa lainnya.¹³

¹²Lihat Muhammad Said Ramadhan al-Buthi, *Dhawābit al-Maslahah* (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1986), hlm.150-151.

¹³Lihat dalam beberapa karya Syafi'i, terutama dalam *Magnum Qanunnya al-Risalah dan al-Umm*, berikut juga eksemplar *Qaul Qadim dan Qaul jadidnya*.

Bagi para fuqaha, setiap hukum Tuhan ada tujuannya, baik tujuan khusus (yang disebut dengan illat dan hikmah) dan tujuan umum (yang disebut dengan *maqāshid'ammah/maqāshid syari'ah*) ya'ni terwujudnya kemaslahatan umat manusia. Segala hukum yang secara umum mewujudkan kemaslahatan berarti mewujudkan *maqāshid syari'ah*, karena tampak dalam konsep *maqāshid syari'ah* terletak fleksibilitas, kelenturan dan dinamisasi hukum Islam. Sekaligus membuka wawasan mereka yang menyatakan bahwa hukum Islam itu kekal, doktrinal, abadi dan finish yang tidak mungkin disesuaikan kepada berbagai bentuk perubahan sosial maupun modernisasi.¹⁴

Dalam mengomentari pendapat dari para tokoh *maqāshid syari'ah* di atas, Fathi al-Daraini memperkuat dengan pernyataannya bahwa hukum-hukum Allah itu tidaklah dibuat untuk hukum itu sendiri, melainkan dibuat untuk tujuan lain yaitu kemaslahatan.¹⁵ Ajaran (doktrin) *maqāshid syari'ah* menurut Halid Mas'ud adalah upaya memantapkan maslahat

¹⁴ Lihat dalam Syatibi, *al-muwafaqat* ..., hlm 195

¹⁵ Fathi al-Daraini, *al-Manahij al-ushuliyyah fi ijtiḥad bi al-ra'yi fi al-tasyri'* (Damsik: Dar al-Kitab al-Hadits, 1975), hlm, 28

sebagai unsur terpenting (esensi) dari setiap tujuan hukum.¹⁶ Wael B. Hallaq juga menyatakan bahwa *maqāshid syari'ah* berupaya mengekspresikan penekanan terhadap hubungan kandungan hukum Tuhan dengan apresiasi hukum yang manusiawi.¹⁷

Para fuqaha sebelum menawarkan perubahan hukum Islam melalui pertimbangan masalah, metode *qiyās* (deduksi analogi), *maslahah mursalah*, *istihsan*, *syadz-fath al-dzariah*. Masalah dan *maqāshid syari'ah* diyakini memiliki urgensi yang sangat besar terhadap proses adaptabilitas hukum Islam, modernisasi dan dalam menjawab problematika umat yang kian pelik dan krusial.

Dalam penelitian ini peneliti menentukan 4 tokoh utama yang melakukan dialektika teks dan konteks *maqāshid syari'ah* dalam proses istimbath hukumnya yakni Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hambali.

¹⁶ Muhammad Halid Mas'ud, *Islamic Legal Philosophy*, (Islamabad: Islamic Research Institut, 1977), hlm, 223

¹⁷ Wael B. Hallaq, 'The Primary of the Qur'an in Syatibi Legal Theory' dalam Wael B. Hallaq dan Donald P. Little (ed) *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams* (Leiden: EJ-Brill, 1991), hlm, 89

B. Batasan Masalah

Untuk mengkaji dialektika teks dan konteks maqāshid syari'ah dalam metode istimbath hukum 4 madzhab besar bisa berangkat dari berbagai sudut pandang, namun peneliti hanya membatasi dari sudut pandang filsafat hukum Islam dan metodologi istimbath hukumnya.

Ada lima bab yang akan dikaji dalam penelitian ini, yaitu; pertama konsepsi maqāshid syari'ah, Kedua dialektika teks dan konteks maqāshid syari'ah dalam metode istimbath hukum madzhab Hanafi, ketiga, dialektika teks dan konteks maqāshid syari'ah dalam metode istimbath hukum madzhab Maliki, Keempat dialektika teks dan konteks maqāshid syari'ah dalam metode istimbath hukum madzhab Syafi'i, dan kelima, dialektika teks dan konteks maqāshid syari'ah dalam metode istimbath hukum madzhab Hambali.

C. Fokus Masalah

Dari elaborasi dan paparan latar belakang masalah diatas dan dengan tujuan memfokuskan pembahasan dalam penelitian ini, dapat dirumuskan beberapa fokus masalah sebagai berikut:

1. Bagaimanakah Konsep maqāshid syari'ah dalam lintasan sejarah?

2. Bagaimanakah dialektika teks dan konteks maqāshid syari'ah dalam metode istimbath hukum madzhab Hanafi?
3. Bagaimanakah dialektika teks dan konteks maqāshid syari'ah dalam metode istimbath hukum madzhab Maliki?
4. Bagaimanakah dialektika teks dan konteks maqāshid syari'ah dalam metode istimbath hukum madzhab Syafi'i?
5. Bagaimanakah dialektika teks dan konteks maqāshid syari'ah dalam metode istimbath hukum madzhab Hambali?

D. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Dari paparan rumusan masalah di atas dapat dielaborasi tujuan penelitian sebagai berikut:

1. Untuk mengetahui bagaimanakah konsepsi maqāshid syari'ah dalam lintasan sejarah
2. Untuk mengetahui bagaimanakah dialektika teks dan konteks maqāshid syari'ah dalam metode istimbath hukum madzhab Hanafi.
3. Untuk mengetahui bagaimanakah dialektika teks dan konteks maqāshid syari'ah dalam metode istimbath hukum madzhab Maliki.

4. Untuk mengetahui bagaimanakah dialektika teks dan konteks maqāshid syari'ah dalam metode istimbath hukum madzhab Syafi'i.
5. Untuk mengetahui bagaimanakah dialektika teks dan konteks maqāshid syari'ah dalam metode istimbath hukum madzhab Hambali.

Berkaitan dengan kegunaannya, penelitian ini dimaksudkan sebagai salah satu upaya untuk menambah khazanah kajian dan konsep maqāshid syari'ah sekaligus sebagai penelitian lebih jauh tentang dialektika teks dan konteks maqāshid syari'ah dalam metode istimbath hukum 4 madzhab besar, juga sebagai upaya untuk ikut serta mewarnai literature bagi hazanah pemikiran ilmiah keislaman, khususnya bagi pengayaan sumber rujukan di dunia akademis di perguruan-perguruan tinggi Islam.

Dengan pengayaan kajian maqāshid syari'ah, diharapkan juga mampu membuka cakrawala pandang umat Islam bahwa Hukum Islam tidak sakral, abadi dan stagnan tetapi fleksibel, dinamis dan adaptif sesuai dengan kondisi sosio kultur masyarakat, sebagaimana ijihad hukum 4 madzhab dalam mendialogkan maqashid syariah disetiap proses ijihadnya. Penelitian ini juga diharapkan mampu

memberikan bukti valid bahwa konsep *maqāshid syari'ah* tidaklah utopis tapi aplikatif terutama dalam proses ijihad hukum Islam.

E. Tinjauan Pustaka

Melalui hasil telaah pustaka yang peneliti lakukan terhadap tulisan-tulisan yang pernah dipublikasikan sebelumnya tentang konsep *Islamic legal Philosophy* (sebuah disertasi yang disusun oleh M. Khalid Mas'ud), *Aspek-aspek Teologis dalam Konsep Masalah Menurut Syatibi Sebagaimana dalam Muwāfaqat* (sebuah disertasi yang disusun oleh Hamka Haq), *Maqāshid Syari'ah* (sebuah disertasi yang disusun oleh Asafri Jaya Bakri), *Nazhāriyyah al- Maqāshid inda Ibnu Asyur* (sebuah tesis yang disusun oleh Ismail al-Husany), *Thurūq al-Kasyfi 'An Maqāshid al-Syarī'ah*, sebuah buku yang ditulis oleh Nu'mān Jughaim, *al-Risālah* karya *Nyali'*, *al-Mahshul* karya al-Razi dan ushul fiqh – ushul fiqh mutakhir karya Wahbah al-Zuhaili.

Penelitian ini merupakan penelitian lebih lanjut untuk melihat teks dan konteks *maqāshid syari'ah* dalam proses istimbath hukum 4 madzhab besar yang diwakili oleh Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hambali.

F. Metode Penelitian

1. Jenis penelitian

Mengingat sumber dari penelitian ini adalah pustaka murni, maka penelitian ini dikategorikan sebagai penelitian library research (penelitian pustaka).

2. Jenis data dalam penelitian ini meliputi :

- a. Konsep *maqāshid syari'ah*; (1) kajian ontologis *maqāshid syari'ah*; arti dan dasar *maqāshid syari'ah*, (2) klasifikasi *maqāshid syari'ah* (3) kualifikasi dalam memahami *maqāshid syari'ah*, (4) *maqāshid syariah* dalam lintasan sejarah
- b. Dialektika teks dan konteks *maqāshid syari'ah* dalam proses istimbath hukum madzhab Hanafi; sistematika sumber dan metode istimbath hukum madzhab Hanafi, dialektika teks dan konteks *maqāshid syari'ah* dalam metode istihsan madzhab Hanafi.
- c. Dialektika teks dan konteks *maqāshid syari'ah* dalam proses istimbath hukum madzhab Maliki; sistematika sumber dan metode istimbath hukum madzhab Maliki, dialektika teks dan konteks *maqāshid syari'ah* dalam metode masalah mursalah madzhab Maliki.

d. Dialektika teks dan konteks *maqāshid syari'ah* dalam proses istimbath hukum madzhab Syafi'i; sistematika sumber dan metode istimbath hukum madzhab Syafi'i, dialektika teks dan konteks *maqāshid syari'ah* dalam metode qiyas madzhab Syafi'i.

e. Dialektika teks dan konteks *maqāshid syari'ah* dalam proses istimbath hukum madzhab Hambali; sistematika sumber dan metode istimbath hukum madzhab Hambali, dialektika teks dan konteks *maqāshid syari'ah* dalam metode syadz-fath al-*dzariah* madzhab Hambali.

3. Sumber Data

Untuk menelusuri konsep *maqāshid syari'ah*, penulis akan merujuk pada beberapa buku primer:

- a. *Al-Muwāfaqat* dan *Al-I'tisham*, karya al-Syatibi
- b. *Maqāshid al-Syarī'ah al-Islāmīyah* karya Muḥammad Thahir bin 'Āsyūr
- c. *Maqāshid al syari'ah al Islamiyah* karya Ilal Al fasi
- d. *Al-Fiqh al-Akbar* karya madzhab hanafi.
- e. *Al-Muwatha'* karya Imam Malik.
- f. *Al-Risalah* karya Imam Syafi'i.
- g. *Mahshul* karya al-Razi

- h. *Ushul fiqh* mutakhir karya Wahbah al-Zuhaili.
- i. *al-Burhan fi Ushul al-Fiqh*, Buku ini ditulis al-juwaini.
- j. *al-Musyasyfa min 'Ilmi al-Ushul*, karya al-Gazali.

Buku-buku di atas merupakan sumber primer yang akan digunakan dalam penelitian ini.

4. Teknik Pengumpulan data

Teknik pengumpulan data dalam penelitian ini dimaksudkan sebagai prosedur yang sistematis dan standart untuk memperoleh data yang ideal. Pengumpulan data dalam penelitian ini menggunakan teknik dokumenter, didasarkan pada alasan karakteristik masalah dan sifat penelitian.

Teknik dokumenter adalah cara pengumpulan data melalui peninggalan tertulis, terutama berupa arsip-arsip dan buku-buku tentang pendapat, teori, dalil/hukum-hukum yang berhubungan dengan masalah penelitian.¹⁸

Penerapannya dalam penelitian ini adalah, pertama, ide dasar sumber primer ditangkap secara utuh, sebagaimana apa adanya. Kedua, ide tersebut disoroti melalui perspektif metode penelitian. Ketiga, dalam sorotan tersebut, dihadirkan berbagai

¹⁸Hadari Nawawi, *Metode Penelitian Bidang Sosial*, (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1991), hlm. 133.

pandangan dan teori dari sumber sekunder untuk mempertajam analisis. Keempat, dilakukan analisis lanjutan untuk mengembangkan analisis berelevansi. Langkah keempat ini diharapkan menghasilkan temuan dialektika teks dan konteks *maqashid syari'ah* dalam proses istimbath hukum 4 madzhab besar dalam konteks penelitian ini.

5. Teknik analisa data

Sesuai dengan karakter permasalahannya penelitian ini menggunakan metode deskriptif dan hermeneutik. Penentuan metode deskriptif¹⁹ didasarkan pada alasan bahwa penelitian ini berupaya untuk mengelaborasi konsepsi *maqashid syariah* dalam perspektif para tokoh. Sedangkan penentuan metode hermeneutik didasarkan pada alasan bahwa penelitian ini bersifat analitis, dan merupakan penelitian terhadap penggagas *maqashid syariah* dan 4 madzhab besar tentang sistematika sumber dan metode istimbath hukum beserta dialektikanya dengan konsep *maqashid syariah*.

Hermeneutik termasuk dalam kajian ilmu-ilmu sosial dan historis. Semula, dikenal istilah *hermeneute* yang berarti to

¹⁹Metode Deskriptif adalah penelitian dengan melukiskan keadaan objek (manusia, lembaga, masyarakat dan lain-lain) berdasarkan fakta-fakta yang tampak sebagaimana apa adanya. Melalui sifat itu, metode deskriptif bersifat menamakan fakta-fakta (*fact-finding*), lalu memberikan penilaian terhadapnya hlm 73-76, 81.

say, to explain, dan to translate.²⁰ Hermeneutik merupakan aliran metodologi yang berusaha mengungkap makna pesan. Istilah ini secara sederhana berarti penafsiran. Sebagai istilah metodologis, hermeneutik diartikan mengubah sesuatu ketidaktahuan menjadi mengerti.²¹ Objek hermeneutik dapat berupa pesan tekstual dan fenomena-fenomena sosiologis maupun historis.

Setelah menelaah beberapa aliran hermeneutik, dipandang bahwa pertama, hermeneutik Gadamer merupakan metode yang tepat untuk digunakan dalam penelitian ini, oleh karena corak hermeneutiknya memberi perhatian harmonis-dinamis terhadap studi hukum, filsafat dan sejarah dalam kerangka studi tekstual. Kedua, diasumsikan bahwa penulis maqashid, niscaya bermaksud menyampaikan gagasan secara lintas waktu. Sedangkan fakta, fenomena, dan informasi sebelum teks maqashid itu ditulis merupakan bisa jadi merupakan essensi maqashid meski dengan substansi istilah yang berbeda. Dengan demikian, fakta, fenomena, dan informasi yang telah dibentuk kedalam teks merupakan data-

²⁰John Wild, ed., *Hermeneutics Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, (USA : North western University Press, 1969), hlm. 13.

²¹Avery dan Askari, *Menuju Humanisme....* 164.

data yang hidup dan dinamis untuk diinterpretasi dalam waktu yang berbeda. Hermeneutik Gadamer menyediakan perangkat untuk kepentingan ini.

Pemilihan terhadap hermeneutik Gadamer didasarkan pada alasan bahwa ia menekankan hubungan antara interpreter dengan konteks tradisi, sehingga teks menjadi hidup dan dinamis, kaitannya dengan harmoni penelitian hukum, filsafat dan sejarah tersebut. Bleicher mempertegas bahwa hermeneutik Gadamer berkategori hermeneutik hukum, filsafat dan sejarah sebagaimana hermeneutik Heidegger dan Dittmann. Hermeneutik filsafat, yang menolak objektifisme, berpandangan sentral bahwa antara interpreter dan objek dihubungkan oleh konteks tradisi.²²

Alasan berikutnya adalah, bahwa hermeneutik Gadamer sebagaimana hermeneutik Heidegger- adalah fenomena *desein* dan pemahaman eksistensial. Penekanan ini tampak semakin kompeten apabila diperhatikan bahwa pokok masalah penelitian adalah konsep maqashid syariah, sehingga fenomena

²²Das kategori lainnya menurut Bleicher adalah : (1) hermeneutik hermeneutik (Gadler Derrida), dan (2) hermeneutik kritik (Jurgen Habermas dan Paul Ricoeur). Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics : Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, (London, Boston and Hovey : Routledge & Kegan Paul, 1980).

dasein dan eksistensial dalam hermeneutik Gadamer memperoleh tempat yang relevansial.

Demikian itu berporos pada tipologi Palmers.²³Selanjutnya dinyatakan oleh Palmers bahwa Gadamer menekankan pemahaman yang mengarah pada tingkat ontologis dan metodologis. Namun ia ingin mencapai kebenaran tidak sekedar melalui metode tetapi juga dialektika.²⁴

Berikut ini, dipaparkan substansi, unsur-unsur dan cara kerja hermeneutik Gadamer yang digunakan dalam penelitian ini.

Pertama, komponen metode penelitian. Dalam hermeneutik Gadamer, ditemukan hubungan tiga pihak, yaitu (1) autor/penulis, (2) audiens/pembaca dan (3) teks. Penulis, sebagai komunikator, dengan latar kehidupan, bangunan pemikiran, dan intensitasnya, berada dalam komunikasi tertulisnya yang berbentuk teks. Pembaca, dengan latar

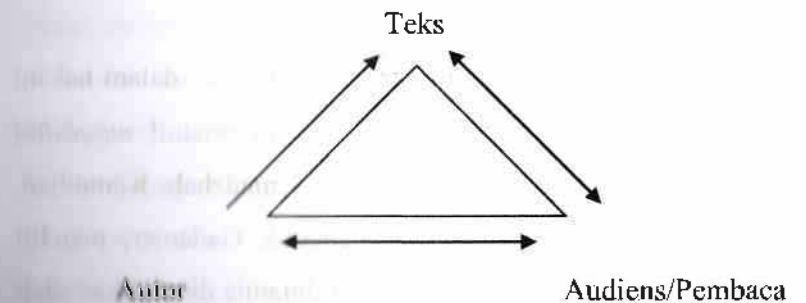
²³Kelima tipologi lainnya menurut Palmers adalah : hermeneutik sebagai (1) teori menafsirkan kitab suci (JC. Dannhauer), (2) metodologi filologi (Mazhab Gramnatis dan Historis), (3) ilmu pemahaman linguistik (Schleiermacher), (4) fondasi metodologi ilmu-ilmu kemanusiaan/*Geisteswissenschaften* (Wilhem Dilthey), (5) sistem penafsiran (Paul Ricoeur). Richard E. Palmers, *Hermeneutics : Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, and Gadamer*, (Edvanston : Northwestern University Press, 1969), hlm. 34.

²⁴E. Sumaryono, *Hermeneutik : Sebuah Metode Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1995), 63.

kehidupan, bangunan pemikiran, dan intensitasnya, berada dalam pemahaman terhadap teks yang berbentuk interpretasi. Sedangkan teks, dengan sendirinya memiliki *subject-matter* sesuai dengan intensitas penulis dan interpretasi pembaca, atau mungkin berada di luar keduanya.

Hubungan dialogis berupa lingkungan hermeneutik (aspek historisitas) ketiga pihak tersebut dapat digambarkan demikian.

Lingkaran Hermeneutik Gadamer



Teks dalam hal ini adalah sumber primer penelitian yang menglaborasi konsep maqashid dan metode istimbath hukum di mazhab, diusahakan untuk dilacak sejumlah informasi tentang apa muatannya, kapan dan dalam situasi apa ditulis. Kedua, autor, dalam hal ini adalah Imam Hanafi, Imam Malik, Imam Syafi'i dan Imam Hambali diupayakan untuk dikumpulkan informasi mengenai : siapa dia, latar

belakangnya, kapan ia hidup, dan problem sosio-politik yang melingkupinya. Ketiga, audiens, dalam hal ini adalah peneliti, memiliki otoritas vertikal terhadap teks dan otoritas horizontal terhadap autor. Dengan kedua otoritas ini, peneliti, dengan daya kritisnya dapat mengembangkan interpretasi sesuai dengan jalan pikirannya dalam konteks historisitas.

Kedua, cara kerja penelitian. Cara kerja penelitian ini tetap memperhatikan komponen metode penelitian di atas, dan terdiri dari dua hal, yaitu (1) hermeneutik dan maksud autor, dan (2) hermeneutik dan subjektivisme.²⁵

Tentang hermeneutik dan maksud autor, dalam hal ini penelitian berupaya mengungkap gagasan orisinal *maqāshid syari'ah* dan metode istimbath hukum 4 madzhab. Kemudian, berdasarkan alur historisitas hermeneutik Gadamer, peneliti dapat memahami teks tersebut secara dinamis disebabkan oleh rentang waktu maupun perbedaan situasi, kondisi, dan tradisi antara autor dan audiens. Meskipun demikian, pemahaman peneliti terhadap teks tetap memperhatikan hubungan antar data yang menyekitari teks tersebut.

Otoritas peneliti terhadap teks *maqashid* dan teks-teks ushul fiqh didasarkan pada pertimbangan Gadamer terhadap

²⁵Warnke, *Gadamer hermeneutics*...., 42-43, 73-74.

interpretasi pembaca dan penekanannya pada pemahaman interpreter. Peneliti dapat melakukan interpretasi terhadap teks sesuai dengan pemahamannya. Untuk membangun aspek historisitas dalam ide dasar *maqāshid syari'ah* dan bangunan metode istimbath hukum 4 madzhab tersebut, dan sedapat mungkin mendiskusikannya dengan wacana modern dan kontemporer.

Menurut Gadamer, dengan cara penekanan pada pemahaman interpreter itulah, dapat dicapai interpretasi yang benar. Sebab menurutnya, tidak ada satu teks pun yang dapat berbicara, apabila tidak berbicara dengan bahasa yang dapat dimengerti oleh orang lain (*audience/reader*),²⁶ dan sebuah karya dianggap hebat apabila mampu menyatakan kebenaran yang dapat ditembus oleh pemerhati kaitannya dengan situasi mereka sendiri.²⁷ Di sini, yang disebut subjek bukan autor atau pembaca, tetapi *subject-matter* dalam teks itu sendiri.

Kelebihan objek historikal yang benar bukanlah objek, akan tetapi keutuhan antara satu bagian dengan bagian yang lain (*fusion of horizon*), suatu hubungan yang didalamnya terdapat realitas sejarah penulis dan realitas pemahaman

²⁶Warnke, *Gadamer hermeneutics*...., 65.

²⁷Warnke, *Gadamer hermeneutics*...., 66.

historisitas pembaca.²⁸ Di sinilah didapati dinamika teks yang bersifat kontekstual.

Dengan demikian, dinamika dialektika teks dan konteks *maqāshid syari'ah* dalam proses istimbath hukum 4 madzhab besar dalam penelitian ini memperoleh tempat pada kesatuan antara ide dasarnya sesuai dengan konteks historikalnya dan pemahaman interpreter.

Sedangkan hermeneutik dan subjektifistik, memberikan otoritas terhadap historisitas interpreter oleh hermeneutik Gadamer, menjadikan interpretasi itu bersifat subjektif. Demikian ini bermuara pada gaya hermeneutik Gadamer yang menyatakan bahwa interpretasi mungkin berupa kreasi kembali pemahaman tertentu. Kreasi ulang tersebut, bagaimanapun tidak mengikuti tindakan kreatif sebelumnya. Ia merferensi terhadap figur kerja kreasi yang harus diinterpretasikan oleh masing-masing orang sesuai dengan arti yang didapatkannya.²⁹

Pemahaman terhadap arti teks, karya seni, permainan maupun peristiwa kesejarahan, hanya berdasarkan pada otoritas pembaca, dan hanya berhubungan dengan situasi dan

²⁸Warnke, *Gadamer hermeneutics*...., 69.

²⁹Warnke, *Gadamer hermeneutics*...., 66.

kondisinya; dapat mungkin terjadi pemahaman yang berbeda antara pembaca dan penulis.

Subjektifitas pembaca dalam hermeneutik Gadamer terdiri dari empat unsur, yaitu : (1) rehabilitasi prasangka dan tradisi, (2) antisipasi kelengkapan, (3) pemahaman dan penemuan, dan (4) struktur dialogis pemahaman.³⁰

Dalam rehabilitasi prasangka dan tradisi, agar subjektifistik interpreter tidak terjebak pada oportunitas *background* pengetahuan dan kekuatan normatifnya (keduanya merupakan *blind prejudice*), maka interpreter hendaknya menggunakan *enabling prejudice* yang mampu memproduksi ilmu pengetahuan karena sikap keterbukaannya.³¹

Sikap terbuka ini dilakukan oleh peneliti dengan berbagai pandangan dan pemegang otoritas di bidang pokok masalah penelitian.

Antisipasi kelengkapan berisi bukan hanya elemen formal bahwa teks harus mengekspresikan maknanya secara lengkap, akan tetapi juga bahwa apa yang dikatakan itu adalah

³⁰Warnke, *Gadamer hermeneutics*...., 106.

³¹Richard J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism : Science, Hermeneutics, and Praxis*, (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983), 128.

kebenaran lengkap.³² Ini berarti bahwa interpreter dibolehkan untuk menguji asumsi tentang sebuah teks dan pokok masalah dengan hubungan timbal-balik.

Pada bagian latar belakang masalah, diajukan asumsi. Asumsi ini dihubungkan secara timbal-balik dengan pokok masalah penelitian, yaitu *maqāshid syari'ah* dan metode istimbath hukum 4 madzhab. Hubungan ini diuji dalam pemahaman dan penerapan serta dalam struktur dialogis pemahaman, sebagaimana penjelasan ketiga dan keempat berikut.

Selanjutnya, ketika interpreter meninggalkan *blind prejudice* dan tradisinya, kemudian membawa teks kepada historisitasnya, sehingga dapat memahami informasi dari teks, maka apa yang telah dipahaminya itu harus diyakininya sebagai apa yang mungkin benar. Kemudian, untuk pengujian terhadap hasil pemahaman ini, diperlukan diskusi dengan orang lain.³³

Berdasarkan (1) otoritas interpreter, (2) dinamika teks, dan (3) hubungan timbal-balik antara asumsi terhadap teks dan pokok masalah, apapun adanya dari hasil interpretasi terhadap

³²Warnke, *Gadamer Hermeneutics*.... 86.

³³Warnke, *Gadamer hermeneutics*...., 86.

teks, peneliti yakini sebagai apa yang mungkin benar. Kemudian untuk mengantisipasi kelengkapan, peneliti mendiskusikan hasil interpretasi dengan orang lain, terutama mereka yang memiliki otoritas dan kredibilitas di bidang masalah penelitian.

Pemahaman interpreter hendaknya disesuaikan dengan kemungkinan aplikasi pemahaman, yang dipengaruhi oleh berbagai situasi dan kepentingan, sehingga interpretasi dapat berbeda sesuai dengan perbedaan kepentingan dan isu-isu, dimana objek interpretasi dipahami. Sebaliknya, aplikasi tidak dapat berbuat banyak apabila terlepas dari teks.

Misalnya, seseorang ingin memahami tentang hukum pada suatu kasus, maka ia harus bertindak seperti seorang hakim, ia harus belajar bagaimana mengaplikasikan hukum pada situasi-situasi kongkret yang berbeda, sehingga pada saat yang sama ia masih mempertahankan spirit hukum tersebut.³⁴

Struktur dialogis pemahaman mengandung unsur integritas pemahaman, yakni integritas antara pemahaman awal dengan pemahaman hasil konsensus dan integritas antara cakrawala penulis dan cakrawala pembaca.

³⁴Warnke, *Gadamer hermeneutics*...., 95-98.

Pemahaman awal berasal dari pemaksaan praduga atas kebutuhan terhadap objek yang dipahami sebagai dugaan mengenai penerapan. Sedangkan pemahaman hasil konsesus atau pemahaman murni-sebagai pemahaman yang benar-merupakan hasil partisipasi partisipan dan patnernya, dengan mengembangkan keterbukaan; menyadari kelebihan dan kelemahan, menghindari sikap pandangan absolutis. Oleh karena setiap partisipan berhak mengungkapkan pandangan, asumsi, menjelaskan dan menginterpretasikan pokok-pokok persoalan sesuai dengan pemahamannya.³⁵

Dalam struktur dialogis pemahaman, proses pemahaman terhadap teks mengandung usaha untuk menyesuaikan dan mengintegrasikannya dalam pemahaman partisipan (interpreter) tentang pokok persoalan, dengan menyadari kelebihan dan kekurangan, menuju tercapainya posisi dan produksi yang lebih baik.

6. Relevansi teoretis model penelitian

Sebagaimana dijelaskan pada bagian terdahulu, bahwa penelitian ini adalah penelitian yang menggunakan pendekatan hukum, filsafat dan sejarah. Dalam pendekatan sejarah diperhitungkan juga analisis sosiologis sebagai keniscayaan.

³⁵Wamke, *Gadamer hermeneutics*..., 92, 100.

Di sini disajikan relevansi teoritis penelitian ini dengan berbagai model penelitian filsafat, sejarah, dan hukum, kaitannya dengan penelitian agama (metodologi studi Islam). Sajian ini dimaksudkan sebagai telaah atas posisi penelitian dalam peta kajian keislaman.

Pertama, pendekatan hukum dan filosofis digunakan dalam memahami agama, dengan maksud agar hikmah, hakikat dan inti dari ajaran agama dapat dimengerti dan dipahami secara seksama, dan agar tidak terjebak pada pangalaman agama yang bersifat formalistik tanpa resapan nilai-nilai spiritual yang terkandung di dalamnya. Semakin mampu menguji makna filosofis ajaran agama, maka semakin meningkat pula sikap, penghayatan, dan daya spiritualitas yang dimiliki seseorang.³⁶

Relevansi pendekatan tersebut dalam penelitian ini adalah pengujian terhadap tujuan hukum dan lebih dari sekedar kandungan formalistik dari hukum Islam, terutama

³⁶Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam*, (Jakarta : Raja Grafindo Persada, 1998) hlm. 43, 44. Nata juga menjelaskan bahwa selain terhadap agama (dalam cakupan secara umum), pendekatan filosofis juga banyak digunakan dalam menguji dan memahami hukum Islam, sejarah, kebudayaan, ekonomi. Contoh pertama dalam telaah Nata tentang pendekatan filosofis adalah tulisan al-Jurjawi, *Hikmah al-Tashri' wa Tafsiruh* (Garama Libanon : Dar al-Fikr, t.t) yang juga penulis posisikan dalam telaah pustaka pada latar belakang masalah penelitian ini.

dalam konsep maqashid syariah dan dilakukannya dalam proses istimbath hukum 4 madzhab.

Kedua, pendekatan sejarah mempresentasikan penerjemahan dari alam idealis ke dalam empiris dan mendunia. Di sini dapat dilihat adanya keselarasan atau kesenjangan antara kedua alam tersebut. Di sini dapat juga dilihat pentingnya manusia sebagai pelaku sejarah dalam aspek-aspek yang diperaninya maupun yang melingkupinya. Pendekatan sejarah dalam penelitian agama bertujuan untuk menemukan karakter agama. Sejarawan cenderung menyajikan data detail dari situasi sejarah dan eksplanasi tentang sebab-akibat dari suatu kejadian.³⁷

Pendekatan sejarah diperlukan dalam memahami agama, karena agama turun dalam situasi kongkret bahkan berkaitan dengan kondisi sosial-kemasyarakatan.³⁸ Bahkan, lebih dari kondisi sosial, agama juga berkaitan erat dengan aspek kultural. Untuk ini, ditemui karya al-Faruqi³⁹ yang

³⁷Atang Abd. Hakim dan Jaih Mubarak, *Metologi Studi Islam* (Bandung : Remaja Rosdakarya, 1999), hlm. 64-66. Pendekatan (analisis) sejarah merupakan salah satu dari enam model penelitian keagamaan. Lima lainnya adalah (1) analisis lintas budaya; (2) Eksperimen; (3) Observasi Partisipatif; (4) riset survei dan analisis statistik; dan (5) analisis isi.

³⁸Atang Abd. Hakim dan Jaih Mubarak, *Metologi...*, hlm. 47.

³⁹c *Atlas of Islam*, (New York., A.S. : Macmillan Publishing Company, 1986), hlm. 43-69.

mempresentasikan kajian tentang Islam dengan pendekatan kultur dan sejarah. Di samping Islam, ia juga menyajikan *Religion and Culture* agama-agama lain sebagai bandingan, sekaligus pelacakan akar-akar historis dan kultural, yaitu agama Mesopotamia, Yahudi, Kristianitas, dan agama Makkah.

Aplikasi dari pendekatan al-Faruqi adalah diterapkannya unsur-unsur kesejarahan dan kultural agama, yang meliputi *the form, the essence, dan the manifestation*. Bahkan, dalam bahasannya tentang *Religion and Culture* tersebut, ia juga mengagenda "*Contribution of Judio Cristian Tradition to Islam*".⁴⁰

Relevansi penjelasan tersebut dalam penelitian ini adalah perhatian terhadap pentingnya aspek historisitas dalam budaya Islam sebagai sebuah karya kebudayaan yang berupaya untuk menerjemahkan kemauan Tuhan sekaligus mempertimbangkan kepentingan manusia sebagai subjek hukum.

Terjadi terdapat tiga model dalam penelitian filsafat Islam; yaitu (1) model M. Amin Abdullah; (2) model Otto Harrassowitz, Majid Fakhry, dan Harun Nasution ; dan (3)

⁴⁰Atang Abd. Hakim dan Jaih Mubarak, *Metologi...*, hlm. 60.

model Ahmad Fuad al-Ahwani.⁴¹ Kesemuanya merupakan penelitian kepustakaan. Ketiga model tersebut menggunakan metode deskriptif analitis. Model kedua dan ketiga menggunakan pendekatan historis dan tokoh.

Relevansi model-model tersebut dalam penelitian ini adalah pengikutnya terhadap tradisi penelitian filsafat yang memandang penting terhadap pendekatan historis dalam kajiannya. Dalam hal ini dapat ditangkap makna bahwa penelitian filsafat Islam (termasuk juga pendekatan filosofis dalam studi keislaman) memerlukan perangkat pendekatan historis untuk dapat menyajikan data secara tajam dan detail. Oleh karena itulah pendekatan filosofis dalam penelitian ini dilengkapi juga dengan pendekatan historis.

Keempat, terdapat tiga model penelitian hukum Islam (fikih); yaitu (1) model Harun Nasution; (2) model Noel J. Coulson; dan (3) model Mohammad Ata' Muzhar.⁴² Model

⁴¹Nata, *Metodologi...*, hlm. 210-217.

⁴²Nata, *Metodologi...*, hlm. 252-266. Nasution berhasil mendeskripsikan struktur hukum Islam secara komprehensif, mulai dari kajian ayat-ayat hukum dalam Al-Qur'an, latar belakang dan perkembangan hukum Islam dari masa Nabi sampai sekarang. Coulson menemukan bahwa proses hukum Islam sebagai lembaga sosial mementuhi kebutuhan pokok manusia akan kedamaian dalam masyarakat, tidak ada satupun produk hukum yang dibuat dari ruang yang hampa sejarah. Penelitian Muzhar memperjelas penelitian Schacht yang mengatakan bahwa ciri khas pertama hukum Islam adalah penerimaan secara luas unsur-unsur yang amat

pertama dan kedua menggunakan pendekatan sejarah, yang didalamnya terdapat faktor-faktor sosio-kultur yang mempengaruhi produk hukum Islam. Sedangkan pendekatan ketiga menggunakan pendekatan sosio-kultural dan sosio-politik.

Keempat poin penjelasan di atas memberikan informasi secara dialogis dalam relevansinya dengan model penelitian ini. Oleh karena itu, penelitian filsafat terhadap hukum Islam dilengkapi dengan pendekatan historis yang didalamnya diperhitungkan juga faktor-faktor sosio-kultural maupun sosio-historis.

Dengan demikian, model penelitian ini tidak saja mengikuti tradisi, akan tetapi merupakan sintesis terhadap model-model penelitian filsafat, sejarah, dan hukum, dalam studi keislaman.

Sebagai penyempurna penelitian Library research yang mengkaji pemikiran beberapa tokoh, maka peneliti juga memilih pendekatan hermeneutic, yaitu pendekatan melalui bahasa yang akan digunakan sebagai alat untuk memahami dan

berbagai bahasa hukum dan atas, hukum itu hingga saat tertentu tidak berasal dari Islam atau sebagai karamah-mata Al-Qur'an.

mengerti⁴³. Metode ini digunakan oleh penulis ketika berhadapan dengan obyek penelitian yang berupa "kata-kata" (*al-kalimah*) yang digunakan oleh para tokoh yang penulis rujuk, dimana kata-kata itu belum bisa dipahami atau dimaknai dengan menggunakan persepsi umum.

Dalam menganalisis pemikiran para tokoh, peneliti menggunakan metodologi penelitian filsafat Anton Bakker dan Ahmad Haris Zubair⁴⁴. Yang dimaksud dengan metode filsafat Anton Bakker adalah Cara atau langkah-langkah yang digunakan Anton Bakker dalam memahami pemikiran orang yang dimulai dengan: 1) Menggali latar belakang pemikiran tokoh. 2) Mengupas biografi tokoh. 3) Melacak karya-karyanya. 4) Menggali ide dasar pemikiran dan pokok-pokok gagasannya. 5) Melacak pengaruh tokoh tersebut pada pemikiran-pemikir selanjutnya.

Kedua metode (Anton Bakker dan Ahmad Haris Zubair) dapat dielaborasi dengan langkah-langkah berikut:

1. Interpretasi, menyclami gagasan para tokoh untuk memahami arti dan nuansa yang dimaksudkan. Interpretasi

⁴³E. Sumaryono, *Hermeunetik, sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1993), hlm. 131-133.

⁴⁴Anton Bakker dan Ahmad Charis Zubair, *Metodologi Penelitian Fissafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1992), hlm. 61-65.

digunakan penulis sebagai cara untuk menggali kata dan merumuskan kalimat sebagai upaya untuk memaknai dan memahami kalimat yang dijadikan sasaran penelitian sebagai upaya untuk menggali maksud mereka.

2. Induksi, digunakan penulis untuk melacak akar pengalaman sedalam-dalamnya dari para tokoh sebagaimana tertuang dalam karya-karya dan pemikiran beliau, sehingga dari penelitian masing-masing karya tersebut diharapkan akan diperoleh garis-garis mainstream gagasan pokoknya.

3. Deduksi, digunakan oleh penulis untuk memahami kesimpulan yang ditetapkan oleh tokoh tersebut. Selanjutnya dilacak secara berangsur-angsur menuju pemikiran-pemikiran pendahulunya guna merumuskan kesimpulan tersebut, sehingga akan diketahui bangunan pemikiran mereka. Karya mereka akan dipelajari sebagai suatu *case study* dengan membuat analisis mengenai konsep-konsep pokok satu persatu agar dapat dibangun suatu kerangka, juga jalan terbalik akan dipakai untuk mendapatkan gambaran visi dan gaya umum yang berlaku bagi mereka untuk memahami dengan baik semua detail-detail pemikiran mereka.

4. Koherensi Intern, untuk memberi interpretasi yang tepat dimana semua konsep dan aspek akan dilihat menurut keselarasannya satu sama lain.
5. Kesenambungan historis, untuk melihat benang merah dalam pengembangan konsep *maqashid* baik yang berhubungan dengan lingkungan historis dan pengaruh-pengaruh yang dialaminya maupun dalam perjalanan hidupnya.
6. Metode Komparasi; untuk mengkomparasikan metode *istimbath* hukum 4 madzhab. Sehingga akan dapat dilihat apakah ada kesamaan, perbedaan atau kesinambungan dari konsep-konsep mereka, adakah dialektika teks dan konteks *maqashid syari'ah* dalam proses *istimbath* hukum mereka.

G. Sistematika Penulisan

Penelitian ini akan disusun dalam beberapa bab dengan perincian sebagai berikut:

Bab I : Pendahuluan

Dalam pendahuluan ini akan dikemukakan latar belakang masalah berikut dirumuskan pokok-pokok permasalahannya, tujuan dan kegunaan penelitian, kemudian dikemukakan telaah pustaka yang dijadikan sebagai pedoman bagi pelacakan pemikiran para tokoh tentang *maqashid*

syari'ah, kemudian dilanjutkan dengan metodologi yang digunakan dalam penelitian dan sistematika pembahasan.

Bab II : Konsep *Maqashid Syari'ah* dalam Lintasan sejarah

Selanjutnya mengulas konsep *maqashid syari'ah*. Menelusuri dan menyingkap anatomi pemikiran *maqashid syari'ah* dalam perspektif para tokoh. Pembahasan ini dimaksudkan sebagai landasan dialektika teks dan konteks *maqashid syari'ah* yang dilakukan oleh 4 madzhab dalam metode *istimbath* hukumnya.

Bab III Dialektika teks dan konteks *maqashid syari'ah* dalam metode *istimbath* hukum madzhab Hanafi.

Dalam bab ini akan dielaborasi sistematika sumber dan metode *istimbath* hukum madzhab Hanafi kemudian menganalisa dialektika teks dan konteks *maqashid syari'ah* dalam metode *istimbath* hukum madzhab Hanafi.

Bab IV Dialektika teks dan konteks *maqashid syari'ah* dalam metode *istimbath* hukum madzhab Maliki.

Dalam bab ini akan dielaborasi sistematika sumber dan metode *istimbath* hukum madzhab Hanafi, kemudian melakukan analisa dialektika teks dan konteks *maqashid syari'ah* dalam metode masalah *mursalah* madzhab Maliki.

Bab V : Dialektika teks dan konteks *maqāshid syari'ah* dalam metode istimbath hukum madzhab Syafi'i.

Dalam bab ini akan dielaborasi sistematika sumber dan metode istimbath hukum madzhab Syafi'i, kemudian menganalisa dialektika teks dan konteks *maqāshid syari'ah* dalam metode qiyas madzhab Syafi'i.

Bab VI: Dialektika teks dan konteks *maqāshid syari'ah* dalam metode istimbath hukum madzhab Hambali.

Dalam bab ini akan dielaborasi sistematika sumber dan metode istimbath hukum madzhab Hambali kemudian menganalisa dialektika teks dan konteks *maqāshid syari'ah* dalam metode syadz-fath al-dzariah madzhab Hambali.

Bab VII; Penutup.

Bab ini berisi dua sub bab kecil; yakni kesimpulan dan saran.

BAB II KONSEPSI MAQASHID SYARIAH

A. Definisi Dan Landasan Maqashid Shari'ah

Dalam literatur *ushûl al-fiqh*, tujuan hukum Islam sering disebut dengan *maqāshid al-syarī'ah* yang diaktualisasikan melalui pencerminan nilai-nilai fundamental dalam hukum Islam, yakni memelihara agama (*hifdz al-din*), jiwa, nalar (*hifdz al-'aql*), keturunan (*hifdz al-nasl*), harta (*hifdz al-mal*), kehormatan (*hifdz al-'irdz*) dan lingkungan (*hifdz al-bi'ah*)⁴⁵. Secara linguistik, *maqāshid* diterjemahkan dengan berbagai istilah, yakni *maqāshid al-syārī'*, *maqāshid al-syarī'ah*, dan *al-maqāshid al-syar'īyyah*.⁴⁶

⁴⁵*Maqāshid al-syarī'ah* merupakan tema penting dalam diskursus pemikiran hukum Islam, hal ini ditandai dengan maraknya kajian maqashid yang dilakukan oleh beberapa ulama masa sahabat sampai saat ini. Malik bin Anas misalnya, telah menawarkan premis mayoritas tentang masalah maqashid dari hukum Islam. Kemudian al-Imām al-Juwaynī (w. 478 H), al-Imām al-Ghazālī (w. 505 H), al-Qarāfī (w. 606 H), al-Amidī (w. 631 H), al-'Izz bin 'Abd al-Malik (w. 641 H), al-Qarāfī (w. 685 H), al-Thūfī (w. 716 H), Ibn 'Asyūr (w. 730 H), (w. 751 H), al-Syāthibī (w. 790 H), Ibn 'Asyūr (w. 1191 H), Jamatuddin Atiyah dan alal al-Fasi dan yang paling mutakhir adalah Inggit Husni Aulad.

⁴⁶ Ahmad al-Bayānī, *Nashriyat al-Maqāshid 'Inda al-Imām al-Juwaynī* (w. 478 H), al-Kitāb al-Islāmī wa al-Ma'had al-Islāmī al-Fiqh al-Islāmī, 1991, 13-17. Lihat juga Muhammad Taher Ibnu 'Asyūr, *Maqāshid al-syarī'ah al-Islāmīyah*, (Tunis: Dar al tunisyah, 1366

Berbagai bentuk ungkapan tersebut pada intinya mengandung makna yang sama yakni tujuan ditetapkan hukum Islam. Secara umum, sarjana hukum Islam memaknai *maqâshid al-syarî'ah* sebagai esensi ditetapkan hukum Islam. 'Alâl al-Fâsî, seperti dikutip al-Raysûnî, mengatakan "yang dimaksud dengan *maqâshid al-syarî'ah* adalah tujuan *syarî'ah* dan rahasia-rahasia yang telah ditetapkan oleh *al-syâri'* (Tuhan) dalam setiap ketentuan hukum-hukum-Nya."⁴⁷ Dan, prinsip umum dari *maqâshid al-syarî'ah* adalah menegaskan pentingnya menciptakan kemaslahatan dan menolak kemadharatan. Dalam hal ini al-Raysûnî berkata sebagai berikut:

المقاصد العامة : حفظ النظام وجلب المصالح ودرء المفساد وإقامة المساواة بين الناس وجعل الشريعة مهابة مطاعة نافذة وجعل الأمة قوية مرهوية الجانب مطمئنة البال... إن مقاصد الشريعة هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها ومصالحة العباد.⁴⁸

"Maqâshid secara umum adalah memelihara aturan, menarik kemaslahatan, menolak kerusakan, menegakkan persamaan di antara umat manusia dan menjadikan syarî'ah

H), 175. Lihat juga Fazzlurrahman, *Interdependensi Fungsional Teologi dan Fiqih*, dalam *al-Hikmah* (Bandung: Mizan), 1984), 80

⁴⁷Ibid. al-Raysûnî, *Nazhriyat al-Maqâshid 'Inda al-Imâm al-Syâthibi*, 18.

⁴⁸Ibid. al-Raysûnî, *Nazhriyat al-Maqâshid 'Inda al-Imâm al-Syâthibi*, 18-19.

(hukum Islam) sebagai suatu hukum yang berwibawa, dan ditatuti. Di sisi lain, dapat menjadikan umat sebagai (komunitas) yang kuat (berkualitas) lagi disegani dan menenangkan... Jadi, sesungguhnya *maqâshid al-syarî'ah* itu merupakan tujuan ditetapkan hukum Islam untuk direalisasikan demi kepentingan umat secara keseluruhan (universal)."

Dahkan, karena pentingnya dimensi *maqâshid* dalam *batin* hukum Islam justru diletakkan oleh sejumlah sarjana hukum Islam sebagai salah satu syarat utama seseorang dalam melakukan ijtihad. al-Raysûnî, kembali menegaskan dengan mengatakan:

فلأول مرة في حدود ما يعلم نجد أن أول شرط لبلوغ درجة الاجتهاد هو فهم مقاصد الشريعة على كمالها ونجد أن الشرط الثاني والأخير لا يخرج أيضا عن المقاصد وهو التمكن من الاستنباط من آاء على فهم فيها أي في المقاصد.⁴⁹

Untuk pertama kali, dan dalam batas-batas tertentu, yang dapat diketahui, kami menemukan bahwa syarat pertama untuk sampai ke derajat ijtihad adalah memahami *maqâshid al-syarî'ah* secara baik. Dan kami juga menemukan syarat kedua dan ini yang terakhir, juga tidak boleh keluar dari pemahaman terhadap *maqâshid*, yaitu dimungkinkannya meng-istinbâthkan hukum berdasarkan pemahaman terhadap *maqâshid al-syarî'ah*.

⁴⁹Ibid. al-Raysûnî, 153.

Hal itu bertujuan agar jangan sampai orang yang melakukan ijtihad (penggalan maupun penerapan hukum) “terperangkap” pada hukum-hukum yang bersifat partikular (*juz’iyat*) semata dan mengabaikan *maqâshid al-syarî’ah*. Dalam kaitan ini, al-Qardlâwî, mengingatkan dengan mengatakan:

لهذا كان العلم بمقاصد الشريعة في غاية الأهمية حتى لا يغلط عليها الغالطون
ويجروا وراء الأحكام الجزئية مهملين المقاصد الكلية فيخلطون ويخطئون.⁵⁰

“Mengetahui tujuan (*maqâshid al-syarî’ah*) merupakan suatu hal yang penting, agar seseorang tidak terjebak dalam kesalahan dengan hanya memperhatikan hal-hal (hukum-hukum) yang bersifat parsial (*juz’i*), tanpa mengindahkan maksud hukum-hukum yang bersifat universal (*kullî*). Akibatnya, akan membawa kepada pencampuradukan hukum dan kebingungan.”

Dengan *maqâshid* diharapkan dapat melahirkan suatu perspektif penalaran hukum Islam yang tidak hanya berkutat pada ketentuan-ketentuan literer suatu teks (*dhahir nash*), tetapi juga memberi perspektif penalaran hukum Islam yang senantiasa mampu berdialog dengan perkembangan zaman dengan pelbagai problematika aktualnya.

⁵⁰Yûsuf al-Qardlâwî, *al-Ijtihâd fî al-Syarî’ah al-Islâmiyyah ma’â Nazhrâti Tahlîliyyat fî al-Ijtihâd al-Murâshir* (Kuwait: Dâr al-Qalam, 1983), 44.

Dalam karyanya *al-Muwafaqat*, al-Syatibi menyatakan bahwa “Sesungguhnya syariat itu bertujuan mewujudkan kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat”.⁵¹ Dalam ungkapan yang lain al-Syatibi juga menandakan bahwa Hukum-hukum Tuhan disyariatkan untuk kemaslahatan hamba”.⁵² Apabila ditelaah pernyataan al-Syatibi tersebut, dapat dikatakan bahwa kandungan *maqashid al-syarî’ah* atau tujuan hukum adalah kemaslahatan umat manusia. Pemahaman *maqashid al-syarî’ah* mengambil porsi cukup besar dalam karya al-Syatibi hal ini bisa dilacak pada keempat volume *al-muwafaqat*.

Pemberian porsi yang besar terhadap kajian *maqashid al-syarî’ah*, bertumpu pada premisnya bahwa semua kewajiban (*taklif*) ditetapkan dalam rangka merealisasi kemaslahatan hamba. Tidak satu pun hukum Allah dalam pandangan al-Syatibi yang tidak mempunyai tujuan, karena Hukum yang tidak bertujuan sama dengan *taklif ma la yutaq* (membebaskan manusia yang tak dapat dilaksanakan)⁵³. Suatu hal yang tak mungkin terjadi pada hukum adalah ketika hukum itu

⁵¹ Abu Ishaq al-Syatibi, *Al muwafaqat fii ushul al syari’ah* (tahqiq: Muhammad Junaidi, vol IV, Beirut: Dar al-Ma’rifah, 1999), 6

⁵²Ibid al-Syatibi, *al-muwafaqat*, 54

⁵³Ibid al-Syatibi, *al-Muwafaqat*, 195

dilembagakan untuk hukum itu sendiri, melainkan dibuat untuk tujuan kemaslahatan.

Hal senada juga diungkapkan Muhammad Abu Zahrah bahwa tujuan hakiki hukum Islam adalah kemaslahatan, tidak satu pun hukum yang disyariatkan baik dalam Al-Qur'an maupun Sunnah yang alpha akan kemaslahatan⁵⁴.

Ajaran (doktrin) maqashid al-syari'ah al-Syatibi, menurut Khalid Mas'ud adalah upaya menandakan maslahat sebagai essensi terpenting dari tujuan-tujuan hukum⁵⁵. Agaknya tidak berlebihan apabila Wael B. Hallaq mengatakan bahwa *maqashid al-syari'ah* al-Syatibi mengekspresikan penekanan terhadap hubungan antara aspirasi hukum Tuhan dengan aspirasi hukum yang manusiawi⁵⁶. Kemaslahatan melalui analisis maqashid al-syari'ah tidak hanya dilihat dalam arti teknis belaka, akan tetapi dalam upaya menciptakan irama dinamisasi hukum yang bernuansa filosofis. Penekanan maqashid al-syari'ah secara umum bertitik tolak dari

⁵⁴ Abu Zahrah, *Ibn Hanbal Hayatuh wa 'Asruh Ara'uh Fiqh* (T.tp; Dar al-fikr al-Arabi, 1985), 336

⁵⁵ Muhammad Khalid, *Filsafat Hukum Islam dan Perubahan Sosial*, Terj. Yudian W. Aswin, (Yogyakarta, 1995), 233

⁵⁶ Ibid Hallaq, 1991; 89

kandungan ayat-ayat Al-Qur'an yang menunjukkan bahwa hukum-hukum Tuhan mengandung kemaslahatan.⁵⁷

Ayat-ayat itu antara lain adalah berkaitan dengan pengutusan Rosul dalam Al-Qur'an surat an-Nisa' ayat 165 Allah berfirman:

رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ

Mereka kami utus selaku rosul-rosul pembawa berita gembira dan pemberi peringatan, agar supaya tidak ada alasan bagi manusia membantah Allah sesudah diutusnya rasul-rasul itu.

Dalam surat al al-Anbiya' ayat 107 Allah menegaskan:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

Han tidaklah kami mengutus kamu, melainkan untuk menjadi rahmat bagi semesta alam.

Berkaitan dengan asal penciptaan, Allah berfirman dalam surat Hud ayat 7:

وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَسَخَّرَ لَكُم مِّنَ الْمَاءِ

عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا

Ibid al-Syathbi, al-Muwafaqat, 6-7

Dan Dialah yang menciptakan langit dan bumi dalam enam masa, dan adalah singgasana-Nya (sebelum itu) di atas air, agar Dia menguji siapakah diantara kamu yang lebih baik amalannya.

Dalam ayat lain Al-Qur'an surat al-Zariyat ayat 56 firman Allah berbunyi:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾

Dan aku tidak menciptakan jin dan manusia, melainkan supaya mereka menyembahku.

Masih dalam kaitan dengan penciptaan dalam surat al-Mulk ayat 2 Allah berfirman;

الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْتَلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا

Yang menjadikan mati dan hidup, supaya Dia menguji kamu. Siapa diantara kamu yang lebih baik amalannya.

Dalam hubungannya dengan hukum terdapat cukup banyak ayat yang menjelaskan secara eksplisit maupun implisit maqashid syariah baik dalam bentuk 'am maupun khas. Di antaranya dapat dihubungkan dengan masalah; misalnya tentang Wudlu. Allah berfirman dalam surat al-Maidah ayat 6:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَارْتَأِدُوا رِجْلَيْكُمْ وَاسْبِغُوا رُءُوسَكُمْ بِمَاءٍ طَهُورٍ إِن كُنتُمْ فِي السَّجْدِ فَامْسِكُوا عَلَيْكُمْ زُرُوعًا وَلَا جُنُوحًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْتَمِقُوا بِالْحِلَابِ وَإِن كُنتُمْ مَرْمِزًا فَأَحْسِنُوا صِيْرَتَكُمْ وَلَا تُسَبِّحُوا بِالْأَيْدِي كَالصَّلَاةِ كَمَا سَبَّحُوا بِالْأَيْدِي فِي الْبَيْتِ كَذَلِكَ يَسْتَفْهِمُونَ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٦﴾

فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَارْتَأِدُوا رِجْلَيْكُمْ وَاسْبِغُوا رُءُوسَكُمْ بِمَاءٍ طَهُورٍ إِن كُنتُمْ فِي السَّجْدِ فَامْسِكُوا عَلَيْكُمْ زُرُوعًا وَلَا جُنُوحًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْتَمِقُوا بِالْحِلَابِ وَإِن كُنتُمْ مَرْمِزًا فَأَحْسِنُوا صِيْرَتَكُمْ وَلَا تُسَبِّحُوا بِالْأَيْدِي كَالصَّلَاةِ كَمَا سَبَّحُوا بِالْأَيْدِي فِي الْبَيْتِ كَذَلِكَ يَسْتَفْهِمُونَ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٦﴾

Allah tidak hendak menyulitkan kamu, tetapi Dia hendak membersihkan kamu dan menyempurnakan nikmatNya bagimu.

Berkenaan dengan salat Tuhan berfirman dalam surat al-Ankabut ayat 45:

إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ

Sesungguhnya salat itu mencegah dari (perbuatan-perbuatan) keji dan munkar.

Ayat yang menjelaskan masalah jihad, firman Allah surat al-Hajj ayat 39:

أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا

telah diizinkan (berperang) bagi orang-orang yang diperangi, karena sesungguhnya mereka telah dianiaya.

Firman Allah dalam kaitan dengan qisas terdapat dalam surat al-Baqoroh ayat 179:

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ

Dan dalam qisas itu ada (jaminan kelangsungan) hidup bagaikan hak orang-orang yang berakal.

Berdasarkan ayat-ayat diatas, al-Syatibi mengatakan bahwa maqashid al-syari'ah dalam arti kemaslahatan terdapat dalam aspek hukum secara keseluruhan. Artinya, apabila

terdapat permasalahan-permasalahan hukum yang tidak ditemukan secara jelas dimensi kemaslahatannya, dapat dianalisis melalui *maqashid al-syari'ah* yang dilihat dari ruh syariat dan tujuan umum dari Agama Islam yang *hanif*⁵⁸. Al-Quran sebagai sumber ajaran Agama Islam memberikan pondasi yang penting – yakni *The principle governing the innterest of people* (prinsip membentuk kemaslahatan manusia) – terhadap syariat.

B. Klasifikasi Maqashid Al-Syari'ah

Dalam memaparkan hakikat *maqashid syari'ah*, peneliti telah mengemukakan bahwa essensi *maqashid al-syari'ah* adalah kemaslahatan dari taklif Tuhan dapat berwujud hakiki, yakni manfaat langsung dalam arti kausalitas hukum dan majaziatau sebab yang membawa kemaslahatan⁵⁹. Kemaslahatan dapat dianalisis melalui beberapa sudut pandang yaitu *Maqashid al-Syari'* (Tujuan Tuhan) dan *Maqashid al-Mukallaf* (Tujuan Mukallaf)⁶⁰.

Maqashid al-Syari', dalam pandangan al-Syatibi mengandung empat aspek; pertama, tujuan awal dari syariat

⁵⁸ (al-Ajfan, 1985; 95)

⁵⁹ Husein Hamid Hasan. *Nadzariyah al masalah fi al fiqh al Islamiy*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 1988), 5

⁶⁰ Ibid al-Syatibi, *al-Muwafaqat*, 5

yakni kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat, yang merupakan hakekat *maqashid al-syari'ah*, kedua syariat sebagai sesuatu yang harus dipahami, aspek kedua ini berkaitan dengan dimensi bahasa agar syariat dapat difahami sehingga dapat terwujud kemaslahatan yang dikandungnya. Ketiga Syariat sebagai suatu hukum *taklif* yang harus dilakukan, aspek ini berkaitan dengan pelaksanaan ketentuan-ketentuan syariat dalam rangka mewujudkan kemaslahatan dan berkaitan dengan kemauan manusia untuk melaksanakannya. Keempat, tujuan syariat adalah membawa manusia dalam naungan hukum, aspek ini berkaitan dengan kepatuhan manusia sebagai mukallaf di bawah dan terhadap hukum-hukum Allah dan melindungi manusia dari kekangan hawa nafsu.

Dalam rangka mengklasifikasikan *maqashid al-syari'ah*, aspek pertama sebagai aspek inti menjadi fokus analisis, karena berkaitan dengan hakikat pemberlakuan syariat oleh Tuhan yakni kemaslahatan. Kemaslahatan akan terwujud apabila kelima unsur pokok dapat terpelihara. Kelima unsur pokok itu, yang al-Syatibi adalah agama, jiwa, keturunan, akal dan harta⁶¹. Pada dekade selanjutnya Ibnu asyur menambahkannya

⁶¹ Lima unsur pokok di atas, dalam literatur-literatur hukum Islam dikenal dengan istilah *al-Khamsah* dan susunannya adalah agama, jiwa, keturunan dan harta. Dengan perkembangan yang ditawarkan

dengan terpeliharanya kehormatan (hifdz al-'irdh) manusia⁶². Sementara Yusuf Qardhawi dalam Risalah fi Riayah al-biah menambahkannya dengan terpeliharanya keseimbangan ekosistem lingkungan (hifdz al-bi'ah)⁶³.

Dalam usaha memelihara ketujuh pokok diatas, diperlukan stratifikasi berikut;

- 1) Maqashid al-Daruriyat
- 2) Maqashid al-Hajiyat, dan
- 3) Maqashid al-Tahsiniyat.

Maqashid al-Daruriyat dimaksudkan untuk memelihara lima unsur pokok dalam kehidupan manusia di atas, maqashid al-hajiyat dimaksudkan untuk menghilangkan kesulitan atau menjadikan pemeliharaan terhadap tujuh unsur pokok menjadi lebih baik lagi. Sedangkan maqashid-tahsiniyat dimaksudkan agar manusia dapat melakukan yang terbaik untuk penyempurnaan pemeliharaan tujuh unsur pokok.

Tidak terwujudnya aspek daruriyat dapat merusak kehidupan manusia dunia dan akhirat secara keseluruhan. Pengabaian terhadap aspek hajiyat, tidak sampai merusak

Ibnu asyur dan Yusuf Qarshawi maka terjadi perubahan substansi nama menjadi *Ushul al-Sah'ah*.

⁶²Ibid Ibnu Asyur, *Maqashid Al syari'ah Al Islamiyah*, 175

⁶³Ibid Yusuf Qardawi, *al-Ijtihād fi al-Syar'ah al-Islāmiyyah wa Nazhrāti Tahliiyat fi al-Ijtihād al-Mu'āshir*, 44, 45

keberadaan tujuh unsur pokok, akan tetapi hanya membawa kepada kesulitan bagi manusia sebagai mukallaf dalam merealisasikannya. Sedangkan pengabaian aspek tahsiniyat, membawa upaya pemeliharaan tujuh unsur pokok tidak sempurna. Sebagai contoh, dalam memelihara unsur agama, aspek daruriyatnya antara lain mendirikan salat, keharusan menghadap ke kiblat merupakan aspek hajiyat, dan menutup aurat merupakan aspek tahsiniyat.⁶⁴

Apabila dianalisis lebih jauh, dalam usaha mencapai pemeliharaan tujuh unsur pokok secara sempurna, maka ketiga tingkat maqashid di atas, tidak dapat dipisahkan. Tingkat hajiyat adalah penyempurna tingkat daruriyat, tingkat tahsiniyat merupakan penyempurna bagi tingkat hajiyat, sedangkan daruriyat menjadi pokok hajiyat dan tahsiniyat.

Pengategorian maqashid daruriyat, hajiyat dan tahsiniyat, pada hampar peneliti menunjukkan pentingnya pemeliharaan tujuh unsur pokok itu dalam kehidupan manusia, namun bukan berarti peringkat pertama sampai ketujuh berdasarkan hirarkis, artinya yang pertama harus didahulukan dibanding yang kedua dan seterusnya.

⁶⁴Membandingkan dengan Ali Hasbullah, *Ushul al-Tasyri' al-Islam*, (Makassar: IAIN Ar-Raniry, 1976), hlm. 297.

Pengetahuan dan kemampuan bahasa Arab seorang mujtahid menjadi tolak ukur dalam memahami kandungan, aspek dan tujuan hukum Al-Qur'an. Fazlurrahman menegaskan bahwa untuk memahami Al-Qur'an secara tepat diperlukan pengetahuan tentang bahasa Arab⁶⁶. Muhammad Abu Zahra juga menegaskan bahwa seluruh ulama ushul fiqh secara aklamatif menyepakati keharusan adanya kemampuan bahasa Arab bagi mujtahid yang akan melakukan istimbath hukum, ketika berhadapan dengan dalalah al-Qur'an⁶⁷.

Kedua, memiliki pengetahuan dan pemahaman terhadap Sunnah. Dalalah al-hukm dalam al-Qur'an terkadang baru dapat difahami dengan benar atas bantuan sunnah, mengingat tidak semua kata-kata dalam Al-Qur'an konsisten dengan arti linguistiknya. Sebagai contoh kata shalat yang secara linguistik berarti doa, tapi dalam pengertian yang dimaksudkan oleh Allah adalah serangkaian ibadah mahdhoh yang diawali dengan takbir dan diakhiri dengan salam setelah sunnah menjalankan fungsinya sebagai bayan tafsil atas ayat-ayat al-

⁶⁶Ibid Fazlurrahman, *Interdependensi Fungsional Teologi dan Fiqh*, 48

⁶⁷Ibid Abu Zahrah, ; 380

Qur'an yang mujmal. Demikian pula institusi hukum yang lain seperti puasa, zakat dan haji.⁶⁸

Minimal ada tiga Fungsi Sunnah⁶⁹ dalam proses pemahaman terhadap teks ayat al-Qur'an dan maqashidnya, beberapa fungsi tersebut adalah:

- a. *Bayan al-ta'kid*; memperkuat hukum yang telah ditetapkan oleh Al-Qur'an ketika al-Qur'an berfungsi sebagai *musbit* (penetapan hukum), sedangkan Sunnah berfungsi sebagai *muakkid* (penguat) ketetapan hukum Al-Qur'an. Fungsi ini tampak dalam penetapan hukum tentang hudud, qishah dan takzir.⁷⁰
- b. *Bayan al-tafsil*. Dalam hal ini sunnah berfungsi merinci dan menjelaskan secara detail terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang mujmal, seperti ritual shalat, haji dan puasa.

⁶⁸Wahid Effendi M. Zein, "Memahami Al-Qur'an Sebagai Sumber Hukum Islam", *Ikhtisarah Pesantren* (Jakarta: P3M, 1991) I Vol. VIII, hlm. 21-22.

⁶⁹Menurut perspektif madzhab Syafi'i, al-Sunnah mendapatkan fungsi yang sama vitalnya dalam proses ijtihad. Minimal ada empat fungsi Sunnah terhadap al-Qur'an, diantaranya adalah bayan al-ta'kid, bayan al-tafsil, bayan al-hukm dan bayan al-nash. Terhadap fungsi terakhir ini para ulama yang meniadakan sunnah berfungsi sebagai nasih.

⁷⁰Hal yang sama dalam Islam, terutama berkaitan dengan salat, haji dan puasa merupakan penguat ketetapan Al-Qur'an surat Al-Baqarah ayat 11 tentang salat dan zakat, surat al-Baqarah ayat 183 tentang puasa, surat Al-Taura ayat 97 tentang pelaksanaan ibadah haji bagi orang-orang yang memiliki kemampuan.

c. *Bayan al-hukm*, dalam hal ini, sunnah menjalankan fungsi independennya sebagai penetap atas persoalan-persoalan yang belum ada ketetapan hukumnya dalam al-Qur'an, seperti bagian warisan nenek.

Ali Hasaballah membagi fungsi sunnah dalam memberi keterangan terhadap ketetapan Al-Qur'an ini pada tiga bentuk;

- 1) Merinci apa yang telah ditetapkan oleh Al-Qur'an secara garis besar seperti bilangan rakaat dan waktu shalat, nisab harta yang wajib dizakatkan dan tata cara atau manasik haji.
- 2) Memberikan persyaratan terhadap hukum yang telah ditetapkan secara tegas. Sebagai contoh adalah kewajiban hukum potong tangan terhadap pencuri seperti yang terdapat dalam surat al-Maidah ayat 38. Allah dengan tegas dan tanpa syarat, terhadap pencuri laki-laki/perempuan, barang yang dicuri, maupun terhadap orang yang memiliki barang tersebut. Akan tetapi Sunnah kemudian mensyaratkan bahwa pencuri yang dipotong tangan adalah pencuri yang berkelapangan hidup.
- 3) Melakukan spesifikasi terhadap hukum yang telah ditetapkan oleh Al-Qur'an secara umum. Sebagaimana ketentuan Al-Qur'an surat al-Nisa' ayat 7 tentang hukum

waris. Ayat ini merupakan ketentuan umum terhadap semua pewaris akan mendapat bagiannya. Akan tetapi Sunnah melakukan pembatasan bahwa anak yang menjadi pewaris tidak akan mendapat bagian apa-apa apabila ia melakukan pembunuhan terhadap orang tua yang akan mewariskan padanya.⁷¹

Ekstensi sunnah sebagai bayan tafsil, cukup dominan dalam hukumnya dengan pemahaman maqashid al-syari'ah. Sedangkan fungsi bayan al-hukm memiliki independensi dalam upaya membunikan essensi maqashid al-syari'ah.

Kualifikasi ketiga adalah memahami asbab al-nuzul, mengingat al-Qur'an diturunkan dalam ruang yang tidak hampa makna; diterima oleh Nabi secara berangsur-angsur, dan tidak semua ayat dilatar oleh suatu sebab baik dalam bentuk permasalahan atau musulawa peristiwa tertentu.⁷²

71 Ali Hasab Allah, *Ushul al-Tasyri' al-Islami*, (Mesir : Dar al-Ilm, 1971), 38-39

72 Al-Zarqani membagi ayat dan surat Al-Qur'an kepada dua kelompok. Pertama ayat dan surat Al-Qur'an yang diturunkan oleh Allah berkaitan dengan sebab. Ayat dan surat Al-Qur'an seperti ini dapat digunakan sebagai petunjuk agar manusia berpegang kepada Allah, ayat dan surat Al-Qur'an yang diturunkan berkaitan dengan sebab tertentu. Terhadap kelompok pertama, pemahamannya dapat dilihat dalam kitab-kitab tafsir. Terhadap kelompok kedua, keterangan yang kita peroleh dari al-Zarqani adalah bahwa ayat dan surat yang turun mengandung pula arti

Ayat-ayat Al-Qur'an yang turun dengan latar tertentu, hanya dapat dipahami secara sempurna apabila latar belakang yang menjadi sebab turunnya ayat itu difahami dengan baik. Oleh karena itu, bagi al-Syatibi, pengetahuan tentang sebab turunnya ayat adalah mutlak diperlukan untuk memahami kandungan Al-Qur'an mengingat asbab al-nuzul merupakan faktor ekstern yang cukup menentukan tujuan dari suatu ayat.

Murtadla Muthari, dalam *Memahami al-Qur'an* menyatakan bahwa mengetahui sebab turun ayat merupakan syarat yang dalam memahami Al-Qur'an secara baik dan merupakan cara yang efektif dalam menjelaskan kandungan Al-Qur'an⁷³. Al-Sabuni, *al-Tibyan fi Ulum al-Qur'an*, mengatakan bahwa diantara faedah mengetahui sebab turun ayat adalah dapat mengetahui hikmah, rahasia dan tujuan pensyariaan suatu hukum⁷⁴. Hal senada juga diungkapkan Al-Sayuti dalam *al-Ifqan fi Ulum al-Qur'an*, berpendapat bahwa tanpa mengetahui sebab-sebab turunnya ayat, akan sulit untuk melakukan penafsiran terhadap ayat Al-Qur'an bahkan tidak

sebaliknya bahwa ayat diturunkan dengan sebab turun tidak dipahami sebab turunnya lebih dahulu.

⁷³Ibid Murtadla Muthari, 27

⁷⁴Ibid Al-Sabuni, 27

mungkin terutama pada ayat-ayat tertentu⁷⁵. Fazlurrahman menambahkan bahwa asbab al-nuzul merupakan alat yang penting dalam rangka menangkap makna yang tepat dari firman Tuhan. Beberapa istilah tentang hikmah, rahasia, tujuan yang diungkapkan diatas berkonotasi *maqashid al-syari'ah*.

Menurut Satria Efendi, sebab turunnya suatu ayat sebagai pendekatan sejarah dalam proses istimbat hukum sangatlah urgen, kita hendaknya berhati-hati agar tidak terjebak kepada pembatasan berlakunya suatu ayat hanya pada peristiwa yang menjadi sebab turunnya.⁷⁶ Pemahaman kandungan suatu ayat sebatas dengan peristiwa yang menjadi sebab nuzul, tidak hanya akan menunjukkan kekuatan pemahaman atau penafsiran ayat, tetapi lebih jauh akan menghilangkan universalitas keterkaitan ayat Al-Qur'an yang diwujudkan lewat

⁷⁵Ibid Al-Sayuti dalam *al-Ifqan fi Ulum al-Qur'an*, 108

⁷⁶Dalam beberapa tafsir ditemukan perbedaan pendapat tentang pemahaman kandungan suatu ayat Al-Qur'an berpegang pada umum atau terikat dengan sebab turun ayat itu. Sebagian besar (jumhur) ulama berpendapat bahwa suatu ibarat harus dilihat dari segi umum lafal, tidak boleh dikaitkan dengan sebab-sebab khusus. Antara lain ulama yang berpegang dengan pendekatan ini adalah al-Sayuti, Zamakhsyari, Ibn al-Jawzi dan beberapa pemikir asubaharwan Muhammad Abduh. Sedangkan sebagian ulama berpegang dengan pendapat bahwa ibarat suatu lafal, harus dilihat dan terbatas pada peristiwa yang menjadi sebab turunnya ayat. Lihat al-Syatibi, 1, hlm 110-111, al-Zarqani, 1, hlm. 126 dan *Manhaj al-Ulama Muhammad 'Abduh fi Tafsir Al-Qur'an al-Karim* (1931), hlm 48

kehadiran Muhammad SAW. Sebagai penerima wahyu yang digambarkan oleh Al-Qur'an sebagai utusan bagi semua manusia. Kehadirannya merupakan rahmat bagi sekalian alam.

D. Metode dalam Memahami dan Menggali Maqashid Al-Syari'ah

Al-Qur'an yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad SAW, (khitabnya) untuk seluruh manusia, maka sudah semestinya manusia senantiasa berusaha memahaminya. Disamping keharusan dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an, perlu pula pemahaman terhadap Sunnah, karena dalam dua pilar inilah pencarian maqashid al-syari'ah dilakukan.

Dalam kaitan dengan upaya pemahaman maqashid al-syari'ah, terdapat dua madzhab. Madzhab pertama yang diwakili Ulama dzahiriyah berpendapat bahwa maqashid al-syari'ah adalah sesuatu yang abstrak, tidak dapat diketahui kecuali melalui petunjuk Tuhan dalam bentuk zahir lafal yang jelas. Petunjuk itu memerlukan penelitian yang pada gilirannya bertentangan dengan kehendak bahasa, baik disertai ungkapan bahwa taklif tidak berkaitan dengan kemaslahatan hamba, atau keharusan urgensi kemaslahatan. Pandangan ini membolehkan analisis maqashid syariah sekaligus penerapan hukum melalui jalur qiyas.

Madzhab kedua yang diwakili Ulama batiniyah, yang tidak menempuh pendekatan zahir al-lafz/nash dalam mengetahui dan menggali maqashid al-syari'ah. Kelompok ini terbagi kepada tiga kelompok, ulama yang berpendapat bahwa maqashid al-syari'ah bukan dalam bentuk zahir atau pemahaman dari petunjuk zahir al-lafz, tetapi merupakan hal lain yang ada di balik tunjukan zahir al-lafz yang terdapat dalam semua aspek syariat, sehingga tak seorangpun dapat berpegang dengan zahir al-lafz dalam memperoleh pengertian maqashid al-syari'ah.

Kedua, ulama yang berargumen bahwa maqashid al-syari'ah harus dikaitkan dengan pengertian lafal. Artinya zahir lafal tidak harus mengandung petunjuk mutlak. Jika terdapat pertentangan zahir al-lafz dengan nalar, yang diutamakan adalah pengertian nalar, baik atas dasar keharusan menjaga kemaslahatan atau tidak.

Terdapat tiga ulama rasihin, melakukan penggabungan dua pendekatan (zahir al-lafz dan pertimbangan makna/'illah) dengan menggunakan bentuk yang tidak merusak pengertian zahir al-lafz

dan tidak pula menafikan kandungan makna⁷⁷illah, agar syariah tetap berjalan secara harmoni tanpa kontradiksi.⁷⁷

Tampaknya para tokoh maqashid memposisikan diri pada kelompok ketiga (ulama al-rasikhin) yang memadukan dua pendekatan (zahir al-lafz dan pertimbangan makna⁷⁷illah). Hal ini terbukti dengan metode yang digagas al-Syatibi dalam upaya memahami *maqashid al-syari'ah* sebagai berikut:

⁷⁷Untuk menghindari generalisasi terutama pada kelompok *al-Zahiriyyah* dan *al-Batiniyyah*. Kelompok *al-Zahiriyyah* menolak penggunaan qiyas dalam masalah agama secara keseluruhan. Menurut mereka tidak boleh menetapkan hukum kecuali atas dasar nas (Al-Qur'an dan al-Sunnah) atau ijma' sahabat atau dengan dalil dari nas dan ijma'. Walaupun mereka tidak memakai qiyas, mereka memakai pendekatan "dalil" yang terfokus pada makna-makna dan pemahaman nas yang tidak terlepas atau dilandasi oleh nas dan ijma'. Dalil bagi mereka terbagi kepada dua; yang diambil dari nas yang diambil dari ijma'. Lihat Ibn Hazm al-Zahiri, *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1985). Juz IV, hlm. 100 dan Juz VII, hlm. 386. Kelompok *al-Batiniyyah* merupakan bagian dari kelompok Syi'ah. Suatu hal yang perlu dipahami bahwa dalam perpektif pemikiran usul fikih, kelompok Syi'ah terbagi dua kelompok *al-Muhadditsin* dan kelompok *al-Ushuliyyin*. Menurut kelompok *al-Muhadditsin*, setelah gaibnya al-Imam al-Ma'sum, otoritas membuat hukum tetap dipegang oleh otoritas wahyu atau Sunnah Rasulullah dan Sunnah Imam dua belas yang terhimpun dalam beberapa buku hadis. Kelompok ini tidak hanya mengecam ijihad, tetapi juga menganggap usul fikih sebagai perangkat spekulatif ciptaan manusia untuk mengurus urusan Allah dan Rasulnya. Oleh karenanya ijihad harus ditolak. Kelompok *al-Ushuliyyin* memandang ijihad sebagai suatu kewajiban keagamaan setelah periode *al-Imam al-Ma'sum*. Dengan ijihad ajaran agama dapat dikembangkan melalui sinar wahyu. Lihat Satria Effendi, "Kata Pengantar" dalam Murtada Mutahhari dan Baqir al-Sadr, *A Short History of the Usul*, terjemahan Satrio Pinandio dan Ahsin Muhammad, (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1993), hlm. 17.

4. Melakukan analisis terhadap lafal *amr* dan *nahi*

Penelaahan pada lafal *al-amr* (perintah) dan lafal *al-nahy* (larangan) yang terdapat dalam Al-Qur'an dan hadis secara jelas sebelum dikaitkan dengan permasalahan-permasalahan yang lain. Menurut al-Syatibi, kata perintah harus dipahami menghendaki sesuatu yang diperintahkan dapat dilakukan. Pelaksanaan perintah inilah yang menjadi tujuan *al-Syari'* (tujuan). Demikian pula halnya larangan, menghendaki suatu perbuatan yang dilarang itu ditinggalkan. Keharusan meninggalkan perbuatan yang dilarang merupakan tujuan *al-Syari'*.

Pembatasan lafal perintah dan larangan bertujuan untuk menjaga dan membedakan dari perintah atau larangan yang mengandung tujuan yang lain seperti dalam Al-Qur'an surat al-Baqarah ayat 9 firman Allah:

فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ

Berspestralah kamu mengingat Allah dan tinggalkanlah jual beli.

Larangan jual beli bukanlah larangan mutlak yang tidak terdapat, tetapi bertujuan menguatkan perintah untuk mengerjakan pengagungan memomakan salat Jumat, karena bukan jual beli adalah haram. Dengan demikian ayat diatas

tidak terdapat aspek maqashid al-syari'ah yang hakiki dari teks pelarangan jual beli itu. Bentuk ini tidak termasuk dalam kerangka analisis lafal dalam menelaah maqashid al-syari'ah.

Penekanan al-Syatibi pada bentuk perintah dan larangan yang tegas di atas merupakan sikap kehati-hatiannya dalam upaya melakukan pemahaman maqashid al-syari'ah yang lebih tepat, sehingga dapat dijadikan pertimbangan dalam penetapan dan pengembangan hukum Islam. Disamping itu, apabila diamati lebih jauh, tampaknya cara analisis lafal al-Syatibi ditujukan terutama dalam rangka melakukan pemahaman terhadap ayat-ayat atau hadis yang berbentuk perintah dan larangan yang sebagian besar berkaitan dengan masalah masalah ibadah. Analisis terhadap lafal perintah dan larangan dalam ayat-ayat atau hadis ibadah secara jelas melahirkan tujuan primer, sedangkan tujuan sekunder tidak menjadi pertimbangan yang menentukan. Sebagai contoh pelaksanaan salat, dalam hal ini Allah berfirman dalam surat Thaha ayat 14 dan al-ankabut 45:

وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرِ اللَّهِ

Dirikanlah salat untuk mengingatkanKu.

أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ ﴿٤٥﴾

Dirikanlah salat, sesungguhnya salat itu mencegah dari perbuatan-perbuatan keji dan munkar.

Ayat di atas mengandung perintah untuk mendirikan salat dan penjelasan manfaat atau hikmahnya dan tujuan dasar penyariatannya adalah ketaatan kepada Allah. Sedangkan hikmahnya adalah terhindarnya seseorang dari melakukan perbuatan keji dan munkar, merupakan tujuan sekunder. Dalam permasalahan-permasalahan yang bersifat *ta'abbudi*, tujuan primer menjadi sesuatu yang sangat menentukan. Manusia tidak mampu memahami hakikat yang sebenarnya kecuali melaksanakan apa yang secara tertulis diperintahkan atau dilarang sesuai dengan substansinya sebagai ibadah, manusia harus mematuhi. Oleh karena itu prinsip dasar dari ibadah adalah ketundukan total manusia yang dituntut adalah ketaatan terhadap hukum-hukumnya, maka lafal perintah dan larangan menjadi tujuan primer yang sangat menentukan. al-Syatibi menekankan bahwa

pencarian makna-makna dalam arti hikmah tidak menjadi faktor penentu dalam masalah-masalah ibadah.⁷⁸

2. Penelaahan 'illah al-amr dan al-nahy

Pemahaman maqashid al-syari'ah dapat pula dilakukan melalui analisis 'illah hukum yang terdapat dalam ayat-ayat Al-Qur'an atau hadis. 'Illah hukum ini adakalanya tertulis secara jelas dan adakalanya tidak tertulis secara jelas. Apabila 'illah itu tertulis secara jelas dalam ayat atau hadis, maka menurut al-Syatibi harus mengikuti apa yang tertulis itu, demi tercapainya tujuan hukum dalam perintah dan larangan itu⁷⁹. Sebagai contoh 'illah yang tertulis secara jelas adalah pensyariaan nikah yang bertujuan antara lain melestarikan keturunan, pensyariaan jual beli yang bertujuan saling mendapatkan manfaat melalui suatu transaksi dan pensyariaan hudud untuk memelihara jiwa.

Apabila 'illah hukum tidak dapat diketahui dengan jelas, maka kita harus melakukan tawaqquf (menyerahkan hal itu kepada al-Syari') yang lebih mengetahui tujuan-tujuan dan pensyariaan hukum⁸⁰. Sikap tawaqquf itu menurut al-Syatibi didasarkan atas dua pertimbangan:

⁷⁸Ibid al-Syatibi *al-Muwafaqat* II, 300

⁷⁹Ibid al-Syatibi *al-Muwafaqat* II, 394

⁸⁰Ibid al-Syatibi, *al-Muwafaqat* II; 394

Pertama, tidak boleh melakukan *ta'addi* (perluasan cakupan) terhadap apa yang telah ditetapkan dalam nas agar tidak terjadi menetapkan suatu hukum tanpa dalil karena hal ini dianggap bertentangan dengan al-syari'ah. Kedua, perluasan cakupan hukum dimungkinkan apabila tujuan hukum dapat diketahui.⁸¹

Apabila ditelaah dan dibandingkan dengan cara pertama (analisis *illat amr dan nahy*), maka dapat dikatakan bahwa perbedaan mendasar dua pendekatan tersebut, terletak pada intansi atau obyek permasalahan. Cara atau pendekatan pertama lebih ditujukan kepada nas-nas yang berkaitan dengan permasalahan permasalahan ibadah. Sedang pendekatan 'illah hukum berkaitan dengan permasalahan muamalah.

Dalam hukum muamalah yang memiliki 'illah yang tidak jelas, maka pemahaman maqashid al-syari'ah bertolak dari sikap tawaqquf. Sementara terhadap nas-nas yang tidak memiliki 'illah yang jelas maka harus bersifat tawaqquf atau sikap tawaqquf lain harus dilakukan ijtihad dalam menggali maqashid al-muamalah.

Tawaqquf yang ditawarkan al-Syatibi ini bersifat *ta'addi* dengan dua pertimbangan tawaqquf; dalam

⁸¹Ibid al-Syatibi, *al-Muwafaqat* II, 395

permasalahan muamalah dibolehkan melakukan *ta'addi*/perluasan cakupan hukum apabila tujuan hukum mungkin dapat diketahui dengan *ta'addi* yang bertumpu pada pemahaman tentang illat.

'Illah mengandung ma'na yang luas dan dinamis yakni kemaslahatan dan hikmah yang berkaitan dengan *al-awami* (perintah-perintah), *al-ibahah* (kebolehan) dan *al-mafasi* (kemafsadatan) yang berkaitan dengan *al-nawahi* (larangan-larangan). Dalam arti 'illah suatu hukum itu termasuk kemaslahatan dan kemafsadatan itu sendiri⁸². Pengertian ini di satu pihak mengandung arti luas dan dinamis, namun di pihak lain kerap menimbulkan kesulitan dalam menentukan batasan kemaslahatan dan kemafsadatan dimaksud.⁸³

Para ushuliyun menempatkan 'illah sebagai *mu'arrif al-hukm*⁸⁴/pemberi tahu berlakunya hukum, *al-ba'its 'ala tasyri*/pendorong terbentuknya hukum dan *al-wasf mu'atstsi fi al-ahkam* (sifat yang memberi pengaruh terhadap hukum). Bagi mayoritas ulama usul, 'illah hanya merupakan

⁸² Ibid al-Syatibi II, t.th;265

⁸³ Ibid al-Sa'di, 1986; 92

⁸⁴ Abu Zaid dari kalangan Hanafiah memberi definisi 'illah sebagai suatu yang melaluinya dapat diketahui hukum. Lihat al-Syu'ubi, *Fi Fuhul ila Tahqiq al-haqq min 'ilm al-Usul* (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), 207.

bedanya bagi berlakunya sesuatu hukum sehingga bukan menjadi faktor penentu keberlakuan hukum⁸⁵.

Pengertian 'illah, jika dikaitkan maqashid al-syari'ah, akan menunjukkan adanya hubungan yang erat dalam membentuk suatu mekanisme pengembangan hukum yang dinamis. Karena 'illah dalam arti kemaslahatan dan kemafsadatan secara umum merupakan maqashid al-syari'ah itu sendiri.

3. *Analisis terhadap al-Sukut 'an syar'iyah al-'amal ma'a qawa al-ma'na al-muqtada lah* (sikap diam al-Syari' dari pertimbangan sesuatu)

Metode ketiga dalam memahami maqashid al-syari'ah adalah memahami permasalahan hukum yang tidak disebut oleh al-Syari'. *Al-sukut 'an syar'iyah al-'amal* dibagi oleh al-Syatibi ke dalam dua macam.

Pertama, *al-sukut* karena tidak ada motif. Al-Sukut ini sikap diam al-Syari' dalam kaitan ini disebabkan oleh tidak adanya motif atau tidak terdapat faktor yang dapat mendorong al-Syari' untuk memberikan ketetapan hukum. Akan tetapi pada konteks berikutnya dapat dirasakan bahwa sikap ketetapan hukum tersebut membawa dampak

yang positif. Sebagai contoh pengumpulan mushaf Al-Qur'an, jaminan upah mengupah dalam pertukangan dan sebagainya.

Di masa Nabi, tidak terdapat kebutuhan atau faktor pendorong yang mengharuskan pengumpulan Al-Qur'an. Namun pada masa sahabat pengumpulan mushaf menjadi urgen mengingat banyak sahabat hafidh yang meninggal. Atas dasar itu, sikap diam Nabi (tidak melarang dan tidak memerintah) pada masanya, dapat dipahami bahwa pengumpulan mushaf tersebut tidak dilarang bahkan sangat diperlukan apabila terdapat motif atau faktor pendorong yang mengharuskan pengumpulan itu.

Kedua, *al-Sukut* walaupun ada motif. Yang dimaksud sukut walaupun ada motif ialah sikap diam al-Syari' terhadap suatu persoalan hukum, walaupun pada dasarnya terdapat faktor atau motif yang mengharuskan al-Syari' untuk tidak bersikap diam pada waktu munculnya persoalan hukum tersebut.⁸⁶

Sikap ini harus dipahami bahwa keberlakuan suatu hukum harus seperti apa adanya, tanpa melakukan penambahan dan pengurangan terhadap apa yang telah ditetapkan, apa yang

⁸⁶ Ibid al-Syatibi, t. th; 182

telah ditetapkan itulah yang diinginkan oleh al-Syari' atau dapat disebut sebagai *maqashid al-syari'ah*.

Contoh yang dikemukakan adalah tidak disyariatkannya sujud syukur dalam mazhab Maliki karena di satu pihak tidak dilakukan oleh Nabi di masanya, sedangkan di pihak lain ada motif/faktor untuk melakukannya dalam merealisasi rasa syukur terhadap nikmat Allah.

Dari uraian di atas, secara umum dapat dikatakan bahwa metode pertama; analisis lafal perintah dan larangan telah banyak ditujukan pada masalah-masalah ibadah, cara kedua; penelaahan 'illah al-amr dan al-nahy ditujukan kepada masalah-masalah muamalah dan cara ketiga; *al-sukut 'an 'amr* (yaitu al-'amal yang memiliki obyek ganda; muamalah dan ibadah. Cara-cara ini dikembangkan oleh al-Syatibi, Ibnu 'Umar dan Al al-fari bertolak dari kesimpulan terhadap kandungan nas yang mengandung prinsip-prinsip umum tentang hakikat dan tujuan disyariatkannya hukum.

Tiga metode di atas merupakan pengejawantahan dari pemaknaan gabungan antara penekanan pemahaman zahir nas dan penekanan pada makna kandungan nas dalam rangka memahami Al-Qur'an dan Sunnah sebagai sumber hukum yang ditetapkan oleh Tuhan. Karena, apabila pemahaman terhadap

nas hanya bertumpu pada petunjuk zahir lafal, maka akan melahirkan kekakuan pemahaman terhadap alqur'an dan sunnah yang tidak mengakomodir persoalan-persoalan yang berkembang. Hal ini jelas merupakan reduksi arti diturunkannya Al-Qur'an dan diutusny Rasul, sebagai *rahmatan lil 'Alamin*.

Sebaliknya, apabila pemahaman suatu nas yang terdapat dalam Al-Qur'an dan Sunnah tidak terikat sama sekali dengan tunjukan zahir lafal dan memberikan kebebasan penuh pada manusia untuk melakukan interpretasi, maka ajaran agama hanya akan berwujud dalam bentuk nilai-nilai dan kehilangan identitas formalnya.

Oleh karenanya pendekatan gabungan dirasa sangat penting untuk mempertahankan identitas ajaran agama sekaligus menjawab dinamisasi hukum ketika berhadapan dengan berbagai proses modernisasi. Identitas formal ajaran tampak lebih banyak dalam masalah-masalah ibadah. Sedangkan dinamika ajaran tampak dalam masalah-masalah muamalah, dimana 'illah merupakan bagian dari maqashid Syari'ah yang sangat menentukan dinamika dan pengembangan hukum Islam. Penajaman dan disiplin

hukum Islam itu akan tampak dalam keterkaitan maqashid al-Syari'ah.

BAB III
DIALEKTIKA TEKS DAN KONTEK MAQASHID
SYARIAH DALAM METODE ISTIMBATH HUKUM
MADZHAB HANAFI

A. Mazhab Ushul Fiqh Hanafi

Mazhab ini dibangun atas dasar pemikiran Imam Abu Hanifah (w. 150 H/767 M). Nama kecil beliau adalah al-Nu'man ibn Sabit ibn Zauta, yang kemudian lebih populer dengan sebutan Abu Hanifah. Beliau dilahirkan di Kufah pada tahun 80 H/699 M, dan meninggal pada tahun 150H/767 M.⁸⁷ Beliau adalah faqih yang lebih banyak menggunakan ra'y, atau lebih cenderung rasional dalam ijtihadnya.⁸⁸ Pemikirannya berpengaruh dan berkembang di berbagai kawasan negeri Islam seperti di Irak, Syam dan sekitarnya serta tersebut di Mesir dan daerah-daerah lainnya.⁸⁹

Ketika masa kanak-kanak Abu Hanifah sudah gemar membaca dan menghafal Al-Qur'an, meskipun ia ikut

⁸⁷Lihat dalam Hasan Abu Thalib. *Tatbiq al-Syari'ah al-Islamiyah Fi al-bilat al-Arabiyah*. Kairo; Dar al-Nahdah al-Arabiyah. Cet. III, 1990 halaman 73.

⁸⁸Lihat dalam Muhammad Abu Zahrah. *Tarikh al-Mazahib al-Fiqhiyah*. Kairo; Matba' al-Madani, tt., halaman 188.

⁸⁹*Ibid* Abu Zahroh, 188-200

berbagai di puar bersama ayahnya (usahawan besar sebagai pengal kaiti antara).⁹⁰ Melihat kecerdasan Abu Hanifah.⁹¹ Abu Hanifah mempelajari berbagai cabang ilmu agama yang berkembang di Kufah yang merupakan kota pusat ilmu dan kebudayaan. Di antaranya cabang-cabang ilmu agama, dan sering diadakan diskusi yang penuh dengan perdebatan tentang *qiyah*, Hadits, dan Fiqh. Beliau lebih banyak menekuni dan mengarahkan pikirannya pada bidang fiqh.⁹²

Abu Hanifah belajar pada Hamad ibn Sulaiman (ulama terkemuka di Kufah) selama delapan tahun, kemudian pada ulama-ulama Makkah dan Madinah.⁹³ Juga pada Zaid ibn All, *ibn* *Ab* *Shadiq*, Abdullah ibn Hasan dan para Tabi'in yang ahli dibidang Fiqh. Ketika di Makkah pernah berdiskusi dengan Imam Auza'i.⁹⁴

Ketika berusia empat puluh tahun gurunya Hamad ibn *Abi* *Sulaiman* wafat lalu beliau menggantikan kedudukan gurunya untuk mengajar ilmu agama. Dari sini mulailah Abu

⁹⁰Lihat dalam Hasbi ash Shidqi. *Pokok-pokok Pegangan Imam Imam Mazhab Dalam Membina Hukum Islam*. Jihd II, Jakarta; Bulan Bintang, Cet. I, 1973, halaman 198.

⁹¹*Ibid* Hasbi ash-Shidqi, halaman 199.

⁹²*Ibid* Hasbi ash-Shidqi, halaman, 199-200.

⁹³*Ibid* Husby ash-Shidqi, 200.

⁹⁴Selanjutnya lihat pula dalam Mun'in A. Sirry. *Sejarah Fiqh Islam* *terdahulu*, Rusalah Gusti, Cet, I, 1995. halaman 83.

Hanifah mulai mengeluarkan pendapat-pendapatnya -yang sering menimbulkan kontroversi- dan mengembangkan teori dan metode istinbat hukum.

Beliau tidak segan-segan mengeluarkan kritik-kritik tajam terhadap fatwa atau putusan hakim atau Qadi yang bekerja pada pemerintah. Akibatnya beliau dipenjarakan sampai wafat.⁹⁵ Karena ketegaran pikiran dan keleluasaan ilmunya, Abu Hanifah banyak mempunyai pengikut dan murid. Dari sini muncullah pemahaman fiqh dan metode penetapan hukum berdasarkan pemikiran dan pola istinbat Abu Hanifah. Pengaruhnya cukup besar, sehingga melahirkan mazhab tersendiri dalam bidang ushul fiqh, atau apa yang disebut dengan *Ushul al-Mazhab al Hanafiyah*. Tidak dipungkiri bahwa peran murid Abu Hanifah dalam mengembangkan dan menyebarkan pemikirannya tidaklah kecil, karena melalui murid-muridnya ini pemikirannya tersebar.

Di antara murid-murid Imam Abu Hanifah yang terkenal ialah Imam Abu Yusuf dan Muhammad ibn al-Hasan al-Syaibani. Kedua orang murid beliau ini dalam menetapkan hukum dan memberi fatwa berpijak pada cara-cara yang

⁹⁵Ibid Hasbi Ash Shidqi, halaman 202.

ditimpahi oleh Abu Hanifah. Imam Abu Yusuf⁹⁶ orang pertama yang menulis beberapa buku berdasarkan mazhab Hanafi dan menyebarkannya ke berbagai daerah untuk dipelajari, termasuk ushul fiqh.

Demikian pula Muhammad ibn al-Hasan al-Syaibani banyak menimba ilmu dari Abu Hanifah dan menyebarkan pemikiran-pemikiran beliau melalui karya-karyanya.⁹⁷ Abu Hanifah sendiri tidak meninggalkan karya atau buku yang ditulis langsung.

Abu Zahrah,⁹⁸ menceritakan bahwa penulisan di bidang ushul fiqh untuk pertama kali di susun oleh murid Imam Abu Hanifah.⁹⁹ Hal senada juga disebutkan oleh Hasan Abu Thalib bahwa pemikiran dan dasar-dasar ushul fiqh Abu Hanifah diadukakan oleh muridnya. Menurut penuturan Imam Nadim sebagai dikutip oleh Hasbi Ash Shidqi,¹⁰⁰ bahwa Abu Yusuf dan Zahar adalah dua orang murid yang sangat berjasa dalam

⁹⁶Lihat Muhammad Ali as-Sayis. *Tarikh al-Fiqh al-Islami*. Kairo: Maktabah wa Matba'ah Ali Sabih wa auladuh, tt.halaman 95.

⁹⁷Ibid Ali al-Sayis al-Sayis, 95.

⁹⁸Muhammad Abu Zahrah. *Ushul al-Fiqh*. Mesir; Dar al-F ikr al-Arabi, 1998, hal 21.

⁹⁹Hasan Abu Thalib. *Tatbiq al-Syari'ah al-Islamiyah Fi al-Bilat al-Arabiyyah*. Kairo; Dar al-Nahdah, Cet, III. 1990, halaman 156.

¹⁰⁰Hasbi Ash Shidqi. *Pokok-pokok Pegangan Imam-imam Mazhab Dalam Membina Hukum Islam*. Jilid II, Jakarta; Bulan Bintang. Cet. I, 1978, halaman 214.

merumuskan dan mengembangkan pemikiran Abu Hanifah dan mazhab ushul Hanafi. Abu Yusuf sendiri banyak menghasilkan karya-karya yang didasarkan kepada mazhab Hanafi, seperti kitab *al-Zakah*, *al-Siyain*, *al-Faraidl*, *al-Hudud*, *al-Kharraj* dan *al-Jami'*.¹⁰¹

Selain mereka, Ibn al-hasan juga mengikuti cara istinbat yang telah dirintis oleh Abu Yusuf berdasarkan pemikiran Abu Hanifah. Dalam kegiatan istinbat, mazhab Hanafi menempuh langkah-langkah sebagai berikut, pertama - berpegang kepada *al-Kitab*, kedua, *as-Sunnah*, ketiga, *Qoul Sahabi*, keempat, *al-Ijma'*, kelima, *al-Qiyas*, keenam, *al-Istihsan* dan ketujuh, *al-Urf*.¹⁰²

Abu Hanifah -seperti juga diikuti oleh pengikutnya- lebih mendahulukan penggunaan *al-Istihsan* bila jelas kemaslahatannya atau mendahulukan *al-Istihsan* dan mengenyampingkan *Qiyas* karena persoalan khusus yang lebih

¹⁰¹*Ibid hasbi ash-Shiddiqi*, 214-215.

¹⁰²Dasar-dasar istinbat ini adalah berdasarkan penuturan Abu Hanifah sendiri diungkapkan oleh para murid beliau. Lihat Hasan Abu Thalib. halaman 158. Bandingkan dengan Muhammad Ali al-Sayis. *Nasyah al-Ijtihad wa atwaruh*, Kairo; Majma' al-Bukus al-Islamiyah, 1970, halaman 94-95. Selanjutnya lihat pula dalam Sya'ban Muhammad Ismail *al-Tasyri al-Islami Masadiruh wa atwaruh*. Kairo; Maktabah al-Nahdah al-Misriyah, Cct. II, 1985, halaman 316.

penting (*al-wurud*).¹⁰³ Begitu pula dengan penggunaan *al-Sunnah* sebagai rujukan, beliau sangat selektif, hanya berpegang kepada *sunah yang kuat dan dapat dipercaya (tsiqat)*. Oleh karena itu mazhab Hanafi ini dikenal dengan mazhab yang cenderung lebih banyak berpijak pada *ra'yu*. Bahkan Abu Yusuf, melakukan ijtihad melampaui masanya, dengan memperkirakan hal-hal yang belum terjadi, yang dikenal dengan istilah *fiqh iftiradhi* (fiqh pengandaian). Contohnya adalah ijtihadnya tentang zakat profesi atau tentang persoalan lingkungan hidup, yang pada masanya belum menjadi persoalan krusial.¹⁰⁴

B. Sistematika Sumber Dan Metode Istimbath Hukum Mazhab Hanafi

Dari beberapa sumber ditemukan bahwa yang menjadi dasar istinbat (*ushul al-Istinbat*) dan sistematika sumber dan metode istimbath hukum mazhab Hanafi, sebagai dijelaskan oleh Hasan Abu Thalib¹⁰⁵ adalah sebagai berikut:

1. *Al-Kitab* - الكتاب
2. *As-Sunnah* - السنة

¹⁰³Hasan Abu Thalib. *Tatbiq al-Syari'ah al-Islamiyah Fi al-Bilad al-Arabiyah*. Cct. III, 1990, halaman 158.

¹⁰⁴*Ibid* Hasan Abu Thalib. Halaman 158-160.

¹⁰⁵*Ibid* Hasan Abu Thalib. halaman.158.

3. Al-Asar - الأثار
4. Al-Ijma' - الأجماع
5. Al-Qiyas - القياس
6. Al-Istihsan - الاستحسان
7. Al-'Urf - العرف

Tentang dasar istinbat ini, sebagai dijelaskan oleh Hasan Abu Thalib¹⁰⁶ lebih lanjut adalah berdasarkan pernyataan Abu Hanifah sendiri.

أخذت بكتاب الله إذا وجدته فمالم أجد فيه أخذت بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم والأثار فإذا لم أجد في كتاب الله ولا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم أخذت بقول أصحابه من شئت وأدع من شئت لأخرج منقولهم إلى قول غيرهم فإذا انتهى الأمر إلى إبراهيم الشعبي والحسن و ابن سيرين وسعيد بن المسيب على أن أجتهد كما اجتهدوا

“Saya berpegang kepada Kitab Allah (Al-Qur’an) apabila menemukannya, jika saya tidak menemukannya saya berpegang kepada Sunnah dan Asar. Jika saya tidak temukan dalam kitab dan sunnah, saya berpegang kepada pendapat para sahabat dan mengambil mana yang saya sukai dan meninggalkan yang lainnya, saya tidak keluar (pindah) dari pendapat mereka kepada yang lainnya. Maka jika persoalan sampai kepada Ibrahim al-Sya’bi, al-Hasan, Ibn Sirin, Said Ibn al-Musayab, maka saya harus berijtihad sebagaimana mereka telah berijtihad.”

¹⁰⁶ *Ibid.* Hasan Abu Thalib. Halaman 160

Cutipan di atas menunjukkan bahwa Abu Hanifah dalam melakukan istinbat hukum berpegang kepada sumber dalil yang sistematis atau tertib urutannya seperti apa yang ia dapatkan tersebut. Dan sistematika atau tertib urutan sumber dalil di atas nampak bahwa Abu Hanifah menempatkan al-Qur’an atau Al-Qur’an pada urutan pertama, kemudian al-hadith pada urutan kedua dan seterusnya secara berurutan *awal sahabat, al-ijma’, al-qiyas, al-istihsan dan terakhir adalah al-urf*. Dalam hal terjadinya pertentangan *qiyas* dengan *istihsan*, sementara *qiyas* tidak dapat dilakukan, maka Abu Hanifah meninggalkan *qiyas* dan berpegang kepada *istihsan* karena adanya pertimbangan *maslahat*.¹⁰⁷ Dengan kata lain penggunaan *qiyas* sepanjang dapat diterapkan jika memenuhi persyaratan. Jika *qiyas* tidak mungkin dilakukan terhadap kasus-kasus yang dihadapi, maka alternatifnya adalah *istihsan* dengan alasan bahwa perpindahan dari satu dalil menuju dalil lain karena mempertimbangkan dan merealisasikan kemaslahatan. Atau bahkan pada saat tertentu meninggalkan pemberlakuan atas hukum tertentu demi merealisasikan kemaslahatan. Inilah yang disebut *ushul mazhab Hanafi*

¹⁰⁷ *Ibid.*

(sistematis sumber dan metode istimbath hukum dalam perspektif madzhab Hanafi).

C. Dialektika Teks dan Konteks Maqashid Syariah Dalam Metode Istihsan Madzhab Hanafi

1. Eksistensi Istihsan

Menurut al-Sarakhsi (w. 483 H),¹⁰⁸ secara etimologi (bahasa) *istihsan* berarti berusaha mendapatkan yang terbaik untuk diikuti bagi sesuatu masalah yang diperhitungkan untuk dilaksanakan. Sementara itu, menurut Muhammad al-Said Ali Abdul Rabuh,¹⁰⁹ *istihsan* dalam pengertian bahasa berarti memperhitungkan bahwa sesuatu itu adalah baik.

Adapun *istihsan*, menurut pengertian istilah, sebagaimana disebutkan oleh Abu al-Hasan al-Karkhi,¹¹⁰ seorang ulama ushul dari mazhab Hanafi adalah sebagai berikut:

Istihsan ialah berpindahannya seorang mujtahid dari hal penetapan hukum pada suatu masalah yang secara substansial

¹⁰⁸ Al-Sarakhsi. *Ushul al-Sarakhsi*. Juz II. Kuwait: Dar al-Qalam, Cet. XII, 1977, halaman 200.

¹⁰⁹ Muhammad al-Said Ali Abdul-Rabuh. *Bubus fi Al-Adillah al-Mukhtalaf Fiha 'inda alUsuliyin*. Mesir; Matba' al-Sa'adah, 1980, halaman 53.

¹¹⁰ Lihat dalam Muhammad Abu Zahrah. *Ushul al-Fiqh*. Kairo: Dar al-Fikr al-Arabiyy, 1958, halaman 262.

terjadi dengan apa yang telah ditetapkan karena terdapatnya alasan yang lebih kuat yang menghendaki perpindahan tersebut.

Kemudian, al-Sarakhsi,¹¹¹ menyebutkan pula sebagai berikut:

Istihsan ialah meninggalkan qiyas dan menggunakan yang lebih kuat daripadanya, karena adanya dalil yang menghendaki dan lebih sesuai untuk merealisasikan kemaslahatan manusia.

Sementara itu, dengan al-Sarakhsi di atas, Abdul Wahab Khalaf¹¹² menyebutkan pula, bahwa yang dimaksud dengan *istihsan* ialah:

Istihsan ialah berpindahannya seorang mujtahid dari ketentuan qiyas yang jelas kepada ketentuan qiyas yang samar (tersembunyi), atau dari ketentuan yang Kulliy (umum) kepada ketentuan hukum yang sifatnya khusus, karena menurut pandangan mujtahid itu adalah dalil (alasan) yang lebih kuat yang menghendaki perpindahan dimaksud.

¹¹¹ Ibid Al-Sarakhsi.

¹¹² Lihat dalam Abdul Wahab Khalaf. *Ilm Ushul al-Fiqh*. Kairo: Maktabah al-Da'wah al-Islamiyah, Cet. VIII, 1990, halaman 79.

Sementara itu, menurut Imam al-Bazdawi, sebagaimana dikutip oleh Abdul Karim Zaidan¹¹³ bahwa yang dimaksud dengan *Istihsan* ialah :

Istihsan ialah berpindah dari seharusnya menggunakan suatu qiyas kepada ketentuan qiyas yang lain yang lebih kuat atau pengkhususan ketentuan qiyas dengan dalil yang lebih kuat.

Sebetulnya, masih terdapat beberapa definisi lagi, tetapi dipandang cukup mengemukakan empat definisi seperti telah disebutkan di atas. Berdasarkan empat definisi di atas ternyata *Istihsan* berkisar pada tiga hal.

Pertama, bahwa *Istihsan* ialah pengubahan atau penyimpangan penetapan dan penerapan hukum yang telah ditetapkan kepada ketentuan yang lain pada suatu masalah karena terdapatnya alasan kuat yang menghendaki perubahan tersebut. Pengertian seperti ini terlihat dalam definisi yang dikemukakan oleh Abu al-Hasan al-Karkhi.

Kedua, bahwa *Istihsan* itu ialah pindah atau meninggalkan ketentuan *qiyas* yang jelas kepada ketentuan *qiyas* yang samar-samar (tersembunyi) karena ada alasan kuat

¹¹³ Abdul Karim Zaidan. *Al-Wajiz Fi Usbul Fiqh*. Baghdad: al-Dar al-Arabiyah Littiba'ah, Cet. VI, 1971, halaman 230.

yang menghendakinya. Pemahaman seperti ini terlihat dalam pandangan al-Sarakhsi, Abdul Wahab Khalaf dan al-Bazdawi.

Ketiga, meninggalkan ketentuan *kulliy* dan mengamalkan ketentuan yang khusus sebagai pengecualian dari ketentuan *kulliy*, atau mengkhususkan *qiyas* karena ada alasan *dalil* yang lebih kuat.

Atas dasar ini dapat dipahami bahwa pada hakekatnya *istihsan* itu adalah berkaitan dengan penerapan atau pelaksanaan ketentuan hukum yang sudah jelas dasar dan validnya secara umum baik dari nash, ijma atau *qiyas*, tetapi ketentuan hukum yang sudah jelas ini tidak dapat diberlakukan dan harus dirubah karena berhadapan dengan persoalan yang khusus dan spesifik atau dalam konteks dan upaya merealisasikan kemashlahatan.

Dengan kata lain, *istihsan* pada dasarnya mengenyampingkan ketentuan umum yang sudah jelas dan pindah kepada ketentuan yang khusus karena adanya alasan kuat yang menghendakinya atau karena pertimbangan kemashlahatan. Artinya, persoalan khusus yang seharusnya terakop pada ketentuan yang sudah jelas, tetapi karena tidak mungkin dan malah tidak tepat diterapkan, atau tidak

masalah, maka harus berlaku ketentuan khusus sebagai pengecualian dari ketentuan umum atau yang sudah jelas tadi.

Di kalangan mazhab, ternyata memang terdapat perbedaan dalam mengartikan *istihsan* ini. Umumnya di kalangan Ulama Hanafi, sebagaimana disebutkan oleh Abdul Wahab Khalaf,¹¹⁴ bahwa Imam al-Bazdawi dan Imam al-Nasafi mengartikan *istihsan* itu dengan pindah dari ketentuan *qiyas* kepada *qiyas* yang lebih kuat atau pengkhususan *qiyas* dengan suatu dalil yang lebih kuat. Artinya, substansi *istihsan* di kalangan Ulama Hanafi karena terjadinya perlawanan dalam penerapan ketentuan *qiyas*. Seharusnya sesuatu masalah dalam penerapannya berpijak kepada ketentuan *qiyas* yang sudah baku dan jelas, tetapi karena ada alasan yang lebih kuat dan malah lebih tepat, maka ketentuan berpegang kepada alasan yang lebih kuat ini didahulukan dari pada ketentuan *qiyas* yang sudah jelas.

Sementara itu, Ulama dari kalangan mazhab Hanafi¹¹⁵ berbeda dengan Ulama Maliki dalam memahami *istihsan*. Bagi Ulama dari kalangan Maliki *istihsan* itu ialah mengamalkan dan memilih dalil yang terkuat dari dua dalil:

¹¹⁴ Abdul Wahab Khalaf. *Masadir al-Tasyri al-Islami Fima la Nassa Fih*. Kuwait: Dar alQalam, Cet III, 1972, halaman 69-70.

¹¹⁵ *Ibid* Khalaf 70.

Berpegang kepada salah satu dalil yang terkuat dari dua dalil itu, bisa jadi karena pengkhususan yang umum atau karena pengecualian dari *qiyas*. Kemudian dikalangan Mazhab Imam Ahmad Ibn Hambal (Hanabilah) bahwa *istihsan* itu ialah penyimpangan dari ketentuan hukum yang seharusnya berlaku karena ada dalil syara' yang khusus.¹¹⁶

Dengan demikian dapat dipahami bahwa pada hakikatnya *istihsan* itu - seperti tercermin dari sejumlah definisi yang telah disebutkan di atas - dengan suatu ketentuan hukum yang seharusnya diberlakukan tetapi karena ada sesuatu alasan (kemaslahatan) yang menuntut penetapan khusus sehingga ketentuan yang sudah jelas tersebut tidak dapat diberlakukan. Hal ini bisa jadi karena tidak dapat menerapkan *qiyas* pada suatu masalah, atau sebagai pengecualian bagi ketentuan hukum yang juziy dari yang kulliy atau bisa jadi pengkhususan sebagian dari makna yang umum dengan ketentuan yang khusus, atau taqyid dari sesuatu yang mutlaq menuju yang muqayyad.

¹¹⁶ *Ibid* Khalaf 71.

2. Dasar Pijakan Perumusan *Istihsan* Sebagai Dalil

Bila dilacak dasar perumusan dan akar sejarah munculnya *istihsan* sebagai dalil hukum adalah berawal dari persoalan *qiyas*. *Qiyas* sebagai salah satu dalil hukum dalam persoalan-persoalan tertentu tidak dapat diterapkan, karena salah satu dari unsur rukunnya yaitu, '*illat* tidak memenuhi syarat. Dengan kata lain, '*illatqiyas* yang akan dijadikan sebagai pautan atau penyamaan hukum bagi persoalan tertentu itu tidak dapat diterapkan, karena tidak sebanding. Oleh karena itu, harus diselesaikan dengan cara lain yang lebih mendekati tujuan syara'.

Dasar pemikiran dan perumusan *istihsan* seperti itu yang kemudian diangkat sebagai salah satu dalil hukum. Pada mulanya dimunculkan oleh Imam Abu Hanifah di kalangan para pengikutnya.

Sebagaimana dijelaskan oleh Zaky al-Din Sya'ban,¹¹⁷ bahwa dikalangan mazhab Hanafi banyak persoalan-persoalan hukum fiqh yang ditetapkan berdasarkan *istihsan*. Sebagai salah satu contoh ialah tentang sisa air minuman burung buas. Burung buas lama halnya dengan binatang buas, yaitu

¹¹⁷Zaky al-Din Sya'ban. *Ushul Fiqh al-Islami*. Mesir; Matba' al-Da al-Ta'lif, 1965, halaman 154.

lagungya tidak boleh dimakan karena najis. Binatang, karena lagungya najis, maka air liurnya juga najis. Jika ia minum maka sisa air minumannya menjadi najis pula. Berdasarkan ketentuan *qiyas*, maka sisa minuman burung buas - karena ia sama dengan binatang buas - tentu najis pula. Akan tetapi, bagi Ulama kalangan mazhab Hanafi,¹¹⁸ bahwa sisa minuman burung tidak najis, karena burung buas minum air dengan perantara. Sehingga air tidak terkena oleh air liurnya. Berbeda halnya dengan binatang buas yang minum langsung dengan mulutnya, sehingga air terkena oleh air liur yang bernajis.

Hasbi Ash Shidqi,¹¹⁹ menjelaskan bahwa munculnya *istihsan* ini ialah karena adanya persoalan hukum yang menyala (berlawanan dengan) kaidah yang sudah biasa dipakai - lantaran suatu sebab yang mengharuskan meninggalkan (mengenyampingkan) kaidah tersebut. Sebab dengan meninggalkan kaidah yang telah lazim dipakai itu, justru lebih dekat kepada maksud syara'. Penggunaan *istihsan* ini, lanjut Hasbi Ash Shidqi hanya berlaku pada masalah-masalah *judyah*, bukan pada masalah-masalah *kuliyah*.

¹¹⁸ Lihat dalam Abu Zahrah. *Ushul Fiqh*. Mesir; Dar al-Fikr al-Arabi, 1958, halaman 266.

¹¹⁹ Hasbi Ash Shidqi. *Pokok-pokok Pegangan Imam-imam Mazhab Hanafi Akabira Hukum Islam*. Juz II, Jakarta: Bulan Bintang, 1973, halaman 163.

Setelah *istihsan* disistematisasikan menjadi bagian dari dalil hukum, maka penggunaannya tidak saja di kalangan Mazhab Hanafi, tetapi juga musan *istihsan* berawal dari perlawanan dua dalil dan jalan keluarnya adalah memilih dalil yang terkuat atau juga pengecualian dari penerapan dalil yang *kully*. Pengecualian dari penerapan dalil *kully* di sini, maksudnya sebagai dijelaskan oleh Imam Syatibi,¹²⁰ ialah berpegang kepada kemaslahatan *juziy* ketika berlawanan dengan dalil yang *kully*.

Di samping itu, di kalangan mazhab Maliki, bahwa *istihsan* itu termasuk juga mendahulukan maslahat mursalah dari *qiyas*. Maksudnya, jika terjadi perlawanan antara maslahat mursalah, dengan *qiyas* yang diterapkan pada masalah yang terjadi, maka apa yang menjadi tujuan hukum tidak dapat direalisasikan.

Kemudian di kalangan mazhab Hanbali, dalam perumusan *istihsan* itu, sebagai disebutkan oleh Ibnu Qudamah - seorang Ulama pengikut mazhab Hanbali - didasarkan pada tiga pemikiran,¹²¹ pertama, penyimpangan suatu ketentuan hukum yang seharusnya diberlakukan, karena adanya dalil

¹²⁰ Al-Syatibi. *Al-Muwafaqat* Jilid IV, halaman 206-208.

¹²¹ Abdul Wahab Khalaf. *Masadir al-Tasyri al-Islami Fima la Nassa Fib*. Kuwait: Dar alQalam, Cet. 111, 1972, halaman 70.

dalil dari al Kitab dan Sunnah; kedua, sesuatu apa yang berlawanan *baik* berdasar pertimbangan mujtahid, dan ketiga, jika suatu dalil yang menurut ukuran mujtahid tidak dapat dilaksanakan. Jika dipaksakan penerapannya, justru berujung pada mabudah atau menghilangkan ruh kemaslahatan hukum.

Atas dasar ini, dapat dilihat bahwa masing-masing mazhab usul mempunyai dasar pemikiran sendiri-sendiri dalam perumusan *istihsan* sebagai dalil dalam *istinbat* hukum berdasarkan kriteria dan kualifikasi masing-masing.

1. Pembagian Istihsan

Mempertahankan eksistensi *istihsan* sebagai dalil hukum di kalangan Ulama mazhab dibagi kepada beberapa golongan.

Dalam Mazhab Hanafi, seperti tercermin dalam pemikiran Muhammad al-Said Ali Abd. Rabuh,¹²² *istihsan* dibagi kepada lima macam yaitu:

1. Berhad Dengan Istihsan Dengan Nash

Yang dimaksud dengan *istihsan* jenis ini ialah penyimpangan suatu ketentuan hukum berdasarkan ketetapan yang berlawanan dengan yang

¹²² Lihat dalam Muhammad al-Said Ali Abdul Rabuh, halaman 68-

ditetapkan berdasarkan nash al-Kitab dan Sunnah. *Istihsan* jenis ini, sering ditemui dalam beberapa masalah yang bersumber dari nash yang sudah pasti berlawanan dengan ketentuan hukum yang umum atau kaidah yang sudah ditetapkan. Contoh yang sering dirujuk untuk *istihsan* jenis ini ialah tentang jual beli saham.¹²³ Dalam jual beli saham suatu kegiatannya adalah barang atau benda yang dijual-belikan. Sebenarnya belum ada, tetapi harganya sudah ditetapkan dan dibayar lebih dahulu sesuai dengan perjanjian antara pembeli (pemesan) dengan penjual (pembuat barang). Jual beli seperti ini sering juga disebut dengan istilah "*ba'i ma'adum*". Jika dilihat dari ketentuan jual-beli tidak memenuhi persyaratan, karena salah satu syarat sahnya jual-beli itu ialah benda yang dipesan (diperjual-belikan itu) harus ada. Karena dalam satu Hadits ada larangan jual-beli benda atau barang yang sebenarnya wujudnya belum ada.¹²⁴ Akan tetapi, larangan tersebut dikecualikan berdasarkan *istihsan*, karena ada nash khusus yang membolehkannya. Diriwayatkan bahwa ketika

¹²³ Menurut pengertian bahasa, salam dalam bahasa Arab diartikan dengan al-Taqdim dan al-Taslim yaitu mendahulukan dan menyerahkan, sedangkan menurut istilah syara' *salam* ialah suatu akad (transaksi) jual beli dengan pembayaran harga diserahkan lebih dahulu sementara barang yang dipesan datang kemudian. Lihat penjelasan oleh lanjut dalam Muhammad al-Jarjani. *Kitab al-Ta'rifat*. Singapore-Jeddah: al-Hramian, t.t. halaman 15.

¹²⁴ Muhammad al-Said Abdul Rabuh. hlm. 67-68

dia datang ke Madinah, beliau melihat penduduk Madinah yang melakukan jual-beli buah-buahan yang belum jelas harganya, satu tahun sampai dua tahun. Melihat jual-beli seperti ini Nabi mengatakan "barang siapa yang melakukan jual-beli seperti ini lakukanlah dengan ketentuan yang sudah diketahui dan masa yang sudah diketahui pula."¹²⁵ Abdul Karim Zaidan¹²⁶ menjelaskan bahwa *istihsan* dengan nash ini ialah adanya nash khusus dari Syari' terhadap sesuatu masalah yang menghendaki penetapan hukumnya tersendiri berlawanan dengan hukum yang sudah pasti dan jelas yang seharusnya tetap dipertahankan. Maka nash yang dikecualikan dari ketentuan hukum yang sudah pasti yang berlaku umum itu merupakan penetapan yang berlaku tersendiri, seperti jual-beli

4. *Istihsan Dengan Ijma'*

Yang dimaksud dengan *istihsan* jenis ini ialah menggunakan keharusan menggunakan *qiyas* pada suatu masalah karena ada *ijma'*. Hal ini terjadi karena adanya fatwa mujtahid atas suatu peristiwa yang berlawanan dengan pokok yang telah umum yang telah ditetapkan, atau para mujtahid

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ Abdul Karim Zaidan. *Al-Wajiz Fi Ushul al-Fiqh*. Baghdad: al-Maktabah al-Islamiyah Lubbayn, Cet. VI, 1977, halaman 233.

bersikap diam dan tidak menolak apa yang dilakukan manusia (masyarakat), yang sebetulnya berlawanan dengan dasar-dasar pokok yang telah ditetapkan.¹²⁷ Sebagai contoh *istihsan* jenis ini ialah pesanan seseorang kepada orang lain untuk dibuatkan sesuatu barang. Transaksi seperti ini disebut dengan “‘aqd al-istisna’”. Transaksi seperti ini ialah seseorang meminta kepada seseorang tukang untuk dibuat sesuatu barang tertentu, dengan syarat-syarat tertentu - yang sebetulnya tidak boleh dilakukan, karena ketika berlangsungnya transaksi tersebut, barang pesanan itu belum ada wujudnya (*ma’lum*). Sementara transaksi atas barang yang belum ada wujudnya tidak dibolehkan. Akan tetapi, berdasarkan *istihsan*, transaksi (akad) seperti ini dibolehkan meskipun berlawanan dengan ketentuan *qiyas*, karena hal seperti ini dalam praktik (muamalah) masyarakat telah berjalan tanpa ada penolakan dari ahli Ijtihad (muftahid).

c. *Istihsan Darurat dan Hajat*

Yang dimaksud dengan *istihsan* jenis ini ialah seorang muftahid meninggalkan keharusan pemberlakuan *qiyas* dalam sesuatu masalah karena berhadapan dengan kondisi darurat

¹²⁷Muhammad al-Said Ali Abdal Rabuh. *Buhus Fi al Adillah y Mukhtalaf Fiha 'Inda al Ushuliyin*.

atau darurat terpegang kepada ketentuan yang mengharuskan seseorang memenuhi hajat atau menolak terjadinya kemudaratan.¹²⁸ Sebagai contoh, karena adanya persoalan yang bersifat darurat dan menjadi hajat orang banyak, maka penetapan yang umumnya didasarkan pada *qiyas* terpaksa ditinggalkan. Sebagai contoh, air sumber atau kolam yang terkena najis. Berdasarkan kaidah umum bahwa sumur atau kolam yang terkena najis itu tidak boleh digunakan. Akan tetapi, karena kondisi darurat yang menghendakinya dan air itu sangat dibutuhkan, maka dalam kondisi seperti ini dibolehkan, meskipun berlawanan dengan kaidah umum atau adanya dalil yang melarangnya. Menurut kalangan Mazhab Hanafi¹²⁹ untuk menghilangkan najis itu cukup dengan memasukkan beberapa gelas air ke dalam kolam atau sumur tersebut - karena kondisi darurat yang dihadapi - agar orang tidak menemukan kesulitan untuk memenuhi kebutuhan terhadap air.

d. *Istisna' Dengan 'Urf dan Adat*

Yang dimaksud dengan *istihsan* jenis ini ialah penghapusan atau pemalingan penetapan hukum yang berlawanan (kebalikannya) dengan ketentuan *qiyas*, karena adanya

¹²⁸Ibid. halaman 71.

¹²⁹Hasrun Harun. *Ushul Fiqih I*. Jakarta; Logos. Cet. I, 1996, halaman 107-108.

'urf' yang sudah biasa dipraktikkan dan sudah dikenal dalam kehidupan masyarakat.¹³⁰ *Istihsan* jenis ini sangat banyak digunakan dalam berbagai tasaruf masyarakat yang menyangkut ketentuan *qiyas* atau kaidah umum yang berlaku. Salah satu contoh dapat dikemukakan ialah menyewa wanita untuk menyusukan bayi dengan menjamin kebutuhan makan-minum dan pakaiannya. Menurut Imam Abu Hanifah,¹³¹ menyewa atau mengupah wanita untuk menyusukan bayi dengan upah yang sudah diketahui adalah boleh berdasarkan kesepakatan dan membolehkan pemenuhan kebutuhan makan-minum dan pakaian tersebut, menurut *istihsan* pandangan Abu Hanifah.

e. *Istihsan Dengan Qiyas Khafi*

Yang dimaksud dengan *istihsan* jenis ini ialah memalingkan suatu masalah dari ketentuan hukum *qiyas* yang jelas kepada ketentuan hukum *qiyas* yang samar-samar atau tidak jelas, tetapi keberadaannya lebih kuat dan lebih penting untuk diamalkan.¹³² Sebagai contoh ialah tentang aurat wanita. Sesungguhnya aurat wanita itu ialah mulai dari ujung kepala sampai kepada kedua ujung kakinya, kemudian dibolehkan

¹³⁰Muhammad al-Said Ali Abdul Rabuh. *Bubus Fi al-Adab al-Mukhtalaf Fiha 'Inda al-Ushuliyin*. Mesir; Matba' al-Sa'adah, 1961, halaman 72.

¹³¹*Ibid.* Abdul Rabuh halaman 73.

¹³²*Ibid.* halaman 74.

bagian tubuhnya sekedar dibutuhkan; seperti melihat kepalanya. Hal seperti ini terdapat perlawanan antara dua pendapat yang pertama ditetapkan berdasarkan kaidah yang jelas tentang keadaan wanita melihatnya bisa menimbulkan *fitnah*; dan yang kedua adanya suatu keadaan yang menimbulkan *istihsan* (keadaan yang mendesak) dalam beberapa keadaan seperti pengobatan ketika tidak ada wanita yang khusus untuk itu maka digunakan *'illat* (alasan) yang membawa kepada pemenuhan pada bagian ini. Berdasarkan pandangan yang berkembang dalam mazhab Hanafi, bahwa kasus yang disebut di atas ini menunjukkan justru lebih penting - meskipun *istihsan*nya samar-samar dan beralwanaan dengan *qiyas zahir*, yang *istihsan*nya lebih kuat dan lebih besar pengaruhnya - karena *istihsan* yang tidak bisa dielakkan.

Sebagaimana dijelaskan oleh Abdul Wahab Khalaf, ulama Ulama dari kalangan mazhab Maliki membagi *istihsan* menjadi tiga macam.¹³³ Ketiga macam *istihsan* menurut mazhab Maliki tersebut adalah sebagai berikut:

¹³³Abdul Wahab Khalaf, *Masadir al-Tasyri' al-Islami Fima La Yawduhu*, Dar al-Qalam, Cet. III, 1972, halaman 74-75.

1. *Istihsan yang Disandarkan Kepada al-'Urf*

Sebagai contoh yang dikemukakan oleh mazhab Maliki terhadap *istihsan* jenis ini ialah seseorang yang berpuasa tidak akan makan daging walau ia makan daging ikan, dan tidaklah dianggap melanggar sumpah, walaupun di dalam Al-Qur'an dijelaskan bahwa ikan sama dengan daging. Dalam Al-Qur'an disebutkan:

Dan dari masing-masing laut tersebut kamu diperbolehkan memakan daging yang segar. (QS. Al-Fathir: 12).

Dan Dia (Allah) yang telah memudahkan lautan (untuk kamu), agar kamu dapat memakan daging yang segar darinya.

Dalam ayat di atas tidak menyebut ikan, tetapi menyebut daging segar yang diambil dalam taut. Dengan demikian Al-Qur'an tidak membedakan ikan dengan daging - karena untuk menyebut ikan dan daging menggunakan satu lafal yaitu *lahim*. Akan tetapi menurut *al-'urf*, tidak dikategorikan daging.

2. *Istihsan yang Disandarkan Kepada Maslahat*¹³⁴

Yang dimaksud dengan *istihsan* jenis ini ialah menyampingkan pemberlakuan ketentuan hukum *qiyas* dengan pertimbangan maslahat yang lebih penting. Sebagai contoh yang dikemukakan oleh kalangan Malikiyah ialah

¹³⁴ Ibid Abdul Wahab Khalaf. Halaman 70.

barang menyewa sesuatu barang, kemudian barang tersebut rusak bukan disebabkan penyewa, maka menurut ketentuan hukum penyewa tidak menanggung risiko atas kerusakan tersebut. Akan tetapi, ketentuan ini tidak berlaku, karena demi kemudahan penyewa dituntut untuk mengganti atas kerusakan tersebut.

3. *Istihsan yang Disandarkan Pada Keadaan Untuk Menghilangkan Kesulitan*

Yang dimaksud dengan istilah ini ialah didasarkan pada menghilangkan kesulitan yang dihadapi. *Istihsan* jenis ini, sebenarnya hampir tidak ada bedanya dengan jenis *istihsan* yang lain. Umumnya *istihsan* ini banyak berkisar pada masalah muamalah dan ibadah, sebagai upaya menghilangkan kesulitan. Memperhatikan pembagian *istihsan* antara mazhab Hanafi dan mazhab Maliki, sebagaimana diuraikan di atas, terdapat sisi-sisi perbedaannya. Kedua mazhab ini - Hanafi dan Maliki - memang banyak membicarakan masalah *istihsan*, di samping mereka menjadikannya sebagai salah satu dasar dalam istinbat hukum. Sementara itu, Mazhab Hanafiyah dalam beberapa sumber disebutkan sebagai mazhab yang juga menjadikan *istihsan* sebagai dasar dalam istinbat hukum. Akan tetapi, tidak ditemukan penjelasan secara rinci bagaimana

sesungguhnya formulasi *istihsan* yang sesungguhnya menurut mazhab ini. Hanya saja, sebagai dijelaskan oleh Abdul Wahid KHalaf¹³⁵ yang bersumber dari al-Thufi dan Ibn Qadama bahwa mazhab Hanbali berpegang kepada *istihsan*.

Dari segi pembagian atau macam *istihsan* ini, terutama di kalangan Mazhab Hanafi, ternyata terdapat informasi yang berbeda. Di samping pembagian atau macam seperti telah disebutkan di atas, ada informasi atau sumber lain yang menjelaskan bahwa *istihsan* dalam mazhab Hanafi dapat dibedakan kepada dua macam. Menurut penjelasan Muhammad Abu Zahrah,¹³⁶ bahwa mazhab Hanafi membagi *istihsan* menjadi dua macam. Yang pertama disebut dengan *istihsan qiyas*. Yang dimaksud *istihsan* jenis ini ialah dalam satu masalah (kasus) terdapat dua sifat yang menuntut penetapannya dengan dua *qiyas*; yang pertama jelas dan merupakan *qiyas* sesuai dengan istilah dan yang kedua tersembunyi atau samar-samar dan tidak jelas yang mengharuskan penetapannya dengan menghubungkan dengan pokok atau dasar pijakan yang lain. Menurut mazhab Hanafi, *qiyas* pada jenis yang kedua inilah yang disebut dengan

¹³⁵ Ibid. halaman 70.

¹³⁶ Muhammad Abu Zahrah. *Ushul Fiqh*. Mesir: Dar al-Fikr al-Arabi, 1958, halaman 263-264.

istihsan. Dengan kata lain, yang disebut dengan *istihsan* itu adalah *qiyas khali*. Atau seperti dijelaskan oleh al-Sarakhsi¹³⁷ yang bermazhab Hanafi, bahwa hakekat *istihsan* itu adalah dua *qiyas* yang pertama jelas, tetapi pengaruhnya lemah dan inilah yang disebut dengan *qiyas*. Sementara yang kedua tidak jelas (*khali*) tetapi pengaruhnya kuat dan lebih tegas, dan terhadap jenis yang kedua inilah disebut *istihsan qiyas*.

Kemudian *istihsan* macam yang kedua ialah akibatnya pertentangan atau perlawanan antara *'illat qiyas* dengan dalil yang lain, yang mengharuskan meninggalkan *qiyas*.¹³⁸

Menurut penjelasan Muhammad Abu Zahrah, kalangan Mazhab Hanafi membagi *istihsan* yang kedua ini menjadi tiga macam,¹³⁹ yaitu:

1. Disebut dengan *istihsan sunnah* yakni menetapkan (sebuah hukum) dengan Sunnah yang seharusnya kembali kepada *qiyas*.
2. Disebut dengan *istihsan ijma'* yakni meninggalkan *qiyas* pada suatu masalah karena adanya ketentuan *ijma'*.

¹³⁷ Ibid. Abu Zahroh, halaman 264

¹³⁸ Ibid. halaman 267.

¹³⁹ Ibid. halaman 268.

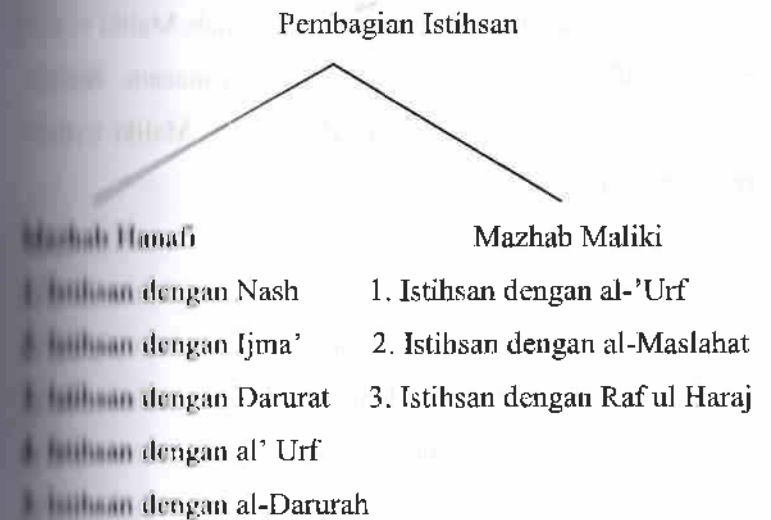
c. Disebut dengan *istihsan* Darurat yaitu terdapatnya hal yang bersifat darurat (penting) pada satu masalah yang mendorong mujtahid untuk meninggalkan *qiyas*

Bila ditingkatkan pembagian *istihsan* menurut mazhab Hanafi, sebagai dijelaskan oleh Abu Zahrah ini, sebetulnya tidak terdapat perbedaan yang prinsipil, dengan apa yang dijelaskan oleh Muhammad al-Said Ali Abdul Rabuh sebelum ini. Dalam penjelasan Abu Zahrah, mazhab Hanafi membagi *istihsan* kepada dua kelompok yaitu *istihsan qiyas* dan *istihsan* yang berlawanan dengan *qiyas*. Terhadap kelompok kedua yaitu *istihsan* yang berlawanan dengan *qiyas* terdiri dari tiga macam. Dengan kata lain, pembagian *istihsan* menurut mazhab Hanafi ini, sebagaimana dijelaskan oleh Abu Zahrah terdiri dari empat macam yang pada dasarnya sama dengan penjelasan Muhammad al-Said Ali Abdul Rabuh. Hanya saja dalam penjelasan Zahrah tidak menyebutkan *istihsanal-'urf*.

Kemudian, bila pembagian *istihsan* menurut mazhab Hanafi kita bandingkan dengan mazhab Maliki, ternyata terdapat segi perbedaan dan persamaannya. Dari segi perbedaannya, jika mazhab Hanafi membagi *istihsan* kepada lima macam, maka di kalangan mazhab Maliki *istihsan* hanya dikelompokkan kepada tiga macam saja sebagaimana telah

disebutkan di atas. Sedangkan segi persamaannya hanya meliputi dua macam saja. Jika mazhab Hanafi menyebutkan *istihsanal-'urf*, maka mazhab Maliki menyebutnya *istihsan* yang didasarkan kepada maslahat. Begitu pula mazhab Hanafi menyebutnya dengan *istihsanal-darurah*, maka mazhab Maliki menyebutnya dengan *istihsan* yang disandarkan kepada *raf'ul-Hanaf* (menghilangkan kesulitan).

Untuk lebih jelasnya, gambaran perbandingan pembagian *istihsan* menurut mazhab Hanafi dan mazhab Maliki dapat dilihat pada bagan berikut:



Dalam praktiknya, *istihsan* atau penyimpangan hukum ini terjadi karena dilatarbelakangi oleh beberapa faktor yaitu:

- a. Meninggalkan ketentuan *qiyas* karena tak dapat diberlakukan pada masalah tertentu.
- b. Meninggalkan kaidah yang umum karena persoalan khusus.
- c. Meninggalkan ketentuan *kully* karena memelihara *al-ahkam* yang berlaku.
- d. Atau karena pertimbangan maslahat yaitu memelihara keberlangsungan manfaat dan menolak kemudaratan serta menghilangkan kesulitan.

Praktik *istihsan* seperti inilah yang berlaku di kalangan mazhab, baik mazhab Hanafi maupun mazhab Maliki - yang kemudian diklasifikasikan sebagai macam-macam *istihsan*. Dan diakui bahwa antara mazhab Hanafi dan Maliki terdapat perbedaan satu sama lainnya.

4. Kehujjahan *Istihsan*

Memperhatikan kehujjahan *istihsan* dan penggunaannya sebagai dalil dalam istinbat hukum, memang menimbulkan perdebatan dikalangan Ulama mazhab. Imam Abu Hnifah sebagai seorang Ulama yang menampilkan *istihsan* sebagai salah satu dalil dalam istinbat hukum, ter-

sebut lagi mendapat serangan dan kritik yang hebat dari lawan-lawannya yang menolak *istihsan*.¹⁴⁰

Dalam praktiknya, penggunaan *istihsan* sebagai dalil hukum memang menimbulkan perdebatan pendapat antara kelompok yang menerima dan menolak. Uraian berikut ini akan menampilkan kelompok yang menerima *istihsan* sebagai dalil hukum dan kelompok yang menolaknya serta alasan mereka masing-masing.

Kelompok pertama, mereka yang menerima *istihsan* sebagai dalil hukum. Dari sejumlah literatur menyebutkan bahwa kelompok yang berhujjah dan menggunakan *istihsan* sebagai dalil hukum, sebagaimana dijelaskan oleh Abdul Wahab Khalaf¹⁴¹ ialah terdiri dari mazhab Hanafi, mazhab Maliki dan mazhab Hambali (Hanabilah). Kelompok ini mengatakan :

Seungguhnya (istihsan) itu adalah salah satu dalil hukum syara', dan istihsan dipergunakan untuk menetapkan berbagai hukum ketika berlawanan dengan qiyas atau kaidah yang umum yang berlaku.

¹⁴⁰Lihat dalam Hasbi Ash Shidqi. *Pokok-pokok Pegangan Imam-mazhab Dalam Membina Hukum Islam*. Jilid I, Jakarta: Bulan Bintang, Cet. I, 1973, halaman 161.

¹⁴¹Lihat Abdul Wahab Khalaf. *Masadir al-Tusyri' al-Islami Fima la Yasa' Fih*. Kuwait: Dar al-Qalam, Cet. 111, 1972, halaman 77.

Muhammad Abu Zahrah¹⁴² menyebutkan bahwa mazhab Hanafi dan mazhab Maliki penggunaan *istihsan* tidaklah keluar dari nash syara' dan Imam Abu Hanifah sendiri mengatakan bahwa *istihsan* merupakan bagian dari dalil yang selain dan nash yang tertulis. Dan Zaky al-Din Sya'ban¹⁴³ menyebutkan pula bahwa *istihsan* merupakan salah satu dari *istinbat* dalam mazhab Hanafi dan mazhab Maliki. Alasan yang menjadi alasan bagi kelompok ini bahwa *istihsan* sebagai salah satu dalil hukum syara' dan merupakan hujjah dalam *istihsan* hukum adalah sebagai berikut:

Pertama, Penggunaan *istihsan* sebagai hujjah adalah karena berdasar penelitian terhadap berbagai kasus dan penetapan hukumnya, ternyata berlawanan dengan ketentuan *qiyas* atau ketentuan kaidah umum, dimana kadang-kadang dalam penerapannya terhadap sebagian kasus tersebut justru bisa menghilangkan kemaslahatan yang dikehendaki oleh manusia, karena kemaslahatan itu merupakan peristiwa khusus. Oleh karena itu, adalah sangat tepat jika membuka jalan bagi seorang mujtahid untuk memalingkan suatu kasus yang seharusnya berdasarkan *qiyas* atau ketentuan *kully* kepada

¹⁴² Lihat Muhammad Abu Zahrah. halaman 268.

¹⁴³ Zaky al-Din Sya'ban. *Ushul al-Islami*. Mesir; Matbu' Dar al-Fa'laq Ta'rif, 1965, halaman 166.

keputusan hukum yang lain agar dapat merealisasikan maslahat dan menghindari mafaadat.¹⁴⁴ Pemalingan ketentuan hukum berdasarkan *istihsan* ini maksudnya tidak lain adalah untuk menghindari kerusakan dan mencari kemaslahatan.

Kedua, kelompok ini menggunakan dalil-dalil Al-Qur'an dalam mempertahankan *istihsan* sebagai hujjah. Berikutnya adalah:

وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ

dan ikutilah dengan sebaik-baiknya apa yang telah diturunkan kepadamu dari Tuhanmu. (QS. Az-Zumar: 55).

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ

Allah menginginkan kemudahan bagimu dan tidak menyukainya kesulitan bagimu. (QS. Al-Baqarah: 185).

Dalam ayat yang pertama di atas diperintahkan untuk mengikuti dan melaksanakan yang terbaik. Kemudian pada ayat kedua bahwa Allah menghendaki kemudahan dan bukan kesulitan bagi manusia - yang kesemuanya itu akan menghasilkan kebaikan dan kemaslahatan bagi manusia. Menurut al-Barakhsi, ayat-ayat di atas bagi mazhab Hanbali

¹⁴⁴ Usul Abdul Wahab Khalaf. Halaman. 166..

merupakan dasar bolehnya menggunakan *istihsan* dan *istinbat* hukum.

Ketiga, Menggunakan dalil Sunnah sebagai berikut:

Apa saja yang dipandang baik oleh umat Islam ada juga baik di sisi Allah.

Dari beberapa alasan di atas baik mazhab Hanafi maupun mazhab Maliki, menyatakan bahwa *istihsan* merupakan hujjah dalam menetapkan hukum. Bahkan kalangan mazhab Maliki menambahkan sejumlah alasan bahwa Allah menetapkan hukum, justru memberikan kemudahan bagi manusia. Mazhab Maliki menggunakan kaidah-kaidah:¹⁴⁵

Keadaan darurat membolehkan hal-hal yang dilarang. Menolak kerusakan dan meraih kemaslahatan. Bahkan seperti dijelaskan oleh Abu Zahrah,¹⁴⁶ *istihsan* bagi mazhab Maliki adalah merupakan sembilan persepuluh ilmu dan inti *istihsan* bagi mazhab Maliki adalah kemaslahatan.

Kelompok kedua, mereka yang menolak *istihsan* sebagai dalil hukum. Tokoh yang disinyalir menentang *istihsan* sebagai hujjah dan dalil dalam *istinbat* hukum adalah Imam

¹⁴⁵ *Ibid.* Khallaf 166

¹⁴⁶ Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*. Mesir: Dar al-Fikr al-Arabi, 1980, halaman 272.

Imam¹⁴⁷ sebagaimana dijelaskan oleh Zaky al-Din Sya'ban,¹⁴⁸ penolakan Syafi'i ini tercermin dalam pernyataan Imam yaitu: "(barang siapa yang menggunakan - melakukan -, maka sesungguhnya dia telah membuat hukum). Bahkan Imam¹⁴⁹ dalam kitabnya al-Risalah, menyatakan dengan tegas:

Tidak seorang pun berhak selain Rasulullah menetapkan sesuatu hukum tanpa alasan (dalil) dan tidak seorang pun pantas menetapkan berdasarkan apa yang dianggap baik. Sesungguhnya menetapkan hukum dengan alasan adalah membuat ketentuan baru yang tidak membolehkan ketentuan yang telah digariskan sebelumnya.

Pernyataan ini mengandung pengertian bahwa segala hukum harus mengacu kepada nash Al-Qur'an dan Sunnah, bukan dengan *istihsan*. Adapun alasan-alasan Imam Syafi'i menolak *istihsan* sebagai hujjah, sebagai dijelaskan oleh Abu Zahrah¹⁵⁰ adalah sebagai berikut:

¹⁴⁷ Terlepas dari pro-kontra pernyataan diatas, karena sebagian ulama dalam kontemporer menyatakan bahwa pernyataan di atas tidak sepenuhnya bisa dipertanggungjawabkan.

¹⁴⁸ Dan Zaky al-Din Sya'ban, halaman 167.

¹⁴⁹ Imam Syafi'i, *Al-Risalah*. Mesir: Matba'ah Mustafa al-Babi al-Hadidi, 1940/1358 H. halaman 25.

¹⁵⁰ Dan Abu Zahrah, halaman 270.

Imam Syafi'i mengatakan bahwa sesungguhnya syafi'i berdasarkan nash - Al-Qur'an dan Sunnah - dan *qiyas*, baik berdasarkan *istihsan*. Jika penetapan hukum keluar dari nash dan *qiyas*, maka berlawanan dengan Firman Allah. Syafi'i menggunakan dalil nash yaitu QS. Al-Qiyamah: 36. Apakah manusia mengira, bahwa ia akan dibiarkan begitu saja (tanpa pertanggungjawaban). Oleh karena itu, tegas Syafi'i *istihsan* yang tidak sejalan dengan *qiyas* dan tidak berpedoman pada nash adalah berlawanan dengan ayat di atas.

Menurut Imam Syafi'i, banyak sekali ayat-ayat di Al-Qur'an yang memerintahkan untuk mentaati Allah dan RasulNya dan melarang mengikuti hawa nafsu, memerintahkan agar mengembalikan kepada Allah dan RasulNya jika terjadi perselisihan. Misalnya Allah berfirman dalam QS. An-Nisa: 59. Maka jika kamu berselisih dalam satu masalah, kembalilah masalah itu kepada Allah dan Rasul.

Dalam pandangan Syafi'i, bahwa *istihsan* bukanlah berdasarkan al-Kitab dan al-Sunnah dan tidak kembali kepada keduanya, Oleh karena itu, tidak dapat diterima adanya *istihsan* lain kecuali Al-Qur'an dan Sunnah.¹⁵¹

¹⁵¹ Ibid Abu Zahrah. *Ushul al-Fiqh*. halaman 270-271.

Selanjutnya Syafi'i beralasan bahwa Nabi saw. tidak pernah menetapkan hukum dengan *istihsan* dan beliau tidak pernah menurut hawa nafsunya saja. Jika sekiranya, seseorang boleh menetapkan hukum berdasarkan perahamannya saja atau menggunakan *istihsan*, tentu Rasulullah mengharuskan kita untuk menggunakan *istihsan* selain dari nash, karena Rasulullah itu merupakan figur yang harus diteladani oleh kita.¹⁵²

Nabi saw. menolak para sahabat menggunakan *istihsan* yang ditetapkan sahabat yang didasarkan pada apa yang mereka pandang baik. Menurut Syafi'i penolakan Rasulullah itu menyangkut kasus Utsamah sebagai seorang pasukan perang. Utsamah telah membunuh seorang laki-laki yang sudah musuh yang telah mengucapkan kalimat shahadat. Hal itu terjadi, karena menurut pertimbangan Utsamah meski laki-laki itu telah mengucapkan syahadat tidak dapat dipercaya oleh ia takut oleh ancaman pedang. Akan tetapi, Rasulullah menolak dan mengingkari kebijaksanaan yang diambil berdasarkan *istihsan* oleh Utsamah tersebut.¹⁵³

¹⁵² Ibid. Abu Zahroh, halaman 272

¹⁵³ Ibid. Abu Zahroh, halaman 273

Sesungguhnya *istihsan* itu tidak pasti dan tidak serta tidak dapat dijadikan ukuran untuk membedakan yang hak dengan yang batil - sebagaimana layaknya qiyas. Kalau sekiranya setiap hakim atau Mufti dan Mujtahid bisa menetapkan hukum berdasarkan *istihsan* yang tidak pasti tentu mereka akan berbuat melampaui batas. Pada hal ini tidak boleh terjadi.¹⁵⁴

Jika Mujtahid dibolehkan menggunakan *istihsan* berarti ia tidak lagi berpegang kepada nash, tetapi hanya berpegang pada akal semata.¹⁵⁵

Inilah sejumlah alasan yang ditampilkan oleh Imam Syafi'i dalam rangka penolakannya terhadap penggunaan *istihsan* dalam menetapkan hukum.

Sebetulnya bila dicermati secara jeli, alasan-alasan yang dikemukakan Syafi'i di atas dalam rangka penolakannya terhadap kelompok yang menggunakan *istihsan* - Hanafi, Maliki dan sebagian Hanbali - tidaklah seperti dibayangkan oleh Imam Syafi'i, yaitu berdasarkan hawa nafsu saja, tetapi *istihsan* tetap dilandasi oleh jiwa nash Syari'at.

¹⁵⁴ *Ibid.* Abu Zahroh, halaman 274

¹⁵⁵ *Ibid.* Abu Zahroh, halaman 275

seperti terungkap dalam penjelasan Abu Zahrah¹⁵⁶ bahwa mazhab Maliki menggunakan *istihsan* bahwa jika hukum tidak keluar dari nah syari'at, maka tetap berpijak pada landasan *qiyas*, *asar*, *ijma'*, *al-'urf* dan *al-darurah*. Dan mazhab Hanafi berpendapat bahwa *istihsan* adalah hukum yang berdiri sendiri selain dari nash. Artinya, bagi mazhab Hanafi *istihsan* merupakan salah satu dalil hukum syara' dalam menetapkan hukum ketika tidak ditemukan jawabannya dalam nash.

Perdebatan antara Syafi'i sebagai orang yang menentang *istihsan* di satu pihak dengan kelompok yang menggunakan *istihsan* di pihak lain adalah lebih terkesan pada perdebatan secara teoritis. Secara teoritis Imam Syafi'i - seperti terlihat pada pernyataannya dan beberapa alasan penolakannya - memang mengancam habis-habisan kelompok yang berpijak dengan *istihsan*. Akan tetapi, dalam praktiknya, Imam Syafi'i - didasarinya atau tidak - sebetulnya menggunakan *istihsan*. Ada beberapa bukti bahwa dalam praktiknya Imam Syafi'i menggunakan *istihsan*. Misalnya berkenaan kasus *Mut'ah* (pemberian suami) bagi istri yang ditinggalkan oleh suaminya, Syafi'i mengatakan:

¹⁵⁶ *Ibid.* Abu Zahroh, halaman 268.

Saya menganggap baik (lebih tepat) untuk menetapkan mut'ah pemberian suami - bagi istri yang dicerai yang tidak punya anak sebesar tiga puluh dirham.

Kemudian contoh lain, karena dengan kasus *syuf'ah* Syafi'i mengatakan:¹⁵⁷

Saya menganggap baik, jika orang yang memiliki kewenangan Syuf'ah itu diberi waktu selama tiga hari.

Kedua contoh ini, tentu merupakan bukti bahwa dalam praktiknya Imam Syafi'i menggunakan *istihsan*. Begitu pula banyak para ahli menyebutkan bahwa pada dasarnya Syafi'i menggunakan *istihsan* dalam ijtihadnya. Mungkin saja Syafi'i, seperti dua contoh di atas, tidak mengatakan *istihsan* tetapi pada praktiknya adalah *istihsan*. Jika demikian halnya berarti antara Syafi'i yang menolak *istihsan* dengan kelompok yang menggunakannya sebagai hujjah berbeda dalam mengartikan *istihsan*.

Secara konseptual Syafi'i tidak memberikan formula *istihsan*, malah menolaknya, tetapi dalam kegiatan ijtihadnya secara tidak disadari - telah menggunakan *istihsan* sebagaimana dipraktikkan oleh kelompok yang menggunakan *istihsan*.

¹⁵⁷ *Ibid.* Abu Zahroh, halaman 169

Kemudian ada pendapat lain yang mengatakan bahwa *mut'ah* itu merupakan salah satu dalil syara', tetapi ia bukan merupakan dalil yang kuat dari *qiyas*, dengan berpijak pada *istislah* atau *maslahat* yang dibutuhkan. Pandangan ini dikemukakan oleh Imam al-Syaukani.¹⁵⁸

Tertlepas dari pandangan yang menolak *istihsan* sebagai metode atau dalil hukum, yang ingin peneliti garis bawahi di sini adalah alasan mendasar terjadinya proses perpindahan dalil dalam *istihsan* adalah berlandaskan kemaslahatan/maqashid syariah. Atau dalam bahasa lain Imam hanafi melakukan pertimbangan kemaslahatan melalui pintu *istihsan*.

¹⁵⁸ Abdul Wahab Khalaf, *Masadir al-Tasryi' al-Islami Fima La Yuhadhun Fih* Kuwait: Dar al-Qalam, cet. III, 1972, halaman 77.

BAB IV

DIALEKTIKA TEKS DAN KONTEKS MAQASHID SYARIAH DALAM METODE ISTIMBATH HUKUM MADZHAB MALIKI

A. Mazhab Ushul Fiqh Maliki

Mazhab ini dinisbatkan kepada pendirinya Imam Malik. Nama lengkapnya adalah Malik bin Anas ibn Abi Amir, beliau dilahirkan di Madinah pada tahun 93 H, dan meninggal pada tahun 179 H. di tempat kelahirannya itu.¹⁵⁹ Beliau tidak pernah pindah atau meninggalkan kota Madinah sampai akhir hayatnya, karenanya beliau digelari Imam Dar al-Hijrah. Dengan demikian, watak corak kehidupannya sangat dipengaruhi oleh lingkungan Madinah yang masyarakatnya bersahaja dan jauh dari pengaruh kebudayaan luar.

Imam Malik belajar kepada ulama-ulama kota Madinah, di antaranya adalah Abdurrahman bin Hannuz, Nafi' seorang Maulana Ibn Umar dan Ibn Syihab al Zuhri.¹⁶⁰ Selanjutnya beliau belajar fiqh kepada Rabi'ah Ibn Abdurrahman yang

¹⁵⁹Ibid Sya'ban Muhammad Ismail. *al-Tasyri' al-Islami*. Masadiruh wa atwaruh. Kairo; Maktabah al-Nahdah al-Musriyah, Cet. I, 1985. halaman 320.

¹⁶⁰Ibid. Sya'ban Muhammad Ismail. halaman 320

adalah sebagai seorang ahli raga. Setelah usianya tujuh belas tahun beliau lebih menekuni Hadits disamping ilmu Fiqh.¹⁶¹ Diperkirakan beliau menerima ilmu dari 100 orang ulama yang ahli dengan berbagai cabangnya.¹⁶²

Imam Malik sangat cerdas dan genius, hafalannya kuat, jika mendengar sesuatu langsung hafal dan tidak pernah lupa. Pernah suatu kali ia mendengar 40 hadits sekaligus dan besok harinya dikemukakannya kembali kepada gurunya hafalan-hafalan hadits tersebut dan tidak satupun yang luput dari hafalannya.¹⁶³ Di samping itu, beliau selalu menulis hafalannya. Dalam usia yang relatif muda - tujuh belas tahun - mendapat kepercayaan dari gurunya untuk mengajar di Masjid Madinah.¹⁶⁴

Imam Malik mulai menunjukkan sikap dan pendapatnya tentang berbagai hal, baik yang berkaitan dengan fiqh dan keahliannya (dasar-dasar penetapannya) maupun yang berkaitan dengan hadits sendiri. Oleh karena itu, mulai tersebar pendapat dan penulungannya ke berbagai daerah.

¹⁶¹Ibid. Sya'ban Muhammad Ismail. halaman 121.

¹⁶²Utsabi Ash Shidqi. *Pokok-pokok Pegangan Imam-Imam Mazhab*. *Kabina Hukum Islam*. Jilid II, Jakarta; Bulan Bintang. Cet. I, 1978, halaman 113.

¹⁶³Ibid. hasbi halaman 223.

¹⁶⁴Lihat Mun'im A. Sirry, halaman 93.

Hampir sebagian besar kehidupannya (70 tahun) digunakan untuk mengajar dan menelaah ilmu yang diajarkan kepada murid-muridnya.¹⁶⁵ Pemikiran dan daya istinbatnya berkembang luas di masyarakat Islam yang dijadikan pegangan dan dasar pijakan mazhab ushul Mazhab Maliki tersebar di daerah Madinah dan Hijaz, Bahrain, Kuwait, Andalusia, Maroko, Afrika Timur dan Afrika Barat.

Dilihat dari dasar-dasar istinbat (*tariq al-Istinbat*) yang digariskan oleh Imam Malik, sebagai diungkapkan oleh Muhammad Ali as-Sayis¹⁶⁷ adalah pertama, *al-Kitab*; kedua, *Sunnah*; ketiga, *al-Ijma'*; keempat, *al-Qiyas*; kelima, *amal al-Madinah*; keenam; *Maslahat Mursalah* atau dikenal dengan sebutan *al-Istislah*; ketujuh, *Qaul Sahati*; kedelapan, *litham*; kesembilan, *al-Zara'i* atau *al-Zairah*; kesepuluh, *al-Uf*; kesebelas, *al-Istishab*. Dan mengenai sunnah atau hadits, Malik menggunakan *Hadits Mursal*.

Berkaitan dengan karya-karyanya, sebetulnya dia telah menulis beberapa riwayat, baliu telah menulis sejumlah karya (hadis)

¹⁶⁵*Ibid* Mun'im A. Sirry, halaman 93-94.

¹⁶⁶Lihat Hasan Abu Thalib, halaman 160.

¹⁶⁷Lihat dalam Muhammad Ali as-Sayis, halaman 160. Bandingkan dengan Hasan Abu Thalib, *Tatbiq al-Syari'ah al-Islamiyah al-Bilad al-Arabiyah*. Kairo; Dar al-Nahdah al-Arabiyah, Cet. III, 1966, halaman 160.

yang karya-karya tersebut tidak pernah sampai ketangan kita, kecuali *al-Muwatta'*,¹⁶⁸ yang hingga saat ini tetap populer dan digunakan oleh umat Islam dan para pelajar, serta mahasiswa di berbagai kawasan Islam.

Diantara murid-murid Imam Malik yang terkenal dan berpengaruh dalam mengembangkan Mazhab Maliki adalah Imam Syafi'i, Muhammad Ibn al-Hasan, Abdullah Ibn Wahab (110-197 H). Murid yang disebut terakhir ini banyak menulis karya-karya yang paling populer adalah kitab *al-Umm* dan *al-Muwata'*.¹⁶⁹

B. Sistematika dan Sumber Istimbath Hukum Mazhab Maliki

Bandingkan sistematika sumber/dalil hukum menurut Mazhab Maliki sebagai berikut:¹⁷⁰

1. Kitab Al-Qur'an - الكتاب
2. Al-Sunnah - السنه
3. Al-Ijma' - الأجماع
4. Al-Qiyas - القياس

¹⁶⁸*Ibid* Ali al-sayis halaman 159.

¹⁶⁹Lihat pula Sya'ban Muhammad Ismail. *al-Tasyri' al-Islami*, Beirut wa alwaruh. Kairo; Maktabah al-Nahdah al-Musriyah, Cet. II, 1966, halaman 327-328.

¹⁷⁰*Ibid* Sya'ban Muhammad Ismail, halaman 329

5. Amal Ali Madinah - عمل أهل المدينة
6. Al-Masalih al-Mursalah - المصالح المرسله
7. Al-Istihsan - الاستحسان
8. Al-'Urf - العرف
9. Al-Istishab - الاستصحاب

Perbedaannya dengan kalangan Hanafiyah tentu bukan saja dari jumlah sumber dalil, tetapi juga segi penerapan dalil - terutama yang berkaitan dengan dalil-dalil *ijihadiah*. Misalnya tentang dalil *amal ahli Madinah* ("عمل أهل المدينة"). Bagi kalangan Malikiyah dalil *amal ahli Madinah* merupakan salah satu dalil yang mereka pegangi. Hal ini menurut catatan Hasan Abu Thalib,¹⁷¹ kalangan Malikiyah lebih mendahulukan penggunaan *amal ahli Madinah* daripada penggunaan *qiyas*. Begitu pula, mereka meninggalkan *hadis ahad* bila tidak sejalan atau tidak menguatkan *amal ahli Madinah*.

وهو أن العمل بحديث الأحد إذا كان لا يؤيده عمل أهل المدينة

¹⁷¹ Bandingkan dengan Muhammad Ali al-Sayis dalam *Nusakhah Fiqh al-Ijtihady wa Atwaruh*. Kitab ke VII, Mesir, Majma al-Ilum Islamiyah. 1970, halaman 96.

Di samping itu kalangan Malikiyah berpendapat bahwa *amal ahli Madinah* merupakan sumber dalil yang berdiri sendiri dan lebih diutamakan dari dalil-dalil akal lainnya.

وينفرد المالكي في القول بأن عمل أهل المدينة يعتبر مصدراً مستقلاً قائماً بذاته ولا يعتمد على القياس وغيره من الأدلة العقلية

Madzhab Malikiyah juga menggunakan *Qaul al-Sahabi*, jika standarnya dapat dipercaya. Ini hanya ditekankan pada ucapan sahabat yang betul-betul diketahui dan tidak bertentangan dengan hadits *marfu'*¹⁷² serta ia lebih diutamakan daripada *qiyas*.

1. Dialektika Teks dan Konteks Maqashid Syariah Dalam Metode Maslahah Mursalah Madzhab Maliki

1. Eksistensi Maslahah Mursalah

Sebelum membicarakan *masalah mursalah* dan penggunaannya sebagai metode istimbath hukum, maka pada bagian ini akan dibicarakan terlebih dahulu makna dan hakekat *masalah* itu sendiri. Secara etimologis, kata "*masalah*"

¹⁷² Yang dimaksud dengan hadits *marfu'* ialah segala sesuatu yang disampaikan oleh sahabat kepada Nabi saw., baik perbuatan, ucapan maupun tulisan. Lihat Muhammad Al-Jarjani. Kitab *al-Ta'rifat*. Singapore: Al-Haramain, t.t. halaman 211.

berarti sesuatu yang baik, yang bermanfaat dan ia merupakan lawan dari keburukan atau kerusakan.¹⁷³

Jalaludin Abdurrahman¹⁷⁴ secara tegas menyebutkan bahwa masalahat dengan pengertian yang lebih umum dan yang dibutuhkan itu ialah semua apa yang bermanfaat bagi manusia baik yang bermanfaat untuk meraih kebaikan dan kesenangan maupun yang bersifat untuk menghilangkan kesulitan dan kesusahan.

Dengan kata lain dapat dipahami bahwa esensi masalahat itu ialah terciptanya kebaikan dan kesenangan dalam kehidupan manusia serta terhindar dari hal-hal yang dapat merusaknya. Namun demikian, kemaslahatan itu berkaitan dengan tatanan nilai kebaikan yang patut dan layak yang memang dibutuhkan oleh manusia.

Kemudian, masalahat menurut pengertian syara' pada dasarnya dikalangan ulama ushul mempunyai pandangan yang sama, meskipun berbeda dalam memberikan definisi.

¹⁷³ Jalaluddin Abdurrahman. *Al-Maralih al-Mursalah Maknatuha fi al-Tasyri'*. Mesir: Matba'ah al-Sa'adah, Cet. 1, 1950, halaman 12-13.

¹⁷⁴ Ibid Jalaluddin Abdurrahman, halaman 12

Jalaludin Abdurrahman¹⁷⁵ misalnya menyebutkan sebagai berikut:

Maslahat ialah memelihara maksud hukum syara' terhadap berbagai kebaikan yang telah digariskan dan ditetapkan batas-batasnya, bukan berdasarkan keinginan dan hawa nafsu manusia belaka.

Selanjutnya, Imam al-Ghazali,¹⁷⁶ mendefinisikan masalahat sebagai berikut:

Maslahat pada dasarnya ialah berusaha meraih dan memperoleh manfaat atau menolak kemudaratan.

Sementara itu, menurut Ibnu Taimiyah sebagaimana dikutip oleh Imam Abu Zahrah,¹⁷⁷ bahwa yang dimaksud dengan masalahat ialah pandangan mujtahid tentang perbuatan yang mengandung kebaikan yang jelas dan bukan perbuatan yang berlawanan dengan hukum syara'.

Dari ketiga definisi di atas, baik yang dikemukakan oleh Jalaluddin Abdurrahman dan Imam al-Ghazali maupun Ibnu Taimiyah mengandung maksud yang sama. Artinya masalahat yang dimaksudkan adalah kemaslahatan yang

¹⁷⁵ Ibid Jalaluddin Abdurrahman, halaman 13

¹⁷⁶ Al-Ghazali. *Al-Mustasfa*. Mesir; Maktabah al-Jumdiyah, 1971, halaman 131

¹⁷⁷ Lihat dalam Muhammad Abu Zahrah, *Ibn Taimiyah Hayatuh wa Fiqhuh*. Mesir; Dar al-Fikr al-Arabi, t.t., halaman 495.

menjadi tujuan syara' bukan kemaslahatan yang semata-mata berdasarkan keinginan dan hawa nafsu manusia saja. Kita disadari sepenuhnya, bahwa tujuan pensyariaan hukum Islam lain adalah untuk merealisasikan kemaslahatan bagi manusia di segala segi dan aspek kehidupan mereka di dunia dan akhirat dari berbagai bentuk yang bisa membawa kepada keruntuhan. Dengan kata lain, setiap ketentuan hukum yang digariskan oleh syara' adalah bertujuan untuk menegakkan kemaslahatan bagi manusia.

2. Pembagian Maslahat

Dilihat dari segi pembagian maslahat ini, dapat dibedakan kepada dua macam yaitu, dilihat dari segi tingkatannya dan eksistensinya.

Maslahat Dari Segi Tingkatannya

Yang dimaksud dengan macam maslahat dari segi tingkatannya ini ialah berkaitan dengan kepentingan yang menjadi hajat hidup manusia. Menurut Mustafa Said al-Khind.¹⁷⁸ Maslahat dilihat dari segi martabatnya ini dapat dibedakan kepada tiga macam.

¹⁷⁸Mustafa Said al-Khind. *Asar al-Ikhtilaf Fi al-Qawaid Ushuliyah Fi Ikhtilaf al-Fuqaha*. Kaivo; Muasasah al-Risalah, halaman 550-552.

Pertama, maslahat daruriyat, yang dimaksud dengan maslahat pada tingkatan ini ialah kemaslahatan yang menjadi asas tegaknya kehidupan asasi manusia baik yang berkaitan dengan agama maupun dunia. Jika ia luput dalam kehidupan manusia maka mengakibatkan rusaknya tatanan kehidupan manusia tersebut. Zakariya al-Biri¹⁷⁹ menyebutkan bahwa maslahat daruriyat ini merupakan dasar asasi untuk kelangsungan hidup manusia. Jika ia rusak, maka akan muncullah fitnah dan bencana yang besar.

Lebih lanjut Zakariya al-Biri¹⁸⁰ menjelaskan bahwa yang termasuk dalam lingkup maslahat daruriyat ini ada lima macam, yaitu hal-hal yang berkaitan dengan pemeliharaan agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Umumnya para pakar Ushul Fiqh, seperti Jalaludin Abdurrahman, Muhammad al-Said al-Abdul Rabuh, Muhammad Abu Zahrah dan Mustafa Said al-Khind¹⁸¹ berpendapat saja dengan Zakariya al-Biri bahwa lima macam aspek yang termasuk dalam lingkup maslahat

¹⁷⁹Zakariya al-Biri. *Masadir al-Ahkan al-Islamiyah*. Kaivo; Dar al-Kitab al-Jadid, 1975, halaman 124.

¹⁸⁰Ibid. Zakaria al-Birri Halaman 125.

¹⁸¹Jalaluddin Abdurrahman. *Al-Masalih al-Mursalah wa al-Masalih al-Fia Tasyri*. Mesir; Matba'ah al-Sa'adah. Cet. I, 1983, halaman 124. Muhammad al-Said Ali Abd Rabuh, *Buhus Fi al-Adillah al-Ushuliyah Fiha 'Inda al-Ushuliyin*. Mesir; Matba'ah al-Sa'adah, 1980,

¹⁸²Bandingkan dengan Muhammad Abu Zahrah. *Ushul al-Fiqh*. Kaivo; Dar al-Fikr al-Arabi, 1958, halaman 278.

daruriyat yang disebutkan di atas tadi, merupakan masalah yang paling asasi. Kelima macam masalah ini harus dipelihara dan dilindungi. Karena jika terganggu akan mengakibatkan rusaknya sendi-sendi kehidupan.

Kedua, Masalah Hajiyat, yang dimaksud dengan masalah hajiyat jenis ini ialah persoalan-persoalan yang dibutuhkan oleh manusia untuk menghilangkan kesulitan dan kesusahan yang dipahaminya.¹⁸² Dengan kata lain, dilihat dari kepentingannya, maka masalah ini lebih rendah tingkatannya dari masalah daruriyat. Di antara ketentuan hukum yang disyariatkan untuk meringankan dan memudahkan kepentingan manusia ialah semua keringanan yang dibawa oleh agama Islam, seperti boleh berbuka puasa bagi musafir, dan orang yang sedang sakit, mengkasar shalat ketika dalam perjalanan.¹⁸³ Contoh yang disebutkan ini merupakan kemaslahatan yang dibutuhkan manusia. Sekiranya tidak dapat diwujudkan dalam kehidupan tidaklah akan mengakibatkan kegoncangan dan kerusakan, tetapi hanya akan menimbulkan kesulitan saja.

¹⁸²Zakariya al-Biri. *Masadir al-Ahkam al-Islamiyah*. Cairo, Dar al-Ittihad al-Arabi Littiba'ah, 1975, halaman 125.

¹⁸³*Ibid.* Zakariya al-Biri halaman 125

Ketiga, masalah tahsiniyah, masalah ini sering pula disebut dengan *masalah takmiliah*.¹⁸⁴ Yang dimaksud dengan masalah jenis ini ialah sifatnya untuk memelihara kebagusan dan kebaikan budi pekerti serta keindahan saja. Sekiranya, kemaslahatan tidak dapat diwujudkan dalam kehidupan tidaklah menimbulkan kesulitan dan kegoncangan serta rusaknya tatanan kehidupan manusia. Dengan kata lain kemaslahatan ini lebih mengacu kepada keindahan saja. Meskipun demikian kemaslahatan seperti ini dibutuhkan oleh manusia. Misalnya, seperti disebutkan oleh Muhammad al-Said Ali Abd. Rabuh¹⁸⁵ bahwa dalam urusan ibadah Allah telah menyariatkan berbagai bentuk kesucian, menutup aurat dengan berpakaian yang indah dan begitu pula dalam hadits Nabi Muhammad untuk memakai harum-haruman - yang pada akhirnya menjadi kesenangan manusia. Dan termasuk pula, misalnya, yang berkenaan dengan adab dan tata cara makan dan minum serta membersihkan diri. Kesemua masalah yang dikategorikan kepada *masalah tahsiniyah* ini, sifatnya hanya untuk kebaikan dan kesempurnaan. Sekiranya tidak dapat diwujudkan dan dicapai oleh manusia tidaklah sampai

¹⁸⁴Jalaluddin Abdurrahman halaman 21.

¹⁸⁵Muhammad al-Said Ali Abd.Rabuh.halaman 88.

menyulitkan dan merusak tatanan kehidupan mereka, tetapi dipandang penting dan dibutuhkan.

Dari pembagian masalah dilihat dari segi tingkatannya ini, ternyata secara substansial masalah dapat dibedakan. Tentu saja, dalam praktiknya dan usaha untuk mewujudkan dalam kehidupan bisa saja terjadi benturan di antara bentuk masalah yang disebutkan di atas tadi. Oleh karena itu menurut Muhammad al-Said Ali Abd. Rabuh, hal ini harus menjadi perhatian yang sungguh-sungguh.

Jika terjadi benturan dua kemaslahatan seperti masalah *daruriyat* dengan masalah *hajjiyat*, maka masalah *daruriyat* harus didahulukan. Sebab masalah *daruriyat* menyangkut sektor ditawar-tawar. Jika ia terganggu dan tidak dilindungi, maka akan mengakibatkan rusaknya tatanan kehidupan manusia. Berbeda halnya dengan masalah *hajjiyat*. Ia memang penting dan dibutuhkan dan harus dipelihara, tetapi jika tidak dapat mewujudkan dalam kehidupan, itu hanya menimbulkan kesulitan saja bagi manusia dan tidak sampai pada rusaknya kehidupan. Demikian juga halnya dengan masalah *hajjiyat* dan *tahsiniyah*, maka yang didahulukan adalah masalah *hajjiyat*. Sebab, masalah *hajjiyat* menempati posisi yang lebih tinggi daripada *tahsiniyah*.

ditinjau sifatnya untuk kesempurnaan dan pelengkap saja. Jika tidak sampai merusak kehidupan jika ia tidak dapat diwujudkan. Menurut Muhammad Ali al-Said Abd. Rabuh¹⁸⁶ pembagian masalah seperti ini tidak dapat perbedaannya di kalangan Ulama Ushul.

Masalah Dilihat Dari Segi Eksistensinya

Jika masalah dilihat dari segi eksistensinya atau wujudnya para ulama ushul, sebagaimana dijelaskan oleh Abdul Karim Zaidan,¹⁸⁷ membaginya kepada tiga macam.

Pertama, masalah *mu'tabarah*, yang dimaksud dengan masalah jenis ini ialah kemaslahatan yang terdapat nash secara tegas menjelaskan dan mengakui keberadaannya. Dengan kata lain seperti disebutkan oleh Muhammad al-Said Ali Abd. Rabuh¹⁸⁸ kemaslahatan yang diakui oleh Syar'i dan mempunyai dalil yang jelas untuk memelihara dan mempertahankannya.

Jika Syar'i menyebutkan dalam nash tentang hukum suatu peristiwa dan menyebutkan nilai masalah yang bersangkutan, maka hal tersebut disebut dengan masalah

¹⁸⁶ Ibid. Muhammad al-Said Ali Abd. Rabuh. halaman 88

¹⁸⁷ Abdul Karim Zaidan. *Al-Wajiz Fi Ushul al-Fiqh*. Baghdad.

¹⁸⁸ Muhammad al-Said Ali Abd. Rabuh. *Buhus Fi al-Adillah al-Shar'iyah*. *Fiha 'Inda al-Ushuliyin*. Mesir; Matba'ah al-Sa'adah. 1980, halaman 94.

mu'tabarah. Yang termasuk ke dalam masalahat ini ialah segala kemaslahatan yang dijelaskan dan disebutkan oleh nash, seperti memelihara agama, jiwa, keturunan dan harta benda. Oleh karena itu, Allah SWT. telah menetapkan agar berusaha dengan jihad untuk melindungi agama, melakukan qisas bagi pembunuhan, menghukum pelaku pemabuk demi pemeliharaan akal, menghukum pelaku zina dan begitu pula menghukum pelaku pencurian.¹⁸⁹ Seluruh ulama sepakat bahwa segala masalahat yang dikategorikan kepada masalahat mu'tabarah wajib tegakkan dalam kehidupan, karena dilihat dari tingkatannya ia merupakan kepentingan pokok yang wajib ditegakkan.

Kedua, masalahat mulgah, yang dimaksud dengan masalahat ini ialah masalahat yang berlawanan dengan ketentuan nash. Dengan kata lain, masalahat yang tertolak karena ada dalil yang menunjukkan bahwa ia bertentangan dengan ketentuan dalil yang jelas.¹⁹⁰

Contoh yang sering dirujuk dan ditampilkan oleh Ulama Ushul ialah menyamakan pembagian harta warisan antara seorang perempuan dengan saudara laki-laki.

¹⁸⁹ Abdul Karim Zaidan halaman 95.

¹⁹⁰ *Ibid.* Abdul Karim zaidan, 96

penyamaan antara seorang perempuan dengan saudara laki-laki tentang warisan - memang terlihat ada kemaslahatannya, tetapi berlawanan dengan ketentuan dalil yang jelas dan rinci. Hal ini disebutkan dalam Al-Qur'an sebagai berikut:

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ

Allah telah menetapkan bagi kamu (tentang pembagian harta pusaka) untuk anak-anak kamu, yaitu bagi seorang anak laki-laki sama dengan bagian dua orang anak perempuan. (Al-An-Nisa': 11).

Ayat ini, secara tegas menyebutkan pembagian harta pusaka di mana seorang anak laki-laki sama dengan dua orang anak perempuan. Misalnya sekarang adalah bagaimana jika harta warisan itu dibagi sama rata, artinya seorang anak laki-laki sama bagiannya dengan seorang anak perempuan? Artinya adalah bahwa keberadaan anak perempuan itu dalam keluarga sama kedudukannya dengan anak laki-laki. Sebab yang tampak dan yang bisa dipahami dari Zahir nash adalah bahwa seorang anak laki-laki setara dengan dua orang anak perempuan, yakni satu berbanding dua. Artinya, alasan ('illat) pembagian warisan dalam nash karena perbedaan jenis kelamin. Oleh karena ingin menciptakan kemaslahatan, maka

pembagiannya dirubah bahwa antara seorang anak laki-laki dengan seorang anak perempuan mendapat bagian sama dari harta warisan. Penamaan anak laki-laki dengan anak perempuan - dengan alasan kemaslahatan - seperti inilah yang disebut dengan *Maslahat Mulgat*, karena bertentangan dengan nash yang *sarih*.

Kemudian, contoh kasus lain ialah menyangkut hukuman kafarat bagi orang yang menggauli istrinya di siang hari pada bulan Ramadhan. Sebagaimana dijelaskan oleh Mustafa Said al-Khind¹⁹¹ bahwa Abdurrahman Ibn al-Hakim, seorang penguasa (penguasa) di Andalusia pada masa lalu menggauli istrinya di siang hari pada bulan Ramadhan. Kemudian ia mengumpulkan para ulama dan meminta fatwa mengenai tentang kafarat apa yang akan ia terima atas perbuatannya. Lantas, salah seorang dari ulama tersebut menetapkan hukuman bagi penguasa - yang menggauli istrinya di siang hari pada bulan Ramadhan - dengan berpuasa dua bulan berturut-turut. Ulama ini menetapkan *kafarat* demi kemaslahatan. Di dalam hadis dijelaskan bahwa dari tiga bentuk kafarat yang memerdekakan budak, berpuasa dua bulan berturut-turut

¹⁹¹Mustafa Said al-Khind. *Asr al-Ikhtilaf fi al-Qawa'id Ushuliyah fi Ikhtilaf al-Fuqaha*. Kairo; Muassasah al-Risalah. 1969, halaman 551-552.

untuk makan enam puluh orang miskin. Melihat ketiga bentuk kafarat ini seharusnya penetapan kafarat harus secara berurutan, memerdekakan budak lebih didahulukan daripada puasa dua bulan berturut-turut dan memerdekakan makan enam puluh orang miskin. Akan tetapi jalan yang ditempuh oleh ulama terhadap kafarat yang ditetapkan bagi manusia penguasa Andalusia di atas adalah memilih yang kedua, yaitu puasa dua bulan berturut-turut. Pilihan kafarat yang kedua ini, hanya demi kemaslahatan, karena jika ditetapkan dengan memerdekakan budak sudah pasti tidak sulit bagi seorang penguasa dan demikian pula dengan memberikan makan sepuluh orang miskin. Padahal hakekat hukuman seperti, hanya adalah untuk menjerakan yang dirasakan langsung oleh pelakunya.

Dalam kasus yang disebutkan ini, di kalangan Ulama memang terdapat perbedaan pendapat. Seperti disebutkan oleh Mustafa Said al-Khind¹⁹² bahwa kalangan jurnhur berpendapat bahwa kafarat sebagaimana disebutkan dalam kasus ini harus berurutan, karena urutan pertama merupakan lebih berat dari yang kedua dan demikian seterusnya. Sebab, jika tidak demikian berarti menyalahi kehendak nash. Lain halnya

¹⁹²*Ibid*Mustafa Said al-Khind, halaman 552

dengan pendapat Imam Malik mengatakan boleh saja memilih di antara ketiga kafarat yang disebutkan di atas, karena menetapkan kafarat berpuasa bagi penguasa - seperti kosa kata di atas - tujuannya demi kemaslahatan dan inilah yang lebih tepat.

Ketiga, *maslahat mursalah*, yang dimaksud dengan *maslahat mursalah* ialah *maslahat* yang secara eksplisit tidak ada satu dalil pun baik yang mengakuinya maupun yang menolaknya. Secara lebih tegas *maslahat mursalah* termasuk jenis *maslahat* yang didiamkan oleh nash. Abdul Karim Zaidan¹⁹³ menyebutkan yang dimaksud dengan *maslahat mursalah* ialah:

Maslahat yang tidak disebutkan oleh nash baik penolakannya maupun pengakuannya.

Dengan demikian *maslahat mursalah* ini merupakan *maslahat* yang sejalan dengan tujuan syara' yang dapat dijadikan dasar pijakan dalam mewujudkan kebaikan yang dikehendaki dan dihindarkan oleh manusia serta terhindar dari kemudharatan. Diakui hanya dalam kenyataannya jenis *maslahat* yang diuraikan terakhir ini terus tumbuh dan berkembang seiring dengan perkembangan masyarakat Islam yang dipengaruhi oleh

¹⁹³ Abdul Karim Zaidan. *Al-Wajiz Fi Ushul al-Fiqh*. Baghdad: Dar al-Arabiyah Littiba'ah. Cet. VI, 1977, halaman 237.

perubahan kondisi dan tempat. Menurut Jalaluddin Ibrahim, bahwa *maslahat mursalah* ini dapat dibedakan menjadi dua macam yaitu:

Maslahat yang pada dasarnya secara umum sejalan dan sesuai dengan apa yang dibawa oleh syariat. Dengan kata lain, mengenai *maslahat* jenis ini berkaitan dengan *maqasid al-syari'ah*, yaitu agar terwujudnya tujuan syariat yang bersifat umum (pokok).

Maslahat yang sifatnya samar-samar dan sangat membutuhkan kesungguhan dan kejelian para Mujtahid untuk menemukannya dalam kehidupan.

3. Persyaratan *Maslahat mursalah*

Tentang persyaratan untuk menggunakan *maslahat mursalah* ini, dikalangan ulama ushul memang terdapat perbedaan baik dari segi linguistik maupun terminologisnya. Zaky al-Din Sya'ban,¹⁹⁴ misalnya menyebutkan tiga syarat yang harus diperhatikan bila menggunakan *maslahat mursalah* dalam menetapkan hukum. Ketiga syarat itu adalah sebagai berikut:

¹⁹⁴ Zaky al-Din Sya'ban. *Ushul al-Fiqh al-Islami*. Mesir; Matba'ah al-Fatih, 1965, halaman 173.

Kemaslahatan itu hendaknya kemaslahatan memang tidak terdapat dalil yang menolaknya. Dengan lain, jika terdapat dalil yang menolaknya tidak dapat diamalkan. Misalnya, menyamakan anak perempuan dan anak laki-laki dalam pembagian harta warisan. Sebab ketentuan pembagian warisan telah diatur dalam nash secara tegas seperti ini tidak dinamakan dengan *Maslahat mursalah*.

Hakekat *maslahat mursalah* itu sama sekali tidak ada dalil dalam nash, baik yang menolak maupun mengizinkan, tetapi terdapat kemaslahatan yang dihajarkan oleh masyarakat yang keberadaannya sejalan dengan tujuan syara'. Menurut Abdul Karim Zaidan dan Muhammad Abu Zahrah¹⁹⁵ menyebutkan dengan *maslahat* yang sesuai dengan tujuan syara'. Menurut Jalaluddin Abdurrahman¹⁹⁶ menyebutkan bahwa hakekat *maslahat* itu menyangkut hal-hal yang bersifat umum. Maksudnya disyaratkan bahwa *maslahat* itu untuk memecahkan persoalan yang *daruri*, seperti berkaitan dengan terpeliharanya agama, jiwa, harta, keturunan, akal, kehormatan dan lingkungan.

¹⁹⁵ Abdul Karim Zaidan. halaman 242, Muhammad Abu Zahrah. *Ushul al-Fiqh*. Kairo; Dar al-Fikr al-Arabi, 1958, halaman 279.

¹⁹⁶ Ibid Jalaluddin Abdurrahman. halaman 50.

Maslahat mursalah itu hendaklah *maslahat* yang dapat diamalkan bukan hal yang samar-samar atau perkiraan dan dugaan saja.¹⁹⁷

Menurut Zaky al-Din Sya'ban,¹⁹⁸ disyaratkan bahwa *maslahat mursalah* itu bukan berdasarkan keinginan saja, akan tetapi hal yang demikian tidak dapat diamalkan.

Maslahat mursalah hendaklah *maslahat* yang bersifat umum. Yang dimaksud dengan *maslahat* yang bersifat umum adalah kemaslahatan yang memang terkait dengan kepentingan orang banyak.¹⁹⁹ Jalaluddin Abdurrahman²⁰⁰ menyebutkan dengan *maslahat kulliyah* bukan *juziyah*, artinya *maslahat* yang mendatangkan manfaat bagi seluruh umat Islam bukan hanya sebagiannya saja. Dari tiga syarat yang telah diuraikan di atas, ternyata ada yang menambahkan syarat lainnya lagi. Di samping tiga syarat yang telah diuraikan ini, terdapat syarat lain, bahwa *maslahat mursalah*

¹⁹⁷ Ibid. Jalaluddin Abdurrahman halaman 51.

¹⁹⁸ Ibid Zaky al-Din Sya'ban, 173.

¹⁹⁹ Ibid Zaky al-Din Sya'ban, 174.

²⁰⁰ Jalaluddin Abdurrahman. *Al-Masalih al-Mursalah wa al-Masalah fi al-Tasyri'*. Mesir; Ma'ba'ah al-Sa'adah. Cet. I, 1983, halaman 51.

itu hendaklah kemaslahatan yang logis dan cocok di akal.²⁰¹

Maksudnya, secara substansial masalah itu sejalan dengan yang dapat diterima oleh akal. Kemudian Imam al-Ghazali mengatakan sebagaimana dikutip oleh Jalaluddin Abdurrahman menyebutkan bahwa *maslahat mursalah* hendaklah masalah yang disepakati oleh orang-orang Islam tentang keberadaan dan terbukti dipraktikkan dalam kehidupan mereka.

Tentu saja, pandangan al-Ghazali ini mengacu kepada masalah yang memang telah dianut oleh masyarakat Islam yang disepakati sebagai sesuatu yang dapat mendatangkan manfaat serta dapat pula mencegah terjadinya kemudharatan.

Pada akhirnya, dari persyaratan *maslahat mursalah* yang telah dikemukakan di atas, meskipun terdapat perbedaan di kalangan pakar ushul fiqh, ternyata yang terpenting adalah *maslahat mursalah* itu harus sejalan dengan tujuan yang dikehendaki dan dikehajatkan oleh manusia serta dapat dilindungi kepentingan mereka.

²⁰¹Ibid Muhammad Abu Zahrah. halaman 280.

²⁰²Ibid Jalaluddin Abdurrahman. halaman 52.

Keabsahan *Maslahat mursalah* dan Kehujjahannya

Tidak dapat disangkal bahwa di kalangan mazhab ushul fiqh memang terdapat perbedaan pendapat tentang keabsahan *maslahat mursalah* dan kehujjahannya dalam kehidupan Islam baik yang menerima maupun yang menolak. Dalam berikut ini akan menjelaskan perbedaan pendapat antara kalangan mazhab ushul yang menerima dengan yang menolak dan argumentasi mereka masing-masing.

Kelompok pertama yang mengatakan bahwa *maslahat mursalah* adalah merupakan salah satu dari sumber hukum dan hujjah syari'ah. Pendapat ini dianut oleh mazhab Hanbali dan Imam Ahmad Ibn Hambal. Menurut penjelasan Abdul Karim Zaidan,²⁰³ Imam Malik dan pengikutnya serta Imam Ahmad menjadikan *maslahat mursalah* sebagai dalil hukum dan hujjah dalam menetapkan hukum. Imam Muhammad Abu Zahrah,²⁰⁴ bahkan menyebutkan bahwa Imam Hanbali dan pengikutnya merupakan mazhab yang menganalkan dan menyuarakan *maslahat mursalah* sebagai dalil hukum dan hujjah Syar'iyah. Adapun yang menjadi alasan

²⁰³Abdul Karim Zaidan, *al-Wajiz Fi Ushul al-Fiqh*. Baghdad; al-Maktabah Littiba'ah. Cet. VI, halaman 238.

²⁰⁴Ibid Muhammad Abu Zahrah. *Ushul al-Fiqh*. Kairo Dar al-Fikr. 1958, halaman 280.

atau argumentasi kelompok pertama ini bahwa *mursalah* merupakan dalil dan *hujjah syar'iyah* adalah sebagai berikut:

Menurut kelompok ini, seperti dijelaskan oleh Zahrah,²⁰⁵ bahwa para sahabat telah menghimpun Al-Qur'an dalam satu mushaf, dan ini dilakukan karena khawatir Al-Qur'an bisa hilang. Hal ini tidak diperintahkan pada masa Rasulullah dan tidak pula dilarang. Pengumpulan Al-Qur'an dalam mushaf ini, semata-mata demi kemaslahatan. Dan dalam praktiknya para sahabat telah menggunakan *maslahat mursalah* - yang sama sekali tidak ditemukan satu dalilpun yang melarang atau menyuruhnya.

Sesungguhnya para sahabat telah menggunakan *maslahat mursalah* sesuai dengan tujuan syara' maka hal itu diamalkan sesuai dengan tujuannya. Jika mengenyampingkan berarti telah mengenyampingkan tujuan syari'at adalah tidak dapat diterima. Oleh karena itu, berpegang pada *maslahat* merupakan kewajiban sebab itu merupakan salah satu pegangan pokok yang berdiri sendiri, tidak keluar dari pegangan pokok yang lainnya, malah ada tidak temunya

²⁰⁵ *Ibid.* Abu Zahrah, 281

Atas dasar ini, jelaslah bahwa segi kelompok pertama yang *maslahat mursalah* itu merupakan bagian dari tujuan syariat yang tidak disebutkan secara eksplisit di dalam nash.

Adapun selanjutnya, seperti dijelaskan oleh Zaky al-Din Sya'ban²⁰⁶ bahwa sesungguhnya tujuan persyariaan hukum adalah untuk merealisasikan kemaslahatan dan menolak timbulnya kerusakan dalam kehidupan manusia. Dan tidak dapat dipungkiri bahwa kemaslahatan itu terus berkembang sesuai perkembangan zaman dan begitu pula kemaslahatan itu juga terus berubah dengan perubahan situasi dan lingkungan.

Jika kemaslahatan itu tidak dicermati secara seksama dan tidak disertai dengan ketetapan yang sesuai - kecuali jika terpaksa kepada adanya dalil yang mengakuinya - niscaya kemaslahatan itu akan hilang dari kehidupan manusia serta akan terhentilah pertumbuhan hukum. Padahal; sikap yang tidak memperhatikan perkembangan *maslahat* adalah tidak sejalan dengan apa yang menjadi tujuan syariat yaitu merealisasikan kemaslahatan dan menolak kerusakan dalam kehidupan manusia.

Alasan ketiga ini merupakan kata kunci bagi kelompok pertama dalam mempertahankan kedudukan *maslahat*

²⁰⁶ *Ibid.* Zaky al-Din Sya'ban, halaman 176.

mursalah sebagai hujjah syariah. Sebab, jika kemaslahatan yang terdapat di setiap tempat itu diabaikan sementara ia tetap sejalan dengan kehendak syariat, niscaya manusia akan mengalami kesulitan, padahal Allah tidak menginginkan kesulitan bagi manusia.²⁰⁷

Kelompok yang menolak *maslahat mursalah* sebagai hujjah syar'iyah, kelompok kedua ini berpendapat bahwa *maslahat mursalah* tidak dapat diterima sebagai hujjah dalam menetapkan hukum. Yang termasuk dalam kelompok yang mengingkari *maslahat mursalah* ini, sebagai dijelaskan oleh Abdul Karim Zaidan,²⁰⁸ ialah Mazhab Hanafi, Mazhab Syafi'i dan mazhab Zahiriyah. Bahkan dikabarkan bahwa mazhab Zahiriyah merupakan mazhab penentang utama atas kehujjah *maslahat mursalah*. Adapaun yang menjadi dasar penolakan kelompok kedua ini, sebagaimana dijelaskan oleh Zaky al-Din Sya'ban²⁰⁹ adalah sebagai berikut:

Menurut kelompok kedua ini, bahwa Allah (swt) menolak sebagian *maslahat* dan mengakui sebagian yang

²⁰⁷Muhammad Abu Zahrah. *Ushul al-Fiqh*. Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1958, halaman 282.

²⁰⁸Lihat Abdul Karim Zaidan, halaman 238.

²⁰⁹Lihat Zaky al-Din Sya'ban. *Ushul al-Fiqh al-Islami*. Matba' Dar al-Ta'lif, 1965, halaman 176-178. Lihat pula dalam Abdul Karim Zaidan. *Al-Wajiz Fi Ushul al-Fiah*. Baghdad; al-Dar al-Arabiyyah Littiba'ah. Cct. VI, 1977, halaman 239-240.

lainnya, sementara *masalah mursalah* adalah hal yang ditetapkan. Sebab boleh jadi *masalah mursalah* ditolak atau tidak oleh syari' keberadaannya. Oleh karena itu,

Maslahat mursalah tidak mungkin dan tidak dapat digunakan sebagai alasan dalam pembinaan hukum. Kesanggupannya menggunakan *masalah mursalah* dalam penetapan hukum adalah menempuh jalan berdasarkan hawa nafsu dan hal seperti ini tidak dibolehkan.

Kemudian kelompok kedua ini mengatakan bahwa menggunakan *masalah mursalah* berarti akan menimbulkan perbedaan hukum karena perbedaan zaman dan lingkungan. Kesanggupannya kemaslahatan itu - sebagaimana kita saksikan - akan selalu berubah dengan terjadinya perubahan zaman dan tempat. Tentu hal ini akan menghilangkan fungsi keumuman *maslahat* dan nilainya yang berlaku setiap zaman dan tempat.

Dari perbedaan pendapat antara kelompok yang menerima *masalah mursalah* sebagai hujjah syar'iyah dengan kelompok yang menolaknya, serta alasan mereka masing-masing, ternyata akar perbedaannya terletak pada sisi pandangan mereka masing-masing tentang *masalah mursalah* itu sendiri. Kelompok pertama, yang diwakili oleh Imam Malik dan pengikutnya serta Imam Ahmad Ibn Hanbal berpendapat

bahwa *masalah mursalah* yang mereka maksudkan adalah kemaslahatan yang berpijak pada syarat-syarat yang dibenarkan oleh syara', bukan berdasarkan hawa nabi yang menyimpang dari kebenaran seperti pandangan kelompok kedua. Jika kelompok kedua yang diwakili oleh mazhab Hanafi, Syafi'i dan mazhab Zahiri berpendapat bahwa *masalah mursalah* merupakan kemaslahatan yang diragukan dan tidak dapat dijadikan hujjah, maka menurut kelompok pertama tidak benar.

Menurut kelompok pertama *masalah mursalah* berpijak pada pencarian keserasian dan sejalan dengan nash syariat. Bagi kelompok pertama, kemaslahatan di samping yang disebutkan oleh nash, juga mencakup kemaslahatan yang dikehendaki oleh syari' untuk dipelihara dengan memperhatikan keserasiannya untuk mewujudkan kemaslahatan itu, meskipun tidak ada nash yang menjelaskannya tetapi ia sejalan dengan tujuan syari'. Kemaslahatan seperti inilah yang disebut dengan *masalah mursalah*.

Sebaliknya kelompok kedua, menjelaskan bahwa kemaslahatan sudah dijelaskan oleh nash baik yang diterima maupun yang ditolak. Jika berusaha mencari kemaslahatan

yang ditentukan nash. Mazhab Zahiri,²¹⁰ misalnya berpendapat bahwa masalah yang mereka terima adalah masalah yang disebutkan dengan nash secara jelas dan mereka menolak jika tidak ditunjukkan oleh nash. Mazhab Zahiri menolak jika tidak ditunjukkan oleh nash. Mazhab Zahiri menolak *masalah mursalah*, sebab tidak di jelaskan oleh nash. Bahkan menurut mereka menggunakan *masalah mursalah* akan menimbulkan kerusakan, karena berdasarkan akal semata. Pendapat ini sejalan pula dengan pengikut Syafi'i, Hanafi yang melarang berhujjah dengan *masalah mursalah*.²¹¹ Akan tetapi pendapat ini mengatakan bahwa Imam Syafi'i dan pengikut Imam Abuh Hanifah serta Ibn Taimiyah - karena mereka berpegang dan berhujjah dengan *masalah mursalah* serta menyatakan sebagai dalil hukum sepanjang ia sesuai hal yang dituntut oleh syari' untuk dipelihara.²¹²

Ketelah mencermati perbedaan para ulama ushul fiqh tentang kedudukan *masalah mursalah* dalam hukum Islam, maka sebenarnya antara kelompok yang menggunakan *masalah mursalah* dengan kelompok yang menolak, dapat

²¹⁰Jalaluddin Abdurrahman. *Al-Masalih Mursalah wa Makanatuh* (Mesir; Matba'ah al-Sa'adah, Cct. I, 1983, halaman 57-58.

²¹¹*Ibid.* Jalaluddin Abdurrahman, 57

²¹²*Ibid.* halaman Jalaluddin Abdurrahman 60.

disimpulkan bahwa kesemua mereka pada dasarnya terdapat titik temu bahwa kelompok kedua tidak menolak sepenuhnya *masalah mursalah*. Artinya, kelompok kedua menyetujui bahwa jika *masalah mursalah* yang menjadi pegangan kelompok pertama tersebut memang dapat dikategorikan sebagai kemaslahatan yang dikehendaki oleh *syari'* dan dipelihara, bukan berdasarkan hawanafsu dan akal semata, maka ia dapat diterima.

Nampaknya, kelompok yang kedua yang memang menekankan kehati-hatian dalam menggunakan *masalah mursalah*. Sebetulnya kelompok yang menerima *masalah mursalah* dan menjadikannya sebagai dalil, tidak berarti yang memperhatikan persyaratan.

Bagi kelompok pertama *masalah mursalah* yang mereka pegangi ialah *masalah* yang sejalan dengan teks syariat. Dengan kata lain *masalah mursalah* itu merupakan bagian dari syariat yang tidak boleh dikesampingkan meskipun ia tidak disebutkan dalam nash secara tekstual, secara substansial ia dihajatkan oleh manusia, lebih-lebih yang bersentuhan langsung dengan kebutuhan pokok mereka.

Oleh karena itu, Zaky al-Din Sya'ban²¹³ menyebutkan bahwa *masalah mursalah* merupakan salah satu dasar *tasyri'* yang terpenting yang memungkinkan untuk melahirkan nilai-nilai kebaikan jika para ahli mampu mencermatinya secara cermat dalam kaitannya dengan ilmu syariat. Begitu pula, dengan cara ini para penguasa yang mengendalikan urusan negara dapat menata kehidupan mereka dengan jiwa syariat serta menjadikan *masalah mursalah* itu sebagai dasar dan kaidah dalam mengatur kepentingan antara sesama.

Di samping itu, dengan munculnya persoalan baru dan meluasnya cakupan kebutuhan manusia, sementara para ulama dan ahli tidak menemukan dalil secara khusus baik dari *al-Qur'an* dan Sunnah, *ijma'* dan *qiyas*, maka jalan yang ditempuh ialah dengan melihat substansi persoalan baru yang muncul itu dan mencari nilai-nilai manfaatnya bagi kehidupan manusia yang sejalan dengan tujuan syariat.

Zakariya al-Biri²¹⁴ menjelaskan bahwa persoalan-persoalan yang terus bermunculan merupakan sesuatu yang tidak dapat diingkari - sementara nash terbatas dan tidak menemukan jawabannya secara tekstual dalam nash. Oleh karena

²¹³ Ibid Zaky al-Din Sya'ban. halaman 179.

²¹⁴ Zakariya al-Biri, *Masadir al-Ahkam al-Islamiyah*. Kairo; Dar al-Kitab, 1975, halaman 133.

itu, jalan yang ditempuh untuk mengatasi persoalan-persoalan baru itu ialah mencari alternatif pemecahannya, yaitu satu satunya dengan menggunakan *masalahah mursalah*.²¹⁵ Lanjut Zakariya al-Biri²¹⁵ menyebutkan bahwa berpegang kepada berhujjah dengan *masalahah mursalah* serta menggunakannya sebagai dasar dalam menetapkan hukum adalah merupakan jalan yang lebih tepat. Sebab hal yang demikian sejalan dengan tujuan umum syariah dan keberadaannya menjadi bagian yang tidak dapat dipisahkan dari kepentingan manusia pada setiap zaman dan tempat, serta hal ini pula telah dilakukan oleh para sahabat nabi yang telah mereka wariskan dalam tradisi pembinaan hukum dan fatwa.

Di samping itu, berpegang kepada *masalahah mursalah* tegas Zakariya al-Biri,²¹⁶ tidak berarti mengabaikan kesempurnaan syariat, tetapi justru merealisasikan kesempurnaan tersebut dan mencrapkannya bagi kepentingan manusia seluruhnya, meskipun berada pada lingkungan dan zaman yang berbeda.

Memperhatikan pandangan Zakariya al-Biri di atas dapat dipahami bahwa memang banyak persoalan baru yang

²¹⁵ *Ibid.* Zakariya al-Biri., 133-134

²¹⁶ *Ibid.* Zakariya al-Biri., 135

yang dikategorikan kepada *masalahah mursalah*. Artinya, persoalan-persoalan baru tersebut memang mengandung masalah dan dihayati oleh manusia dalam membangun kehidupan mereka, tetapi tidak ditemukan satu dalil pun dalam syariah baik yang mengakuinya maupun yang menolaknya. Dan keadaan terus berlangsung sepanjang masa di berbagai tempat dengan berbagai perbedaan latar belakang sosial budaya dan cara mengatasinya tidak lain adalah dengan menggunakan *masalahah mursalah*, sebagaimana telah dipraktikkan oleh para ulama sepanjang sejarah pemikiran hukum. Sungguh cukup banyak kasus yang diselesaikan dengan mempergunakan pendekatan *masalahah mursalah*.

Jika istisna merupakan metode istimbath hukum melalui perpindahan dalil karena melihat adanya unsur kemalahatan, maka *masalahah mursalah* justru melakukan pengimbangan pencarian kemaslahatan umat terhadap perbagai persoalan yang kemaslahatan dan kemafsadatannya belum dapat dibincangkan dalam landasan transendental al-qur'an maupun sunnah baik perintah maupun pelarangannya.

Maslahah mursalah adalah wujud nyata pembumian keadilan syariah dalam proses istimbath hukum madzhab Hanafi.

BAB V

DIALEKTIKA TEKS DAN KONTEKS MAQASID SYARIAH DALAM METODE ISTIMBATH HUKUM MADZHAB SYAFI'I

A. Mazhab Ushul Fiqh Syafi'i

Mazhab ini dinisbatkan kepada Imam al-Syafi'i. Lengkapnya ialah Abu Abdillah Muhammad Ibn Idris Ibn Ibrahim Ibn Usman Ibn As-Syafi'i, dan populer dikenal dengan nama As-Syafi'i.²¹⁷ Dilihat dari usul keturunannya berasal dari suku Quraisy. Beliau dilahirkan di Gazah (wilayah Palestina) pada tahun 150 H, dan wafat pada tahun 204 H di Mesir.²¹⁸ Beliau lahir bersama dengan wafatnya Imam Abu Hanifah. Beliau berasal dari kabilah Azad, bukatu Quraisy.

Sejak kecil telah menjadi yatim, dan kemudian beliau membawanya ke kota Makkah. Kota ini, merupakan perkenalan Syafi'i dengan ilmu dan atas usaha dandannya ibunya, Beliau belajar membaca dan menghafal Al-Qur'an

²¹⁷Lihat dalam Hasan Abu Thalib. *Tatbiq al-Syari'ah Islamiyah, Fi al-Bilad al-Arabiyah*. Kairo; Dar al-Nahdah al-Arabiyah, III, 1990, halaman 160 dan 328.

²¹⁸*Ibid.* Lihat pula Hasan Abu Thalib. halaman 160.

yang tekun dan kecerdasannya, dalam usia relatif muda telah menghafal Al-Qur'an.²¹⁹

Kemudian Syafi'i mulai belajar Fiqh dan Hadits kepada Imamankota Makkah. Di samping juga belajar bahasa Arab dan sastra, syair-syair Arab serta sejarah di desa Badiyah. Beliau belajar bahasa Arab dari kabilah Huzail - yang terkenal kemahiran bahasa dan sastranya selama sepuluh tahun.²²⁰

Karena kecerdasan dan kecermatan otaknya, Syafi'i mampu menguasai berbagai cabang ilmu agama (*Al-Qur'an, Hadis, Fiqh, Bahasa Arab dan Sastranya*). Kemampuan yang dia miliki dan mengagumkan ini, membuat namanya mulai dikenal dan diprediksi menjadi calon tokoh besar yang berpengaruh dalam mazhab hukum. Muslim ibn Khalid al-Balaji (salah seorang gurunya), mengizinkan dan menganjurkan Syafi'i untuk menjadi Mufti kota Makkah, ketika itu beliau berusia dua puluh tahun.²²¹

²¹⁹Dicatat bahwa Syafi'i telah menghafal Al-Qur'an tiga puluh juz dalam usia tujuh tahun. Dan riwayat lain menyebutkan Syafi'i telah hafal Al-Qur'an ketika beliau mencapai usia sembilan tahun.

²²⁰Lihat dalam Hasbi Ash Shidqi. halaman 235.

²²¹Lihat dalam Hasan Abu Thalib. *Tatbiq al-Syari'ah al-Islamiyah, Fi al-Bilad al-Arabiyah*. Kairo; Dar al-Nahdah al-Arabiyah, Cet. II, 1990, halaman 160.

Syafi'i telah mulai mengeluarkan pandangannya tentang hukum Islam, ketika itu teori-teori tentang pemikiran hukum sedang berkembang pesat, karena dilatarbelakangi suasana kebebasan berpikir dan Ijtihad (*hurriyat al-Ijtihad*) kalangan ulama atau fugaha, sehingga tidak jarang melahirkan pertentangan dan perbedaan antara suatu teori dengan hukum yang lain. Setidak-tidaknya, ketika itu terdapat dua corak pemikiran hukum, yaitu *ahlu al ra'yu dan ahlu al Hadits*.²²²

Perdebatan kedua corak pemikiran hukum ini, semakin intens dan melahirkan berbagai produk hukum - yang semakin sulit dipertemukan, karena masing-masing berpijak pada sistem dan teori yang berbeda. Kelompok pertama, diwakili

²²²Corak pemikiran hukum antara *ahlu ra'yu dan ahlu Hadits* ditandai dengan pemahaman tentang *Maqasid al-Syari'ah*. *Ahlu al ra'yu* berpendapat bahwa setiap penetapan hukum sangat tergantung pada tujuan dan maksud-maksud tertentu, terkait dengan alasan atau ilatnya. Oleh karena itu, hukum-hukum tersebut, harus rasional dan dapat dipahami oleh akal (*ma'qulat al-magna*) dan di sini akan dituntut untuk menjangkau maksud hukum-hukum tersebut. Sementara kalangan *ahlu al Hadits* mengatakan bahwa sesungguhnya hukum syara' tidak terpaud dengan tujuan atau syarat-syarat tertentu, tetapi keberadaan hukum merupakan kehendak pembuat hukum (*iradat al-syari*). Oleh karena itu tidak dibenarkan menggunakan akal untuk mencari latarbelakang penetapan hukum. Kita dituntut untuk mematuhi apa yang dijelaskan nash (*Yajib al-syari'inda harfiyat al-nash*).

oleh *Ahlu al Hanafi* di Kufah-Irak, sedangkan kelompok kedua diwakili oleh mazhab Maliki di Madinah.²²³

Kondisi tersebut semakin menyemangati Imam Syafi'i untuk mendalami hukum Islam meskipun ia telah diberi hak untuk berfatwa. Beliau tidak merasa puas dengan ilmu yang diperoleh dari ulama Makkah, akhirnya beliau berangkat ke Madinah untuk belajar hadist dan fiqh kepada Imam Malik.²²⁴ Imam Malik merasa kagum atas kecerdasan Syafi'i dalam memahami pelajaran yang ia berikan.²²⁵ Setelah Malik wafat pada tahun 179 H, Syafi'i pergi ke negeri Yaman dan sempat menjadi pegawai pemerintah. Kemudian ke Irak dan berjumpa dengan sahabat dan murid Imam Abu Hanifah, seperti Muhammad Ibn al-Hasan al-Syaibani. Syafi'i membaca dan menelaah berbagai kitab karangan ulama Irak dan membandingkannya dengan cara dan pola pemikiran ulama Madinah.²²⁶

²²³Lihat dalam Noel J. Coulson. *Hukum Islam Dalam Perspektif Barat*. Diterjemahkan oleh Hamid Ahmad, Jakarta; PT. Midas Surya, Cet. I, 1987, halaman 58.

²²⁴Hasbi Ash Shidqi. *Pokok-pokok Pegangan Imam-imam Mazhab*. *Al-Arabia Hukum Islam*. Jilid II, Jakarta; Bulan Bintang, Cet. I, 1971, halaman 235.

²²⁵Lihat dalam Muhammad Ali as-Sayis. *Tarikh al-Fiqh al-Islami*. Mesir; Matba' Muhammad Ali Sabih Wa auladuh. tt. Halaman 103.

²²⁶*Ibid* Muhammad Ali as-Sayis. Halaman 103

Dalam kondisi seperti ini, Syafi'i berhadapan dengan dua pola pemikiran fiqh, yaitu Irak dan Madinah serta Hijaz. Pencampuran dua pola pemikiran fiqh ini - Irak dan Madinah yang menginspirasi lahirnya corak baru dalam pemikiran hukum yang dipelopornya ya'ni perpaduan antara fiqh Irak yang bercorak rasional dan fiqh Madinah dan Hijaz yang bercorak tekstual.²²⁷

Setelah kembali dari Irak, Syafi'i menetap di Makkah selama sembilan tahun, dan selama itu beliau berhadapan dengan berbagai persoalan yang melahirkan perbedaan pendapat, beliau melakukan berbagai diskusi dan menelaah berbagai pendapat dengan melihat mana yang lebih dekat kepada kebenaran.²²⁸ Dengan kata lain, Syafi'i mulai melakukan perbandingan dan berusaha membuat metode dan kaidah-kaidah istinbat tersendiri. Selain itu beliau juga berusaha mempelajari bentuk karakteristik Nash Al-Qur'an baik segi *dalalahnya*, *nasikh*, *mansukh*, *asbabun munasabah*. Begitu pula halnya dengan al-Sunnah dan kedudukannya serta hubungannya dengan Al-Qur'an. Syafi'i berusaha pula untuk mengetahui martabat dan kekuatan

²²⁷Lihat dalam Hasbi Ash Shidqi, halaman 237.

²²⁸*Ibid.* Hasbi Ash Shidqi, halaman 237

hukum baik yang berbubungan dengan kualitas kesahihan dan keujubannya. Syafi'i juga menggariskan bagaimana melakukan istinbat hukum jika tidak ditemukan dalam Al-Qur'an dan al-Sunnah. Sehingga beliau telah melahirkan corak tersendiri dalam sistem pemikiran fiqh yang berbeda dari yang sebelumnya.

Sebagaimana disebutkan oleh Hasan Abu Thalib,²²⁹ bahwa corak pemikiran fiqh dan teori ushul yang dikembangkan oleh Syafi'i bersifat moderat (*tawassuth*) antara ahlu al-Ra'yi dan ahlu al-Hadits. Meskipun Syafi'i mempunyai cara tersendiri dalam sistem pemikiran hukum, tetapi beliau tidak mau menyalahkan sesuatu pendapat tanpa ada suatu alasan atau pemboman yang kuat.²³⁰

Syafi'i mulai mengelaborasi teori-teori hukum dalam *Belagah* (jamaah pengajian) baik di Makkah, Irak (Baghdad) maupun di Mesir, maka tersiar dan berkembanglah pendapat dan prinsip atau teori-teori hukum yang dikeluarkannya.

²²⁹Lihat Hasan Abu Thalib, halaman 161.

²³⁰Hasbi Ash Shidqi, *Pokok-pokok Pegangan Imam-imam Mazhab dalam Alamina Hukum Islam*. Jilid II, Jakarta, Bulan Bintang, Cet. I, 1973, halaman 237.

Dalam hal prinsip-prinsip untuk melakukan suatu hukum, Sebagai dijelaskan oleh Hasan Abu Thalib,²³¹ yang menetapkan langkah-langkah sebagai berikut: pertama, *al-Kitab*; kedua, *al-Sunnah*; ketiga, *al-Ijma'*; keempat, *al-Qiyyas* dan kelima, *al-Istishab*. Dalam hal Sunnah juga menggunakan khabar *Ahad* apabila rawinya *tsiqat* (kuat dan terpercaya) dan tidak mensyaratkan harus banyak sebagaimana halnya Malik. Syafi'i tidak menggunakan *Istihsan* sebagaimana Abu Hanifah. Bahkan, ia mengingkari *al-Istihsan* sebagai dalil hukum dan dengan tegas mengatakan *من استحسن فقد شرع*. (Barang siapa yang menggunakan *al-Istihsan* maka ia telah membuat hukum).²³²

Ketika ini, pandangan Syafi'i telah tersiar ke berbagai kota Islam dengan paradigma yang berbeda dari pendahulunya. Pandangan dan pemikiran Syafi'i tersebar dan berkembang

²³¹Lihat Hasan Abu Thalib. *Tatbiq al-Syari'ah al-Islamiyah Fi Bilad al-Arabiyah*. Kairo; Dar al-Nahdah al-Arabiyah. Cet. II, 1984, halaman 161. Bandingkan dengan Ali al-Sayis. *Nasyah al-Fiqh al-Juhud al-Atwaruh*. Mesir; Majma' al-Bukus al-Islamiyah, 1970, halaman 29-101

²³²Lihat pula dalam Sya'ban Muhammad Ismail. *Al-Fiqh al-Islami Masadiruh wa Atwaruh*. Kairo; Maktabah al-Nahdah al-Mi'adiyah. Cet. II, 1985, halaman 338-339.

keberbagai kawasan kota Islam seperti Makkah, Irak (Baghdad), Iran, Persia, Yaman dan Indonesia.²³³

Keleluasaan dan kepiawaian Syafi'i dalam bidang pemikiran hukum, memang luar biasa. Hal ini, tidak lain karena dibantu oleh beliau mengajarkan, beliau juga aktif menulis dan membukukannya. Karya beliau dalam bidang hukum adalah *al-Risalah*²³⁴ yang oleh para ahli dipandang sebagai karya yang mengagumkan dalam bidang teori pemikiran hukum yang sistematis. Bahkan oleh para penulis, Syafi'i diajarkan dengan Aristoteles dalam lapangan logika.

²³³Ibid. Lihat pula dalam Abu Zahrah. *Tarikh al-Mazahib al-Islamiyah*. Kairo; Matba' alMadani, tt. halaman 188.

²³⁴Kitab *ar-Risalah* yang ditulis oleh Syafi'i memuat rumusan dan prinsip-prinsip serta kaidah-kaidah dasar dalam melakukan *istinbat* hukum. Menurut riwayat berdasarkan beberapa riwayat bahwa kitab *ar-Risalah* ini ditulis oleh Syafi'i ketika beliau berada di Makkah atas permintaan Abdurrahman bin Mahdi. Riwayat lain mengatakan kitab *ar-Risalah* ditulis oleh Syafi'i ketika beliau berada di Baghdad untuk kedua kalinya. Jika benar kitab *ar-Risalah* ditulis di Makkah, maka karya ini ditulis antara tahun 186-195 H, dengan permulaan bahwa Syafi'i bermukim lebih kurang sembilan tahun di Makkah setelah kembali dari lawatan pertamanya ke Baghdad. Akan tetapi, kitab *ar-Risalah* ditulis antara tahun 195-198 H. Sebab, kedatangan Syafi'i ke Baghdad untuk kedua kalinya terjadi tahun 195 H dan menetap di Baghdad selama lebih kurang tiga tahun. Sebetulnya memang tidak ada keterangan yang pasti. Namun yang jelas, bisa jadi awal penulisannya dimulai ketika Syafi'i berada di Makkah dan penyelesaiannya di Baghdad, tetapi bisa jadi juga penulisannya di Makkah lalu ketika berada di Baghdad untuk kedua kalinya merupakan penerapannya. Lihat dalam Hasbi Ash Shiddiqi. *Sejarah Fiqh Islam*. Surabaya. Risalah Gusti, Cet. I, 1995, halaman 108-109.

Beliaupun diterima sebagai perintis tunggal di bidang yurisprudensi, karena tidak ada karya tentang teori hukum yang dihasilkan oleh para pendahulunya.²³⁵

Selain *al-Risalah*, Syafi'i juga menyusun kitab fiqh, *Umm*. Kitab ini ditulis Syafi'i ketika berada di Mesir pada tahun 199 H, dan menetap di kota ini sampai beliau wafat pada tahun 204 H.²³⁶ Di Mesir ini imam Syafi'i mencapai puncak kesempurnaannya dan banyak melahirkan pandangan-pandangan baru dalam bidang fiqh termasuk menulis kitab *al-Imlak* dan *al-Amali*.

Berbagai pandangan baru Syafi'i muncul di Mesir. Sehingga dalam fiqh Syafi'i ditemukan dua *Qaul* (pendapat) yaitu *Qaul al-Qadim* dan *Qaul al-Jadid*.²³⁷ *Qaul al-Qadim* (pendapat yang lama) adalah pendapat-pendapat beliau

²³⁵Diakui - sebagai telah disinggung sebelumnya - bahwa ada penulis berbeda pendapat siapa yang pertama kali menulis dan meneliti ilmu ushul fiqh. Berdasarkan catatan Abdul Wahab Ibrahim Abu Sulaiman dalam bukunya "*al-Fikr al-Ushuli*" menyebutkan bahwa masing-masing tokoh antara mazhab ushul mengklaim merekalah yang pertama menulis ilmu *Ushul Fiqh*. Hal ini memang tidak bisa dimungkiri, karena sebelum Syafi'i pemikiran *ushul fiqh* itu pada dasarnya sudah menjadi pembicaraan di kalangan mazhab-mazhab hukum. Hanya saja belum tersusun secara sistematis.

²³⁶Lihat dalam Muhammad Ali al-Sayis, *Tarikh al-Fiqh al-Islami* Mesir; *Maktabah wa matba'*, Muhammad Ali Sabih wa Aulad, halaman 106. Lihat pula Hasbi Ash Shidqi, halaman 263.

²³⁷*Ibid* Muhammad Ali al-Sayis, , halaman 104.

sebelum berada di Mesir; yaitu ketika masih di Makkah dan Baghdad. Sementara *Qaul al-Jadid* (pendapat baru) adalah pandangan-pandangan yang lahir setelah Syafi'i bermukim di Mesir. Perubahan pendapat ini, seperti disebutkan Ali al-Sayis,²³⁸ disebabkan karena Syafi'i berhadapan dengan adat dan tradisi masyarakat yang berbeda dengan apa yang ia lihat dan rasakan ketika berada di Makkah, Hijaz dan Irak (Baghdad). Dengan perbedaan ini, maka Syafi'i mengubah pendapatnya dalam beberapa masalah yang tidak cocok dengan pandangan masyarakat Mesir. Di samping itu juga Syafi'i ketika berada di Mesir banyak bergaul dengan para ulama dan banyak mendengar dan menemukan hal-hal yang belum sempat sebelumnya, baik berkenaan dengan Hadits maupun Fiqh.

Sebagai seorang ulama yang mempunyai kedalaman dan keluasan ilmu pada masanya, Syafi'i banyak punya pengikut dan murid-murid - yang nantinya sangat besar jasa mereka dalam mengembangkan mazhab Syafi'i, baik di Makkah, Irak maupun di Mesir. Di antara murid-murid Syafi'i yang terkenal adalah Abu Bakar alHumaidi (w. 219 H) dari Makkah - yang kemudian turut serta bersama Syafi'i ke Mesir.

²³⁸*Ibid* Muhammad Ali al-Sayis, , halaman 104.

Kemudian murid Syafi'i yang lain adalah Abu Isak ibn Muhammad (w. 237 H), Abu Bakar Muhammad ibn Abdul Wahid dan Musa ibn Jarad. Selanjutnya murid beliau di Baghdad adalah Abu Ali al-Hasan al-Za'farani (w. 240 H) dan murid yang satu ini banyak menukil pendapat Syafi'i dan paling terkenal di Baghdad. Di samping itu murid beliau yang terkenal juga adalah Abu Ali al-Husin al-Karabisi (w. 240 H), Abu Saur al-Kalibi (w. 240 H), dan Ahmad ibn Hanbal yang nantinya mengembangkan mazhab sendiri.

Adapun murid-murid Syafi'i di Mesir adalah Hamad ibn Yahya (w. 266 H) yang cukup besar jasanya meriwayatkan kitab-kitab Syafi'i, dan Abu Ya'qub Yusuf ibn Yahya al-Bu'aiti - seorang yang sangat dihargai dan disayangi Syafi'i dan ditunjuk oleh beliau sebagai penggantinya. Al-Bu'aiti wafat pada tahun 231 H, dalam penjara - karena tidak mau menyatakan Al-Qur'an itu baharu.

Kemudian selain yang disebutkan di atas, sejumlah murid Syafi'i yang lain adalah Abu Ismail ibn Yahya al-Muzani (w. 264 H), dan Muhammad ibn Abdullah, ibn Abu Hakam (w. 268 H), al-Rabi' ibn Sulaiman ibn Daud al-Iraqi (w. 256 H). Diceritakan bahwa al-Muzni banyak mempunyai kitab Syafi'i dan menulis kitab *al-Mabsut* dan *al-Mukhtasar*.

di *al-Syafi'i*. Melalui murid-murid beliau inilah, pandangan dan pemikiran Syafi'i berkembang dan meluas ke berbagai kawasan negeri Islam yang hingga sekarang tetap saja eksis dan diikuti oleh umat Islam.

B. Sistematisasi Sumber dan Istimbath hukum Madzhab Syafi'i

Adapun yang menjadi sumber dalil dan tertib urutannya yang sistematisasinya di kalangan Syafi'i adalah:

1. Al-Kitab - الكتاب
2. As-Sunnah - السنة
3. Al-Ijma' - الأجماع
4. Al-Qiyas - القياس

Dari beberapa sumber lainnya, Syafi'i juga menggunakan *al-Istishab*²³⁹ “(الاستصحاب)” dan *al-Maslahat mursalah*²⁴⁰ “(المصلحة المرسلة)” sebagai sumber dalil.

Dalam kegiatan istinbat hukum Syafi'i menetapkan hukum dengan al-Kitab dan Sunnah jika ia temukan dan

²³⁹Lihat dalam Hasan Abu Thalib, *Tatbiq al-Islamiyah Fi al-Bilad al-Arabiyah* Kairo; Dar al-Nahdah al-Arabiyah, Cet. III, 1990, halaman 161.

²⁴⁰Menurut catatan Hasbi Ashshidqi, dengan menggunakan pendapat Al-Qarafi bahwa Syafi'i sebetulnya juga menggunakan Maslahat mursalah *المصلحة المرسلة* sebagai sumber dalam istinbat hukum. Lihat dalam Hasbi Ashshidqi, *Pegangan Imam-imam Mazhab Dalam Membina Hukum Islam* Jilid II, Jakarta; Bulan Bintang, Cet. 1, 1974, halaman 39-41.

menggunakan *al-Ijma'* jika tidak ditemukan dalam *al-Kitab* dan *as-Sunnah*. Kemudian, menggunakan *qiyas* dengan mencari persamaannya atas dasar *al-Kitab* dan *as-Sunnah*. Syafi'i menolak istihsan sebagai dalil hukum sebagaimana yang beliau tulis dalam kitab "*Tbtal al-Istihsan*".

C. Dialektika teks dan kontek Maqashid Syariah dalam Metode Qiyas Madzhab Syafi'i

1. Eksistensi Qiyas

Secara etimologi (lugawi), *qiyas* diartikan dengan mengukur sesuatu dengan sesuatu yang lainnya. Dalam beberapa buku ushul fiqh, kita temukan beberapa ungkapan ini seperti²⁴² mengukur dan mengamalkan, atau *qiyas* dapat juga diartikan dengan²⁴³ mengukur sesuatu atas sesuatu yang lain dan kemudian mengamalkannya.

Adapun secara terminologi (istilah), kalangan ulama ushul terdapat sejumlah definisi. Berikut ini dikemukakan beberapa definisi.

²⁴¹Lihat dalam Zaky al-Din Sya'ban. halaman 108.

²⁴²Mustafa Said al-Khin. *Asr al-Ukhtilaf Fi al-Qawaid al-Ushuliyah Fi Ikhtilaf al-Fuqaha*. Kairo; Muassasah al-Risalah, 1969. halaman 408

²⁴³Umar Abdullah. *Sullam al-Wusul li Ilm al-Usul*. Mesir; Dar al-Ma'rif, Cet. I, 1956, halaman 205.

Muhammad Abdul Gani al-Bayigani,²⁴⁴ misalnya, menyebutkan:

Menghubungkan sesuatu persoalan yang tidak ada ketentuan hukumnya di dalam nash dengan sesuatu persoalan yang telah disebutkan oleh nash, karena di antara keduanya terdapat persamaan (persoalan), 'illat hukum.

Kemudian itu, Syaikh Muhammad al-Khudari Beik,²⁴⁵ menyebutkan:

Ulama ialah memberlakukan ketentuan hukum yang ada pada pokok (asal) kepada cabang (persoalan baru yang tidak disebutkan nash) karena adanya pertautan 'illat keduanya.

Kemudian al-Baidawi, seperti dikutip oleh Khudari Beik,²⁴⁶ juga menyebutkan definisi *qiyas* sebagai berikut:

Ulama ialah menetapkan (memberlakukan) hukum yang serupa dari nash atas sesuatu persekutuan 'illat hukum antara keduanya.

Kemudian, Abdul Karim Zaidan²⁴⁷ menyebutkan definisi *qiyas* sebagai berikut:

²⁴⁴Muhammad Abdul Gani al-Bayiqani. *Al-Madkhal Ila Ushul al-Fiqh al-Madhki*. Beirut Libanon. Dar Ribnat Littiba'ah wa al-Nasyr, 1968, halaman 107.

²⁴⁵Lihat dalam Syaikh al-Khudari Beik. *Ushul al-Fiqh*. Mesir; Dar al-Ma'rif, Cet. VII, 1981, halaman 289.

²⁴⁶*Ibid.*

Menghubungkan sesuatu yang tidak dijelaskan oleh nash hukumnya dengan sesuatu yang telah dijelaskan dalam nash karena antara keduanya terdapat persamaan 'illat hukum

Bila dicermati keempat definisi yang telah dikemukakan di atas terdapat tiga unsur kata yang harus diperhatikan, yaitu, kata-kata (*ilhaq*), (*istbat*) dan (*ta'du'at*). Kata (*ilhaq*) yang berarti menghubungkan atau mengaitkan sesuatu dengan yang lainnya. Sedangkan kata (*istbat*) berarti menetapkan sesuatu atas yang lainnya dan kata (*ta'du'at*) mengandung arti memberlakukan atau menetapkan sesuatu kepada yang lainnya.

Menurut Khudari Beik,²⁴⁸ pada dasarnya, ketiga unsur kata tersebut mengandung pengertian yang berdekatan. Sebagaimana menetapkan atau memberlakukan hukum asal (pokok) yang sudah dijelaskan oleh nash kepada persoalan baru yang tidak disebutkan nash dapat dilakukan, di mana antara keduanya terdapat persamaan 'illat hukum. Atau sebaliknya menghubungkan dan menetapkan sesuatu persoalan baru yang tidak disebutkan hukumnya oleh nash secara harfiah kepada

²⁴⁷ Abdul Karim Zaidan. *al-Wajiz Fi Ushul al-Fiqh*. Baghdad: Dar al-Arabiyah Littiba'ah, Cet. VI, 1977, halaman 192.

²⁴⁸ Syaikh al-Khudari Beik. Halaman. 123

persoalan yang tidak jelas ketentuan hukumnya dalam nash hukum karena terdapat persamaan 'illat antara keduanya.

Keempat definisi yang telah dikemukakan di atas mengandung maksud dan tujuan yang sama, hanya saja perbedaan terlihat pada redaksional yang digunakan oleh para ulama ushul. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa, yang telah menghubungkan atau memberlakukan ketentuan hukum, sesuatu persoalan yang sudah ada ketetapanannya di dalam nash kepada persoalan baru yang tidak disebutkan oleh nash, karena keduanya mempunyai kesamaan 'illat.

Oleh karena itu, apabila nash telah menjelaskan ketentuan hukum suatu persoalan dan didalamnya ada 'illat yang ditetapkan hukumnya, kemudian terdapat persoalan lain (peristiwa) yang 'illatnya sama dengan apa yang dijelaskan oleh nash, maka keduanya berlaku ketentuan hukum yang sama.²⁴⁹ Dengan kata lain, pemberlakuan hukum yang sama antara persoalan yang sudah pasti ketetapan hukumnya dapat dilakukan jika terdapat persamaan atau pertautan 'illat antara keduanya.

²⁴⁹ Lihat dalam Abdul Wahab Khalaf. *Ilm al-Ushul al-Fiqh*. Kairo; Dar al-Kuwaitiyah, Cet. VIII, 1968, halaman 52.

2. Rukun dan Syarat-syarat Qiyas

Rukun *qiyas* dan syarat-syaratnya merupakan dasar yang sangat penting dan menyebutkan dalam aplikasinya karena hasil penalaran dengan menggunakan *qiyas* bertumpu pada rukun dan syarat-syaratnya itu.

Adapun rukun *qiyas* adalah sebagai berikut. Ulama Ushul telah sepakat, bahwa *qiyas* harus berpijak kepada empat²⁵⁰ rukun, yaitu:

²⁵⁰Ulama ushul berpendapat bahwa aplikasi *qiyas* harus bertumpu pada empat rukun yang disebutkan ini. Dengan bertumpu pada empat rukun ini akan menghasilkan ketentuan hukum yang sebanding atau sama dengan pokok dengan cabang. Berkenaan dengan rukun *qiyas* ini, dalam sejumlah buku-buku *Ushul Fiqh*, ditemukan tiga versi unsur yang berbeda. Pertama menyebutkan *asal, fur'u* (*furu'*), *hukum asal* dan *'illat*; Kedua menyebutkan *asal, fur'u* dan *hukum asal* dan ketiga; menyebutkan, *asal, hukum asal, fur'u* dan *'illat*. Rumusan rukun *qiyas* ini, dapat dilihat dalam Abdul Wahid Khalaf, halaman 60; Muhammad al-Amidi, *Al-Ihkam Fi Ushul al-Ahkam*, Juz III, Kairo; Maktabah Muhammad Ali Sabih wa Auladuh, 1968, halaman 5. Zakarya al-Biri, *Masadir al-Ahkam al-Islamiyah*, Kairo; Dar al-Arabi Littiba'ah, 1975, halaman 92. Zaky al-Din Sya'ban, halaman 10. Muhammad al-Syaukani, *Irsyad al-Fuhul*, Surabaya-Indonesia: Niykah Maktabah, Ahmad bin Said bin Mabhan, t.t. halaman 204. Abdul Aziz Abdurrahman al-Said, *Ibn Qudamah wa Asaruh al-Ushuliyah*, Juz II, Riyad Jami'ah Imam Ibn Su'ud al-Islamiyah, Cet. II, Halaman 315. Khudari Ben, *Ushul al-Fiqh*, Kairo; Dar al-Fikr, Cet. VII, 1981, halaman 294. Abul Karim Zaidan, halaman 193; Abi Ishak al-Syirazi, *Al-Luma' Fiqh Ushul al-Fiqh*, Kairo; Dar al-Arabi, t.t. halaman 227. Tidak dijelaskan secara pasti dari ketiga rumusan di atas apa yang mendasari logika perumusannya masing-masing. Versi pertama dan ketiga adalah rumusan pemikiran kontemporer, sedangkan versi kedua adalah rumusan, tentang *qiyas* tersebut, pada dasarnya mengandung maksud yang tidak berbeda.

Pertama, adanya pokok disebut dengan "ashl", yaitu permasalahan yang telah disebutkan hukumnya di dalam nash. Pokok (*ashl*) ini dinamai juga dengan (*miqyas alaih*), yaitu sesuatu yang menjadi ukuran atau kepadanya disandarkan *qiyas*. Unsur sering pula disebut dengan (*mushabbah bih*), yang artinya tempat penyerupaan.

Kedua, adanya ("al-far'u") atau cabang, yaitu suatu permasalahan (peristiwa baru) yang tidak ada nash yang menjelaskan hukumnya dan ia akan disamakan hukumnya dengan pokok melalui *qiyas*. Cabang ini disebut juga dengan ("al-maqis") yakni yang diserupakan.

Ketiga, adanya ("al-hukm"), yakni ketetapan hukum pada pokok dan ia akan diberlakukan sama pada cabang.

Keempat, adanya (*illat*), ialah sifat atau keadaan yang terdapat pada pokok dan ia menjadi dasar pensyari'atan hukum. Pemberlakuan hukum pokok pada cabang bertitik tolak dari kesamaan *'illat* antara keduanya, yaitu pokok dan cabang.²⁵¹ Alyasa Abu Bakar²⁵² menjelaskan bahwa *'illat* itu merupakan suatu yang harus jelas, relatif dapat diukur,

²⁵¹Lihat dalam Abdul Karim Zaidan, halaman 193.

²⁵²Alyasa Abu Bakar, "Beberapa Teori Penalaran Fiqh dan Penerapannya", Tujuan Suryaman (Edt.) *Hukum-hukum Islam di Indonesia: Pemikiran dan Praktek*. Bandung: PT. Remaja Rosda Karya, Cet. I, 1991, halaman 179.

mengandung relevansi sehingga kuat dengan dalah yang menjadi alasan penetapan sesuatu ketentuan hukum.

Keempat hal yang disebutkan di atas merupakan patokan dalam melakukan *qiyas*. Bagi mujtahid yang akan melakukan *qiyas* terlebih dahulu harus mengetahui dan meneliti nash dan hukum yang terkandung di dalamnya. Setelah itu meneliti '*illat*' yang dipergunakan yang dipergunakan *syari* sebagai sandaran hukum di dalam nash tersebut dan '*illat*' pada persoalan baru (cabang) yang tidak disebutkan oleh nash. Jika '*illat*' sudah diketahui - antara pokok dan cabang - maka segera dilakukan *qiyas* antara keduanya.

Oleh karena itu, mujtahid yang akan melakukan *qiyas* dituntut berhati-hati dalam memahami nash dan hukum yang harus cermat dalam mengeliti '*illat*' yang terdapat pada cabang apakah ada relevansinya dengan pokok yang dijadikan sebagai sandaran hukum di dalam nash tersebut dan '*illat*' pada persoalan baru (cabang) yang telah disebutkan oleh nash. Jika '*illat*' sudah diketahui - antara pokok dan cabang - maka segera dilakukan *qiyas* antara keduanya.

Sebagai contoh, kita hendak mengetahui hukum wajib zakat bagi *padi* yang telah dijelaskan di dalam nash, maka kita cari nash sebagai sandaran *qiyas*. Ternyata ada nabi yang

menyebutkan bahwa gandum merupakan salah satu dari empat jenis bahan pokok yang wajib dizakatkan. Hadits²⁵³ tersebut berbunyi sebagai berikut:

Dari Abu Musa al-Asy'ari dan Mu'az bahwasanya Nabi Allah berkata kepada mereka berdua, jangan kamu mengambil zakat (dari penduduk), kecuali terhadap empat jenis, yaitu: gandum (sejenis gandum), biji gandum, anggur dan kurma.

Di sini gandum adalah pokok, padi adalah cabang. Wajib zakat atas gandum adalah hukum pokok dan makanan pokok adalah '*illat*' hukum pokok. Karena padi mempunyai persamaan '*illat*' dengan gandum, yaitu sebagai makanan pokok, maka padi dikenai wajib zakat sebagaimana halnya gandum.²⁵⁴

²⁵³ Al-San'ani. *Subulus Salam*, Jilid II, Bandung; Maktabah Dahlan Hidayat al-Tab'iwa al-Nasyr, t.t. halaman 132. Yusuf Qordawi menyebutkan beberapa jenis yang disebutkan oleh hadits ini merupakan ketentuan pokok. Oleh karena itu ia dapat menjadi tempat sandaran *qiyas*. *Illat Hukum Zakat*. Diterjemahkan oleh Salman Harun (Et. dll). Jakarta; Pustaka Litera Antar Nusa, Cet. II, 1991, halaman 332-333.

²⁵⁴ Azhar Basyir. "*Pokok-pokok Ijtihad Dalam Hukum Islam*" dalam Haidar Baqir dan Syafiq Basri (Edt). *Ijtihad Dalam Sorotan*. Bandung, Mizan, Cet. I, 1988, halaman 48. Contoh *qiyas* yang diangkat Azhar Basyir ini - umumnya telah diaplikasikan dalam masyarakat petani, terutama di Indonesia - tidak menjelaskan secara pasti kapan dan siapa yang pertama kali melakukan *qiyas* bahwa padisama dengan gandum padi adalah salah satu jenis yang terkena wajib zakat.

Sedangkan yang dimaksud dengan syarat-syarat di sini adalah persyaratan yang mengikat dalam melakukan *qiyas*. Jika tidak memperhatikan syarat-syarat ini, maka *qiyas* dipandang tidak syah. Syarat-syarat ini adalah berkaitan dengan keberadaan dari setiap rukun *qiyas*.

Yang menjadi persyaratan bagi pokok, disebutkan oleh al-Ghazali (w. 505 H/1111 M)²⁵⁵ sebagai berikut:

Pokok (*Ashl*) hendaklah merupakan ketentuan yang tidak boleh berubah. Maksudnya, pokok yang dijadikan sebagai tempat melakukan *qiyas* sudah jelas dan pasti dari mana tidak termasuk kepada kemungkinan dinasakhkan.

Ketentuan hukum pada pokok (*ashl*) merupakan ketentuan syariat, karena apa yang ditetapkan dengan rasio atau berdasarkan istilah kebahasaan tidak digolongkan kepada hukum syara'. Maksudnya, hukum pada pokok merupakan ketentuan yang sudah ditetapkan langsung oleh nash, bukan ketentuan hukum yang dihasilkan melalui ijtihad.

Pokok (*ashl*) hendaklah mempunyai 'illat yang menjelaskan hukum syara'. Artinya, 'illat hukum pada pokok

²⁵⁵ Libat dalam al-Ghazali, *al-Mustasfa* Mesir: Maktabah al-Jumdiyah, 1971, halaman 453-455.

dipahami dengan jelas bahwa ketentuan hukum pada pokok memang didasarkan pada 'illat dimaksud.

Pokok (*ashl*) tidak atau bukan menjadi cabang dari pokok yang lain. Maksudnya, tidak boleh terjadi bahwa pokok yang menjadi cabang bagi pokok lainnya.

Hendaklah ada dalil yang memastikan 'illat pada pokok tidak mencakup 'illat pada cabang secara langsung. Maksudnya, 'illat pada pokok dapat dibuktikan secara jelas.

Hukum pokok tidak boleh berubah dengan penentuan cabang. Maksudnya, pokok setelah dilakukan *qiyas* tidak berubah.

Pokok (*ashl*) tidak boleh keluar dari ketentuan *qiyas*. Maksudnya, pokok bukanlah dalil yang berlaku khusus bagi suatu persoalan. Dalil-dalil yang berlaku khusus tidak boleh dijadikan pokok sebagai tempat *qiyas*, sebab membatalkan kekhususannya. Misalnya nash-nash yang berkaitan dengan ketentuan bagi Nabi, seperti mempunyai istri sembilan orang, menikahi wanita dengan hibah (tanpa mahar).

Sedangkan syarat-syarat bagi cabang (*far'u*) seperti halnya pokok, cabang juga mempunyai syarat-syarat tertentu, sehingga dengan syarat-syarat ini akan terlibat keberadaannya sebagai salah satu dari rukun *qiyas*. Para ulama ushul memang

berbeda pendapat dalam menentukan jumlah syarat-syarat yang berkenaan dengan keberadaan cabang ini.

Umumnya ulama ushul kontemporer²⁵⁶ menentukannya sebagai berikut:

Cabang hendaklah mempunyai 'illat yang sama dengan pokok jika cabang tidak mempunyai 'illat yang sama dengan pokok, maka qiyas tidak dapat dilakukan. Karena prinsip dasarnya, qiyas adalah memberlakukan hukum pada pokok kepada cabang dan ini bisa terjadi bila adanya kesamaan illat antara keduanya.

Tidak ada nash yang menyebutkan hukum tentang cabang. Dengan kata lain, cabang adalah persoalan baru yang akan dicari ketentuannya melalui qiyas.

Cabang tidak boleh berlawanan dengan nash atau ijma'. Cabang adalah sesuatu yang akan diari hukumnya dengan ijma', maka tidak sah.

Tidak terdapat sesuatu yang mungkin bisa menghalangi untuk mengamalkan cabang dengan pokok.

²⁵⁶Zaky al-Din Sya'ban. *Ushul Fiqh al-Islami*. Mesir; Matba'at al-Ta'lif, 1965, halaman 128-129. Abdul Wahab Khalaf. halaman 108. Zakarya al-Biri. halaman 108. Selanjutnya, lihat pula Safi Hasan al-Thalib. *Tatbiq al-Syari'ah al-Islamiyah Fi al-Bilad al-Arabiyah*. Kairo; al-Nahdah al-Arabiyah, Cet. III, 1990, halaman 134. Syaikh Khudari bin Ushul al-Fiqh. Mesir; Dar al-Fikr, Cet. VII, 1984, halaman 297.

Cabang tidak boleh mendahului pokok dalam penempatannya. Misalnya mengqiyaskan wudlu kepada tayamum sebelum niat.

Dari syarat-syarat yang ditentukan oleh Ulama ushul kontemporer agaknya tidak terdapat perbedaan yang prinsipil dengan Ulama ushul klasik. Hanya saja, Al-Ghazali sebagai seorang Ulama klasik, dalam kitab al-Mustasfa²⁵⁷ menyebutkan di samping syarat-syarat yang telah disebutkan di atas, beliau menambahkan bahwa "hendaklah hukum yang diperlakukan pada cabang itu adalah ketentuan hukum yang telah ditetapkan pada pokok". Apabila telah ditetapkan pada pokok berdasarkan nash, maka demikian pula halnya pada cabang.

Bedangkan syarat-syarat bagi hukum pokok sebagaimana yang dijelaskan oleh Abdul Karim Zaidan²⁵⁸ adalah sebagai berikut:

Hukum pokok itu hendaklah ketentuan hukum yang ditetapkan oleh nash al-Kitab dan as-Sunnah. Dengan kata lain, ketentuan hukum pokok merupakan ketentuan hukum yang ditetapkan langsung oleh 'Syari' pada pokok, bukan hasil

²⁵⁷Ibid Al-Ghazali. 245

²⁵⁸ Abdul Karim Zaidan. *Al-Wajiz Fi Ushul al-Fiqh*. Baghdad, al-Nahdah al-Arabiyah Littiba'ah, Cet. VI, 1977, halaman 195-198. Lihat pula juga Abdul Wahab Khalaf. *Ushul al-Fiqh*. Kairo; Maktabah al-Da'wah al-Islamiyah. Zakarya al-Biri. halaman 105-108.

ijtihad. Selain itu, ketentuan hukum pokok itu dapat juga berasal dari *ijma'*. Akan tetapi, terhadap hal yang sudah terakhir ini para ulama ushul berbeda pendapat. Golongan pertama mengatakan bahwa hukum pokok yang didasarkan pada *ijma'* tidak dapat (tidak sah) digunakan untuk sumber *qiyas*. Dengan kata lain ketentuan hukum yang dihasilkan melalui *ijma'* tidak mungkin diberlakukan pada cabang karena *qiyas* itu dapat dilakukan dengan mengetahui '*illat* hukum dan '*illat* tersebut juga terdapat pada cabang sama dengan pokok. Hal ini tidak bisa ditetapkan dengan *ijma'*. Sementara itu golongan kedua mengatakan bahwa pemberlakuan hukum kepada cabang dengan *qiyas*, meskipun ia merupakan hasil ketetapan *ijma'* adalah sah. Karena sesungguhnya mengetahui '*illat* dalam hubungan ini adalah salah satu cara untuk menemukan persesuaian antara pokok dan hukumnya. Dan perbedaan pendapat kedua golongan ini menurut jumah ulama pendapat golongan kedua merupakan pendapat yang lebih kuat.²⁵⁹

Hukum pokok hendaklah berdasarkan '*illat* yang bisa diketahui oleh akal. Artinya, akal mampu mendeteksi

²⁵⁹ Lihat Abdul Karim Zaidan dan Wahab Khalaf serta bandingkan dengan Zakarya al-Biri. *Maqadir al-Ahkam al-Islamiyah*. Kairo: Dar al-Ijtihad al-Arabi Littiba'ah, 1975, halaman 108.

keberadaan '*illat* tersebut, sehingga memungkinkan diberlakukan hukum pokok pada cabang. Sebagai contoh, yang berkaitan dengan pengharaman "Khamar". Tentang pengharaman khamar ini, akal mampu mengetahui '*illatnya*, yaitu *tsakar* (memabukkan). Dan karena '*illatnya* dapat diketahui maka *qiyas* dapat dilakukan atasnya.

Akan tetapi jika '*illat* hukum itu tidak ada jalan untuk mengetahui maka ia digolongkan kepada urusan ta'abidi tidak bisa dijadikan sebagai sandaran *qiyas* seperti jumlah rakaat shalat, mencium Hajar Aswad dan lain-lainnya sejenis itu.²⁶⁰

Hukum pokok hendaklah hukum yang mempunyai '*illat* yang dapat diberlakukan dan menjangkau ke cabang. Jika '*illat* hukum hanya berlaku hanya pada pokok saja, maka *qiyas* tidak dapat dilakukan, karena *qiyas* itu adalah terdapatnya pertautan (persamaan) '*illat* antara pokok dan cabang. Dengan kata lain, jika '*illat* hukum itu tidak menunjukkan keberadaannya di luar pokok tidak mungkin dilakukan *qiyas*. Contohnya, seperti bolehnya mengqasar shalat dan berbuka puasa karena melakukan *safar* (menjadi musafir). '*illat* hukum dari kedua kasus ini adalah *safar* (bepergian) itu sendiri. Bolehnya melakukan *qasar* shalat dan buka puasa tujuannya untuk

²⁶⁰ *Ibid* Abdul Karim Zaidan halaman 109.

menghilangkan kesulitan atau kesusahan. Akan tetapi *'illatsafar* ini tidaklah dapat diberlakukan kepada seseorang lain kecuali bagi musafir serta tidak mungkin mengqiyaskan kepadanya pekerja berat yang ingin mengqasar seperti halnya musafir.

Hukum pokok bukan ketentuan hukum yang berlaku khusus. Karena ketentuan-ketentuan yang berlaku secara khusus tidak dapat diterapkan atau diperlakukan ke cabang. Misalnya kehususan bagi Rasulullah saw., bahwa beliau boleh beristri lebih dari empat orang, dan haram menikah istri belum setelah sepeninggalnya.

Syarat-syarat bagi hukum pokok ini, ternyata di kalangan ulama ushul ada perbedaan pendapat. Syaikh²⁶¹ dalam kitab *Irsyad al-Fuhul* menyebut dua belas syarat. Kedua belas syarat itu kelihatannya termasuk syarat-syarat bagi pokok.

Al-Syaikhani tidak memisahkan antara syarat bagi pokok dan syarat-syarat bagi hukum pokok, tetapi disebutkan

²⁶¹ Imam Syaikhani menyebutkan secara rinci tentang syarat-syarat hukum pokok. Seperti di samping empat syarat yang telah disebutkan di atas, ia menyebutnya, hukum pokok tidak boleh ada ikhtilaf padanya, hukum pokok bukan hasil *qiyas*, hukum pokok diketahui dengan jalan umum dan seterusnya. *Irsyad al-Fuhul*. Beirut; Dar al-Fikr, t.t., halaman 205-206.

sekaligus bersamaan. Sementara itu Abdul Karim Zaidan,²⁶² menyebutkan empat syarat yang telah diuraikan di atas.

Kemudian Syaikh al-Khudari Beik²⁶³ menyebutkan lima syarat yang harus dimiliki oleh hukum pokok. Di samping empat syarat di atas ia menambahkan bahwa "Hukum pokok bukan ketentuan hukum yang *mansukh*. Lain halnya dengan Abdul Wahab Khalaf,²⁶⁴ di mana ia menyebutkan tiga syarat yang harus dimiliki oleh hukum pokok. Perbedaan ini terjadi, agaknya masing-masing Ulama ushul ini ada yang menyebutkan secara rinci tentang syarat-syarat bagi hukum pokok dan ada pula yang menyebutkan secara umum dan global saja.

Di samping itu, umumnya Ulama ushul, juga tidak memisahkan secara tersendiri antara syarat-syarat bagi pokok dan hukum pokok, kecuali Al-Ghazali yang menyebut syarat-syarat bagi pokok secara tersendiri. Menyebutkan syarat-syarat bagi pokok dan hukum pokok secara bersamaan, karena logikanya antara pokok dan hukum pokok tidak bisa

²⁶² Abdul Karim Zaidan, *al-Wajiz Fi Ushul al-Fiqh*. Baghdad al-Dar al-Arahiyah Littiba'ah. Cet. VI, 1977, halaman 195-197.

²⁶³ Ibid Syaikh al-Khudari Beik. 197.

²⁶⁴ Abdul Wahab Khalaf. *Ilmu Ushul al-Fiqh*. Kairo: Maktabah al-Dar al-Islamiyah, Cet. VIII, 1990, halaman 68-70 Ibid Abdul Wahab Khalaf, 71.

dipisahkan. Dengan kata lain, ketentuan hukum yang satu diberlakukan pada cabang melekat pada pokok. Meskipun dalam rukun *qiyas* hukum disebut sebagai salah satu unsur tersendiri,

Sedangkan syarat-syarat terpenting bagi 'illat hukum sebagaimana dijelaskan oleh Abdul Wahab Khalaf²⁶⁵ adalah sebagai berikut:

'Illat hukum, hendaklah merupakan suatu sifat yang jelas yang dimaksud dengan "sifat yang jelas", di sini adalah bahwa 'illat itu dapat dipahami dan di tangkap oleh indra kita baik pada pokok maupun pada cabang. Misalnya "mabuk" yang dapat diketahui pada khamar.

'Illat hukum hendaklah merupakan sifat yang akurat dan pasti. Maksudnya ialah 'illat itu merupakan sifat yang bisa dipastikan karakternya dan ukurannya serta tidak terdapat hal-hal yang menyalahi atau yang menolaknya.

'Illat hukum itu hendaklah merupakan sifat yang tidak hanya terdapat pada pokok, tetapi ia juga terdapat pada cabang. Karena 'illat itu merupakan dasar *qiyas*, ia tidak boleh hanya terbatas pada pokok saja, karena *qiyas* itu adalah menyamakan antara cabang dengan pokok atas dasar 'illat hanya terbatas

²⁶⁵Ibid Abdul Wahab Khalaf, 71.

pada pokok saja dan tidak terdapat pada cabang, maka *qiyas* tidak dapat dilakukan.

'Illat hukum itu hendaklah merupakan sifat yang pantas, sesuai dan cocok bagi penetapan hukum syara'. Keterkaitan hukum dengan 'illat itu adalah untuk merealisasikan kemaslahatan hukum atau kemasalahatan yang menjadi tujuan disyariatkannya hukum. Dengan kata lain, yang akan dijadikan sebagai dasar penetapan hukum itu adalah merupakan sifat yang pantas dan serasi untuk merealisasikan kemaslahatan yang menjadi tujuan hukum. Tentang syarat-syarat 'illat ini, para Ulama ushul fiqh berbeda pendapat. Umumnya Ulama ushul fiqh kontemporer, seperti Abdul Wahab Khalaf, Zakarya al-Biri, Zaky al-Din Sya'ban dan Imam Abu Zahrah²⁶⁶ menyebutkan bahwa 'illat itu mempunyai empat sifat, seperti telah disebutkan di atas. Sementara itu, Abdul Karim Zaidan,²⁶⁷ sebagai seorang ulama ushul kontemporer menyatakan bahwa 'illat hukum itu terdiri dari lima syarat. Di samping empat syarat yang telah dikemukakan di atas, ia menambahkan satu

²⁶⁶Lihat dalam Abdul Wahab Khalaf. *Masadir al-Tasyri' al-Islamiyyah ala Nassa Fih*. Kuwait, Dar al-Qalam. Cet. III, 1972, halaman 50-52. Bandingkan pula dengan Zakarya al-Biri. *Masadir al-Ahkam al-Islamiyah*. Beirut, Dar al-Ittihad al-Arabi Littiba'ah. 1975, halaman 109-111. Zaky al-Din Sya'ban. *Ushul al-Fiqh*. Mecsir; Dar al-Fikr al-Arabi, 1958, halaman 238-240.

²⁶⁷ Abdul Karim Zaidan. halaman 203-205.

syarat lagi, yaitu "hendaklah 'illat itu merupakan sifat yang diterima oleh syari':

Dengan kata lain, bahwa 'illat itu bukan sifat yang bertentangan dengan kehendak syara', melainkan harus sejalan dengan maksud dan tujuan hukum. Berbeda halnya dengan Ulama ushul klasik. Imam al-Ghazali²⁶⁸ menyebutkan enam syarat bagi 'illat hukum. Ia menambahkan dua syarat lagi selain empat syarat yang telah disebutkan di atas, yaitu "illat harus didukung oleh dalil atas kesahannya dan 'illat tidak boleh hanya berdasarkan alasan logika saja, karena 'illat adalah sesuatu yang bersifat syari'.

Kemudian, Imam Ibn Subki²⁶⁹ dalam kitab *Main Jam' al-Jawami'* menyebutkan sepuluh syarat bagi 'illat. Ini berbeda halnya dengan Imam al-Syaukani,²⁷⁰ Ia menyebutkan dua puluh empat syarat bagi 'illat hukum. Memperhatikan sejumlah syarat-syarat bagi 'illat hukum yang ditetapkan oleh Ulama ushul di atas, baik klasik maupun kontemporer, ternyata di antara mereka terdapat perbedaan. Perbedaan ini tidak

²⁶⁸ Al-Ghazali. *Al-Mustasfa*. Mesir; Maktabah al-Jumdiyah, 1911, halaman 463-476.

²⁶⁹ Ibn Subki. *Main Jam' al-Jawami'*. Juz II Indonesia Maktabah Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyah, t.t. halaman 234-254.

²⁷⁰ Imam al-Syaukani, halaman 207-208.

kalangan Ulama ushul kontemporer, tetapi juga di kalangan Ulama ushul klasik sendiri terdapat perbedaan.

Perbedaan yang paling nyata adalah dari segi jumlah syarat yang ditetapkan bagi 'illat. Dalam pemikiran ushul klasik, jumlah syarat yang ditetapkan bagi sebuah 'illat hukum selalu ketat. Sementara itu, dalam pemikiran ushul kontemporer, jumlah syarat yang ditetapkan sederhana, simple dan tidak ketat. Bila kita bandingkan antara kedua bentuk pemikiran ini - klasik dan kontemporer - maka syarat-syarat 'illat yang terdapat dalam pemikiran ushul klasik terkesan tidak aplikatif dan ternyata jumlah syarat yang banyak itu sifatnya menguatkan satu sama lainnya dan bukan merupakan unsur syarat yang kumulatif.

Berbeda halnya dengan pemikiran ushul fiqh kontemporer. Dalam pemikiran ushul fiqh kontemporer syarat-syarat yang ditetapkan itu sifatnya kumulatif dan dilihat dari segi penerapannya, agaknya lebih aplikatif.

Para Ulama ushul mengklasifikasikan 'illat kepada beberapa macam, baik dilihat dari segi keberadaannya (wujud) maupun dari segi penggunaan atau penerapannya.

'Illat dari segi keberadaannya menyangkut segi keberadaan 'illat - baik dalam pemikiran ushul klasik maupun

kontemporer - ternyata para Ulama berbeda-beda satu sama lainnya, yang tidak saja terlihat dari segi jumlah macamnya tetapi juga terhadap istilah yang mereka gunakan.

Al-Ghazali²⁷¹ misalnya, dalam kitab *al-Mustasfa* menyebutkan bahwa 'illat dilihat dari segi keberadaannya dapat dibedakan pada dua macam, yaitu: 'llat yang berdasarkan pada *dalil naqly* dan 'llat yang berdasarkan pada istinbat.

Yang dimaksud oleh al-Ghazali dengan 'llat naqly ialah 'llat yang ditunjukkan langsung oleh nash secara jelas dan tegas (*sarih*), dengan menggunakan lafal tertentu. Adapun yang dimaksud dengan 'llat istinbat ialah 'llat yang ditetapkan berdasarkan istinbat, karena ia tidak disebutkan langsung oleh nash secara tegas. Pada umumnya, dalam praktek pemikiran ushul fiqh klasik, bahwa keberadaan 'llat lebih ditekankan pada "ada dan tidaknya pengakuan nash terhadap 'llat dimaksud dengan mencari munasabahah (keserasiannya).

²⁷¹Sebenarnya, kedua istilah yang digunakan oleh al-Ghazali ini 'llat *naglyyah* dan 'llat yang didasarkan pada istinbat - dibicarakan pada bab pembahasan Pencetakan 'llat *Hukum*. Al-Ghazali membahas secara mendetail karakteristik kedua macam 'llat yang disebutkan ini di *Mustasfa*. Halaman 425-435.

Dalam hubungan ini Abdul Kafi al-Sabki²⁷² (w. 765 H) dalam bukunya *al-Ibhaj Fi Syarh al-Minhaj*, membagi 'llat kepada dua macam, yaitu "*munasabah ya'tabiruhu al-Shari'u wa 'alamu 'i'tibarihi*". Yang dimaksud oleh al-Sabki dengan istilah ini adalah bahwa 'llat tersebut ada yang diakui dan ditunjukkan langsung oleh syari' dalam nash serta ada pula yang tidak disebutkan sama sekali. Dengan kata lain, 'llat itu ada yang disebut dengan: *al-'llat ghoiru mu'tabarah* dan *al-'llat al-mu'tabarah*.

Kemudian, al-Subki dalam *Math Jam'i al-Jawami'*, membagi 'llat kepada dua macam, yang ia sebut dengan: *al-'llat al-manshushah al-mustanbithah* yang dimaksud oleh al-Subki dengan 'llat *al-Maususat* ialah 'llat yang disebutkan langsung oleh syari', sedangkan yang dimaksud dengan 'llat *al-mustanbatat* ialah 'llat yang sifatnya 'aqliyah. Menurut al-Subki, 'llat *al-mustanbatat* adalah didasarkan atas istinbat.

Dalam pemikiran ushul fiqh kontemporer, nampaknya mengikuti pandangan yang terdapat dalam pemikiran ushul fiqh klasik. Hanya saja jumlah macamnya yang berbeda. Syaikh al-Khudari Beik,²⁷³ menyebutkan bahwa 'llat terdiri

²⁷²Ibid. al-ghazali halaman 423

²⁷³ul-Khudari Beik memberi komentar terhadap ketiga macam 'llat yang pertama, berkaitan dengan tujuan syari' dalam persyaritan hukum,

dari tiga macam, yaitu 'illat yang terdapat pengakuan syari' atas maksudnya, 'illat yang membawa atau yang memberitahukan kepada maksud yang dikehendaki syari' dan 'illat baik yang terdapat pengakuan syari' atas keberadaannya atau tidak.

Begitu pula pakar ushul fiqh kontemporer lainnya seperti Muhammad Abu Zahrah, Abdul Wahab Khalaf dan Abdul Karim Zaidan.²⁷⁴ Bahwa mereka mempunyai pandangan yang sama dengan al-Khudari Beik. Mereka membagi illat kepada tiga macam, dilihat dari segi ada dan tidak adanya pengakuan syari'. Ketiga macam 'illat ini mereka rebut dengan *munasib muassir*, *munasib mulaim* dan *munasib mursal*.

Adapun yang dimaksud dengan *munasib muassir* ialah 'illat yang ditunjukkan langsung oleh syari' bahwa ia yang menjadi dasar persyari'atan hukum, baik secara jelas maupun secara isyarat saja, kemudian yang dimaksud dengan *munasib*

yang bermuara pada tiga kepentingan, yakni: *darury*, *hajjiy* dan *ta'ah*. Adapun yang *kedua*: ialah hukum dibangun berdasarkan 'illat agar dapat membawa kepada kemaslahatan dan terhindar dari kerusakan. Kemudian *ketiga*: ialah 'illat yang terlihat adanya sifat yang dijelaskan oleh syari bersamaan dengan ketetapan hukum, baik sarih (jelas) maupun tidak. Lihat selengkapnya dalam *Ushul Fiqh*. Beirut: Libanon, Dar al-Fikr, 1981, halaman 298.

²⁷⁴ Lihat Abu Zahrah, halaman 241-243. Abdul Wahab Khalaf, halaman 52-56. Abdul Karim Zaidan. *al-Wajiz Fi Ushul al-Fiqh*, Baghdad: Dar al-Arabiyah Littiba'ah, Cet. VII, 1977, halaman 207-210.

mulaim ialah 'illat yang tidak disebutkan oleh syari' sifat dan keadaannya pada sautu ketentuan hukum yang dimaksud, tetapi pada nash lain, yang terdapat kesepadannya. Selanjutnya *munasib mursal* ialah 'illat yang sama sekali tidak dijelaskan oleh syari', dijadikan 'illat dalam upaya untuk merealisasikan kemaslahatan. Di samping tiga macam 'illat yang disebutkan di atas, Wahab Khalaf dan Abdul Karim Zaidan menambahkan dua macam 'illat lagi - yang mereka istilahkan dengan *munasib mulgat*. Yang dimaksud dengan macam 'illat dengan *mulgat* terakhir ini ialah suatu sifat atau keadaan yang tepat dengan jelas dan dapat dijadikan sebagai 'illat penetapan hukum untuk merealisasikan kemaslahatan, tetapi berlawanan atau terdapat nash yang sarih yang menolaknya.

Muhammad Mustafa Syalabi,²⁷⁵ dalam kitab *Ta'lim al-Ahkam*, menyebutkan bahwa 'illat bila dilihat dari segi wujud atau keberadaannya dapat dibedakan kepada dua macam, 'illat *Maususat* dan 'illat *Mustanbatat*. Menurut Mustafa Syalabi 'illat *maususat* merupakan 'illat yang dijelaskan langsung oleh nash sebagai dasar persyari'atan hukum. Dengan kata lain, apa

²⁷⁵ Lihat dalam Muhammad Mustafa Syalabi. *Ta'lim al-Ahkam*. Beirut: Dar al-Nahdah alArabiyah, 1981, halaman 14-15 dan halaman 64-65.

yang menjadi alasan dari suatu ketetapan hukum disebutkan bersama dengan hukum yang ditetapkan itu.

Mengenai *'illat mustanbatat*, menurut Mustafa Syalabi ialah *'illat* yang sama sekali tidak dijelaskan oleh nash dan diperoleh melalui proses istinbat dengan melihat berbagai indikator atau kemungkinan yang berkaitan dengan penetapan suatu ketentuan hukum. Dengan kata lain, *'illat mustanbatat* ini, keberadaannya ditetapkan berdasarkan Ijtihad, yakni kira-kira apa yang paling pantas menjadi *'illat* dari suatu ketentuan hukum yang telah disyariatkan oleh syari dalam nash.

Di kalangan Ulama ushul, upaya untuk mencari ada-tidaknya kemungkinan keterkaitan suatu ketentuan hukum dengan suatu *'illat* yang mendasarinya - karena tidak dijelaskan oleh nash secara lafziyah - dikenal dengan sebutan *al-Munasabah*.²⁷⁶ Langkah ini diperlukan agar dapat menentukan sesuatu yang pantas untuk menjadikan *'illat* sebagai alasan dalam penetapan hukum. Setelah menentukan dan memperkirakan sesuatu yang mendasari ketetapan hukum

²⁷⁶ Abu Zahrah menyebutkan, bahwa jika nash tidak menjelaskan suatu *'illat* secara jelas dan tidak pula terlihat adanya isyarat atau indikator yang melatarbelakangi suatu ketentuan hukum, maka jalan yang harus ditempuh ialah Ijtihad - dengan mencari dan menganalisa berbagai kemungkinan sifat yang paling tepat dan pantas untuk dijadikan *'illat*. langkah ini disebut dengan *al-Munasabah*. *Ushul Fiqh*. Mesir; Dar al-Tau al-Arabiyy, 1958, halaman 245.

tersebut serta kuat dugaan bahwa ia yang menjadi *'illat*, maka hasil dari perkiraan inilah yang disebut dengan *'illat mustanbatat*.

Menurut Mustafa Syalabi,²⁷⁷ eksistensi atau keberadaan *'illat mustanbatat* yang diperoleh melalui istinbat ini, memang diakui menimbulkan perbedaan dan perbedaan pendapat dikalangan Ulama ushul. Perbedaan ini lebih berorientasi pada perlu tidaknya unsur *al-Munasabah* bagi sesuatu yang akan dijadikan *'illat* tersebut. Sebetulnya, apa yang diperdebatkan atau yang menjadi perdebatan ini adalah menyangkut pernyataan yang ditentukan bagi *'illat* dalam artian nash - yang tidak saja berkaitan dengan "*'illat mustanbatat*, tetapi juga *'illat Maususat*". Bila dicermati secara kritis, pembagian *'illat* dilihat dari segi keberadaannya ini, baik dalam pemikiran ushul fiqh klasik maupun kontemporer, ternyata tidaklah terdapat perbedaan yang prinsipil, kecuali perbedaan istilah yang mereka gunakan. Dengan kata lain, antara Ulama ushul fiqh klasik dan kontemporer terdapat kesamaan pandangan bahwa *'illat* dilihat dari segi keberadaannya ini dapat dibedakan kepada dua macam, yaitu: disebut dengan *'illat maususat* dan *'illat mustanbatat*.

²⁷⁷ Muhammad Mustafa Syalabi. halaman 189-198.

Terhadap 'illat jenis pertama, oleh al-Ghazali, Abu Kafi al-Subki, al-Khudari Beik dan Abdul Karim Zaidan, masing-masing disebut dengan 'illat *naqliyat*, masing-masing dengan 'illat *mu'tabarah* atau *munasib mu'tabarah*. Sementara itu Muhammad Mustafa Syalabi dan al-Subki dalam kitab *Jam'i al-Jawami'* menyebutkan dengan 'illat *mu'tabarah*. Adapun terhadap jenis 'illat kedua, masing-masing menyebutkannya dengan 'illat *mu'tabarah* atau disebut juga dengan *istinbat al-'illat 'adami tabarihi al-syari'*.

Akan tetapi, terhadap jenis 'illat yang disebut terdapat ini, karena ketiadaan pengakuan atau tidak disebutkan 'illat 'adami tabarihi al-syari' dalam hasil, dibedakan kepada tiga macam, Abu Wahab Khalaf²⁷⁸ menyebutkannya dengan *munasib mu'tabarah* dan *munasib mursal* atau *munasib sakata al-syari'* 'anhu. Demikian pendapat al-Khudari Beik Abu Zaidan, Abdul Karim Zaidan dan Muhammad Mustafa Syalabi. Hal apa yang telah dikemukakan di atas, agaknya keberadaan 'illat *mu'tabarah* dalam pandangan Ulama ushul kontemporer lebih rinci dan jelas, jika dibandingkan dengan apa yang terdapat dalam pemikiran Ulama ushul fiqh klasik. Paling tidak, dalam pemikiran ushul fiqh kontemporer terdapat kategori

²⁷⁸ Abdul Wahab Khalaf. halaman 53-56.

ketentuan atau ketentuan hukum dengan 'illat yang tidak disebutkan oleh nash dengan melihat sisi munasabahannya. Hal ini dalam pemikiran ushul fiqh klasik tidak terlihat secara jelas dan rinci. Kemudian untuk melihat lebih jauh bagaimana wujud dan posisi 'illat *mu'tabarah* dan 'illat *mu'tabarah* ini, maka ia harus dilihat dari segi hubungannya dengan maksud penetapan hukum itu sendiri.

Sebagaimana telah diuraikan sebelum ini, bahwa 'illat *mu'tabarah* adalah 'illat yang disebutkan langsung oleh nash, baik secara sarif (jelas) maupun isyarat saja. Secara sarif dengan menggunakan lafal seperti: "*hajli*", "*mi ajli*" (demi Allah, karena Allah), dan "*kai*" agar, supaya). Contoh yang sering dirujuk oleh Ulama ushul ialah seperti yang terdapat dalam firman Allah SWT sebagai berikut:

مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِرَهْمٍ
أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا
أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا

Hal karena itu kami tetapkan (suatu hukum) bagi Bani Israil, bahwa barangsiapa yang membunuh seorang manusia, bukan karena orang itu (membunuh) orang lain, atau bukan karena membuat kerusakan di muka bumi, maka seakan-akan ia telah membunuh manusia seluruhnya. Dan barangsiapa yang

memelihara kehidupan manusia maka berarti itu seakan-akan telah memelihara jiwa manusia seluruhnya. (QS. Al-Ma'idah, 32).

Pada ayat di atas, terdapat kata "*min ajli*" (karena itu) yang dijadikan sebagai '*illat*'. Secara lafziyah dapat dipahami secara jelas bahwa "*min ajli*" merupakan dasar penetapan hukum dalam ayat di atas. Adapun '*illat*' yang ditunjukkan oleh nash melalui isyarat ialah '*illat*' yang tidak tegas, tetapi diketahui atau dapat dipahami melalui isyarat dan tanda yang menunjukkan sifat yang berhubungan dengan ketentuan hukum, sehingga kuat dugaan bahwa isyarat tersebutlah yang menjadi '*illat*'. Dengan kata lain, kalau ia (sifat) itu bukan menjadi '*illat*' tentu tidak disebutkan secara beriringan. Misalnya, larangan melakukan jual-beli ketika dikumandangkan pada hari Jum'at. Larangan ini dijelaskan oleh Allah dalam surat Al-Jumu'ah, ayat 9 sebagai berikut:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَارْزُقُوا الصَّلَاةَ

Hai orang-orang yang beriman apabila kamu diseru untuk menunaikan shalat pada hari Jum'at, maka bersegeralah kamu ingat kepada Allah dan tinggalkan jual-beli. (QS. Al-Jum'ah, 9).

Ayat ini menjelaskan bahwa orang-orang beriman diharapkan agar meninggalkan segala bentuk jual-beli, Allah melarang melakukan jual-beli apapun bentuknya, ketika azan dikumandangkan di hari Jum'at.

Larangan jual-beli pada ayat di atas dapat dipahami dari ungkapan "*dharuu al-bai'a*" (tinggalkan jual-beli) yang sebelumnya didahului oleh ungkapan "*idha nuudiya lishholati*" (apabila diseru untuk menunaikan shalat) - dimana keduanya disebutkan secara bersamaan (beriringan) dalam nash. Penyebutan larangan²⁷⁹ (perintah meninggalkan) jual-beli secara beriringan dengan tuntutan untuk mengerjakan shalat hanya dalam susunan kalimat di dalam nash memberi isyarat atau tanda bahwa shalat Jum'at itulah yang menjadi '*illat*' larangan jual-beli tersebut. Sebab, jika tidak demikian, tentu tidak disebutkan secara beriringan. Jika tidak adanya seruan untuk menunaikan shalat Jum'at, tentu jual beli itu tidak dilarang. Inilah yang disebut oleh Muhammad Mustafa Syalabi dengan "memerintahkan sesuatu perbuatan berarti mengandung

²⁷⁹ Perintah meninggalkan jual-beli ini, maksudnya apabila Imam telah naik mimbar dan azan telah dikumandangkan, maka kaum muslimin harus segera datang memenuhi panggilan muazin dan meninggalkan semua jual-beli atau seluruh aktivitas yang dapat melalaikan kewajiban untuk menunaikan shalat Jum'at. Keterangan selanjutnya dapat dilihat dalam Depag. *Al-Qur'an dan Terjemahannya*. Bandung: Gema Risalah Islam, Edisi Revisi, 1992, halaman 933.

kebaikan dan atau melarang sesuatu berarti mengandah
keburukan yang harus ditinggalkan - yang keduanya
merupakan rangkaian yang tidak bisa dipisahkan dari
perbuatan manusia.²⁸⁰

'*Illat* yang diperoleh melalui isyarat atau tanda ini
banyak ditemui di dalam nash - yang biasanya diungkapkan
secara samar-samar. Untuk dapat mengetahui '*illat* yang
samar-samar ini, haruslah memperhatikan sifat atau keadaan
yang mengiringi suatu ketetapan hukum baik yang berkaitan
dengan perintah maupun larangan.

Selanjutnya, mengenai '*illat mustanbatat* - sebagaimana
telah disinggung di muka sebelum ini - diperlukan ketajaman
nalar (pikiran) untuk menentukan apa yang menjadi alasan
suatu penetapan hukum syara', karena nash tidak menyebutkan
atau tidak memberi isyarat tentang alasan yang
melatarbelakangi ketetapan hukum dimaksud.

Dalam suatu riwayat, misalnya, diceritakan bahwa ada
seorang laki-laki telah menyetubuhi istrinya pada siang hari
di bulan Ramadhan. Peristiwa ini dilaporkan orang kepada Nabi
dan beliau menetapkan hukum *Kafarat* bagi laki-laki tersebut.

²⁸⁰ Muhammad Mustafa Syalabi. *Talil al-Ahkam*. Beirut: Dar al-
Nahdah al-Arabiyah, 1984, halaman 15.

ia, memerdekakan hamba sahaya (budak), jika tidak
sanggup berpuasa dua bulan berturut-turut. Jika tidak sanggup
berpuasa dua bulan berturut-turut, maka hendaklah
memberikan makanan enam puluh orang fakir miskin.²⁸¹

Tidak syak lagi bahwa setiap penetapan hukum dalam
nash harus bertumpu pada '*illat*. Akan tetapi, terhadap kasus
yang disebut terakhir ini tidak tampak apa yang menjadi
illatnya. Oleh karena itu, diperlukan istinbat atau ijtihad untuk
mencari kira-kira apa yang pantas untuk dijadikan sebagai
illatnya. Menyetubuhi istri di bulan Ramadhan pada dasarnya
tidak dilarang. Akan tetapi, diteliti secara cermat, ternyata '*illat*
penetapan hukuman kafarat tersebut adalah karena
menyetubuhi istri di siang hari pada bulan Ramadhan. Dengan
kata lain, munculnya penetapan hukuman kafarat bagi orang
yang menyetubuhi istri pada bulan Ramadhan adalah karena
dilakukan di siang hari. Sebab, jika tidak demikian, tentu tidak
akan ada hukuman kafarat.

²⁸¹ Dalam versi lain, disebutkan bahwa laki-laki tersebut yang
sanggup menghadap kepada Nabi bahwa ia telah menyetubuhi istrinya
pada siang hari di bulan Ramadhan. Atas laporan laki-laki itu sendiri, lalu
Nabi menyuruh memerdekakan budak dan seterusnya - Riwayat ini
bersumber dari Muhammad Wafa. *Dilalat al-Khitab al-Syar'iy ala al-Hukm
(al-Montaq wa al-Mafhum)*. Kairo, Dar al-Tiba'ah al-Muhammadiyah,
1984, halaman 6.

Menurut Muhammad Wafa,²⁸² - dalam menyoroti kasus ini - bahwa hubungan menyetubuhi istri di siang hari pada bulan Ramadhan merupakan sifat (*'illat*) yang dijadikan alasan penetapan hukum kafarat. Dengan demikian, dapat dipahami bahwa siapa saja yang menyetubuhi istrinya di siang hari pada bulan Ramadhan akan dikenakan sanksi kafarat dari tiga kemungkinan, seperti telah disebutkan di atas tadi.

Sedangkan *'illat* dilihat dari segi penggunaannya Alyasa Abu Bakar²⁸³ menyebutkan bahwa *'illat* dilihat dari segi penggunaannya- dapat dibedakan menjadi dua macam, yaitu *'illat tasyri'* dan *'illat qiyasi*. Yang dimaksud dengan *'illat tasyri'* adalah jenis *'illat* yang digunakan untuk mengetahui apakah suatu ketentuan hukum dapat berlaku terus atau sudah seharusnya berubah, karena *'illat* yang mendasarinya telah berubah. Hal inilah yang telah dirumuskan

²⁸² *Ibid.*

²⁸³ Alyasa Abu Bakar, sekarang ini adalah dosen pada fakultas pascasarjana IAIN Ar-Raniry, Banda Aceh, ia banyak mengemukakan pandangan-pandangan yang dinilai baru - setidaknya-tidaknya ke arah pendekatan baru - dalam kajian ushul fiqh. Salah satu diantaranya, termasuk apa yang telah disebutkan di atas. Lihat tulisan beliau dalam "Teori Ushul dan Penalaran Ta'lili". Yang dalam karya bersama Hukum Islam di Indonesia (Pemikiran dan Praktek). Tjun Surjaman (Editor). Bandung: PT Rosda Karya, Cetakan I, 1991, halaman 81-183. Lihat pula dalam tesis beliau, Metode Istihsan Fiqh di Indonesia (Kasus-kasus Majelis Muzakarah al-Azhar). Yogyakarta: tak diterbitkan, 1987, halaman 44-50.

oleh ulama ushul - sebagaimana dinyatakan oleh Mukhtar Yahya dan Fatchurrahman - dalam suatu kaidah berikut ini. *Hukum itu akan selalu berkaitan dengan 'illatnya; adanya hukum karena adanya 'illat dan begitu pula sebaliknya.*

Dalam hubungan ini Abu Yahya Zakariyah al-Ansari²⁸⁴ bahwa *'illat* itu merupakan kata kunci dalam melihat hukum syara' dan beliau menjelaskan:

Hukum itu ada ketika adanya sifat ('illat) dan ketika 'illat tidak ada, maka hukuman menjadi tidak ada.

Dalam perkembangan pemikiran hukum pada setiap periode waktu, ternyata rumusan kaidah kulliyah ini dalam aplikasinya telah diterapkan terhadap berbagai kasus atau persoalan hukum. Menurut Alyasa Abu Bakar,²⁸⁵ banyak ketentuan hukum yang berubah dan berkembang berdasarkan kaidah di atas dan perubahan ini dapat dilihat dari dua segi. *Pertama:* Pemahaman tentang *'illat* itu memang telah berubah sesuai dengan perkembangan pemahaman terhadap dalil nash yang menjadi landasannya. Misalnya, pemahaman tentang *'illat* zakat basil pertanian. Terhadap kasus ini yang bisa

²⁸⁴ Abu Zakariya al-Ansari. *Gayat al-Wusul Syarh Lub al-Ushul*. Surabaya: Maktabah Ahmad Dahlan Said bin Nabhan Wa Auladuh. t.t., halaman 126.

²⁸⁵ Alyasa Abu Bakar. 165.

dipahami sebagai *'illat*nya adalah makanan pokok yang bisa disimpan lama dan dapat diukur. Ulama ushul menyelenggarakan dengan *al-qut*. Akan tetapi, sekarang muncul pandangan baru bahwa *'illat* itu harus diubah dengan sesuatu yang lebih mencakup. Pandangan baru ini menawarkan bahwa *'illat* zakat hasil pertanian adalah *al-nama*, yaitu produktif. Oleh karena itu, berdasarkan *'illat* ini maka tanaman produktif wajib dikeluarkan zakatnya.

Dengan melihat perubahan pemahaman *'illat* seperti ini, maka tanaman apa saja yang diusahakan dan digarap oleh para petani akan dikeluarkan zakat, tidak hanya tertentu pada jenis hasil pertanian yang dikategorikan pada makanan pokok saja seperti ini lebih luas dan dapat menjangkau jenis pertanian yang tidak disebutkan oleh nash.

Dengan kata lain mengubah pemahaman *'illat* dari anti semula lagi zakat hasil pertanian - berupa makanan pokok yang dapat disimpan lama - menjadi *al-nama* (produktif) akan memberikan kemungkinan yang lebih luas untuk menerapkannya pada persoalan-persoalan baru yang berkaitan dengan usaha-usaha pertanian yang terus berkembang. Inilah perkembangan baru dalam pemikiran ushul fiqh.

Perubahan pemahaman *'illat*, seperti disebutkan oleh Alyasa Abu Bakar di atas, jelas dipengaruhi oleh perkembangan usaha pertanian yang diusahakan oleh manusia pada masa sekarang ini, sangat jauh berbeda jika dibandingkan dengan keadaan pertanian yang diusahakan oleh manusia pada masa lampau.

Apalagi, sekarang ini budidaya pertanian yang produktif berkembang dengan pesatnya dan usaha-usaha seperti merupakan sumber kemajuan - yang secara syar'i patut diperhitungkan zakatnya.

Kita bisa bayangkan, jika pemahaman *'illat* tentang zakat hasil pertanian itu tetap seperti semula, tentu pemahaman itu tidak bisa diterapkan dengan persoalan baru dan kewajiban zakat tidak dapat pula dikenakan pada hasil usaha pertanian yang tidak termasuk makanan pokok. Pemahaman seperti ini, memang menjadi perdebatan di kalangan ulama: antara yang berpegangan dengan *'illat* seperti anti semula dengan anti yang kedua - produktif.

Kedua: Pemahaman *'illat* seperti semula, tetapi maksud tersebut akan tercapai jika hukum yang didasarkan pada *'illat* tersebut harus diubah.^{193a} Dengan perkataan lain, yang diubah

¹⁹³ *Ibid.* Alyasa Abu Bakar. 166

adalah ketentuan penerapan hukumnya, sedangkan *'illat* tetap tidak diubah. Misalnya, berkaitan dengan pembagian harta rampasan perang, baik harta rampasan bergerak maupun tidak bergerak berupa tanah dan tanaman-tanaman - yang disebut dengan *al-fay'* dan *al-ganimah*.²⁸⁶ sebagaimana termaktub dalam surat al-Hasyar ayat 7 dan surat al-Anfal ayat 14 yang harus dibagi menjadi lima bagian.

Inilah yang dipraktikkan oleh Nabi, bahwa jika satu suku atau kaum tertentu tidak mau damai atau menyerah tetapi harus bertempur, maka tanah dan harta benda mereka dibagi sebagai harta rampasan perang - yang kemudian dibagi-bagikan kepada pasukan muslim.

Praktik seperti yang dilakukan nabi ini dipahami jelas bertumpu pada *'illat* asar harta rampasan perang tersebut tidak dimonopoli dan bertumpu pada orang-orang kaya saja. Praktik ini oleh kaum muslimin dipandang sebagai sunnah yang harus diikuti. Akan tetapi, pada masa pemerintahan Umar Ibn al-Khatab lain halnya, karena umat Islam telah meluas dan

²⁸⁶ Antara *al-Fay'* dan *al-Ganimah* ada yang membedakan, karena secara substansial keduanya berbeda. *al-Fay'* adalah harta rampasan yang diperoleh dari musuh tanpa melalui perang - karena sebelum berperang musuh telah menyerah. Adapun *al-ganimah* harta dengan mengalahkan pihak musuh. Akan tetapi, penjelasan ini rampasan yang diperoleh setelah terjadi peperangan tidak tegas - karena dalam prakteknya keduanya disamakan. Depag.

penalukan sudah melebar ke berbagai daerah di luar Jazirah Arab dengan kapasitas yang lebih besar, jika dibandingkan dengan masa Nabi dan Abu Bakar as-Siddiq.

Pada masa Umar, harta rampasan perang berupa tanah pertanian yang luas, sumber dan produktif - seperti di negeri Irak tidak dibagi-bagikan kepada pasukan, meskipun perang telah usai. Menurut Umar ibn al-Khatab, jika tanah rampasan perang itu dibagi-bagikan seperti yang dipraktikkan oleh Nabi, justru akan melahirkan orang-orang kaya baru dan harta akan menumpuk di tangan mereka dan inilah yang tidak diinginkan oleh Al-Qur'an.

Umar Ibn al-Khatab menegaskan tanah harus dikuasai oleh Negara, dan penduduk harus mengolah tanah tersebut dengan menyewanya, yang dibagi adalah hasil sewanya kepada pihak yang tidak mampu dan pihak-pihak yang memerlukan bantuan Negara.²⁸⁷

Diakui bahwa Umar sudah membuat suatu kebijakan yang berbeda dengan apa yang telah dipraktikkan oleh Nabi - yang juga terefleksi dalam Al-Qur'an. Pembagian harta rampasan perang pada masa Nabi, sebetulnya juga melahirkan

²⁸⁷ Alyasa Abu Bakar. "Teori *'illat* dan penalaran *Ta'lii*, dalam *Hukum Islam di Indonesia*"; (Pemikiran dan Praktek). Tjun Surjana (Edit.) Bandung: PT. Rosda Karya, Cet. I, 1991, halaman 181-183.

berbagai pandangan bahwa apakah pembagian tersebut merupakan sunnah yang harus diikuti atau merupakan aturan yang berlaku pada masa itu?

Fazlurrahman²⁸⁸ menegaskan, bahwa pembagian harta rampasan perang seperti dilakukan Nabi tersebut, mungkin sekali sesuai dengan aturan perang pada masa itu dan terdapat kemungkinan berubah sebagai akibat dari perkembangan masyarakat Islam - sebagai telah dilakukan oleh Umar. Kebijakan Umar, sebagai tersebut di atas, pemahaman *'illat* tidak berubah, tetap seperti semua, tetapi penerapan hukumnya yang berubah. Kebijakan Umar ini, memang mengandung perdebatan di kalangan pakar hukum Islam baik yang pro maupun kontra.

Kemudian, mengenai *'illat qiyasi* ialah *'illat* yang digunakan untuk mengetahui apakah ketentuan hukum yang berlaku terhadap suatu persoalan yang dijelaskan di dalam nash dapat diberlakukan pada persoalan lain - masalah baru yang tidak dijelaskan oleh nash - karena adanya kesamaan *'illat* antara keduanya.²⁸⁹

²⁸⁸Lihat dalam Fazlurrahman. *Membuka Pintu Ushul*. Diterjemahkan oleh Anas Mahyudin, Bandung: Pustaka, Cet. II, 1983, halaman 271-272.

²⁸⁹Ibid Alyasa Abu Bakar.

Dalam ketentuan *qiyas*, salah satu unsur pokok yang tidak bisa dipisahkan ialah berpijak pada *'illat qiyasi* ini ialah upaya mencari persamaan yang disebutkan oleh nash dengan persoalan yang disebutkan oleh nash dengan persoalan baru yang tidak terapat ketentuannya di dalam nash. Dengan kata lain, untuk menetapkan dua persoalan dalam suatu ketentuan hukum yang sama - di mana persoalan pertama terdapat ketentuan-ketentuannya di dalam nash dan yang kedua tidak disebutkan oleh nash, maka harus didasarkan pada kesamaan *'illat*.

Dasar kesamaan ini harus dilihat pada sifat yang menjadi pautan hukum yang disebutkan oleh nash, sebab, menurut Abdul Wahab Khalaf,²⁹⁰ bahwa pada hakekatnya *'illat qiyasi* itu merupakan sifat yang menjadi dasar penetapan hukum di dalam nash dan atas dasar sifat itu pula ditetapkan ketentuan hukum yang sama terhadap persoalan baru. Khalaf memberikan contoh dengan *'illatal-Iskar* (memabukkan) yang merupakan sifat yang menjadi dasar pengharaman khamar di dalam nash. Atas dasar ini, maka diberlakukan ketentuan hukum yang sama terhadap berbagai jenis minuman yang

²⁹⁰ Abdul Wahab Khalaf. *Ushul al-Fiqh*. Kairo: Maktabah al-Madrasah al-Islamiyah, Cet. VIII, 1990, halaman 63.

mengandung sifat atau unsur memabukkan. Dari sini jelas bahwa *'illat* dilihat dari segi penggunaan dan penerapannya sejak dipakai untuk kepentingan *qiyas* semata, tetapi ia juga digunakan untuk menetapkan hukum diluar *qiyas*, yaitu apa yang disebut dengan *'illat tasyri'i*.

Adapun cara penetapan *'illat* hukum sebagaimana telah dikemukakan di atas, bahwa *'illat* dilihat dari segi keberadaannya dapat dibedakan kepada *mansusat* dan *mustanbatat*, maka untuk menetapkan kedua macam jenis *'illat* ini harus menempuh beberapa prosedur/langkah, yang oleh ulama ushul disebut dengan "*masalik al-illat*" (penetapan *'illat*), dan al-Ghazali menyebutnya dengan "*istbat al-illat*".

Adapun yang dimaksud dengan pembicaraan pada bagian ini adalah usaha atau langkah-langkah yang harus ditempuh dalam menetapkan sesuatu *'illat* hukum. Hal ini diperlukan, karena ia merupakan cara atau ia dapat dijadikan sebagai jembatan (sarana) untuk sampai pada pengertian yang dikehendaki.²⁹¹

Adapun cara-cara yang ditempuh dalam rangka penetapan *'illat* tersebut adalah sebagai berikut:

²⁹¹Al-Subky, *Math Jumi'i al-Jawami*. Indonesia. Maktubah Dar Ihyay al-Kutub al-Arabiyah, t.t. halaman 262.

Dengan menggunakan nash *Al-Qur'an* dan *Sunnah*. Al-Ghazali²⁹² menyebutnya dengan dalil *naqly*. Adapun yang dimaksud dengan istilah ini ialah *'illat* yang diperoleh langsung dari nash. *'illat-illat* yang diperoleh langsung dari nash ini, ada kalanya secara sarih (jelas, tegas dan terang) dan ada kalanya secara *al-ima* yaitu isyarat atau *tanbih* yaitu keterangan atau perhatian.

Terhadap *'illat* yang sarih dapat dengan mudah diketahui, karena secara lafziyah (tektual) disebutkan langsung oleh nash. *'illat* yang sarih bisanya diungkapkan atau ditunjukkan dengan kata-kata "*liajli, minajli*" (demi untuk karena itu) dan kata "*kai*" (agar supaya).²⁹³ Lafal-lafal yang disebut terakhir ini, secara tegas disebutkan oleh nash dan tidak ada pengertian lain kecuali ia yang menjadi dasar penetapan hukum syara'. Oleh karena itu, itu disebut sarih, karena ia dapat diketahui dengan mudah dan jelas. Sebagai contohnya ialah keharusan membagi harta rampasan perang, sebagai disebutkan dalam surat al-Hasyar ayat 7 berikut:

كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ

²⁹²Al-Ghazali. Lihat pula dalam Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*. Dar al-Fikr al-Araby, 1958, halaman 244.

²⁹³Al-Ghazali, *Al-Mustasfa*, halaman 430-431.

(Keharusan membagi harta rampasan itu) agar harta tersebut tidak hanya beredar dan menumpuk di tangan orang-orang kaya saja di antara kaum.

Di dalam ayat di atas kata "kai" merupakan 'illat dari keharusan membagi harta rampasan perang kepada lima golongan orang. Penetapan hukum agar harta rampasan perang tersebut harus dibagi, 'illatnya adalah untuk menghindarkan agar harta-harta tersebut tidak hanya beredar pada segolongan orang kaya saja dan ini tidak boleh terjadi.

'illat yang didasarkan pada petunjuk nash secara sarif ini, di kalangan ulama ushul terdapat perbedaan penyebutan istilah yang mereka pakai. Jika al-Ghazali menyebutnya dengan dalil naqly, maka al-Subky dan Muhammad al-Bajigani - masing-masing menyebutnya dengan 'illat yang gat'iy dan al-sarahat.²⁹⁴ Kedua istilah ini, pada dasarnya mengandung pengertian yang sama seperti apa yang digunakan oleh al-Ghazali.

Penetapan 'illat melalui al-Ima. Yang dimaksud dengan cara ini ialah upaya yang ditempuh untuk menemukan 'illat

²⁹⁴ Al-Subky. *Al-Ibha' Fi Syarh al-Minhaj*. Juz III, Beirut-Libanon: Dar al-Kutub al-Islamiyah, Cet. I, 1984, halaman 42. Abdul Gani al-Bajigani. *Al-Madkhal ila Usul al-Fiqh al-Malikiy*. Beirut-Libanon: Dar Libnan Littiba'ah wa al-Nasyr, 1968, halaman 116.

dengan memperhatikan hubungan antara suatu ketetapan hukum dengan sesuatu sifat yang mendasarinya.²⁹⁵ Dengan kata lain, 'illat (sifat) yang mendasari suatu ketetapan hukum tersebut diperoleh melalui tanda yang disebut secara beriringan sebagai alasan dari penetapan hukum tersebut, karena jika tidak demikian tentu tidak disebutkan secara beriringan itu.²⁹⁶

Dalam sebuah hadits disebutkan bahwa kucing dinyatakan sebagai hewan yang bukan najis.²⁹⁷

Sesungguhnya kucing itu bukanlah hewan yang bernajis, karena ia selalu berada di sekeliling manusia.

Dari hadits ini telah tampak secara jelas dan tegas apa yang menjadi 'illatnya. Akan tetapi, bisa dipahami bahwa pernyataan kucing tidak najis dihubungkan dengan pernyataan kucing itu merupakan hewan yang selalu berada di sekeliling manusia, maka hal yang disebut terakhir ini - mengindikasikan bahwa ia adalah sebagai 'illat. Sebab, jika tidak demikian tentu tidak disebutkan secara bersama atau beriringan. Secara lebih jelas lagi al-Ghazali²⁹⁸ memberikan contoh tentang haramnya

²⁹⁵ Muhammad Wafa. *Dilalat al-Khitab al-Syar'i 'ala al-hukum* (al-Mantuq wa al-Mafhum). Kairo: Dar al-Tiba'ah al-Muhammadiyah, 1984, halaman 6.

²⁹⁶ Abu Zakarya al-Aqasori, halaman 120.

²⁹⁷ Lihat dalam Ibn Majah. *Sunan Ibn Majah*. Juz I, Indonesia.

²⁹⁸ Ibid Al-Ghazali halaman 431

menggauli istri (bersetubuh) ketika sedang haid. Larangan ini, seperti dijelaskan di dalam surat al-Baqarah ayat 222 berikut ini.

سَأَلُواكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَدَىٰ فَأَعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ

Dan mereka bertanya kepadamu (Muhammad) tentang haid katakanlah bahwa haid itu adalah kotoran, maka jauhilah oleh kamu wanita (istri) yang sedang haid.

Menurut al-Ghazali, dari ayat ini dapat dipahami bahwa kata "adza" merupakan petunjuk atau suatu tanda yang dijadikan 'illat keharaman (larangan) menggauli istri yang sedang haid. Jika sekiranya kata tersebut bukan untuk 'illat, tentu tidak disebutkan dalam ayat tersebut.²⁹⁹

Menentukan 'illat dengan *ijma'*. Berdasarkan praktik yang berkembang di kalangan ulama ushul, bahwa sesuatu yang sudah disepakati dapat dijadikan sebagai hujjah untuk menetapkan 'illat hukum dengan melihat sifat atau keadaan yang mempunyai pengaruh pada penetapan hukum.

Contoh yang sering dirujuk oleh ulama ushul dalam persoalan ini adalah jika seorang perempuan mempunyai dua orang saudara laki-laki - yang salah satunya saudara kandung dan yang lainnya saudara laki-laki seayah, dan saudara laki-

²⁹⁹ Al-Ghazali, *al-Mustasfā*, Mesir; Maktabah al-Jumdiyah, 1971, halaman 431.

laki kandung lebih utama (didahulukan) dalam soal wali nikah. 'Illatnya ialah karena saudara laki-laki kandung lebih utama dari saudara laki-laki seayah dalam hak penerimaan harta waris.³⁰⁰

Penetapan seperti ini berdasarkan *Ijma'*. Jika dalam soal waris saudara laki-laki kandung lebih utama dari saudara laki-laki seayah adalah karena kedekatan pemeliharaan persaudaraan dan ia merupakan 'illat yang berpengaruh langsung dalam soal waris, serta dinyatakan sebagai sesuatu yang telah disepakati (*ijma'*).

Contoh lain, sebagai dinyatakan oleh Ahmad Hasan, bahwa tindakan Umar ibn al-Khatib memukul peminum khamar sebanyak delapan puluh kali. Pada masa Nabi dan Abu Bakar, peminum khamar dipukul sebanyak empat puluh kali - sesuai dengan apa yang telah digariskan oleh *Sunnah*. Penetapan Umar dengan menambah empat puluh kali - dari empat puluh menjadi delapan puluh kali - tidak lain adalah karena berpijak pada 'illat untuk menjerakan peminum khamar agar tidak mengulangi perbuatannya dan ketetapan ini disepakati oleh sahabat.³⁰¹

³⁰⁰ *Ibid.* al-Ghazali, halaman 432

³⁰¹ Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning In Islamic Juris Prudence. (A study of the juridical principle of qiyas)*. Islamabad Research

Penetapan *'illat* dengan *al-Munasabah*. Yang dimaksud dengan cara ini ialah menentukan *'illat* apa yang paling penting dan sesuai dalam penyariatian hukum. Artinya, *'illat* (sifat) penyariatian hukum itu ialah didasarkan kepada sesuatu yang dapat menciptakan kemaslahatan bagi manusia dan menghilangkan kemudaratan.³⁰²

Tegasnya, seperti dipaparkan al-Ghazali bahwa *al-Munasabah* ialah penetapan *'illat* yang cocok dan memang terdapat persesuaian ketika dihubungkan penyariatian hukum padanya.³⁰³ Menggunakan *al-Munasabah* sebagai suatu cara dalam menemukan dan menetapkan *'illat* hukum menuntut kejelian dan kecermatan yang tinggi. Sebab, mencari *al-Munasabah* antar suatu ketentuan hukum dengan *'illat* yang mendasarinya tidaklah mudah. Diakui, bahwa dalam praktiknya, baik dalam pemikiran ushul fiqh klasik maupun kontemporer *al-Munasabah* dipakai secara jelas. Ketika berhadapan dengan suatu ketentuan hukum yang tidak diketahui *'illatnya* melalui nash dan *ijma'*, maka cara yang

Institute Press. Edisi I, 1986, halaman 234. Lihat pula dalam Sayid Sabiq. *Fiqh al-Sunnah*. Jilid III, Beirut-Libanon: Dar al-Kitab al-Araby, Cet. III, 1973, halaman 378.

³⁰²Uraian selanjutnya, dapat dilihat dalam al-Subky. Hlm. 54.

³⁰³Ibid Al-Ghazali. *Al-Mustasfa*. Halaman 434.

ditempuh ialah menggunakan *al-Munasabah*, dengan mencari keserasian hubungan antara *'illat* dan hukum.

Dengan cara *al-Dauran*. Yang di maksud dengan istilah ini adalah melihat hubungan atau sangkutan hubungan sifat (*'illat*) yang menjadi dasar dan suatu ketentuan hukum. Artinya, penyariatian hukum tidak terlepas dari adanya *'illat* yang melatarbelakanginya.³⁰⁴ Dengan kata lain, cara ini seperti dijelaskan oleh Sadiq Hasan Khan³⁰⁵ bahwa hukum itu ada karena ada *'illat* dan hukum menjadil tidak ada karena ketiadaan *'illat*.

Dengan cara *al-Sabr wa al-Taqsim*. Yang dimaksud dengan cara ini ialah menghimpun sejumlah sifat yang terdapat pada suatu ketentuan hukum dan kemudian memilih mana yang paling tepat untuk dijadikan sebagai *'illat*.³⁰⁶ Al-Ghazali menjelaskan bahwa cara ini adalah cara yang paling tepat untuk menentuakn *'illat* hukum.³⁰⁷ Contoh yang paling sering dirujuk oleh Ulama ushul ialah tentang jual-beli dengan cara barter (penukaran barang dengan barang) terhadap enam jenis barang

³⁰⁴Lihat Ibn al-Subky. *Matn Jami'i al-Jawami'*. Juz II, Indonesia; Maktabah Dar Ihya' al-Kutub al-Arabiyyah, t.t., halaman 288.

³⁰⁵Said Hasan Khan. *Mukhtamar Husul al Ma'mul Min 'Ilm al-Ushul*. Kairo: Dar al-Sahwah, 1403 H., halaman 270.

³⁰⁶Ibid Al-Subky, halaman. 270.

³⁰⁷Ibid Al-Ghazali, halaman. 435.

yang disebutkan oleh sebuah hadits³⁰⁸ - yang bisa menimbulkan riba fadal, bila penukaran barang sejenis dilakukan dengan cara tidak sama. Pada contoh yang disebutkan di atas 'illatnya tidak jelas. Sebab gandum sebagai salah satu jenis dari enam macam barang tersebut, kadang-kadang sebagian makanan pokok dan makanan biasa. Jika gandum dianggap sebagai makanan pokok tidaklah tepat, karena riba bisa pula terjadi pada gandum yang bukan makanan pokok. Jika gandum dianggap makanan juga tidak cocok karena riba terjadi pula pada emas dan perak yang bukan makanan pokok. Akhirnya, setelah meneliti semua sifat 'illatnya satu persatu secara seksama maka mujtahid berkesimpulan bahwa 'illat yang paling tepat adalah takaran atau timbangan. Dengan demikian, penukaran (barter) terhadap enam jenis barang dengan cara yang tidak sama jumlah dan takarannya yang bisa menimbulkan riba fadal tersebut, 'illatnya adalah takaran dan timbangan.³⁰⁹

³⁰⁸ Keenam macam/jenis barang atau benda yang disebutkan hadits itu ialah terdiri dari: Emas, perak, gandum, syair, kurma, dan garam. Penukaran yang tidak sama antara sejenis dari masing-masing jenis barang ini akan menimbulkan riba fadal. Teks hadits tentang enam jenis barang ini dapat dilihat dalam al-San'ani Subulus Salam, Juz III, Bandung: *Multham al-Tab'i wa al-Nasyr*. t.t., halaman 37-38.

³⁰⁹ Abdul Wahab Khalaf. *Masadir al-Tasyri' al-Islami Finw La Nassa Fiqh*. Kuwait: Dar al-Qalam, Cet. III, 1972, halaman 64.

Dengan cara *al-Syabah*. Yang dimaksud dengan *al-Syabah* ialah mencari hubungan keserupaan 'illat di antara hukum pokok yang berbeda, di mana satu sama lainnya mempunyai persamaan dalam tujuannya. Abdul Gani al-Rajiqani memberikan contoh soal wudlu dan tayamum adalah dua hal yang berbeda, tetapi mempunyai persamaan, yaitu menghilangkan Najis.³¹⁰

Dengan cara *Tanqih al-Manat*. Persoalan ini ialah memilih dan mengambil salah satu dari sejumlah sifat 'illat yang ditunjukkan nash dan mengenyampingkan yang lainnya, sehingga sifat 'illat yang terakhir dijadikan sebagai 'illat penetapan hukum.³¹¹ Misalnya, seperti yang dikemukakan oleh Zaky al-Din,³¹² bahwa dalam sebuah hadits diceritakan seorang laki-laki Arab telah menggauli istrinya pada siang hari di Bulan Ramadhan. Terhadap kasus ini, Rasulullah saw. menetapkan hukum agar laki-laki tersebut memerdekakan hamba sayaha (budak).

Dalam kasus ini timbul masalah, yaitu apa yang menjadi 'illat penetapan hukum memerdekakan budah tersebut.

³¹⁰ Ibid Muhammad Abdul Gani al-Rajiqani. hlm 118.

³¹¹ Ibid Ibn al-Subky. halaman 292.

³¹² Zaky al-Din Sya'ban. *Ushul al-Fiqh al-Islami*. Mesir: Dar al-Ta'rif, 1965. Halaman 152.

Dari kasus ini ada beberapa kemungkinan sifat yang dapat dijadikan sebagai *'illat*, yaitu:

Karena laki-laki yang bersetubuh adalah orang Arab dan ia menggauli atau menyetubuhi istrinya.

Ternyata dua sifat yang pertama ini - laki-laki Arab yang bersetubuh dan menyetubuhi istrinya - tidak dapat diterima, sebab hukum tidak hanya berlaku untuk orang-orang Arab yang bersetubuh dan yang disetubuhinya itu istri, tetapi berlaku pula bagi seluruh orang mukhalaf di mana ia berada, tanpa membedakan jenis dan bangsa. Oleh karena itu, terhadap kasus yang disebut terakhir ini, maka alternatif terakhir yang bisa dijadikan sebagai *'illat* ialah bersetubuh di siang hari bulan Ramadhan yang ketentuan hukumnya dengan memerdekakan budak, sebab, jika tidak demikian, tentu tidak ada ketetapan hukum yang mewajibkan untuk memerdekakan budak. Dengan kata lain, karena bersetubuh di siang hari pada bulan Ramadhan itulah yang menjadi alasan (*'illat*) lahirnya ketetapan hukum wajibnya memerdekakan budak. Karena jika persetubuhan tersebut dilakukan di malam bulan Ramadhan tidak dilarang. Menurut penjelasan Zaky al-Din Sya'ban³¹³ bahwa cara ini merupakan cara yang ditempuh oleh kalangan

³¹³ *Ibid* Zaky al-Din Sya'ban 156.

mazhab Syafi'i dan mazhab Hambali. Akan tetapi, berbeda halnya dengan mazhab Hanafi dan mazhab Maliki. Dua mazhab yang disebut terakhir ini berpendapat bahwa wajibnya memerdekakan budak bagi laki-laki yang bersetubuh di siang hari bulan Ramadhan *'illatnya* bukan bersetubuh di siang hari bulan Ramadhan, tetapi perbuatan persetubuhan di siang hari itu merusak kemuliaan dan kehormatan bulan Ramadhan.

Dengan kata lain hukuman memerdekakan budak itu didasarkan pada *'illat* bahwa persetubuhan di siang bulan Ramadhan dipandang merusak kemuliaan Ramadhan. Bila dicermati persoalan penetapan *'illat* yang ditempuh oleh Ulama ushul fiqh klasik maupun kontemporer ada perbedaan satu sama lainnya. Dalam pemikiran ushul fiqh klasik sendiri pun ada perbedaan. Al-Syaukani, misalnya, menetapkan sebelas cara dalam penetapan *'illat* hukum. Di samping delapan cara yang sudah disebutkan di atas tadi, Syaukani menambahkan tiga cara lagi - yang disebutnya dengan *istidlal*, *Tahqiq al-Munat* dan *al-Tard*.³¹⁴

Prosedur yang ditempuh oleh Syaukani ini, nampaknya sejalan dengan pandangan Ibn Subky dalam kitab *Matn Jam'i*

³¹⁴ Lihat dalam al-Syaukani. *Irsuad al-Fuhul*. Surabaya: Syirkah Maktabah Ahmad bin Sa'id. t.t., halaman 210.

al-Jawami'.³¹⁵ Berbeda pula halnya dengan al-Ghazali.³¹⁶ Bagi al-Ghazali dalam penetapan 'illat itu, ialah yang ditempuh ialah dengan menggunakan dalil Naqly yang mencakup *al-Ima* dan *Tanbih* dan lalu dengan *Ijma'*, kemudian dengan jalan *istinbath* dan *istidlal* yang terdiri dari *al-Sabr wa al-Taqsim* dan *al-Munasabah*. Selanjutnya secara terpisah dalam *masalik al-'illat* ini, al-Ghazali menyebutnya dengan mengijtihadkan 'illat. Yang dimaksud oleh al-Ghazali ialah menempuh jalan *tahqiq al-manat, tangih almanat* dan *takhrij al-manat*.

Sementara itu, bila kita lihat pula prosedur penetapan 'illat di kalangan pakar ushul fiqh kontemporer, ternyata dirumuskan lebih sederhana dan praktis. Mereka misalnya, seperti Abu Zahrah, Abdul Wahab Khalaf, Zaky al-Din Sya'ban, Khudari Beik dan Abdul Karim Zaidan, menetapkan hanya tiga cara, yaitu: pertama: dengan menggunakan *al-Ima* dan *Sunnah*, kedua dengan *ijma'* dan ketiga dengan *munasabah* - yang di dalamnya tercakup *tahqiq al-manat*

³¹⁵ Ibn al Subky. *Main Jam'i al-Jawami'*. Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyyah, t.t. halaman 266-293.

³¹⁶ Al-Ghazali. *Al-Mustasfa*. Maktabah al-Jumdiyah, 1971, halaman 396-435.

tangih al-manat dan *takhrij al-manat*. Hanya saja Khudari Beik menambahkan satu cara lagi yaitu *al-sabru wa al-taqsim*.³¹⁷

Ketiga cara ini kelihatannya lebih praktis dan lebih aplikatif jika dibandingkan prosedur yang dirumuskan di dalam pemikiran ushul fiqh klasik.

Berkaitan dengan Pandangan Ulama tentang Kehujjahan (Otoritas) *Qiyas* Sebagai Dalil metode *istimbath* hukum, pertanyaan yang segera akan muncul adalah bagaimana kedudukan *qiyas* sebagai dalil hukum? Pertanyaan ini memang menimbulkan perbedaan di kalangan Ulama ushul fiqh. Di satu pihak sebagian Ulama mengatakan bahwa *qiyas* adalah dalil dan bahkan sumber hukum yang wajib diikuti. Namun, dipihak lain, sebagian Ulama ushul memandang *qiyas* bukan dalil dan sumber hukum. Sementara itu, padangan lainnya menyebutkan bahwa *al-qiyas* bukan dalil dan sumber hukum, tetapi ia hanyalah sebuah metode (*manhaj*) saja dalam menggali hukum dari sumbernya. Dan sejumlah literatur, ditemukan bahwa paling tidak terdapat tiga kelompok Ulama yang berbeda

³¹⁷ Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*. Mesir; Dar al-Fikr, 1958, halaman 143-147. Wahab Khalaf. *Ilm Ushul al-Fiqh*. Kairo; Maktabah al-Dakwah al-Islamiyah. Cet. III, 1990, halaman 75-79. Zaky al-Din Sya'ban. *Ushul al-Fiqh al-Islami*. Mesir, Maktabah Dar al-Ta'lif, 1965, halaman 144-153. Khudari Beik *Ushul Fiqh*. Beirut: Dar al-Fikr, 1988, halaman 223-227.

pendapat tentang keberadaan qiyas dan kehujjahannya sebagai dalil hukum.

Kelompok pertama, mengatakan bahwa qiyas adalah dalil dan sumber hukum. Dalam catatan Zaky al-Din Sya'ban.³¹⁸ Kelompok pertama ini menyatakan bahwa para fuqaha' (Ulama) telah sepakat - di mana qiyas merupakan salah satu pokok atau dasar tasyri' dan dalil hukum Syariah. Pandangan kelompok pertama ini melabirkan sikap dan dianut oleh mayoritas Ulama bahwa qiyas adalah dalil hukum dan karenanya ia menjadi Hujjah Syar'iyah. Dan kelompok pertama ini dikenal dengan sebutan *musbit al-qiyas* - yaitu kelompok pendukung qiyas.

Adapun alasan kelompok ini, bahwa qiyas adalah dalil dan sumber hukum adalah sebagai berikut:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن
كُنْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ

Wahai orang-orang yang beriman, ta'atlah kamu kepada Allah serta ulul amri (pemimpin) di antara kamu. Jika kamu berbeda pendapat tentang sesuatu, kembalikanlah kepada Allah dan Rasulnya... (QS. An-Nisa:59).

³¹⁸Zaky al-Din Sya'ban.hlm 93.

Menurut jumbuh fuqaha' (Ulama), ayat ini memerintahkan umat Islam agar mengembalikan kepada Allah dan Rasul-Nya manakala terjadi perselisihan di antara mereka. Pengembalian kepada Allah dan Rasul-Nya au mencakup seluruh persoalan, baik yang mengandung isyarat untuk mengembalikan kepada *kaidah syar'iyah* yang umum, maupun yang tidak ada nashnya dengan cara menetapkan hukum yang sama atas dasar kesamaan *'illat*. Menetapkan hukum berdasarkan kesamaan *'illat* tidak hanya berpijak pada akal semata, melainkan ada sandarannya, yakni nash.³¹⁹ Oleh karena itu, keberadaan qiyas memiliki otoritas dalam menetapkan hukum tidak bisa diingkari. Landasan teologis lainnya adalah yang memuat dialog antara Nabi dengan Muaz Ibn Jabal sebagai berikut.³²⁰

كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عَرَضَ لَكَ فُضَاءٌ؟ قَالَ أَقْضِي بِكِتَابِ اللَّهِ. قَالَ فَإِن لَمْ تَجِدْ فِي كِتَابِ اللَّهِ؟ قَالَ فَيَسْئَلُهُ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم-. قَالَ فَإِن لَمْ تَجِدْ فِي كِتَابِ اللَّهِ؟ قَالَ أَجْتَهُدُ رَأْسِي وَلَا أَلْمَسُ رَسُولَ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم-. وَلَا فِي كِتَابِ اللَّهِ؟ قَالَ أَجْتَهُدُ رَأْسِي وَلَا أَلْمَسُ

Bagaimana engkau memutuskan sesuatu perkara jika diajukan orang kepadamu? Muaz menjawab, aku akan

³¹⁹ Lihat dalam Abdul Wahab Khalaf halaman 31. Khalaf menyebutkan, mayoritas fuqaha' berpandangan bahwa *'illat* merupakan dasar persoalan yang tidak ada nashnya, serta para fuqaha' tidak memutuskan hukum berdasarkan kemauan sendiri.

³²⁰ Teks Hadits ini dapat dilihat dalam Abu Daud. Sunan Abi Daud. Jilid III, Indonesia; Maktabah Dahlan.t.t. halaman 303.

putuskan dengan kitab Allah, Nabi bertanya lagi, jika tidak temukan dalam Kitab Allah aku akan putuskan dengan Sunnah Rasulullah. Jawab Muaz. Kemudian Nabi kembali bertanya, jika tidak engkau temukan dalam Sunnah Rasulullah dan tidak pula dalam Kitab Allah? Muaz menjawab aku akan melakukan Ijtihad dengan pemikiran dan aku tidak akan berlebih-lebihan.

Atas dasar hadits ini, menurut kalangan jumbuh Ulama bahwa Rasulullah saw. telah menunjukkan cara untuk mengetahui dan menetapkan hukum syara' dan didalamnya mencakup Ijtihad dengan *ra'yu*, jika tidak ditemukan dalil nash al-Kitab dan Sunnah haruslah menggunakan Ijtihad dan *qiyas* jelas merupakan bagian dari Ijtihad dengan *ra'yu*. Dengan demikian *qiyas* menjadi *Hujjah Syar'iyah*.³²¹

Selain hadits diatas juga berpijak pada praktik sahabat. Kelompok pertama dari kalangan jumbuh Ulama ini berpendapat bahwa sahabat telah sepakat menggunakan *qiyas* sebagai hujjah. Pemilihan Abu Bakar sebagai Khalifah adalah berdasarkan hasil *qiyas* yang didasarkan pada pertimbangan bahwa Abu Bakar selalu menjadi Imam dalam shalat ketika Nabi tidak ada.³²²

Kelompok ini juga beralasan bahwa nash Al-Qur'an dan Sunnah terbatas, sementara persoalan-persoalan baru yang

³²¹ Zakarya al-Biri. *Masadir al-Ahkam al-Islamiyah*. Kairo; Dar al-Ijtihad, 1975, halaman 97-98.

³²² Ibid. Lihat juga Abu Zahrah. hlm 223-224.

tidak adan nashnya, akan terus bermunculan setiap waktu. Untuk menjawab persoalan tersebut tidak ada jalan lain kecuali dengan meneliti *'illat* hukum yang ada dalam nash dan atas dasar *'illat* itulah diterapkan hukum bagi persoalan baru tersebut. Dengan terbatasnya nash, sementara persoalan baru terus bermunculan, maka ijtihad dengan menggunakan *qiyas* adalah wajib.³²³

Berdasarkan empat alasan yang disebutkan di atas, kelompok pertama dan kalangan jumbuh fuqaha' menyatakan bahwa *qiyas* adalah dalil dan sumber hukum, karena ia memiliki kekuatan hujjah dalam menetapkan hukum syara'.

Kelompok kedua ialah kelompok yang menolak keberadaan *qiyas* sebagai dalil dan hujjah Syar'iyah. Kelompok ini dikenal dengan sebutan *nufat al-qiyas*. Kelompok ini terdiri dari al-Nazm dan pengikutnya dari kalangan Mu'tazilah, Daud Zahiri, Ibn Hazm dan sebagai kaum Syiah.³²⁴ Ibn Ham

³²³ Zakarya al-Biri. *Masadir al-Ahkam al-Islamiyah*. Kairo; Dar al-Ijtihad, 1975, halaman 98-99.

³²⁴ Abdul Wahab Khalaf. *Masadir al-Tasyri al-Islami Fi ma la Nassa Fih*. Kuwait: Dar alQalam, Cet. III, 1972, halaman 29-30. Bandingkan dengan Muhammad Jawab al-Mugniyah. *Ilm Ushul Fiqh Fi Saubih al-Jadid*. Beirut: Dar al-'Ilm Lilmalayin. Cet. I, 1975, halaman 245-246. Golongan Syi'ah menentang penggunaan *qiyas* karena ia berdasarkan akal semata dan penggunaan akal itu dilarang dan bertentangan dengan apa yang telah ditetapkan oleh Allah. Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*. Kairo; Dar al-Fikr al-Araby 1958, halaman 224.

menyatakan dengan tegas penolakannya berhujjah dengan *ra'yu* dan hanya berhujjah pada nash Al-Qur'an dan Sunnah dengan memperhatikan makna lahiriah (zahir)nya saja. Menurutnya, karena *qiyas* adalah bagian dari dan berpijak pada *ra'yu*, maka yang demikian tidak dapat diterima sebagai dalil dan hujjah³²⁵. Ada beberapa alasan yang dikemukakan oleh kelompok ini untuk menolak *qiyas* sebagai dalil dan hujjah syar'iyah.

Berlandaskan pada surat al-Baqarah ayat 29 berikut

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا

Dialah Allah yang telah menjadikan segala sesuatu yang ada di bumi untuk kamu...

Dan surat al-Maidah ayat 3.

النَّوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي

Pada hari ini telah kusempurnakan untukmu agama kamu dan telah kucukupkan kepadamu nikmat-Ku.

Menurut kelompok penolak *qiyas* ini, kedua ayat di atas menunjukkan bahwa syariah atau agama Islam telah sempurna dan tidak membutuhkan *qiyas* karena nash datang untuk menjelaskan segala sesuatu dengan terang dan jelas, baik yang

³²⁵Lihat dalam Muhammad Abu Zahrah, Ibn Hazm, *Hayatuhu wa 'Asruhu wa arauhu wa Fighuhu*, Kairo: Dar al-Fikr al-Araby, 1984, halaman 382.

berhubungan dengan wajib, haram, makruh, sunat maupun mubah.³²⁶

Alasan kedua kelompok di atas dasar yang bersifat *Zanny* dalam menentukan 'illat hukum. Oleh karena itu, *qiyas* tidak sampai membawa kepada tingkat keyakinan.³²⁷

Adapun alasan ketiga, ialah mereka berpegang kepada para sahabat seperti: Abu Bakar dan Ibn Mas'ud mengingkari *qiyas* serta mengingatkan agar bersikap hati-hati kepada *ra'yu*. Umar Ibn al-Khatab, juga mengingatkan, dengan pernyataannya, hendaklah kalian berhati-hati terhadap *ahl-ara'yu* yang menentang sunnah Nabi. Ibn Abbas, secara tegas mengatakan "apabila kalian membicarakan agama dengan menggunakan *qiyas*, apakah akan menghalalkan yang telah diharamkan Allah dan mengharamkan apa yang dihalalkannya."³²⁸

Berdasarkan ketiga alasan yang dikemukakan di atas, kelompok penolak *qiyas* ini menyatakan bahwa *qiyas* tidak bisa diterima sebagai dalil dan hujjah syar'iyah.

³²⁶Zakariya al-Biri, *Masadir al-Ahkam al-Islami*, Kairo: Dar al-Kitab 1975, halaman 99-102.

³²⁷Lihat Zaky al-Din Sya'ban, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Mesir: Matba' Dar al-Ta'lib, 1965, halaman 119.

³²⁸Lihat Zakarya al-Biri.

Kelompok ketiga, adalah kelompok yang berlawanan dengan dua kelompok yang telah disebutkan di atas. Kelompok ketiga ini, yang kelihatannya ingin mendudukkan keberadaan *qiyas* pada posisinya dalam hukum Islam. Al-Ghazali misalnya, mengatakan bahwa *qiyas* adalah sebuah cara dalam menghasilkan hukum dari penalaran teks nash, melalui analogi.³²⁹

Pernyataan al-Ghazali ini memberikan indikasi bahwa *qiyas* bukanlah dalil hukum. Lebih jelas lagi, dalam kitab *al-Mustasfa*, al-Ghazali memang tidak memasukkan *qiyas* dalam tertib urutan dalil sebagaimana terlihat dikalangan mayoritas Ulama mazhab. Bagi al-Ghazali, yang termasuk dalil hukum ialah meliputi Al-Qur'an, Sunnah, *ijma'*, *al-Istishab*, *Qaul Sahabi*, *al-Ihtisan* dan *al-Istislah*. Empat yang disebutkan terakhir ini dinyatakan oleh al-Ghazali sebagai dalil akal.³³⁰ Sementara itu *qiyas* ditempatkan dalam satu kelompok dengan langkah-langkah yang ditempuh untuk menghasilkan suatu ketentuan hukum dari berbagai dalilnya. Kemudian, pernyataan yang senada dengan al-Ghazali, terlihat pula dalam pemikiran Ushul Fiqh Kontemporer. Diantaranya adalah Muhammad Abu

³²⁹ Al-Ghazali. *Al-Mustasfa*. Mesir, Maktabah al-Jundiyyah, 1971, halaman 394.

³³⁰ *Ibid.* al-Ghazali halaman 230-250.

Zahrah dan Ahmad Hasan. Kedua tokoh ini menyatakan bahwa *qiyas* adalah salah satu cara untuk menggali hukum dan Abu Zahrah, menambahkan bahwa, pada hakekatnya, *qiyas* tidak lebih dari sekedar alat yang dipakai untuk menafsirkan nash.³³¹

Berdasarkan pandangan terakhir ini, baik al-Ghazali, Abu Zahrah maupun Ahmad Hasan sama-sama berpendapat bahwa *qiyas*, bukanlah dalil hukum, melainkan cara, metode atau manhaj dalam menggali dan menghasilkan hukum dari dalil nash.

Setelah memperhatikan pandangan Ulama ushul tentang hal ihwal *qiyas* sebagai dalil dan kehujjahannya dalam hukum Islam, ternyata ada tiga argumentasi dan alasan masing-masing yang mereka kemukakan. Jika ditelusuri lebih jauh perbedaan ini - sejauh diketahui - sebetulnya berakar pada, dan bersumber dari sistematika ushul yang mereka rumuskan. Dengan kata lain, perbedaan ini terjadi karena, berpijak pada perbedaan *Ushul al-Mazhab* yang mereka anut.

Mayoritas Ulama Ushul (*fuqaha'*) menyatakan bahwa *qiyas* adalah dalil hukum. Sebab, nyatanya dalam sistematika ushul mereka, *qiyas* dikelompokkan dalam urutan dalil

³³¹ Lihat dalam Muhammad Abu Zahrah. *Ushul Fiqh*. Kairo; Dar al-Fikr al-Araby, 1958, halaman 224 dan Ahmad Hasan. hlm 463.

menempati posisi keempat sesudah *Al-Qur'an*, *Sunnah* dan *Ijma'*.

Dengan menyatakan *qiyas* sebagai dalil sebenarnya tidak bisa berdiri sendiri, karena ia harus berpijak pada nash *Al-Qur'an* dan *Sunnah* atau *Ijma'*. Alasan-alasan yang dikemukakan oleh kelompok pertama yang merupakan mayoritas Ulama bahwa *qiyas* adalah dalil hukum, sebagai telah disebutkan di atas, tidak menunjukkan bahwa *qiyas* sebagai dalil, melainkan sebuah cara atau metode yang ditempuh untuk memecahkan persoalan hukum yang sudah disebutkan dengan memperhatikan 'illat hukum yang ditunjukkan oleh dalil nash.

Sebaliknya, kelompok yang menolak *qiyas* memang sejak awal tidak menerima *qiyas*, atau dengan sendirinya, tidak memasukkannya dalam sistematika Ushul yang mereka susun, baik sebagai dalil maupun sebagai metode atau *mauhaj*. Diskusi mereka tentang *qiyas* dilakukan hanya dalam rangka untuk menafikan atau menolak *qiyas* sebagai dalil dan *hujjah syar'iyah*. Hal ini terlihat dari alasan-alasan yang mereka tampilkan sebagai dasar penolakan mereka.

Bila kita cermati secara seksama alasan-alasan yang ditampilkan terdapat sisi-sisi kelemahannya. Ayat 29, surat al-

Bagarah dan ayat 3 dalam surat alMaidah, yang dijadikan alasan utama dengan menyatakan bahwa agama Islam telah sempurna, sebetulnya tidak tepat untuk dijadikan alasan guna menolak *qiyas*. Sebab, selain menggambarkan kepada manusia ihwal sumber daya alam untuk dijadikan sebagai sumber kehidupan, kedua ayat itu menyatakan ihwal selesainya penurunan wahyu kepada Muhammad, dan bukan dalam konteks *wajib*, *haram*, *sunnat*, *makruh* atau *mubah*. Memang benar, bahwa agama Islam telah sempurna, tetapi menggunakan *qiyas* tidak berarti menganggap agama sebagai tidak sempurna. Penggunaan *qiyas* hanyalah sebuah prosedur (metode) yang ditempuh menyelesaikan berbagai kasus hukum yang tidak dijelaskan oleh nash secara kongkrit dan jelas.

Selanjutnya, hash *qiyas* bersifat *zanniy*, dan karenanya tidak dapat dijadikan *hujjah*. Rasanya, semua hasil Ijtihad hanya mencapai tingkat *zanniy*, dan seluruh mujtahid mengatakan demikian. Mengenai beberapa sahabat nabi yang melarang penggunaan *ra'yu* - yang demikian itu - tidak dapat dipahami dalam arti mutlak, melainkan lebih mengacu pada sebuah peringatan bukan dalam konteks larangan. Artinya, menggunakan *ra'yu* dibolehkan, asal tidak bertentangan dengan nash. Praktek penggunaan *ra'yu*, sebetulnya, sudah ada

dan telah berkembang sejak zaman sahabat. Rasanya, pandangan di atas tidak dapat menafikan bahwa para sahabat tidak menggunakan *ra'yu*, karena banyak kasus yang diputuskan berdasarkan *ra'yu* - untuk tidak menyebut satu persatu - jika tidak ditemukan penjelasannya dalam nash, lebih
lebih Umar Ibn al-Khatab.

Kemudian, kelompok ketiga mengakui *qiyas* dalam konstelasi hukum Islam. Akan tetapi, keberadaan *qiyas* bagi kelompok ketiga ini, hanya sebagai satu cara atau metode (manhaj) dalam menetapkan hukum dari nash, bukan sebagai dalil atau sumber hukum. Dari sistematika ushul yang mereka rumuskan, terlihat bahwa *qiyas* bukan bagian dari dalil hukum. Jika memang demikian halnya, maka *qiyas* adalah satu cara yang ditempuh dalam menetapkan hukum suatu persoalan yang tidak dijelaskan oleh nash.

Bila dihubungkan dengan sejarah perkembangan pemikiran hukum, terutama pada periode awal, ternyata *qiyas* hanya digunakan sebagai alat atau metode untuk menalar nash, bukan dalil dan hasil penalaran itulah nantinya yang dijadikan sebagai hujjah. Terlalu banyak untuk menyebutkan produk hukum sebagai hasil penalaran *qiyas*, yang tetap ada dalam masyarakat Islam hingga sekarang ini. Hanya saja setelah

munculnya para fuqaha' atau Ulama Mazhab dan *qiyas* setelah menjadi teori penalaran yang sistematis, maka praktek penggunaan *qiyas* berubah dan masuk ke dalam tertib urutan dalil yang empat sesudah *Al-Qur'an*, *sunnah* dan *ijma'*. Dengan kata lain, penggunaan *qiyas* sebagai dalil - dalam prakteknya disejajarkan dengan *Al-Qur'an*, *Sunnah* dan *ijma'*, tetapi otoritasnya sebagai hujjah syar'iyah lebih rendah dari tiga dalil yang disebutkan terdahulu.

Boleh dikatakan bahwa hampir semua fuqaha' atau Ulama mazhab menganut pandangan ini. Dengan semakin mapannya praktik penggunaan *qiyas* di kalangan mereka, maka dinyatakan bahwa *qiyas* adalah dalil hukum keempat yang telah disepakati. Menurut mereka, sekalipun ada kalangan yang menolak, keberadaan *qiyas*, maka tidaklah berarti merusak kesepakatan itu. Keluar dari kesepakatan yang telah lama mapan ini, rasanya terlalu sulit dan kedengarannya asing, meskipun ada pandangan yang mengatakan bahwa *qiyas* bukan dalil, melainkan hanya sekedar metode atau manhaj saja.

Melihat ungkapan yang selalu diulang dan ditegaskan oleh para penggagas *qiyas*, bahwa upaya penangkapan dan analogi illah adalah untuk mealisir kemaslahatan, maka tidak bisa dipungkiri lagi bahwa metode *qiyas* dalam melahirkan

klausul-klausul hukum baru adalah dalam rangka membunikan maqashid syariah.

BAB VI

DIALEKTIKA TEKS DAN KONTEKS MAQASHID SYARIAH DALAM METODE ISTIMBATH HUKUM MADZHAB HAMBALI

A. Mazhab Ushul Fiqh Hambali

Mazhab ini dinisbahkan kepada Ahmad Ibn Hanbal. Nama lengkapnya adalah Abu Abdullah Ahmad Ibn. Hanbal Ibn Hilal Ibn Asad al-Syaibani dan lebih populer dikenal dengan Ahmad Ibn Hanbal.³³² Ia dilahirkan di kota Baghdad pada tahun 164 H/1780 M dan meninggal di kota mi pula pada tahun 241 H/855 M.³³³ Ayahnya wafat ketika beliau masih kecil dan selanjutnya ia diasuh oleh ibunya. Ayahnya seorang tokoh pejuang dan pernah menjabat sebagai Gubernur Sarkhas pada masa dinasti Umayyah, serta menjadi juru dakwah pada masa dinasti Abbasiyah.

Ahmad Ibn Hanbali berasal dari keluarga terhormat dan terpelajar, oleh karena itu, sejak usia muda telah hafal Al-Qur'an. Setelah belajar Al-Qur'an, Ahmad Ibn Hanbal mulai

³³²Sya'ban Muhammad Ismail. *Al-Tasyri al-Islami Masadiruh wa anwaruh*. Kairo; Maktabah al-Nahdah al-Misriyah, Cet. II, 1985, halaman 342.

³³³Muhammad Salam al-Madkur. *Al-Ijtihad Fi al-Tasyri al-Islami*. Moud; Dar al-Nahdah al-Arabiyah, Cet. I, 1984, halaman 75.

belajar fiqh pada sejumlah Baghdad, dan Abu Yusuf. Dari Abu Yusuf ia banyak mendapatkan pelajaran fiqh yang bercorak rasional.³³⁴ Kemudian belajar Hadits pada Hisyam Ibn Basyir Ibn al-Khazim al-Wasati (w. 183 H), seorang tokoh ahli Hadits Baghdad, selama empat tahun dan memperoleh tiga ribu hadits.³³⁵

Setelah selama tujuh tahun belajar di Baghdad, Ahmad Ibn Hanbal pergi untuk belajar ke Kufah, Basrah, Makkah, Madinah, Syam dan Yaman. Di kota ini beliau banyak mendapat tambahan ilmu dan terus berusaha mendalami masalah hadits. Di Makkah dan Hijaz ia belajar kepada Imam Syafi'i dan Abu Uyainah - seorang ahli hadits.³³⁶ Ahmad Ibn Hanbal juga belajar hadits kepada Umar ibn alKhalid (w. 182 H), Abu Bakar 'Iyas dan Abdurrazak Ibn Haman.³³⁷

Beliau lebih banyak menekuni hadits meskipun selain fiqh dan menjadi seorang *Mujtahid Mustayil* (Maujtahid yang tidak terkait dengan mazhab pendahulunya), dan mengembangkan mazhab tersendiri. Meskipun mengembangkan pola pemikiran sendiri, ternyata jalan istinbat

³³⁴Mun'im A. Sirry. Sejarah Fiqh Islam. Surabaya; Risalah Gusti, Cet. 1, 1995, halaman 116.

³³⁵Ibid. Mun'im A. Sirry halaman 117

³³⁶Ibid. Lihat pula Sya'ban Muhammad Ismail, hlm. 234

³³⁷Ibid Hasbi Ash Shidqi. hlm 267.

yang ditempuhnya lebih dekat pada Imam Syafi'i.³³⁸ Hal ini, karena beliau banyak belajar kepada Imam Syafi'i baik di Makkah maupun di Baghdad.³³⁹

Kedalaman dan keluasan ilmu Ahmad Ibn Hanbal - terutama dalam masalah Hadits sangat luar biasa dan diakui oleh berbagai kalangan. Beliau telah menghimpun empat puluh ribu buah hadits. Himpunan semua hadits ini terdiri dari empat juz buku, yang terkenal dengan nama *Musnad Ahmad Ibn Hanbal*.³⁴⁰

Mengenai karya beliau di bidang fiqh tidak ada penjelasan pasti, karena beliau tidak menulis dan membukukan fiqhnya serta tidak mendiktekan kepada muridnya, sehingga tidak bisa menemukan pandangan fiqhnya secara orisinal, kecuali hanya merupakan nukilan fatwa-fatwa beliau tentang fiqh dari muridmuridnya, kurang lebih berjumlah enam puluh ribu.

Di antara murid yang mengembangkan pemikiran fiqh beliau adalah Ibrahim al-harbi, Ibrahim Ibn Hani, Ishak Abu Thalib al-Misani, Abu Bakar ar-Marwasi, Abu Bakar al-

³³⁸Muhammad Ali al-Sayis. *Narwah al-I; iqh at-Ijtihad wa atwaruh. Mesir; Majma'alBuhus al-Islamiyah*, 1970, halaman 102.

³³⁹Lihat dalam Sya'ban Muhammad Ismail, hlm. 234

³⁴⁰Hasan Abu Thalib. *Tatbiq al-Syari'ah al-Islamiyah Fi ad-I3itad al-Arabiyah*. Kairo; Dar al-Nahdah, Cet. III, 1990, halaman 162.

Asram, Abu al-Haris Ahmad, Ishak Ibn Mansur al-Kausaj, Ismail al-Syalikhi, Harab al-Kirmanani dan Hasan. Ibn Zaid, Abu Daud al-Sijistani. Kesemua yang disebutkan ini adalah tokoh-tokoh yang berjasa dalam mengembangkan fiqh Ahmad Ibn Hanbal. Begitu pula, putra beliau, Saleh Abu Ahmad Ibn Hanbal ikut serta mengembangkan fiqh ayahnya.³⁴¹

Dari beberapa sumber yang diperselisihkan bahwa al-Khilal telah menghimpun pandangan fiqh Ahmad Ibn Hanbal sebanyak dua puluh jilid.³⁴²

Meskipun mazhab hambali tidak besar dan pengikutnya tidak sebanyak mazhab-mazhab terdahulu, namun pengaruhnya cukup mewarnai pemikiran fiqh.³⁴³ Hasan Abu Thalib,³⁴⁴ mengelaborasi bahwa dalam proses istinbat hukum Ahmad Ibn Hanbal, telah menggariskan dasar-dasar ushul fiqhnya, yaitu, pertama kitab *al-Qur'an*; kedua, *as-Sunnah*; ketiga, *al-Ijma'*; keempat, *al-Qiyas*; kelima, *al-Istihshab*; keenam, *al-Maralih al-Mursalah*; dan ketujuh, *Sadz Zairah. Hadits Mursal* dan

³⁴¹ *Ibid.* halaman 284-285.

³⁴² Lihat Mu'im A, Sirry. *Sejarah Fiqh Islam*. Surabaya; Risalah Gusti, Cet. I, 1995, halaman 120.

³⁴³ Sya'ban Muhammad Ismail, *al-Tasyri' al-Islami Masadiruh wa Atwaruh*. Kairo; Maktabah al-Nahdah al-Misriyah, Cet. II, 1985, halaman 344.

³⁴⁴ Hasan Abu Thalib. *Tatbiq al-Syari'ah al-Islamiyah fi al-Bilad al-Arahiyah*. Kairo; Dar al-Nahdah al-Arabiyah, Cet. III, 1990, halaman 163-263.

Hadits Dha'if lebih didahulukan dan pada penggunaan *Qiyas*. Ahmad Ibn Hanbal menggunakan pendapat sahabat sebagai alasan meninggalkan *Qiyas*. Dengan kata lain, dapat dinyatakan bahwa Ahmad Ibn Hanbal tidak akan menggunakan *Qiyas*, kecuali bila darurat.

Dari sini terkesan bahwa beliau lebih mengutamakan nash dan formalistik dalam istinbat hukum, dan berusaha sejauh mungkin untuk tidak menggunakan *ra'yu* dalam istinbat hukum (*biannahu ab'ad al-Mazahib 'an al-Akhsi bi al-ra'yi waaksaruha tamassuan bi al nusus*).³⁴⁵ Dengan kata lain, teori pemikiran ushul fiqh lebih menggunakan pendekatan tekstual dalam menghadapi berbagai persoalan fiqhiyah. Pandangan dan pemikiran Ahmad Ibn Hanbal banyak diikuti oleh umat Islam, dan menjadi mazhab resmi di Saudi Arabia, hingga sekarang ini.³⁴⁶

³⁴⁵ *Ibid.*

³⁴⁶ *Ibid.* Hasan Abu Thalib 162

B. Sistematika Sumber dan Metode istimbath Hukum Madzhab Hambali

Di dalam mazhab Hanbali yang dijadikan sebagai sumber dalil dalam istinbat hukum dan sistematikanya adalah sebagai berikut.³⁴⁷

1. Al-Kitab - الكتاب
2. As-Sunnah - السنة
3. Al-Ijma' - الأجماع
4. Al-Qiyas - القياس
5. Al-Istishab - الاستصحاب
6. Al-Masalih - المصالح
7. Sad al-Zaraz' - الذرائع
8. Pendapat Sahabat - قول الصحابي

Mereka mendahulukan *qaul-sahabi* dari *qiyas*. *Qiyas* hanya digunakan jika tidak dalam keadaan darurat. Begitu pula, mazhab Hanbali mendahulukan *ijma'* dari *qiyas*, dan dalam hal Sunnah, mazhab Hanbali menggunakan hadits *Mursal* dan hadits *Dbaif* dan mendahulukannya dari *qiyas*.³⁴⁸

³⁴⁷ Hasan Abu Thalib. hlm 163.

³⁴⁸ *Ibid.*

C. Dialektika Teks dan Konteks Maqashid Syariah dan Metode Syadz al-Dzariah Madzhab Hambali

1. Eksistensi Suadz al-dzari'ah.

Secara linguistik Syadz dzari'ah berarti menutup jalan. Sedangkan dalam ma'na terminologis berarti "menghambat segala jalan, kesempatan, sarana dan prasarana menuju keharaman dan mafsadah. Sebaliknya adalah fath al-dzari'ah yang berarti membuka jalan, sarana, prasarana, kesempatan menuju kebaikan dan kemaslahatan.

Syaddu dzari'ah menurut ahli usul adalah "musulu pada dasarnya boleh (mubah) tetapi dapat membuka jalan sarana, prasarana, kesempatan untuk melakukan perbuatan yang dilarang atau mafsadah". Dzari'ah berkonotasi sesuatu lantaran untuk menghasilkan sesuatu, Ibnul Qoyyitri mengatakan dzariah adalah sebuah jalan untuk menghasilkan sesuatu, maksud dari sesuatu bukanlah secara umum akan tetapi difahami adanya indikasi pembicaraan permasalahan dzariah didalam hukum syara' berupa taat ataupun maksiat.

Dalam magnum opusnya *Al-muwafaqat* Al-Syatibi menyatakan bahwa syaddu dzariah adalah menolak sesuatu yang boleh agar tidak mengantarkan pada sesuatu yang dilarang.

Dari berbagai pandangan diatas bisa difahami bahwa syadz al-dzariah adalah menetapkan hukum larangan atas suatu perbuatan tertentu yang pada dasarnya diperbolehkan maupun dilarang untuk mencegah terjadinya perbuatan lain yang dilarang.

Eksistensi syadz al-dzariah sebagai metode dan dalil istimbath hukum, minimal berlandaskan pada surat al-An'am 108

وَلَا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسْبُوا اللَّهَ فَيَسْبُوا اللَّهَ عَدَاوَةً بَغْيٍ عِلْمٌ كَذَلِكَ زَيْنٌ لِكُلِّ أُمَّةٍ عَلَيْهِمْ ثُمَّ إِلَىٰ مَرْجِعِهِمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

Dan janganlah kamu memaki sembah-sembahan yang mereka sembah selain Allah, karena mereka nanti akan memaki Allah dengan melampaui batas tanpa pengetahuan. Demikianlah Kami jadikan setiap umat menganggap baik pekerjaan mereka. Kemudian kepada Tuhan merekalah kembali mereka, lalu Dia memberitakan kepada mereka apa yang dahulu mereka kerjakan.

Dan hadits Nabi sebagai berikut;

عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من أكبر الكبائر أن يلعن الرجل ولديه قيل يا رسول الله وكيف يلعن الرجل والديه قال يسب الرجل أبا الرجل فيسب أباه ويسب أمه

Dari Abdulloh bin Amr RA, ia berkata, rasululloh SAW bersabda " termasuk diantara dosa besar seorang lelaki melaknat kedua orang tuanya " beliau kemudian ditanya " bagaimana caranya seorang lelaki melaknat kedua orang tuanya ? beliau menjawab " seorang lelaki mencaci maki ayah orang

lain, kemudian orang yang dicaci itupun membalas dengan mencaci maki ayah dan ibu tua lelaki tersebut "

Hadis ini dijadikan oleh Imam Al- Syatibi sebagai salah satu dasar hukum bagi konsep syadz al-dzariah. Berdasarkan hadis tersebut para fuqaha menyatakan bahwa dugaan " (dzan) atau praduga kuat bisa digunakan sebagai dasar untuk penetapan hukum dalam konteks syadz al-dzariah.

Sedangkan kaidah fiqih yang dijadikan dasar penggunaan syadz dzariah adalah :

درء المفسد أولى من جلب المصالح

Menolak keburukan (mafsadah) lebih diutamakan dari pada meraih kebaikan (maslahah).

Kaidah ini merupakan kaidah asasi yang bisa mencakup masalah-masalah turunan dibawahnya. Berbagai kaidah lain juga bersandar pada kaidah ini. Oleh karena itulah, syadz dzariah pun bisa disandarkan kepadanya. Hal ini juga bisa difahami , karena dalam syadz dzariah terdapat unsur mafsadah yang harus dihindari.

Para ulama mengedepankan kaidah tersebut dikarenakan syari' lebih mendahulukan perkara yang dicegah diatas perkara yang diperintahkan, maka ketika terjadi pertentangan antara kebaikan dan kerusakan maka didahulukan menolak kerusakan.

Pada dasarnya yang menjadi obyek dzariah adalah semua perbuatan ditinjau dari segi akibatnya sebagai tindakan preferitif yang bisa diklasifikasikan pada empat hal :

Pertama, perbuatan yang akibatnya menimbulkan kerusakan seperti menggali sumur di belakang pintu rumah, dijalan gelap yang biasa membuat orang yang akan masuk rumah jatuh ke dalamnya.

Kedua, Perbuatan yang jarang berakibat kerusakan seperti menjual makanan yang tidak menimbulkan bahaya, menanam anggur sekalipun akan ada yang menyalahgunakannya menjadi bahan khomer atau berbagai minuman keras.

Ketiga, perbuatan yang menurut dugaan kuat akan menimbulkan bahaya; tidak diyakini dan tidak pula dianggap nadir (jarang terjadi). Dalam keadaan ini, dugaan kuat disamakan dengan yakin karena menutup pintu (syadz dzariah) adalah wajib mengambil ihtiyad (langkah kehati-hatian) terhadap kerusakan sedapat mungkin, sedangkan intiyad tidak diragukan lagi, menurut amali menempati ilmu yakin, contohnya menjual senjata diwaktu perang.

Keempat, perbuatan yang lebih banyak menimbulkan kerusakan, tetapi belum mencapai tujuan kuat timbulnya

kerusakan itu seperti diharamkannya suatu transaksi jual beli yang diduga kuat menjadi sarana riba. Mengenai bagian ke empat ini terjadi perbedaan pendapat dikalangan ulama ushul, apakah ditarjihkan yang haram atau yang halal, Imam malik dan Imam Ahmad bin Hambal menetapkan haram.

2. Kehujahan al-Dzariah

Kehujahan syadz al-dzariah sebagai metode istimbath hukum, minimal berdasarkan pada al-Quran maupun sunah

يا ايها الذين امنوا لا تقولوا راعنا وقولوا انظرونا واسمعوا للكافرين عذاب اليم

Yang artinya hai orang-orang yang beriman janganlah kamu katakana ra'ina tetapi katakanlah perhatikan dan dengarlah (QS. Al-Baqarah 104)

Larangan tersebut disebabkan oleh kenyataan bahwa orang-orang yahudi yang menggunakan kata-kata " ra'ina " itu untuk memaki nabi maka orang dilarang mengucapkannya untuk menutup peluang (syadz al-dzariah) dari makian mereka terhadap nabi.

Melalui eksplorasi dari beberapa kitab hadits, didapatkan beberapa contoh syadz maupun fath al-dzariah yang dicontohkan oleh Nabi, diantaranya adalah:

Nabi berusaha untuk tidak membunuh orang munafik pada saat mereka mengumbar fitnah dikalangan kaum mustimin, hal ini disebabkan syadz dzariah yaitu jika mereka

dibunuh akan dikatakan bahwa nabi Muhammad membunuh sahabatnya.

Nabi juga melarang orang yang berpiutang menerima hadiah dari yang berhutang kepadanya untuk mencegah terjadinya praktek riba.

Nabi melarang orang yang memberi sedekah untuk membeli apa yang disedekahkannya, karena dzari'ah dari terikatnya kaum fakir mengembalikannya dengan harga yang buruk dari pasaran.

Tentang kehujahan syadz al-dzari'ah ada beberapa pendapat, imam malik dan imam Ahmad Ibnu Hambal dikenal sebagai 2 orang yang menggunakan syadz al-dzari'ah sebagai metode istimbath hukum. Oleh karena itu ke 2 imam ini menganggap bahwa syadz dzari'ah dapat dijadikan sebagai hujjah seperti halnya Imam Malik yang selalu menggunakannya didalam menetapkan hukum syara', Imam Malik dalam menggunakan Syadz dzari'ah sama dengan menggunakan masalah mursalah dan urf/ 'adah. Demikian yang telah dijelaskan oleh imam Al Qarafi, salah seorang ulama ulung dibidang ushul dari madzhab Maliki.

Imam Ibnu Qoyyim mengatakan, penggunaan Syadz dzari'ah merupakan satu hal yang penting mencakup

seperempat dari urusan agama karena dalam syadz al-dzari'ah bersinggungan erat dengan amar dan nahi.

Ulama Hanafiah, Syafi'iah dan Syiah menerima syadz al-dzari'ah sebagai metode/dalil dalam masalah tertentu dan menolaknya dalam kasus lain. Imam Syafi'i memperbolehkan seseorang yang karena udzur, seperti sakit dan musafir, untuk meninggalkan sholat jumat dan menggantinya dengan sholat dzuhur. Demikian juga dalam masalah puasa orang yang tidak berpuasa karena udzur, agar tidak makan dihadapan orang-orang yang tidak mengetahui udzurnya, agar supaya terhindar dari fitnah, contoh lain imam Syafi'i mengatakan bahwa seseorang yang membunuh tidak berhak mendapatkan harta warisan dari orang yang ia bunuh, karena apabila ia diberi warisan maka anak akan berusaha membunuh orang tuanya agar ia segera mendapatkan bagian warisan.

Seperti halnya pernyataan Imam Al-Qorofi sesungguhnya dzari'ah ketika menuju terwujudnya perbuatan yang haram, maka wajib bagi kita untuk menutup berbagai kemungkinan, peluang, kesempatan, sarana maupun prasarannya. Bisa jadi, syadz maupun fath al-dzari'ah itu dimakruhkan, disunahkan, dan diwajibkan. Dzari'ah adalah washilah sebagaimana dzari'ah yang haram diharamkan dan

washilah kepada yang wajib itu diwajibkan. Seperti berjalan menunaikan shalat Jum'at dan berjalan menunaikan haji.

Dari uraian di atas sangat jelas sekali bahwa Syadz al-dzari'ah merupakan dasar dalam fiqh yang digunakan oleh hampir seluruh fuqoha' akan tetapi mereka hanya berbeda dalam pembatasannya.

Imam Malik dan Imam Ahmad bin Hambal banyak berpegang pada syadz al-dzariah sedangkan Imam Syafi'i dan Hanafi meski tidak menolak syadz al-dzariah secara keseluruhan dan tidak mengakui sebagai dalil dan metode yang independent, menurut Imam Syafi'i dan Hanafi dzariah sudah termasuk kedalam dasar yang sudah mereka tetapkan, yaitu qiyas versi Imam Syafi'i dan istihsan versi Imam Hanafi.

Berpegang pada syadz maupun fath al-dzariah tidaklah terlalu berlebihan. Imam Malik dan Imam Ahmad bin Hambal mengatakan al-dzariah merupakan metode istimbath hukum Islam yang signifikan. Ibnu Qoyyim mengatakan sesungguhnya syadz al-dzariah adalah $\frac{1}{4}$ dari agama. Imam Syafi'i dan Abu Hanifah mengambil syadz al-dzariah dalam hal tertentu dan mengingkari pemberlakuannya pada hal lain. Begitu juga madzhab syiah mengambilnya sebagai dasar hukum. Ibnu khazm yang bermadzhab dhohiri mengingkari

syadz dzariah secara mutlak. Sedangkan Imam Syafi'i mengambil syadz dzariah sebagai hujah sebagaimana dalam kitabnya al-Um, misalnya, didalam pencegahan air secara keseluruhan yang bahwasannya air tersebut itu merupakan belas kasihan Alloh secara umum, pencegahan tersebut mencakup 2 makna "bahwa adanya dzariah itu menunjukkan suatu kehalalan yang diharamkan oleh Alloh dan juga adanya dzariah tersebut ada indikasi menghalalkan perkara yang diharamkan oleh Allah, maka adanya ungkapan seperti itu menetapkan bahwa sesungguhnya dzariah yang menunjukkan suatu kehalalan dan keharaman menyerupai makna halal dan haram.

Dzariah dapat diklasifikasikan menjadi dua:

Pertama, menisbatkan suatu hasil yang telah urut secara umum, kedua, dengan menisbatkan dzariah pada kerusakan. Ibnu Qoyyim al-Jauzi mengklasifikasikan hasilnya dzariah kepada beberapa klasifikasi:³⁴⁹ pertama, dzariah bisa mendatangkan kerusakan, seperti meminum perkara yang memabukkan akan mengakibatkan kerusakan disebabkan mabuk. Kedua, dzariah yang bisa mendatangkan suatu perkara

³⁴⁹ Ibnu Qoyyim, *I'lam*, III, hal. 148; Mubammad kama'uddin imam, *Ushul*, Hal. 219-220

yang diperbolehkan atau disunahkan, maka diambilillah lantaran untuk menuju perkara yang haram ada kalanya disengaja ataupun tidak, seperti halnya orang yang akad nikah yang disengaja dengan adanya niatan untuk menjadi muhallil. Ketiga, dzariah itu di jadikan pegangan apabila ia menyebabkan kerusakan yang disebutkan oleh nash namun dijadikan qiyas apabila membawa kebolehan yang disebutkan nash. Wajib menutup dzariah pada yang membawa kerusakan disebabkan kerusakan itu diketahui nash. Sebaliknya wajib membuka dzariah pada yang membawa kebolehan disebabkan kemaslahatan itu diketahui nash. Hal ini karena masalah atau mafsadah yang diketahui dengan nash adalah diyakini maka dzariah disini ditujukan untuk tunduk kepada nash.

Dari berbagai elaborasi data diatas dapat disimpulkan secara bahwa syadz-fath al-dzariah dalam wujud konkritnya membuka kesempatan, sarana, prasarana, peluang dalam merealisasikan masalah dan mencegah mafsadah merupakan wujud dari dialektika tekstual-kontekstual maqashid al-syariah.

BAB VII PENUTUP

Dari analisis dan pembahasan beberapa bab terdahulu, dapat disimpulkan dua hal terpenting;

1. *Maqâshid al-syari'ah* adalah tujuan *syari'ah* dan rahasia-rahasia yang telah ditetapkan oleh *al-syâri'* (Tuhan) dalam setiap ketentuan hukum-hukum-Nya. Dan, prinsip umum dari *maqâshid al-syari'ah* adalah menegaskan pentingnya menciptakan kemaslahatan dan menolak kemadharatan yang diaktualisaikan melalui pencerminan nilai-nilai fundamental dalam hukum Islam, yakni memelihara agama, jiwa, nalar, keturunan, harta, kehormatan dan lingkungan.
2. Dalam dialektika teks dan konteks maqashid syariah perspektif Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hambali, dapat dilihat melalui metode istihsan, masalah mursalah, qiyas dan syadz al-dzariah yang selalu bertumpu dan berdialektika dengan masalah sebagai essensi dari maqashid syariah dalam setiap prosesi ijtihadnya. Dari metode ijtihad yang digunakan masing-masing madzhab terlihat fleksibilitas, kelenturan dan dinamisasi hukum

Islam yang bertumpu pada kemaslahatan (*maqashid shari'ah*) sebagai jiwa (ruh) dari hukum itu sendiri.

REFERENSI

- Abu Zahrah, Muhammad, *Ibn Hanbal Hayatuh wa 'Asruh Ara'uh Fiqhuh*, ttp. : Dar al-Fikr al-Arabi.
- Abdul Muqsith Ghazali, "Merancang (Kaidah) Ushul Fikih Alternatif." dalam Kamaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF. ed. *Negara dan Civil Society Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer*, Jakarta: Paramadina, 2005.
- al-Ajluni, Ismail Ibn Muhammad, *Kasyf al-Khafa' wa Muzil al-Ilbas 'amma Istahara min al-Ahadist 'ala Alsinat al-Nas*, jld. II. Beirut : Dar Ihya al-Turas al-Arabi, 1352 H.
- al-Amidi, Saif al-Din Abi al-Hasan 'Ali Ibn Abi 'Ali Ibn Muhammad, *al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*, juz I, Beirut : Dar al-Kutub al-Ilmiyyah
- Amin Abdullah, "Kata Pengantar Pendekatan Hermeneutika dalam Studi Fatwa-fatwa Keagamaan." dalam Khaled Abou el-Fadl, *Atas Nama Tuhan dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif* ter. R. Cecep Lukman Hakim, Jakarta: Serambi Ilmu, 2004.
- al-Azdi, Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, jld I, Beirut: Dar al-Fikr, 1994,

- Bakri, Asafri Jaya, *Konsep Maqashid Syari'ah Menurut Syatibi*, Jakarta; P.T Raja Grafindo Persada, 1996
- al-Bukhari, 'Ala' al-Din' Abd al-Aziz Ibn Ahmad, *Kasyf al-Asr Islam al-Bazdawi*, tahqiq : Muhammad al-Mu'tasim bi Allah al-Baghdadi, juz III, Beirut : Dar al-Kitab al-'Arabi, 1991
- Al-Buti, Sa'id Ramadan, *Dawabit al-Maslahah fi al-Syari'ah al-Islamiyyah*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 1990.
- Coulson, N.J.A *History of Islamic Law*, Edinburgh; R & R Clark, 1987.
- Djamil, Fathurrohman, *Fisafat Hukum Islam*, Jakarta: Logos, 1997
- al-Darini, Abu Muhammad 'Abd Allah Ibn Bahram, *Sunan al-Darini*, jld. III, Beirut : Dar al-Fikr, tt
- Al fasi, Ilal. *Maqashid al syari'ah al Islamiyah*. Robath: Maktabah al wahdah al- arabiyah, Tth.
- Fazlurrahman. *Interdependensi Fungsional Teologi dan Fiqih*, dalam al-Hikmah, Bandung; Mizan, 1984s
- _____. *Islamic Methodologi and History*, (alih bahasa Mahyuddin), Bandung; Pustaka, 1984

- al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad Ibn Muhammad Ibn Muhammad, *al-Mankhul min Ta'liqat al-Usul*, tahqiq : Muhammad Hassan Hitu, Damaskus : Dar al-Fikr
- al-Ghazali, *al-Maslahah min 'Ilm al-Usul*, juz I, Beirut : Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, tt.
- al-Hakim, Muhammad Taqi, *al-Usul al-Ammah li al-Fiqh al-Muqarin*, Beirut: Dar al-Andalus, 1963.
- Hasan, Husein Hamid. *Nadzariyah al maslahah fi al fiqh al Islamiy*, Beirut: Muassasah al Risalah. 1988
- 'Hasab Allah, 'Ali, *Ushul al-Tasyri' al-Islami*, Mesir : Dar al-Ma'arif, 1976
- al Haisami, Nur al-Din, *Majma al-Zawa'id wa Manba' al-Fawa'id*, jilid VII, Beirut : Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988
- Haq, Hamka (disertasi). *Aspek-aspek teologis dalam konsep maslahah menurut Syatibi sebagaimana dalam muwafaqat*, Jakarta: Fakultas pascasarjana Iain Syarif Hidayatiullah Jakarta. 1995
- Hasan al-Turabi, *Fiqh Demokratis dari Tradisionalisme Kolektif Menuju Modernisme Populis*, ter. Abdul Haris dan Zaimul Am, Bandung: Arsy, 2003.

Ibnu Ayyub, Abu Abd Allah Syams al-Din Muhammad Ibn
 Abi Bakr, *Miftah Dar al-Sa'adah wa Mansyur Wilayah
 al-Ilm wa al-Iradah*, juz II, Beirut: Dar al-Fikr.

Ibn Surah, Muhammad Ibn 'Isa, *al-Jami' al-Sahih (Sunan al-
 Tirmizi)*, juz IV, Beirut: Dar al-Fikr, 1988

Ibnu Asyur, Taher. *Al tahrir wa Al tanwir*, tunis: Dar Al
 tunisyah li al Nashr, 1984.

Ibnu Asyur, Taher. *Maqashid Al syari'ah Al Islamiyah*, Tunis:
 Dar al tunisyah, 1366 H

Ibn Hazm, Abu Muhammad 'Ali al-Andalusi, *al-Ihkam fi Usul
 al-Ahkam*, juz IV, Beirut : Dar al-Jail.

Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *A'lam al-Muwaqqi in an Rabb al-
 Alamin*, juz III, Beirut: Dar al-Fikr, 1977.

al-'Iraqi, Zain, *al-Taqyid wa al-Idah Syarh Muqaddimah Ibn
 al- Salah*, ttp : Dar al-Fikr, 1981, hlm. 64.

Al-Jurjawi, *Hikmah al Tasyri' wa Falsafatuhu*. Beirut-
 Libanon: Dar al Fikr. T.th

Khallaf Abdul Wahab. *Ilmu Ushul al Fiqh*, Ttp: Dar Al qalam,
 1977.

Khallaf, 'Abd al-Wahhab, *'Ilm Usul al-Fiqh*, Kuwait, Dar al-
 Qalam, 1978

Khallaf, Abd al-Wahhab, *Masadir al-Tasyri al-Islami fima la
 Nass fih*, Kuwait : Dar al-Qalam, 1982

Al-Khin, Mustafa Ahmad, *Astar al-Ikhtilaf fi al-Qawaid al-
 Ushuliyyah fi Ikhtilaf al-Fuqaha*, Mesir; Muassasah al-
 Risalah, 1972

Majid, Nur Kholis. *Persoalan Taqlid dan Ijtihad*, Jakarta;
 Yayasan Paramadina, 1990.

Mahmashani, Subhi. *Falsafah al-Tasyri' fi al-Islam*, (alih
 bahasa; Ahmad Soejono), Bandung; al-Ma'rifah, 1981.

Mas'ud, Muhammad Khalid, *Filsafat Hukum Islam dan
 Perubahan Sosial*, Terj. Yudian W. Asmin. 1995

al-Mistu, Mustafa al-Bugha dan Muhy al-Din, *al-Wafi fi Syarh
 al-Arba'in al-Nawawiyyah*, Beirut : Dar Ibn Kasir, 1989

Maududi, Abu 'Ala, *The Islamic Law and Constitution*,
 Lahore; Islamic Publication, 1975.

Muhammad Roy, *Ushul Fiqh Madzhab Aristoteles: Pelacakan
 Logika Aristoteles dalam Qiyas Ushul Fiqh*,
 Yogyakarta: Safira Insania Press, 2004.

Al-Nasa'i, *Sunan al-Nasa'i*, juz VIII, Beirut : Dar al-Fikr, 1930

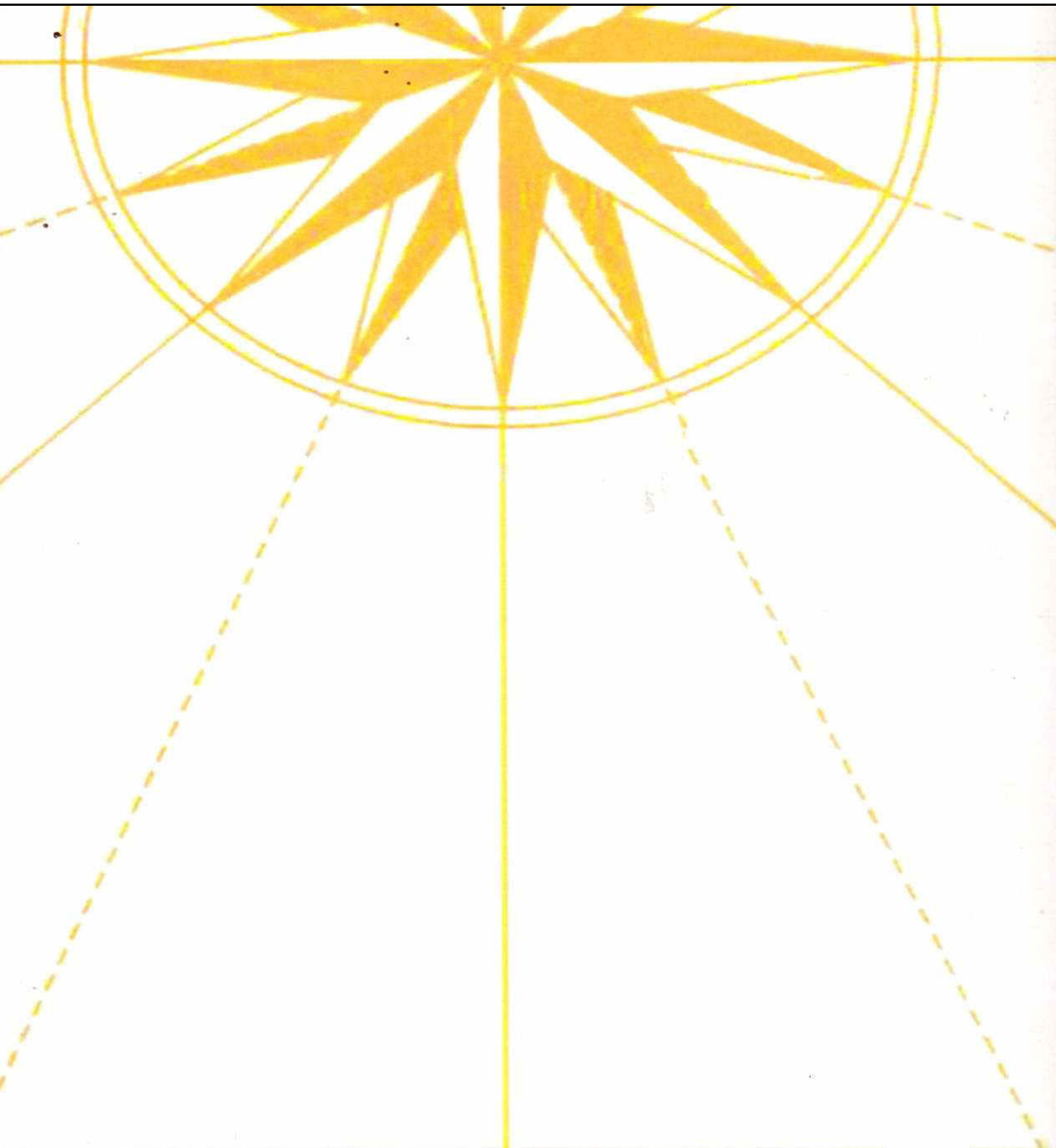
Nasih, Ulwan Abdullah, *Syari'at Islam; Hukum Yang Abadi*,
 (Alih bahasa Daud Rasyid), Jakarta; Usamah Press,
 1992.

- Nasution, Harun. *Ijtihad Sumber Ketiga Ajaran Islam*, dalam Jalaluddin Rahmat, *Ijtihad Dalam Sorotan*, Bandung: Mizan, 1991.
- Nata, Abudin, *Metodologi Studi Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1998
- al-Nawawi, Abu Zakariyya Muhy al-Din Ibn Syaraf, *Majmu' Syarh al-Muhazzab*, jld. II, ttp.: Dar al-Fikr.
- Nu'mân Jughaim, *Thurûq al-Kasyfi 'An Maqâshid al-Syari'ah*, Cet. 1, Yordan: Dâr al-Nafâ'is, 2002.
- Nuruddin Amiuer, *Ijtihad Umar bin Khattab*, Jakarta: Rajawali Pers, 1987.
- Qardawi, Yusuf, *Membumikan Syari'ah Islam*. Terj. M Zakki dan Yasir Tajid. Surabaya: Dunia Ilmu. 1996
- al-Rabi'ah, 'Abd al-Aziz Ibn 'Abd al-Rahman Ibn 'Ali. *Adillat al-Tasyri al-Mukhatalaf fi al-Ihtijaj biha*, Beirut : Muassasal al-Risalah, 1979.
- Rahman, Fazlur. *Islamic Metodologi in History, Terjemahan Anas Mahyuddin, Membuka pintu ijtihad*, Bandung: Pustaka, 1995
- Rahman, Fazlur. *Islam*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1997.

- Raisuni, Ahmad. *Al Nadzariyah al Maqashid*, Riyad: Dar al 'Ilmiyah li al kitab al Islami, 1992.
- al-Razi, Fakhr al-Din Muhammad Ibn 'Umar Ibn al-Husain, *al-Mahsul fi 'Ilm Usul al-Fiqh*, jilid II
- Salahuddin, Maqbul Ahmad. *Irsyad al-Nuqad ila Taisir al-Ijtihad*, Kuwait; Dar al-Salabiyah, 1982.
- Sayyid Qutb. *Al Muslimun*, Kairo: Dar Al misriyah, tth.
- Sumaryono, E. *Hermeunetik, sebuah metode filsafat*. Yogyakarta: Kanisius. 1993
- al-Sufyani, Abir Ibn Muhadmmad, *Ma'alim Tariqah al-Salaf fi Usul al-Fiqh : al-Sabat wa al-Syumul*, Makkah al-Mukarramah : Maktabah al-Manarah
- Syafi'i, Muhammad Ibnu Idris. *Al Risalah*, Kairo: Maktabah Dar al Turos, 1979.
- Syalabi, Muhammad Mustafa, *Ta'lil al-Ahkam*, Beirut : Dar al-Nahdah al-Arabiyyah, 1981
- Syatibi, Abu Ishaq. *Al muwafaqat fii ushul al syari'ah* (tahqiq: Abdullah daraz) cet. Iv, Beirut: Dar Al ma'rifah 1999.
- Syatibi, Abu Ishaq. *Al I'tisham*. Rashid Ridho (editor) Kairo: Mustofa Muhammad, 1999.
- Sjadzali, Munawir, *Bunga Rampai Wawasan Islam Dewasa Ini*, Jakarta : UI Press, Ibrahim Husen, 'Beberapa

- Catatan tentang Rekatualisasi Hukum Islam”, dalam : *Kontekstualisasi Ajaran Islam : 70 Tahun Prof.Dr.H. Munawir Syadzali, MA*, Jakarta : Paramadina
- al-Subhani, Ja'far, *Tahzib al-usuf: Taqirir Ibbas Ayat Allah al-Uzma al-Imam al-Khumaini*, jld. I, Qum al-Musyarrifah, Iran : Muassasah al-Nasyr al-Islami, 1405 H. hlm 146-165; jld. II
- al-Suyuti, Jalal al-Din, *al-Asybah wa al-Naza'ir fi al-Furu'*, ttp. : Dar al-Fikr, tt.
- al-Suyuti, Jalal al-Din, *Tanwir al-Hawalik Syarh 'ala Muwatta' Malik*, juz II, ttp : Dar al-Fikr
- al-Sayih, Ahmad 'Abd al-Rahim, *Risalah fi Ri'ayah al-Maslahah*, Mesir : al-Dar al-Misriyyah al-Lubnaniyyah, 1993
- Tibi, Bassam, *Islam and the Cultural Acomodation of sosial Change*, San Fransisco and Oxford: West View Press, 1991.
- Tiwana, Muhammad Musa, *al-Ijtihad wa madza Hajatuna Ilaih fi Hadza al-'asr*, Saudi Arabiyah; Dar al-Kutub al-Hadistah, T.th.
- al-Turki, Abd Allah Ibn 'Ab al-Muhsin, *Usul Mazhab al-Imam Ahmad*, Riyadh : Maktabah al-Hadisah, 1977.

- al-Tufi, Najm al-Din, *Syarh Mukhtasar al-Raudah*, jld. III, Beirut : Muassasah al-Risalah, 1989
- Zaid, Mustafa, *al-maslahah fi al-Tasyri al-Islami wa Najm al-Din al-Tufi*, ttp : Dar al-Fikr al-Arabi, 1964
- Zarqani, Muhammad Abd al-Adhim, *al-Manabil al-Irfan fi Ulum al-Qur'an*, Mesir; Isa al-Babi al-Halabi, T.th.
- Zarwi, Ibrahim Abbas, *Nadhariyah al-Ijtihad fi al-Syari'ah al-Islamiyah*, Makkah; Dar al-Syuruq, T.th
- Zein, Satria Effendi Muhammad. *Maqhasid al-Syari'ah Dan Perubahan Sosial*, (Makalah Seminar Aktualisasi Ajaran Islam, Jakarta Departemen Agama, 1991.
- Zuhaili, Wahbah, *al-Ijtihad fi al-Syarri'ah al-Islamiyah*, dalam “Jami'ah Imam Muhammad Sa'ud, *al-Ijtihad fi al-Syari'ah al-Islamiyah, al-Tarbiyah al-Islamiyah wa Astaruha fi al-Mujtama'*, *al-Flam fi Nashr al-Qism al-Islamiyah wa Himayatuha*. Riyadh; Dar al-'Arabiyah, 1984
- al-Zuhaili, Wahbah, *Ushul al-Fiqh*, Beirut : Dar al-Fikr, 1986
- _____, *Al Qur'an: Paradigma Hukum dan Peradaban*. Terj.M. Luqman Hakim dan Fuad Hariri. Surabaya: Risalah Gusti. 1986



STAIN TULUNGAGUNG PRESS

ISBN 978-602-1329-12-2



9 786021 329122