

ILMU USHUL FIQH

Dr. Ainol Yaqin, M.H.I.



ILMU USHUL FIQH

© viii+304; 16x24 cm
Desember 2020

Penulis : Dr. Ainol Yaqin, M.H.I

Editor : Moh. Afandi

Layout &
Desain Cover : Duta Creative

Duta Media Publishing

Jl. Masjid Nurul Falah Lekoh Barat Bangkes Kadur Pamekasan, Call/WA:
082 333 061 120, E-mail: redaksi.dutamedia@gmail.com

All Rights Reserved.

Dilarang memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini dalam bentuk apa pun tanpa ijin tertulis dari penerbit

ISBN: 978-623-6705-37-7

IKAPI: 180/JTI/2017

**Undang-Undang Republik Indonesia
Nomor 19 tahun 2002
Tentang Hak Cipta**

Lingkup Hak Cipta

Pasal 2

1. Hak Cipta merupakan hak eksklusif bagi Pencipta atau Pemegang Hak Cipta untuk mengumumkan atau memperbanyak Ciptaannya, yang timbul secara otomatis setelah suatu ciptaan dilahirkan tanpa mengurangi pembatasan menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Ketentuan Pidana

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

Kata Pengantar

Alhamdulillah, segala puji hanya bagi Allah Swt. Tuhan semesta alam. Penulis bersyukur kepada Allah Swt. yang senantiasa mengaruniakan dan mencurahkan limpahan nikmatNya tiada terhingga dan tiada terhingga. Shalawat dan salam sejahtera tercurahkan pada cahaya kehidupan, baginda Nabi Muhammad Saw. penegak keadilan, penyeru kebaikan, kedamaian dan toleransi.

Saya menulis buku ini saya dengan maksud untuk memudahkan para mahasiswa, penelaah hukum Islam dan masyarakat secara umum dalam mempelajari ilmu ushul fiqh agar dapat dijadikan bahan kajian dalam memperkaya dan menambah khazanah wawasan keIslaman. Pengetahuan dan penguasaan ilmu ushul fiqh sangat penting guna menjawab dan memecahkan problem hukum Islam yang mengemuka di tengah kehidupan masyarakat. Sebab ilmu ushul fiqh memaparkan cara atau proses *istinbâth* sehingga hukum Islam yang dirumuskan dan difatwakan oleh seseorang yang menguasai ushul fiqh tidak terkesan kaku dan keras, melainkan ia selalu menghadirkan hukum Islam berkarakter fleksibel, elastis dan dinamis bagi manusia sebagai subyek sekaligus obyek hukum Islam.

Bagi pengkaji hukum Islam di era kontemporer menjadi syarat mutlak untuk mempelajari dan mendalami metodologi *istinbâth* hukum Islam (ushul fiqh). Sebab, problem hukum Islam yang terjadi dan dihadapi umat Islam sekarang berbeda dan bahkan sama sekali tidak ada padanannya dengan hukum Islam menyangkut suatu kasus yang telah dirumuskan ulama fiqh klasik. Sekalipun, ada titik persamaannya dengan kasus terdahulu, tetapi konteks sosial, budaya, ekonomi, politik dan *mashlahah* yang mengitarinya tentu tidak sama karena ia selalu berkembang searah kemajuan sivilisasi manusia. Untuk itu, ushul fiqh sebagai sebuah metodologi *istinbâth* hukum Islam mampu menjawab dan memecahkan persoalan hukum Islam yang menjamur di tengah kehidupan masyarakat kontemporer. Karena ia mengajarkan tentang *manhaj al-fikr*/metode berpikir mujtahid terdahulu sehingga *manhaj al-fikr* yang telah dirumuskan mereka

dapat diimplementasikan dalam menjawab dan merespons hukum Islam masa kini. Belajar ushul fiqh adalah belajar bagaimana cara atau proses pembuatan hukum Islam/fiqh.

Kepada guru-guru, baik mulai pengajar huruf hijaiyah, dosen-dosen IAI Ibrahimy, *Masyâyikh* Ma'had Aly Sukorejo dan dosen pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya, saya mengucapkan banyak terima kasih. Selanjutnya, saya mengucapkan terima kasih kepada teman-teman yang telah menyemangati saya untuk terus berkreasi dalam menulis gagasan, ide dan pemikiran, teman-teman alumni Ma'had Aly Sukorejo, dosen IAIN Madura dan teman kuliah pascasarjana S3 UIN Sunan Ampel Surabaya yang gemar berdiskusi dalam suasana santai berilmiah, canda tawa menjadi penyejuk suasana yang penuh keakraban.

Kepada sanak famili dan keluarga, saya menuturkan terima kasih sebanyak-banyaknya yang telah menemani dan menstimulasi untuk terus berkarya demi menyebarkan ilmu yang berguna bagi agama, negara dan bangsa.

Sumenep, 19 November 2020

Ainol Yaqin

DAFTAR ISI

Kata Pengantar	iii
DAFTAR ISI	v
BAB I	
SEJARAH USHUL FIQH	1
A. Sejarah dan Perkembangan Ushul Fiqh	1
A. Definisi Ushul Fiqh.....	12
B. Objek Kajian Ushul Fiqh dan Fiqh	18
C. Tujuan Mengkaji Ushul Fiqh dan Fiqh.....	20
D. Aliran-Aliran dalam Ushul Fiqh	23
E. Hubungan Ushul Fiqh, Fiqh, dan Kaidah-kaidah Fiqh	31
BAB II	
DALIL-DALIL DAN SUMBER-SUMBER.....	33
ISTINBÂTH HUKUM ISLAM.....	33
AL-QUR'AN	36
A. Definisi al-Qur'an	36
B. <i>Qirâ'ah al-Syâdzdzah</i> dan Basmalah dalam Al-Qur'an	43
C. <i>Kehujjahan</i> al-Qur'an al-Hakîm	47
D. Hukum-hukum yang Diterangkan dalam al-Qur'an	50
E. Penjelasan al-Qur'an terhadap Hukum Islam	52
F. <i>Dalâlah</i> al-Qur'an terhadap Hukum Islam	54
G. Sebagian Kaidah Ushul Fiqh yang Berkaitan dengan al-Qur'an	57
AS-SUNNAH.....	60
A. Definisi as-Sunnah	60
B. Macam-macam as-Sunnah	63
C. Macam-macam as-Sunnah dari Aspek <i>Sanad</i>	64
D. <i>Kehujjahan</i> as-Sunnah	72
E. Fungsi-fungsi as-Sunnah terhadap al-Qur'an	75

F. Macam-macam Perbuatan Rasulullah Saw.....	78
IJMÂ'	79
A. Definisi Ijmâ'	79
B. Rukun-rukun Ijmâ'	84
C. Kehujjahan <i>Ijmâ'</i>	88
D. Macam-macam <i>Ijmâ'</i>	92
E. Penopang atau Sandaran <i>Ijmâ'</i>	95
F. Kemungkinan Terjadinya <i>Ijmâ'</i>	98
QIYÂS	100
A. Definisi <i>Qiyâs</i>	100
B. Rukun-rukun <i>Qiyâs</i>	105
C. Kehujjahan <i>Qiyâs</i>	106
D. Syarat-syarat <i>Qiyâs</i>	117
BAHASAN 'ILLAT	121
A. Definisi ' <i>Illat</i>	121
B. Syarat-syarat ' <i>Illat</i>	127
C. Metode-metode Mengetahui ' <i>Illat</i>	129
D. Macam-macam <i>Qiyâs</i>	138
ISTIHSÂN	141
A. Definisi <i>Istihsân</i>	141
B. Macam-macam <i>Istihsân</i>	146
C. Kehujjahan <i>Istihsân</i>	150
MASHLAHAH MURSALAH	153
A. Definisi <i>Mashlahah</i>	153
B. Macam-macam <i>Mashlahah</i>	156
C. Kehujjahan <i>Mashlahah</i>	163
D. <i>Kehujjahan Mashlahah Mursalah</i>	165
'URF	167
A. Definisi ' <i>Urf</i>	167
B. Macam-macam ' <i>Urf</i>	169

C. <i>Kehujjahan ‘Urf</i>	171
D. Dalil-Dalil <i>Kehujjahan ‘Urf</i>	173
E. Syarat-syarat ‘ <i>Urf</i> Dapat Dijadikan Dalil/ <i>Hujjah</i>	175
F. Kaidah-Kaidah Fiqh Yang Bertemali dengan ‘ <i>Urf</i>	176
ISTISHHÂB	177
A. Definisi <i>Istishhâb</i>	177
B. Bentuk-bentuk <i>Istishhâb</i>	180
C. <i>Kehujjahan Istishhâb</i>	185
D. Prinsip-prinsip yang Berasas pada <i>Istishhâb</i>	187
MAZHAB SHAHÂBÎ	188
A. Definisi Mazhab <i>Shahâbî</i>	188
B. <i>Kehujjahan</i> Mazhab <i>Shahâbî</i>	188
SYAR’U MAN QABLANÂ	193
A. Definisi <i>Syar’u Man Qablanâ</i>	193
B. Apakah Rasulullah SAW. sebelum diutus menjadi Rasul <i>ditaklîf</i> dengan syariat salah satu para Nabi sebelumnya?193	
C. Apakah Rasulullah Saw. dan umat Islam dikenai <i>taklîf</i> dengan syariat sebelum Islam?	196
AL-DZARÎ’AH.....	201
A. Definisi <i>al-dzarî’ah</i>	201
B. <i>Macam-Macam al-Dzarî’ah</i>	203
C. <i>Kehujjahan al-Dzarî’ah</i>	207
BAB III	
KOMPONEN-KOMPONEN HUKUM ISLAM.....	211
HÂKIM	211
A. Definisi <i>Hâkim</i>	211
B. <i>al-Husnu</i> (baik) dan <i>al-Qubhu</i> (buruk).....	212
HUKUM ISLAM.....	219
A. Definisi Hukum.....	219
B. Klasifikasi Hukum Islam	222

MAHKÛM FÎH ATAU MAHKÛM BIH	269
A. Definisi <i>mahkûm fih</i>	269
B. Syarat-syarat <i>mahkûm fih</i>	272
C. Macam-macam <i>mahkûm fih</i>	286
MAHKÛM ‘ALAIH	288
A. Definisi <i>mahkûm ‘alaih</i>	288
B. Syarat-syarat sahnya <i>taklîf</i> terhadap mukallaf	289
C. `Ahliyyah dan pembagiannya.....	292
D. Rintangan `Ahliyyah (عَوَارِضُ الْأَهْلِيَّةِ).....	297
BIBLIOGRAFI.....	299
BIODATA PENULIS	304

BAB I

SEJARAH USHUL FIQH

A. Sejarah dan Perkembangan Ushul Fiqh

Syariat Islam yang sampai kepada kita melalui perantaraan Rasul terakhir, Muhammad Saw., bersumber dari al-Qur'an. Kemudian beliau menjelaskan kandungan isi al-Qur'an dengan sunahnya, baik berbentuk ucapan maupun perbuatan yang masing-masing saling menguatkan. Maka al-Qur'an dan as-Sunnah menjadi dasar dalam agama Islam bagi perumusan hukum-hukum Islam dan menjadi rujukan utama bagi para mujtahid dalam melakukan *istinbâth al-ahkâm* (penetapan hukum Islam). Dalam pandangan para mujtahid ketika menilai hukum Islam yang disyariatkan oleh Allah itu diberi '*illat*' (alasan) dengan beberapa karakter (sifat) yang kembali pada kemaslahatan umat, maka timbullah dasar ketiga yang merupakan cabang dari al-Qur'an dan as-sunnah, yaitu *qiyâs*. Dan ketika *Syâri'* menetapkan suatu '*illat*' pada suatu hukum, baik '*illat*' itu secara eksplisit atau pun secara implisit yang dapat diketahui melalui ijtihad, maka mereka akan menyamakan masalah yang secara tekstual tidak termaktub status hukumnya dalam al-Qur'an dan as-Sunnah dengan masalah yang status hukumnya sudah termaktub dalam al-Qur'an dan as-Sunnah karena mereka menganggap '*illat*' itu sebagai *manâth al-hukm* (tempat sandaran hukum). Demikian halnya, mereka memiliki pandangan bahwa para mujtahid itu terpelihara (*ma'shûm*) dari kesalahan, apabila mereka bersepakat terhadap suatu hukum yang telah dirumuskan dari al-Qur'an, as-Sunnah atau *qiyâs*, maka muncullah dasar ke empat, yaitu *ijmâ'*. Jadi, dalil-dalil hukum Islam ada empat, yaitu al-Qur'an, as-sunnah, *ijmâ'* dan *qiyâs*. Dalam realisasinya dalil-dalil tersebut harus tetap merujuk kepada kedua sumber utama, yaitu al-Quran dan as-Sunnah.¹

¹Muhammad al-Khudharî Bek, *Ushûl Fiqh* (Mesir: Maktabah al-Tijâriyah al-Kubrâ, 1969), h. 5.

Pada dasarnya ushul fiqh itu muncul berbarengan dengan fiqh, sekalipun fiqh lebih dahulu pembukuannya, karena hukum Islam, fiqh dihasilkan dari metode *istinbâth*/ushul fiqh.² Berikut ini penjabaran sejarah dan perkembangan ushul fiqh yang dibagi dalam beberapa periode.

a. Periode Sahabat

Ketika Rasulullah Saw., masih hidup semua problematika hukum Islam yang timbul dan terjadi di masyarakat diserahkan kepada beliau. Rasulullah satu-satunya penetap hukum Islam waktu itu. Walaupun terdapat satu atau dua kasus hukum yang terjadi kemudian dipecahkan oleh para sahabat melalui ijtihad, akan tetapi muara penilaian ijtihad tersebut dari segi benar atau tidaknya diserahkan atau dikembalikan kepada Rasulullah. Pada periode berikutnya, di masa sahabat terjadi peristiwa-peristiwa baru yang belum dihadapi umat Islam di masa Rasulullah. Mereka berijtihad dalam mencari dan memecahkan jawaban atas peristiwa-peristiwa tersebut dengan mengacu al-Qur'an, as-sunnah dan ijtihad sahabat. Hukum-hukum yang sudah dirumuskan pada dua masa itu masih belum dikodifikasikan dan belum ditetapkan hukum-hukum kasus yang masih belum terjadi. Para sahabat hanya berijtihad dalam menemukan jawaban terhadap kasus-kasus riil yang terjadi di masyarakat.³ Sekalipun belum ada ushul fiqh dalam bentuk sebuah pembukuan pada waktu itu, namun upaya-upaya mereka dalam berijtihad merupakan aktivitas nyata ber-ushul fiqh.

Para pembesar sahabat tidak menemukan kesulitan dalam berijtihad karena al-Qur'an turun dengan menggunakan bahasa arab dan dijelaskan oleh Nabi Saw., dengan menggunakan bahasa Arab pula. Para pembesar sahabat sangat menguasai dan piawai tentang bahasa tersebut baik segi kandungan kalimatnya juga *uslûb*/susunan gaya bahasanya. Di samping itu, para sahabat sangat mengetahui tentang *asbâb an-nuzûl* dan *asbâb al-wurûd* karena kedekatan mereka dengan Rasul Saw., mengetahui maqâshid asy-syarî'ah, prinsip-

²Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh* (Mesir: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1972), h. 11.

³Abdu al-Wahhâb Khallâf, *Ilmu Ushûl al-Fiqh* (Beirut: Dâr al-Ilmu, 1978), h. 15.

prinsip tasyrî⁴ serta jernihnya pikiran, beningnya hati mereka sehingga para sahabat tidak butuh pada suatu metode-metode dan kaidah bahasa dalam *istinbâth* hukum dari sumbernya. Jika ada permasalahan baru yang belum terdapat hukumnya, para sahabat mencari dalam al-Quran, jika masih tidak ditemukan hukumnya mereka melacak dalam sunnah Rasul saw., dan jika masih belum dijumpai hukumnya mereka melakukan ijtihad dengan berusaha extra untuk mengetahui hukum permasalahan baru dengan cara menyamakan permasalahan baru dengan yang lama yang sudah ada hukumnya dengan pertimbangan suatu kemaslahatan.⁵

Statement ijtihad sahabat tersebut, sangat jelas diungkapkan oleh sahabat Mu'adz bin Jabal, ketika Rasulullah Saw., hendak mendelegasikannya menuju negeri Yaman. Sebagaimana dijelaskan dalam sebuah hadits riwayat at-Tirmidzî, an-Nasâ'î dan Abû Daud bahwa Rasulullah Saw., bersabda:

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا أَرَادَ أَنْ يَبْعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ قَالَ كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ قَالَ أَقْضِي بِكِتَابِ اللَّهِ قَالَ فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي كِتَابِ اللَّهِ قَالَ فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَا فِي كِتَابِ اللَّهِ قَالَ أَحْتَهُدُ رَأْيِي وَلَا أَلُو فَضَرَبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَدْرَهُ وَقَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ لِمَا يُرْضِي رَسُولَ اللَّهِ

Sesungguhnya Rasulullah Saw., ketika hendak mengutus Mu'adz ke negeri Yaman, beliau berkata: *bila kamu menghadapi suatu problema hukum dengan apa kamu akan memberi keputusan?* Mu'adz menjawab: *dengan al-Quran*, Rasul lanjut bertanya: *jika kamu tidak mendapati dalam al-Qur'an*, Mu'adz menjawab: *maka dengan sunnah Rasulullah Saw.*, Rasulullah terus bertanya: *jika kamu tidak menemukan dalam al-Qur'an dan as-sunnah*, Mu'adz menjawab: *maka aku akan berijtihad*. Kemudian Rasulullah menepuk dada Mu'adz

⁴Abdu al-Wahhâb Khallâf, *Ilmu Ushûl al-Fiqh*, h. 16.

⁵Muhammad al-Khudharî Bek, *Ushûl Fiqh*, h. 3.

seraya berkata: *Segala pugi bagi Allah Swt. yang memberi taufiq pada delegasi Rasulullah dengan dengan apa yang direlakannya.* (HR. Ahmad, Abû Daud, at-Tirmidzî dan an-Nasâ`î)

Seirama dengan pernyataan Muâ`dz di atas, ungkapan yang diutarakan ‘Umar bin Khatthâb kepada Abû Mûsâ al-Asy’arî ketika ia ditunjuk sebagai hakim kota ‘Iraq. Perkataan ‘Umar: Peradilan (tempat memutuskan suatu perkara) merupakan suatu hal yang wajib dan jejak langkah Rasulullah Saw., yang harus dipelihara. Pahamiilah, pahamiilah! jika kamu menghadapi masalah baru yang belum ada hukumnya dalam al-Qur’an dan as-Sunnah maka amati dan ketahui masalah tersebut kemudian qiyaskan dengan permasalahan lama dan berpeganglah pada yang lebih dekat dengan kebenaran. Metode inilah yang musti diikuti dan bernilai kebaikan.⁶ Begitu pula ijtihad Abdullah bin Mas’ûd ketika menetapkan ‘iddah wanita hamil. Dia menetapkan bahwa batas iddahnya berakhir ketika ia melahirkan. Beliau menguatkan pendapatnya pada surat at-Thalâq ayat 4. Menurutnya, ayat ini turun sesudah turunnya ayat tentang ‘iddah yang ada pada surat al-Baqarah ayat 228. Ini bagian dari nalar ushul fiqh, bahwa ayat yang datang kemudian dapat menasakh atau mentakhshis yang datang terdahulu.⁷

Para sahabat ketika menemukan peristiwa baru yang belum ada ketentuan hukumnya secara sharîh dalam al-Quran maupun as-Sunnah maka mereka segera melakukan ijtihad dengan mengacu kandungan-kandungan kedua sumber tersebut, prinsip-prinsip tasyrî’ dan maqâshid asy-syarî’ah. Sering kali mereka melakukannya secara kolektif dengan mengumpulkan para pembesar sahabat kemudian bermusyawarah guna memecahkan dan menemukan jawaban atas masalah hukum yang terjadi.⁸ Bila mereka sepakat atas suatu ketetapan hukum maka hukum itulah yang diterapkan. Ini yang disebut dengan *ijtihâd jamâ’î* (ijtihad kolektif) dan produk hukum

⁶Muhammad al-Khudharî Bek, *Ushûl Fiqh*, h. 3.

⁷Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, h. 11.

⁸Abdu al-Wahhâb Khallâf, *‘Ilmu Ushûl al-Fiqh*, h. 50.

yang dihasilkan di kesepakatan itu melalui musyawarah ini kemudian dikenal dengan istilah *Ijmâ' ash-shahâbî* (konsensus sahabat). Akan tetapi, terkadang sebagian sahabat berijtihad sendiri-sendiri terutama ketika berada di tempat yang jauh dari tokoh-tokoh sahabat lainnya. Pola ijtihad semacam ini kemudian dikenal dengan istilah *ijtihâd ash-shahâbî* (ijtihad sahabat) atau *fatwâ ash-shahâbah* (fatwa sahabat) atau *qaul ash-shahâbî* (pendapat sahabat).

b. Periode *Tâbi'în*

Setelah periode sahabat berlalu maka beranjak pada periode berikutnya, yakni periode *tâbi'în*. Pada masa ini, wilayah-wilayah Islam semakin luas, di mana orang-orang non-arab banyak memeluk agama Islam. Benturan dan pertemuan antara budaya, adat istiadat, bahasa non-arab dengan arab tidak bisa dihindari sehingga umat Islam menjumpai kasus-kasus hukum baru, yang sebagiannya belum dikenal sama sekali pada masa Rasulullah dan masa sahabat. Hal itu menuntut pada *tâbi'în* untuk menjawab dan merumuskan hukum kasus-kasus hukum agar umat Islam tidak bingung dalam mengamalkan ajaran Islam. sumber-sumber hukum yang dijadikan sandaran dalam ijtihad mereka adalah al-Qur'an, as-sunnah dan ijtihad asy-shahâbat. Di antara para pakar fatwa generasi *tâbi'în* ini adalah Sa'îd ibn al-Musayyab dan lainnya yang banyak melontarkan fatwa-fatwa di Madinah. Sementara 'Alqamah ibn al-Qais dan Ibrahîm an-Nakhâ'î sering mengeluarkan fatwa-fatwanya di Irak. Dalam melakukan ijtihad, bila mereka tidak menemukan ketentuan hukumnya dalam ketiga sumber tersebut maka mereka berijtihad dengan mempertimbangkan segi mashlahah atau menggunakan metode *qiyâs*. Mereka tidak terikat dengan suatu metode tertentu. karena itu, sebagian ulama *tâbi'în* ada yang memanfaatkan metode *qiyâs*, dengan cara berusaha menemukan '*illat* hukum suatu nash dan kemudian menerapkannya pada kasus-kasus yang tidak ada kejelasan hukumnya dalam nash karena memiliki kesamaan '*illat*. Sementara sebagian ulama *tâbi'în* lainnya berijtihad dengan memperhatikan *mashlahah*.⁹

⁹Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, h. 11.

Perbedaan pola pikir nampak semakin jelas dan beragam pada masa sesudah tâ'bi'în atau periode imam mujtahid. Misalnya, Abû Hanîfah lebih bersandar pada *ar-ra`yu* dalam metode istinbâth ahkâm dan Mâlik lebih berpedoman pada as-sunnah dan 'amal ahl madinah ketika berijtihad. Sedang asy-Syâfi'î menempuh pola moderat dengan memadukan nalar akal dan nash dan Ahmad Ibn Hanbal nampak lebih condong pada literal nash dalam corak ijtihadnya.

c. Periode Imam Mazhab

Ushul fiqh pada masa imam mazhab semakin berkembang karena munculnya beberapa imam mazhab yang berijtihad dengan pola yang independen terhadap sejumlah problematika yang dihadapi dan terjadi di masyarakat. Imam mazhab yang tetap eksis pendapat-pendapatnya diikuti oleh mayoritas umat Islam di dunia hingga sekarang di antaranya adalah imam Abû Hanîfah ibn Nu'mân (80-150 H). Ia termasuk notabene mujtahid muthlaq mustaqil, seorang mujtahid yang kapabel berijtihad dengan metode-meode yang digagasnya sendiri. Corak berpikirnya cenderung kontekstual, mengepankan nalar akal daripada berjibaku dengan verbal nash. Hal ini diwarnai dan dipengaruhi di mana ia hidup. Imam Abû Hanîfah berdomisili dan hidup di negeri Iraq, pusat peradaban dan kota metropolitan waktu itu, serta di sana beliau tidak banyak menemukan hadîts-hadîts Nabi Saw., yang diriwayatkan dari para ahli hadîts yang *tsiqah* (terpercaya).

Metode-metode ijtihad yang ia pedomani adalah mengacu pada al-Quran, as-Sunnah, fatwa shahabat yang disepakati (*Ijmâ' ash-shahâbah*), dan memilih di antara pendapat para sahabat yang berselisih dalam satu kasus. Semasih ia menemukan jawaban hukum dari sumber-sumber tersebut, imam Abû Hanîfah tidak akan mencari sumber hukum lainnya. Selain itu, imam Abû Hanîfah mengacu pada pendapat para tâbi'în sebagai dasar dalam berijtihad. Dalam pandangan Abû Hanîfah, posisinya itu selevel dengan para tâbi'în

dalam hal berijtihad. Imam Abû Hanîfah kerap menggunakan metode qiyas dan istihsân dengan jelas dalam berijtihad.¹⁰

Sedangkan Imam Mâlik (93-179 H) berdomisili di Madinah dengan budaya masyarakat yang masih kental mempraktekkan ajaran sunnah-sunnah Nabi yang mentradisi secara turun temurun. Sehingga ia dalam berijtihad lebih merujuk pada nash al-Qur'an dan sunnah-sunnah Nabi secara literal.¹¹ Hal ini mewarnai terhadap corak ijtihad yang ia pedomani. Ia berpegang pada tradisi yang berkembang dalam masyarakat Madinah (*'amal ahl al-Madinah*), ia sangat ketat dalam memberi syarat-syarat penerimaan hadîts. Hal ini tergambar dari sikapnya yang menolak periwayatan hadis-hadis yang dinisbahkan kepada Rasulullah yang dinilai bertentangan dengan makna ekplisit dalam al-Qur'an atau prinsip-prinsip dasar dalam Islam. Misalnya, ia menolak hadîts-hadîts yang menerangkan tentang keharusan membasuh bejana sebanyak tujuh kali ketika dijilat anjing, adanya *khiyâr* majlis dalam suatu transaksi, dan hadîts yang menjelaskan pemberian sedekah atas nama orang yang meninggal dunia.¹² Bila diperinci sumber-sumber hukum yang dipedomani imam Mâlik adalah al-Qur'an, as-Sunnah, *'amal ahl madinah*, *mashlahah mursalah*, *qiyâs*, *Sadd adz-dzarî'ah*. Imam Mâlik mengarang kitab hadîts yang sangat populer dan masih bisa dimanfaatkan hingga sekarang yang diberi nama dengan *al-muwaththa`*.¹³

Dengan demikian, pola ijtihad para mujtahid terbagi pada dua macam, yaitu mazhab *ahlu al-ra`yi* dan mazhab *ahlu al-hadîts*. Madzab *ahlu al-ra`yi* tumbuh berkembang di Irak, yang menjadi kiblat pemerintahan Islam dan peradaban di kala itu, yaitu, Baqdad. Pendiri mazhab ini dipelopori oleh imam Abû Hanîfah. Pola ijtihad imam Abû Hanîfah bercirikan rasionalistik, ra`yu/akal berperan besar dalam menelorkan suatu hukum Islam. Hal ini, tidak dapat lepas dari

¹⁰Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, h. 12; Manna' al-Qaththan, *Târîkh at-Tasyrî' al-Islâmî* (Kairo: Maktabah Wahbah, t.t), h. 332.

¹¹Muhammad Alî al-Sayyis, *Târîkh al-Fiqh al-Islâmî* (Bairut: Dâr al-Fikr, 1995), 73.

¹²Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, h. 12.

¹³Manna' al-Qaththan, *Târîkh at-Tasyrî' al-Islâmî*, h. 352.

seting sosio-kultural di mana beliau hidup bermasyarakat.¹⁴ Dan pada generasi belakangan dikenal dengan mazhab Hanafî. Di belahan daerah lain bersamaan dengan itu, terdapat ulama' yang konsisten melestarikan dan memegang erat sunnah Nabi yang membudaya di daerah Madinah. Kelompok ini dikomandani imam Mâlik bin Anas. Kemudian pada generasi berikutnya dikenal dengan mazhab Mâliki. Beliau pernah nyantri pada seorang ulama' Madinah yang berhaluan ahlu al-ra`yi, bernama Rabî'ah ibnu Farrûkh. Tetapi, beliau lebih tertarik menimba ilmu hadîst dari Rabî'ah, bukan pemikiran al-ra`yunya. Mazhab Mâliki menitikberatkan pada literal bunyi teks dan mengutamakan sunnah daripada al-ra`yu, hingga akhirnya aliran ini dikenal dengan mazhab *alhu al-hadîts*.¹⁵

Rumusan metode ijtihad asy-Syâfi'î (150-204 H) dituangkan dalam karya monumetalnya, *ar-Risâlah* (sepucuk surat) dan *al-Umm* (ibu/induk). Secara khusus *ar-Risâlah* menjabarkan ulasan *thurûq al-Istinbâth al-Ahkâm* (metode istinbat hukum-hukum) secara logis dan sistematis. Sedangkan *al-Umm* memaparkan perpaduan antara hasil

¹⁴Karakteristik mazhab ahlu al-ra`yi adalah sebagai berikut: *pertama*, penggunaan ra`yu/akal dalam menetapkan status hukum kasusistik tidak hanya terbatas pada fenomena yang mengemuka pada masa itu. Bahkan mereka juga memprediksikan hukum suatu masalah yang belum terjadi. Karena itu, metodologi mereka dikenal sebagai fiqh iftiradhi atau fiqh pengandaian. *kedua*, sangat selektif dan ketat dalam penerimaan suatu hadîts dengan membuat persyaratan yang ketat. Dalam penetapan suatu periwayatan hadîts, mereka tidak memperbanyak periwayatan hadîts dari Nabi, dikhawatirkan terjerumus ke dalam hadîts-hadîts palsu. Hal tersebut menjadikan mereka mengesampingkan periwayatan hadîts dan sebaliknya, mereka lebih mengedepankan nalar akal/ra`yu. Mannâ' al-Qatthân, *Târikh al-Tasyri' al-Islâmî*, 271.

¹⁵Karakteristik mazhab ahlu al-hadîts adalah sebagai berikut; *pertama*, pengistinbâthan hukum suatu masalah hanya merujuk pada al-Quran dan hadîts Nabi. Mereka cenderung tidak menyukai penggunaan nalar ra`yu dan juga sangat berhati-hati ketika mengeluarkan fatwa suatu permasalahan. Mereka pula menegaskan bahwa hukum itu hanya bersandarkan pada fenomena yang terjadi saat ini, seolah-olah menyindir ahlu al-ra`yi dengan fiqh iftiradhi-nya. *kedua*, nash-nash hukum Islam, baik al-Quran maupun hadîts dipahami secara literal-tekstual, serta menganggap hukum sebagai ketentuan ilahi yang tidak dapat dirasionalisasi, sehingga mereka menafikan illat dan hubungan suatu hukum. as-Sya'bi mengomentari mazhab ini sekaligus menolak gagasan rasionalisme Ibrahîm al-Nakha'î, ia menyatakan “*sesuatu yang diriwayatkan dari para sahabat, ambil dan jagalah. Sedangkan sesuatu yang keluar dari hasil nalar akal mereka, buanglah*”. Ibid., 271.

ijtihad asy-Syâfi'î disertai dengan metodologinya, tapi kebanyakan menyinggung masalah-masalah fiqhiyah. Berdasarkan keberhasilan gemilang asy-Syâfi'î dalam mensistematikkan ushul fiqh menjadi sebuah disiplin ilmu maka beliau dinobatkan sebagai pelatah batu pertama disiplin ilmu ushul fiqh. Kemudian secara beruntun diwarisi oleh para pengikutnya dengan mengadakan penyempurnaan-penyempurnaan.

Pada pendahuluan kitab tersebut asy-Syâfi'î menegaskan bahwa di dalam kitab Allah Swt., terdapat dalil atas setiap peristiwa (hukum) yang terjadi pada seseorang. Meskipun petunjuk dalil tersebut bersifat global, tidak membahas satu persatu semua peristiwa. Untuk memperkokuh pendirian tersebut ia menopang dengan menampilkan beberapa ayat al-Qur'an. *Dalâlah* (petunjuk) yang dimaksud secara langsung dari wahyu atau melalui petunjuk lain yang disandarkan pada wahyu.¹⁶

Berkaitan dengan pembahasan pendahuluan *ar-Risâlah*, asy-Syâfi'î mengulas tentang penjelasan (*bayân*) dengan berbagai jenis dan bentuknya. Penjelasan terhadap suatu hukum terkadang berupa petunjuk al-Qur'an secara tegas dan jelas, penjelasan al-Qur'an kemudian diperinci as-Sunnah, penjelasan as-Sunnah terhadap peristiwa yang tidak ditegaskan al-Qur'an dan penjelasan yang diperoleh dari upaya ijtihad ulama' terhadap peristiwa yang tidak dijelaskan dalam al-Qur'an dan as-sunnah.¹⁷ lebih lanjut, ia menegaskan bahwa tidak seorang pun boleh mengatakan tentang status hukum (halal dan haram) suatu barang atau perbuatan kecuali berdasarkan pengetahuan. Pengetahuan hanya dapat diperoleh dari kitab, as-sunnah, *ijmâ'* atau *qiyâs*¹⁸

Asy-Syâfi'î membangun metode ijtihadnya secara independen, sebagai berikut: asal adalah al-Qur'an dan as-Sunnah, apabila tidak terdapat dalam al-Qur'an dan as-Sunnah, maka ia menganalogikan pada keduanya. Apabila Hadist telah *muttashil* dan sanadnya *shahîh*,

¹⁶Muhammad bin Idrîs asy-Syâfi'î, *ar-Risâlah*, (Beirut : Dâr al-Fikr, 1309 H), h. 20.

¹⁷Asy-Syâfi'î, *ar-Risâlah*, h. 21-22.

¹⁸Asy-Syâfi'î, *ar-Risâlah*, h. 39.

maka ia telah berkualitas (*muntaha*). Kehujjahan *ijmâ'* lebih mengungguli daripada hadist mufrod. Makna hadist yang diutamakan adalah makna dhahir. Apabila terdapat hadist yang berbeda, maka sanad hadist yang lebih baik yang diutamakan. ia meninggalkan hadîts *munqathi'* kecuali yang diriwayatkan oleh Ibnu al-Musayyab. Pokok (*al-ashl*) tidak boleh dianalogikan pada pokok, bagi pokok tidak boleh dipertanyakan mengapa dan bagaimana (*lima wa kayfa*) dan pertanyaan ini hanya ditanyakan kepada cabang (*far'u*). Searus dengan pemikiran tersebut, asy-Syâfi'î memetakan ilmu (pengetahuan) dengan bertingkat-tingkat; ilmu itu bertingkat-tingkat; *tingkat pertama* adalah al-Qur'an dan sunnah. *Tingkat kedua* adalah *ijmâ'* terhadap sesuatu yang tidak terdapat dalam al-Qur'an dan as-Sunnah. *Tingkat Ketiga* adalah qaul sebagian sahabat yang tidak ada yang menyangkalnya. *Tingkat keempat* adalah pendapat sahabat yang diperselisihkan, tidak ada kata kepakat, dan yang *kelima* adalah *al-qiyâs* kepada salah satu dalil-dalil di atas. Selama keterangan suatu perkara terdapat dalam al-Kitab dan as-Sunnah, tidak diperlukan bersandar pada dalil lain, sebab ilmu itu diambil dari sumber yang paling tinggi.¹⁹

Asy-Syâfi'î berupaya memadukan keduanya, dengan mengambil metodologi mazhab ahlu al-ra`yi yang dipandanginya baik dan menanggalkan yang kurang baik. Begitu pula, beliau memetik metodologi mazhab alhu al-hadîts yang dianggap baik dan meninggalkan yang kurang baik.²⁰ Hal itu terjadi karena beliau pernah

¹⁹Asy-Syâfi'î, *al-Umm*, Jld VII (Beirut: Dar al-Fikr, 1983), h. 280.

²⁰قال أحمد بن حنبل ما زلنا نلعن أهل الرأي

ويعلنوننا حتى جاء الشافعي فمزج بيننا

Ahmad bin Hanbal berkata: *Dahulu kita menjelek-jelekan ahlu al-ra`yi, begitu pula sebaliknya. Sampai datanglah asy-Syâfi'î, beliau menggabungkan keduanya.* Lebih lanjut ia menyatakan:

فعلم أصحاب الحديث أن صحيح الرأي فرع الأصل، وعلم أصحاب الرأي أنه لا فرع إلا بعد الأصل، وأنه لا غنى عن تقديم السنن وصحيح الآثار أولاً

Para ahli hadîts akhirnya tahu bahwa ra`yu yang benar itu cabang dari asal (al-Qur'an dan hadîts), dan ahlu al-ra`yi tahu bahwa tidak ada cabang jika tidak ada asal. Maka tidak ada alasan untuk tidak mendahulukan sunnah dan atsar yang shahih. Qâdlî Iyâdl bin Mûsa, *Tartîb al-Madârik wa Taqrîb al-Masâlik* (Bairut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiah, 2001), h. 91.

nyantri pada imam Mâlik dan Muhammad bin Hasan al-Syaibanî serta fuqahâ` Irak lainnya, penganut dan penyebar mazhab Hanafi.²¹ Dilatarbelakangi safari intelektualnya, asy-Syâfi`î berusaha mengkombinasikan manhaj *ahlu al-ra`yi* dan manhaj *ahlu al-hadîts* untuk membangun mazhab yang beliau gagas sendiri. Ia tidak terlalu ekstrem tertunduk pada tuntutan nash dan tidak pula berlebihan bertumpu pada ra`yu. Namun, ia berupaya mempertemukan seruan nash dengan realitas sosial melalui memaksimalkan kritis nalar ijtihadnya. Maka pertentangan antara mazhab *ahlu al-ra`yi* dan mazhab *ahlu al-hadîts* sebenarnya berakhir saat asy-Syâfi`î menggabungkan dua metodologi dalam mengistinbâthkan hukum Islam.

Pada masa ini sekitar abad ke-2 H, ushul fiqh sudah mulai muncul dan berkembang sebagai sebuah disiplin ilmu dikarenakan pada abad ke-I H, ushul fiqh belum dibutuhkan. Di mana pada masa Rasulullah Saw, beliaulah pemberi fatwa pada para sahabat dan memutuskan suatu perkara berdasarkan wahyu yang turun kepadanya, yaitu al-Quran, juga berdasarkan ilham dari Allah Swt. yang diejawantahkan dalam bentuk ucapan, tindakan atau ketetapan Nabi saw. Disamping itu, berdasarkan ijtihad Nabi Saw., sendiri tanpa butuh pada dasar-dasar dan kaidah-kaidah ijtihad dan istinbâth. Demikian halnya dengan para sahabat, mereka memberi fatwa dan memutuskan suatu perkara berdasar nash-nash yang dipahaminya melalui penguasaan dan kepiawaiannya dalam ilmu bahasa arab tanpa membutuhkan kaidah-kaidah bahasa yang membawanya untuk

²¹Asy-Syâfi`î kecil sebelum berguru pada imam Mâlik, ia terlebih dahulu meminjam kitab al-Muwatthâ` pada seseorang di Makkah, kemudian ia membaca dan menghafalnya. Baru setelah itu, ia belajar di bawah asuhan sang Imam sampai gurunya itu meninggal. Sementara ilmu fiqh dari mazhab ahlu al-ra`yi ia peroleh dari Muhammad bin Hasan al-Syaibanî. Ia menimba ilmu padanya dengan cara menelaah kitab-kitab karyanya, kemudian berdiskusi bersama teman sejawat dan sang guru. Sehingga pada diri beliau terkumpul dua aliran mazhab sekaligus. Muhammad Abû al-Zahrah, *asy-Syâfi`î* (Bairut: Dâr al-Fikr al-`Arabî, 1978), h. 19-25. Lihat juga, ‘Abdulah bin Yûsuf al-Juwainî, *Nihâyah al-Mathlab fî Dirôyah al-Mazhab*, Juz I (Jeddah: Dâr al-Minhâj, 2007), h. 101; Abdurrahmân bin Abî Hâtim al-Râzî, *Âdâb al-Syâfi`î wa Manâqibuhu* (Bairut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2003), h. 22.

memahami nash-nash. Mereka juga mengistinbâthkan hukum permasalahan yang belum ada nashnya berdasarkan pengetahuannya tentang *asbâb an-nuzûl*, *asbâb al-wurûd*, pemahaman mereka terhadap *maqâshid asy-syarî'ah* dan prinsip-prinsip dasar syara'.²²

Akan tetapi, setelah wilayah-wilayah Islam semakin luas dan bercampurnya orang-orang Arab dengan orang-orang non Arab, mereka berkomunikasi dan berinteraksi satu sama lainnya sehingga sejumlah kosa kata dan susunan dalam non-arab bercampur baur dengan bahasa arab. Begitu pula, terdapat sejumlah kekAbûran-kekAbûran dalam memahami nash-nash syara' sehingga mendesak untuk dibuat standarisasi, kaidah-kaidah bahasa yang bisa mengantarkan dalam memahami nash-nash syara' sebagaimana orang arab asli. Disamping itu, faktor yang mendorong pengodifikasian ushul fiqh adalah, merebaknya perdebatan antar *ahli hadîts* dan *ahli al-ra'yu*. Sebagian mereka terhanyut dalam ego pribadi atau kelompoknya sehingga berani bersikokoh dengan hujjah yang tidak layak dijadikan dalil dan mengingkari terhadap sesuatu yang sepatutnya dijadikan hujjah. Kesemuanya ini mendorong untuk dirumuskannya mengenai bahasan-bahasan dalil-dalil syara', syarat-syarat berdalil, cara-cara berdalil. Dari himpunan bahasan-bahasan *beristidlâl*, kaidah-kaidah kebahasaan maka terbentuklah ilmu ushul fiqh.²³

DEFINISI, OBYEK DAN MANFAAT BELAJAR USHUL FIQH DAN FIQH

A. Definisi Ushul Fiqh

Ushul fiqh tersusun dari dua kata, yang keduanya memiliki pengertian tersendiri baik secara etimologi dan terminologi, yaitu *ushûl* (أُصُولٌ) dan *fiqh* (الْفِقْه). Kata *ushûl* merupakan bentuk jamak dari *ashl* (أَصْلٌ), secara etimologi *ushûl* berarti dasar sesuatu, baik

²²Abdu al-Wahhâb Khallâf, *Ilmu Ushûl al-Fiqh*, h. 16.

²³Abdu al-Wahhâb Khallâf, *Ilmu Ushûl al-Fiqh*, h. 17.

bersifat indrawi maupun abstrak. Secara terminologi, kata *ushûl* bisa diberi pengertian pada salah satu dari kelima arti berikut ini, yaitu:²⁴

1. *Al-Dalil* (الدليل), arti ini yang sering digunakan para ulama fiqh, seperti ungkapan mereka: *الأصل في وجوب الصلاة قوله تعالى و أقيموا الصلاة* “*Ashl dari wajibnya shalat adalah firman Allah “dan tegakkanlah shalat”*. Maksudnya dalil kewajiban shalat adalah ayat al-Qur’an. *Ashl* masalah ini adalah al-Qur’an dan as-Sunnah. Dalam arti, dalil masalah ini adalah al-Qur’an dan as-Sunnah. Jadi ushul fiqh berarti dalil-dalil fiqh (إدلة الفقه).
2. Kaidah universal (القاعدة الكلية), seperti sabda Nabi saw:

بُني الإسلام على خمسة أصول

Islam itu dibangun atas lima pokok

3. *Al-Rujhân* (الرجحان) berarti sesuatu yang paling kuat/unggul, seperti perkataan para ulama:

الأصل في الكلام الحقيقة

²⁴Al-Bannânî, *Hâsiyah ‘alâ Syarhi al-Jalâl al-Mahallî*, Juz I (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t), h. 31. Lihat juga, Jalâluddîn al-Suyûthî, *Syarh al-Kaukab al-Sâthi*, Juz I (Kairo: Maktabah al-Iman, 2000), h. 45; Muhammad Ibn Ahmad Ibn Abdul’azîz Ibn ‘Alî al-Futûhî, *Syarh al-Kaukab al-Munîr*, Jld I (Riyadh: Maktabah al-‘Ubaikan, 1993), h. 38; Muhammad Ibn Nidhâmuddîn Muhammad al-Sahâlâwî al-Anshârî, *Fawâtih al-Rahamût Syarh Musallam al-Tsubût*, Juz I (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 2002), h. 9; Shiddîq Ibn Hasan al-Qannûjî al-Bukhârî, *Tahshîl al-Ma’mûl min ‘Ilmi al-Ushûl* (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 2003), h. 273; ‘Abdurrahîm Ibn al-Hasan al-Asnawî, *Nihâyah al-Sûl Fî Syarhi Minhâj al-Ushûl*, Juz I (Kairo: ‘Alam al-Kutub, t.th), h. 7; Muhammad Ibn ‘Alî al-Syaukânî, *Irsyâd al-Fuḥûl ilâ Taḥqîq al-Haq min ‘Ilmi al-Ushûl*, Juz I (Riyadh: Dâr al-Fadhîlah, 2000), h. 57; Muhammad Ibn al-Hasan al-Badakhshî, *Syarh al-Badakhshî*, Juz I (Mesir: Muhammad ‘Alî Shabih, t.t.), h. 14; Muhammad Ibn Bahâdir al-Zarkasyî, *al-Bahru al-Muhîth fî Ushûl al-Fiqh*, Juz I, Cet. 2 (Kairo: Dâr al-Shafwah, 1992), h. 16; ‘Alî Ibn Sulaimân al-Mardâwî al-Hanbalî, *al-Tahbîr Syarh al-Tahrîr fî Ushûl al-Fiqh*, Jld I (Riyadh: Maktabah al-Rusy, 2000), h. 152; Muhammad Ibn Muhammad Ibn ‘Abdurrahmân, *Taisîr al-Wushûl ilâ Minhâj al-Ushûl min al-Ma’qûl wa al-Manqûl*, Juz I (Kairo: al-Fârûq al-Hadîtsah, 2002), h. 279; Muhammad Ibn Yûsuf al-Jazarî, *Mî’raj al-Minhâj*, Juz I, (Kairo: Mathba’ah al-Husain al-Islâmiyah, 1993), h. 35.

Ashl dalam suatu perkataan adalah arti hakikat. Maksudnya, yang terkuat dan segera dipahami oleh yang mendengarkan suatu perkataan adalah arti hakikat.

4. Bentuk yang diqiyasi (الصُّورَةُ الْمُقَيَّسَةُ عَلَيْهَا), seperti perkataan ulama ushul fiqh:

الْحَمْرُ أَصْلًا لِلتَّبِيدِ

Khamr adalah ashl bagi perasan anggur

5. *Al-Mustashhab* (الْمُسْتَضْحَبُ), memiliki pengertian menetapkan atau meniadakan hukum pada suatu perkara di waktu sekarang atau akan datang, berdasarkan tetap atau tiadanya hukum perkara tersebut di waktu lampau, selama tidak ada dalil yang mengubahnya. Misalnya, seseorang setelah berwudhu` didera keraguan mengenai status wudhu`nya apakah masih suci atau sudah batal. Namun, ia menyakini belum melakukan perbuatan yang membatalkan wudhu`. Berpedoman pada keyakinannya ini, maka wudhu`nya tetap dihukumi tidak batal.

Makna ushul yang lumrah digunakan dalam ilmu ushul fiqh lebih mengarah pada makna yang pertama, yaitu dalil. Jadi ushul fiqh mengandung arti “*dalil-dalil fiqh* (أَدِلَّةُ الْفِقْهِ)”, seperti al-Qur’an, as-Sunnah, *ijmâ’*, *qiyâs* dan sebagainya.

Suku kata kedua yang membentuk istilah ushul fiqh adalah kata *fiqh*. *Fiqh*, secara etimologi berarti pemahaman (الْفَهْمُ). Pengertian semacam ini termaktub dalam surah Hûd ayat 91:

يَا شُعَيْبُ مَا نَفَعَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ

“Mereka mengatakan, Hai Syu’aib kami sering tidak memahami apa yang kamu katakan”

Sementara *fiqh* secara terminologi terdapat berbagai pengertian, yaitu:

Abû Hanîfah mendefinisikannya sebagai berikut:

مَعْرِفَةُ النَّفْسِ مَا لَهَا وَ مَا عَلَيْهَا

Fiqh adalah pengetahuan seseorang tentang sesuatu yang bermanfaat dan mudharat.²⁵

Definisi ini bersifat umum bisa meliputi hukum *i'tiqâdiyah* seperti iman dan semacamnya, hukum *khuluqiyah*/tasawwuf seperti *zuhud*, *ridha*, *khusyû'*, sabar, berani, *qanâ'ah* dan sebagainya, serta hukum *'amaliyah* seperti shalat, puasa, zakat, jual-beli, gadai dan lain-lain. Sebab itulah, kalangan ulama Hanafîyah membenahi definisi fiqh yang telah digagas imam mazhabnya dengan mencantumkan kata "*'amaliyah*" ketika mendefinisikan fiqh untuk mengerucutkan pengertian fiqh dalam ranah hukum-hukum *'amaliyah*.²⁶

Jumhur ulama ushul fiqh merumuskan definisi fiqh adalah

الْعِلْمُ بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْعَمَلِيَّةِ الْمَكْتَسَبِ مِنْ أَدْلَتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ

Ilmu pengetahuan tentang hukum-hukum syara' yang bersifat amaliyah yang diperoleh dari dalil-dalil yang terperinci. Atau himpunan hukum-hukum syara' yang bersifat amaliyah yang diperoleh dari dalil-dalil yang terperinci.²⁷

Imam al-Juwainî mendefinisikan fiqh dengan:

الْعِلْمُ بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الَّتِي طَرَفُهَا الْإِجْتِهَادُ

Mengetahui hukum-hukum syara' dengan cara atau jalan ijtihad.²⁸

²⁵ Al-Syaukânî, *Irsyâd al-Fuḥûl ilâ Tahqîq al-Haq min 'Ilmi al-Ushûl*, Juz I, h. 58; al-Zarkasyî, *al-Baḥru al-Muḥîṭ fî Ushûl al-Fiqh*, Juz I, h. 22.

²⁶ Wahbah az-Zuhaili, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz I, h. 29.

²⁷ Al-Bannani, *Hâsiyah 'alâ Syarhi al-Jalâl al-Mahallî*, Juz I, h. 42. Lihat juga, Jalâluddîn al-Suyûthî, *Syarh al-Kaukab al-Sâthi*, Juz I, h. 57; Muhammad Ibn Ahmad Ibn Abdul'azîz Ibn 'Alî al-Futûhî, *Syarh al-Kaukab al-Munîr*, Jld. I, h. 41; Hasan Ibn Muhammad Ibn Mahmûd al-'Athhâr, *Hâsiyah al-'Athhâr 'alâ Jam'i al-Jawâmi'*, Juz I (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, t.t), h. 57; Muhammad Ibn al-Hasan al-Badakhshî, *Syarh al-Badakhshî*, Juz I, h. 19; 'Alî Ibn 'Adam Mûsa, *al-Jâlis al-Shâlih al-Nâfi'* (t.tp: Maktabah Ibn Taimiyah, 1998), h. 11; Abdul al-wahhâb Ibn 'Alî Ibn 'Abd al-Kâfi al-Subkî, *Raf'u al-Hâjib 'an Mukhtashar Ibn al-Hâjib*, Juz I (t.tp: 'Alam al-Kutub, t.th), h. 94; Muhammad Ibn Yûsuf al-Jazarî, *Mi'râj al-Minhâj*, Juz I, h. 39; Muhammad al-Amîn Ibn Muhammad al-Mukhtâr al-Syinqithî, *Natsru al-Wurûd 'alâ Marâqî al-Su'ûd*, Juz I (Beirut: Dâr Ibn Hazm, 2002), h. 36; 'Abdurrahîm Ibn al-Hasan al-Asnawî, *Nihâyah al-Sûl Fî Syarhi Minhâj al-Ushûl*, Juz I, h. 22.

²⁸ Al-Juwainî, *al-Waraqât* (Beirut, Dâr al-Bâsyâ'ir al-Islâmiyah, tt), h. 82.

Adapun definisi ushul fiqh sebagai sebuah disiplin ilmu, ulama ushul fiqh klasik terkelompokkan pada dua varian, yaitu ulama Syâfi'iyah dan jumhur ulama.

Ulama ushul fiqh dari kalangan syâfi'iyah mendefinisikan ushul fiqh sebagai berikut ini:

مَعْرِفَةُ دَلَائِلِ الْفِقْهِ إِجْمَالًا وَ كَيْفِيَّةُ الْإِسْتِفَادَةِ مِنْهَا وَ حَالُ الْمُسْتَفِيدِ

Mengetahui dalil-dalil fiqh secara global dan cara menggunakannya serta keadaan orang yang menggunakannya (syarat-syarat mujtahid).²⁹

Seperti al-Qur'an, as-Sunnah, *ijmâ'*, *qiyâs*, *istihsân* dan sebagainya adalah *hujjah* atau dasar hukum. Dan pengetahuan tentang cara peng-*istinbâthan* (proses pembuatan) hukum syara' (fiqh) melalui dalil-dalilnya, seperti mengunggulkan *sunnah mutawâtir* atas *sunnah masyhûr* dan *âhâd*, mengedepankan *dalâlah lafazh nash* atas *lafazh dhâhir* dan sebagainya. Disamping itu, membicarakan persyaratan orang yang menggunakannya, yaitu mujtahid dan *muqallid*. Seorang mujtahid berperan merumuskan hukum syara' melalui kajian pada dalil-dalil, sedangkan *muqallid* hanya mengamalkan produk ijtihad yang telah digulirkan oleh mujtahid.

Jumhur ulama ushul fiqh yang terdiri dari Hanafiyah, Mâlikiyah dan Hanâbilah memberi pengertian ushul fiqh dengan:

²⁹Al-Bannânî, *Hâsiyah 'alâ Syarhi al-Jalâl al-Mahallî*, Juz I, h. 31. Lihat juga, Jalaluddin al-Suyûthî, *Syarh al-Kaukab al-Sâthi*, Juz I, h. 45; al-Badakhshî, *Syarh al-Badakhshî*, Juz I, h. 13; Muhammad Ibn Ahmad Ibn Abdul'azîz Ibn 'Alî al-Futûhî, *Syarh al-Kaukab al-Munîr*, Jld I, h. 44; 'Ali Ibn 'Adam Mûsâ, *al-Jâlis al-Shâlih al-Nâfi*, h. 10; Muhammad Ibn Muhammad Ibn 'Abdurrahmân, *Taisîr al-Wushûl ilâ Minhâj al-Ushûl min al-Ma'qûl wa al-Manqûl*, Juz I, h. 282; Hasan Ibn Muhammad Ibn Mahmûd al-'Athhâr, *Hâsiyah al-'Athhâr 'alâ Jam'i al-Jawâmi*, Juz I, h. 43; Abdulwahhâb Ibn 'Alî Ibn 'Abd al-Kâfi al-Subkî, *Raf'u al-Hâjib 'an Mukhtashar Ibn al-Hâjib*, Juz I, h. 97; Muhammad al-Amîn Ibn Ahmad Zaidân, *Marâqî al-Su'ûd ilâ Marâqî al-Su'ûd* (Kairo: Maktabah Ibn Taimiyah, 1993), h. 58; Muhammad Ibn Yûsuf al-Jazarî, *Mi'râj al-Minhâj*, Juz I, h. 35; Muhammad al-Amîn Ibn Muhammad al-Mukhtâr al-Syinqithî, *Natsru al-Wurûd 'alâ Marâqî al-Su'ûd*, Juz I, h. 33; 'Abdurrahîm Ibn al-Hasan al-Asnawî, *Nihâyah al-Sûl Fî Syarhi Minhâj al-Ushûl*, Juz I, h. 5.

الْقَوَاعِدُ الَّتِي يُوصَلُ الْبَحْثُ فِيهَا إِلَى اسْتِنْبَاطِ الْأَحْكَامِ مِنْ أَدْلَتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ أَوْ هُوَ الْعِلْمُ بِهَذِهِ الْقَوَاعِدِ

Kaidah-kaidah yang bisa digunakan sebagai intrumen untuk *mengistinbâthkan* hukum-hukum syara' yang bersifat 'amaliyah melalui dalil-dalil yang *tafshîliyyah* (terperinci). Atau mengetahui kaidah-kaidah ini.³⁰

Sementara pemikir Islam kontemporer juga beragam dalam mendefinisikan ushul fiqh. Di antaranya Abdul al-Wahhâb Khallâf memberi pengertian ushul fiqh sebagai berikut:

الْعِلْمُ بِالْقَوَاعِدِ وَالْبُحُوثِ الَّتِي يُتَوَصَّلُ بِهَا إِلَى اسْتِنْبَاطِ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْعَمَلِيَّةِ مِنْ أَدْلَتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ

Ilmu tentang kaidah-kaidah (aturan-aturan/ketentuan-ketentuan) dan pembahasan-pembahasan yang dijadikan sarana untuk memperoleh hukum-hukum syara' mengenai perbuatan dari dalil-dalilnya yang terperinci.³¹

Muhammad Abû Zahrah merumuskan pengertian ushul fiqh adalah

الْعِلْمُ بِالْقَوَاعِدِ الَّتِي تُرْسَمُ الْمَنَاهِجَ لِاسْتِنْبَاطِ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْعَمَلِيَّةِ مِنْ أَدْلَتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ

Ilmu tentang kaidah-kaidah yang menggariskan metode-metode untuk memperoleh hukum-hukum syara' yang bersifat praktis dari dalil-dalilnya yang terperinci.³²

Definisi ushul fiqh yang dirumuskan jumhur ulama di atas menitikberatkan pada pengetahuan mengenai kaidah-kaidah (sesuatu yang bisa dibuat patokan untuk mengetahui hukum-hukum parsial

³⁰ Abdulwahhâb Ibn 'Alî Ibn 'Abd al-Kâfi al-Subkî, *Raf'u al-Hâjib 'an Mukhtashar Ibn al-Hâjib*, Juz I, h. 97. Lihat juga, Muhammad Ibn Ahmad Ibn Abdul'azîz Ibn 'Alî al-Futûhî, *Syarh al-Kaukab al-Munîr*, Jld I, h. 44; Sulaimân Ibn 'Abduqawî Ibn 'Abdukarîm al-Thûfî, *Syarh Mukhtashar al-Raudhah*, Juz I (Beirut: Mu'assasah al-Risâlah, 1990), h. 120; Muhammad al-Amin Ibn Ahmad Zaidân, *Marâqî al-Su'ûd ilâ Marâqî al-Su'ûd*, h. 59; Shiddiq Ibn Hasan al-Qannûjî al-Bukhârî, *Tahshîl al-Ma'mûl min 'Ilmi al-Ushûl*, h. 273.

³¹ 'Abdu al-Wahhâb Khallâf, *'Ilmu Ushûl al-Fiqh*, h. 12.

³² Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, h. 4.

yang bernaung dibawah cakupannya), seperti al-Qur'an dan as-Sunnah adalah dalil yang dapat dijadikan *hujjah*, *sunnah mutawâtir* didahulukan daripada *sunnah âhâd*, makna yang diperoleh melalui *dalâlah* (penunjukan) *lafazh nash* dikedepankan daripada *lafazh dhâhir*, *lafazh mutlaq* diarahkan pada *lafazh muqayyad* dan sebagainya. Begitu pula, memperbincangkan tentang kaidah-kaidah yang bisa digunakan sebagai instrumen bagi mujtahid untuk menguak hukum-hukum melalui dalil-dalilnya. Selain itu, membahas kaidah-kaidah *kulliyah/ijmâliyyah* (kaidah umum) yaitu kaidah yang tidak terfokus pada masalah tertentu dan tidak menunjukkan atas hukum tertentu, seperti perintah itu menunjukkan wajib, larangan itu menunjukkan haram dan sebagainya.

B. Objek Kajian Ushul Fiqh dan Fiqh

Para ulama ushul fiqh bervariasi dalam menilai obyek kajian ushul fiqh, yaitu:

Menurut al-Ghazâlî obyek kajian ushul fiqh secara garis besar ada empat macam, yaitu: a) bahasan tentang hukum-hukum syara', seperti wajib, haram, makruh, mubah, halal, sah, batal, qhada`, ada` dan segala persoalan terkait. Ini disebut *tsamrah* (buah ijhtihad). b) bahasan tentang dalil-dalil hukum syara', seperti al-Qur'an, as-Sunnah dan *ijma'* dan sebagainya. Ini dinamakan *mutsmir* (yang berbuah/pohon). c) bahasan mengenai metode-metode *dalâlah* (penunjukan) dalil-dalil. Implikasi dalil-dalil atas makna ada empat, yaitu *dalâlah bi al-manzhûm* (penunjukan tersurat), *dalâlah bi al-mafhûm* (penunjukan tersirat), *dalâlah bi al-dharûrat wa al-iqtidhâ`*(penunjukan dharurat), dan *dalâlah bi al-ma'na al-ma'qûl* (penunjukan makna rasional), dan d) bahasan seputar mengenai ijhtihad dan mujtahid yang menetapkan hukum berdasarkan dugaan kuatnya (*zhan*). Ini disebut *mustatsmir* (yang berupaya membuahkkan).³³

³³Muhammad Ibn Muhammad al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ min 'Ilmi al-Ushûl*, Juz I, (Damasykus: Mushthafa Muhammad, 1356), h. 8; al-Husain Ibn Rasyîq al-Mâlikî, *Lubâb al-Mahshûl fî Ilmi al-Ushûl*, Juz I, (T.tp: Dâr al-Buhûts, 2001), h. 193.

Menurut al-Âmidî obyek kajian ushul fiqh meliputi dalil-dalil syara' dengan segenap macam-macam dan tingkatan-tingkatannya serta metode *pengistibathan* hukum syara' berdasar pada dalil-dalil itu secara global.³⁴ al-Mardawi menyatakan Obyek ushul fiqh adalah dalil-dalil fiqh, seperti al-Qur'an, as-sunnah, ijma' dan sebagainya beserta bahasan-bahasan yang terkait. Dalam pandangan al-Asnawi obyek ushul fiqh adalah dalil-dalil fiqh dan bahasan-bahasan terkait, seperti 'âm, khâsh, mutlaq, muqayyad, amr, nahi dan semacamnya.³⁵ Mirip dengan pandangan-pandangan sebelumnya, menurut Abdurrahman obyek ushul fiqh adalah dalil-dalil dari segi *dalâlah/implikasinya* terhadap hukum syara'.³⁶ Demikian pula, Muhammad al-Amîn dan asy-Syaukânî menegaskan obyek ushul fiqh adalah dalil-dalil syara' dan hukum-hukum syara' dari segi penetapan dalil terhadap hukum dan penetapan hukum berdasarkan dalil. Sebagian ulama berpendapat obyek ushul fiqh hanya tertentu pada dalil-dalil syara' saja.³⁷ Menurut Ibnu an-Najjâr obyek ushul fiqh adalah mengetahui dalil-dalil syara', tingkatan-tingkatan dan hal-hal yang terkait dengannya.³⁸

Dalam pandangan Muhammad al-Khudharî Bek obyek ushul fiqh adalah dalil syara' dari segi penetapannya terhadap hukum, hukum syara' dari segi dirumuskannya berdasar dalil dan orang mukallaf.³⁹ Sedang menurut Musthafâ obyek ushul fiqh adalah

³⁴Alî Ibn Muhammad al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Juz I (Riyadh: Dâr al-Shami'i, 2003), h. 21; 'Alî Ibn Muhammad al-Âmidî, *Muntahâ al-Sûl fî 'Ilmi al-Ushûl*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 2003), h. 8.

³⁵Alî Ibn Sulaimân al-Mardâwî al-Hanbalî, *al-Tahbîr Syarh al-Tahrîr fî Ushûl al-Fiqh*, Jld. I h. 142.

³⁶Muhammad Ibn Muhammad Ibn 'Abdurrahmân, *Taisîr al-Wushûl ilâ Minhâj al-Ushûl min al-Ma'qûl wa al-Manqûl*, Juz I, h. 285.

³⁷Muhammad al-Amin Ibn Ahmad Zaidân, *Marâqî al-Su'ûd ilâ Marâqî al-Su'ûd*, h. 57. Lihat juga, Muhammad Ibn 'Alî al-Syaukânî, *Irsyâd al-Fuḥûl ilâ Tahqîq al-Haq min 'Ilmi al-Ushûl*, Juz I, h. 68; Muhammad Ibn Bahâdir al-Zarkasyî, *al-Bahru al-Muhîth fî Ushûl al-Fiqh*, Juz I, h. 31; Muhammad al-Amîn Ibn Muhammad al-Mukhtâr al-Syinqithî, *Natsru al-Wurûd 'alâ Marâqî al-Su'ûd*, Juz I, h. 32.

³⁸Muhammad Ibn Ahmad Ibn Abdul'azîz Ibn 'Alî al-Futûhî, *Syarh al-Kaukab al-Munîr*, Jld I, h. 36; Muhammad Ibn Husain Ibn Hasan al-Jaizânî, *Mâ'alimu Ushûl al-Fiqh*, (Riyadh: Dâr Ibn al-Jauzî, 1996), h. 23.

³⁹Muhammad al-Khudharî Bek, *Ushûl Fiqh*, h. 16.

pembahasan mengenai metode-metode *istinbath* hukum Islam.⁴⁰ Sementara Abdul Wahhâb Khallâf memaparkan obyek ushul fiqh adalah dalil syara' yang berbentuk universal dalam menetapkan ketentuan-ketentuan yang universal.⁴¹ Demikian halnya, Wahhab az-Zuhailî menyatakan obyek kajian ushul fiqh ditekankan untuk menelaah dalil-dalil umum (الأَدِلَّةُ الْكُلِّيَّةُ) dan hukum-hukum umum (الأَحْكَامُ الْكُلِّيَّةُ), sebagaimana berikut ini:⁴²

1. Dalil-dalil syara' yang bersifat umum (الأَدِلَّةُ الشَّرْعِيَّةُ الْكُلِّيَّةُ) untuk menetapkan hukum-hukum umum (الأَحْكَامُ الْكُلِّيَّةُ).
2. Hukum-hukum syara' yang diperoleh dari dalil-dalil umum.
Seperti:

الأَمْرُ لِلْوَجُوبِ

Amar menunjukkan kewajiban (hukum wajib)

النَّهْيُ لِلتَّحْرِيمِ

Nahi menunjukkan keharaman

الْعَامُّ يَنْتَظِمُ جَمِيعَ أَفْرَادِهِ

'Âm mencakup pada seluruh satuan-satuannya

Sedangkan objek kajian fiqh adalah perbuatan orang mukallaf (akal dan baligh) yang bersangkutan dengan hukum-hukum syara', atau tugas-tugas yang bersifat amaliyah yang bersentuhan dengan dalil-dalil syara'. Jadi peran pencetus hukum Islam (*al-faqîh*) menelaah hukum-hukum syara' yang berkaitan dengan perbuatan orang mukallaf, seperti hukum shalat, puasa, zakat, haji, jual beli, gadai, sewa, pesanan dan sebagainya.

C. Tujuan Mengkaji Ushul Fiqh dan Fiqh

Ushul fiqh merupakan seperangkat metodologi untuk menelaah dalil-dalil hukum syara' dengan tujuan merumuskan dalil-

⁴⁰Mushthafa Ibn Muhammad Ibn Salâmah, *al-Ta`sis fi Ushûl al-Fiqh 'alâ Dhau`i al-Kitâb wa as-Sunnah*, (T.tp: t.np, t.th), h. 11.

⁴¹Abdu al-Wahhâb Khallâf, *Ilmu Ushûl al-Fiqh*, h. 12.

⁴²Wahbah az-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz I, h. 36.

dalil umum (*kulliyât*). Pada gilirannya, proses kajian tersebut melahirkan hukum-hukum umum (*kulliyât*). Oleh karenanya, al-Âmidî, asy-Syairâzî, al-Ashfahânî, Ibnu an-Najjâr punya pandangan bahwa tujuan mengkaji ushul fiqh untuk mengetahui hukum-hukum syara' dan mengamalkannya sebagai jalan meraih kebahagiaan di dunia maupun akhirat kelak.⁴³ Menurut al-Mardâwî tujuan belajar ushul fiqh untuk mengetahui *istinbâth* hukum Islam atau minimal bisa mengetahui metode-metode *istinbâth* hukum Islam yang digunakan para mujtahid bila tidak mampu ber-*istinbâth* dan berijtihad sendiri. Pengetahuan bisa membawa dan memantapkan dalam pengamalan.⁴⁴ Abdul Wahhâb Khallâf menegaskan tujuan utama mengkaji ushul fiqh adalah mengimplementasikan kaidah-kaidah dan konsep-konsep ushul fiqh terhadap dalil-dalil syara' yang terperinci (*at-tafshîliyyah*) untuk menetapkan hukum-hukum syara'. Kandungan nash-nash syara' terhadap hukum bisa dipahami dengan baik melalui kaidah-kaidah dan bahasan-bahasan ushul fiqh. Selain itu, *istinbâth* hukum dengan *qiyâs*, *istihsân*, *istishhâb* dan dalil-dalil lainnya bisa diketahui dan diterapkan dalam merumuskan hukum suatu kasus yang tidak diterangkan status hukumnya dalam nash. Disamping itu, bisa mengetahui cara-cara meleraikan ketika terjadi pertentangan antara satu dalil dengan dalil yang lainnya dan dapat mengetahui dengan baik dasar-dasar, metode-metode para mujtahid dalam mengistinbâthkan hukum Islam sehingga terhindar dari taqlid.⁴⁵ Demikian halnya, Musthafa menentukan tujuan belajar ushul fiqh sebagai berikut, yaitu: a) mengetahui hukum Islam berlandaskan pada kaidah-kaidah dan standarisasi yang dibangun para ulama ushul, b) dapat memahami makna-makna dan *dalâlah*/implikasi

⁴³ Alî Ibn Muhammad al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Juz I, h. 21. Lihat juga, 'Alî Ibn Muhammad al-Âmidî, *Muntahâ al-Sûl fî Ilmi al-Ushûl*, h. 8; Mahmûd Ibn 'Abdurrahmân Ibn Ahmad al-Ashfahânî, *Bayân al-Mukhtashar Syarh Mukhtashar Ibn al-Hâjib*, Juz I, (Jeddah: Dâr al-Madanî, 1986), h. 29; Muhammad Ibn Mahmûd Ibn Ahmad al-Bâbartî al-Hanafî, *al-Rudûd wa al-Nuqûd Syarh Mukhtashar Ibn Hâjib*, Juz I, (Riyadh: Maktabah al-Rusy, 2005), h. 110; Muhammad Ibn Ahmad Ibn Abdul'azîz Ibn 'Alî al-Futûhî, *Syarh al-Kaukab al-Munîr*, Jld I, h. 46.

⁴⁴ Alî Ibn Sulaimân al-Mardâwî al-Hanbalî, *al-Tahbîr Syarh al-Tahrîr fî Ushûl al-Fiqh*, Jld I, h. 185.

⁴⁵ Abdu al-Wahhâb Khallâf, *Ilmu Ushûl al-Fiqh*, h. 14-15.

lafadz, c) bisa memahami makna-makna yang terkandung suatu nash, dan d) dapat mengetahui syarat-syarat, unsur-unsur, operasional qiyas dan sebagainya.⁴⁶

Muhammad al-Jaizânî memperinci tujuan belajar ushul fiqh sebagai berikut, yaitu a) mengetahui dasar-dasar, prinsip-prinsip dalam mengistinbâthkan hukum Islam secara benar, b) mempermudah dalam berijtihad guna merumuskan ketetapan hukum terhadap kasus-kasus baru, c) mengetahui standarisasi fatwa, syarat-syarat dan etika mufti, d) mengetahui faktor-faktor terjadinya perselisihan pendapat, e) terhindar dari fanatik mazhab dan taklid buta, f) menjaga akidah Islam dari penyimpangan-penyimpangan dengan menjaga dasar-dasar ijtihad yang benar, g) memelihara hukum Islam senantiasa terbuka dengan sumber-sumber hukum baru dan membuka pintu ijtihad agar tidak stagnan, h) mengetahui seni kaidah-kaidah dialog dan diskusi, i) mengetahui nilai-nilai toleransi dan kemudahan hukum Islam.⁴⁷

Selain itu, tujuan mengkaji ushul fiqh yang diutarakan oleh ulama ushul fiqh, sebagaimana diterangkan oleh wahbah az-Zuhailî adalah⁴⁸:

1. Mengetahui kaidah-kaidah ushul yang dibuat sumber-sumber rujukan oleh para mujtahid, dan cara-cara yang dirumuskan mereka dalam mencetuskan hukum syara'.
2. Mengetahui syarat-syarat yang mesti dimiliki para mujtahid, tingkatan-tingkatannya sehingga mampu secara tepat *mengistinbâthkan* hukum Islam dari nash al-Qur'an, hadîts maupun dalil-dalil lainnya. Sedangkan bagi masyarakat awam, dengan mempelajari ushul fiqh mereka mengetahui sumber-sumber hukum dan cara-cara *pengistinbâthan*-nya yang dipedomani mereka. Hal ini dapat meneguhkan jiwa dan hati mereka dalam mengamalkannya.

⁴⁶Mushthafa Ibn Muhammad Ibn Salâmah, *al-Ta`sis fî Ushûl al-Fiqh 'alâ Dhau`i al-Kitâb wa as-Sunnah*, h. 11.

⁴⁷Muhammad Ibn Husain Ibn Hasan al-Jaizânî, *Mâ'alimu Ushûl al-Fiqh*, (Riyadh: Dâr Ibn al-Jauzî, 1996), h. 23.

⁴⁸Wahbah az-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz I, h. 38.

3. Memahami berbagai pola ijtihad yang dirumuskan para mujtahid sehingga pengkaji hukum Islam mampu *mengistinbâthkan* (proses perumusan) hukum melalui cara *tarjih* (menguatkan), *takhrîj* (mengungkapkan) terhadap pendapat-penpadat *fuqahâ`* terdahulu ataupun menetapkan hukum terhadap persoalan baru yang belum pernah dibahas ulama terdahulu dan tidak ditemukan dasar ketentuan hukumnya dalam nash al-Qur'an maupun hadîts.
4. Mengetahui berbagai kaidah-kaidah ushul dan cara penggunaannya yang disusun ulama ushul dari beragam aliran mazhab, sehingga pengkaji hukum Islam bisa melakukan studi komparatif dengan cara memilah dan memilih di antara berbagai pendapat tersebut guna menentukan pendapat yang terkuat dengan memperhatikan pijakan dalil yang dilandasinya.
5. Mengetahui sumber hukum Islam yang disepakati dan harus dipedomani dalam proses penetapan hukum Islam serta sumber hukum Islam yang diperselisihkan yang berfungsi untuk menggulirkan hukum Islam sesuai kebutuhan dan *kemashlahatan* masyarakat Islam.

Sedangkan tujuan belajar ilmu fiqh adalah menerapkan hukum-hukum syariat terhadap perbuatan dan ucapan manusia. Jadi, ilmu fiqh itu adalah rujukan seorang *muftî* dalam berfatwa dan acuan seorang mukallaf untuk mengetahui hukum syara' yang berkenaan dengan ucapan dan perbuatan yang muncul dari dirinya.

D. Aliran-Aliran dalam Ushul Fiqh

Dengan memperhatikan pola nalar berpikir ulama ushul fiqh maka dapat dipetakan dalam tiga aliran, yaitu aliran mutakallimîn, aliran Hanafîyah dan aliran kombinasi. Setiap aliran memiliki pola, mindset dan cara pikir yang berbeda dalam menyusun dan membangun teori ushul fiqh yang digunakan dalam istinbâth hukum Islam.

1. Aliran mutakallimîn

Penamaan mutakallimîn dilatari karena kebanyakan para pakar di kelompok ini dari kalangan ulama kalam (pakar ilmu teologi), seperti Muhammad al-Bashrî (w. 463), al-Juwainî (w. 487), Muhammad al-Ghazâlî (w. 505), Muhammad ar-Râzî (w. 606), Abû Hasan al-Âmidî (w. 631), al-Baidhâwî (w. 631) dan seterusnya. Aliran ini juga disebut aliran Syâfi'iyah karena Imam Syâfi'i perintis pertama yang menyusun dasar-dasar fiqh dengan menggunakan metode semacam ini.⁴⁹ Pola nalar metode ini tergolong metode deduktif karena menetapkan teori-teori atas dasar nalar logika dengan tanpa memperhatikan apakah ia bersebrangan dengan hukum-hukum *furû'* (fiqh) atau pun tidak.⁵⁰

Aliran ini membangun kaidah-kaidah dan teori-teori ushul fiqh secara logis dan teoritis, tanpa menaruh perhatian pada masalah-masalah *furû'* yang diijtihadkan oleh para mujtahid mazhabnya. Teori-teori yang mereka rumuskan berlandaskan pada nalar logika dan argumentasi yang kuat, tanpa dipengaruhi oleh masalah-masalah *furû'* dari berbagai mazhab, sehingga teori tersebut adakalanya sesuai dengan *furû'* dan ada kalanya tidak. Setiap gagasan yang diterima nalar logika dan didukung oleh dalil naqli, dapat dijadikan kaidah, baik kaidah itu sesuai dengan *furû'* mazhab maupun tidak, seirama dengan kaidah yang telah ditentukan imam mazhab atau tidak. Karena itu, perbedaan pandangan dalam kelompok ini terkadang terjadi. Ada di antara ulama dalam aliran ini yang bersebrangan dengan Imam Syâfi'i dalam pokok-pokok ushul fiqh, meskipun ia mengikuti cabang-cabangnya. Misalnya, Imam Syâfi'i tidak menjadikan *ijmâ' sukûti* sebagai hujjah. Tetapi, al-Âmidî (pakar ushul fiqh bermazhab Syâfi'i) menjadikan sebagai hujjah. Di antara ulama yang termasuk

⁴⁹ Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh* (Beirut: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t.t), h. 19.

⁵⁰ Abdu al-Wahhâb Khallâf, *Ilmu Ushûl al-Fiqh*, h. 18; Muhammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, h. 18; Muhammad al-Khudharî Bek, *Ushûl Fiqh*, h. 8; Muhammad Zakaryâ al-Bardisi, *Ushûl Fiqh* (Kairo: Dâr ats-Tsaqâfah li tasyrî wa at-tauzî', t.t), h. 12.

dalam kelompok adalah Ulama *Mu'tazilah*, *Mâlikiyah*, dan *Syâfi'iyah*.⁵¹

Dalam aliran ini pandangan-pandangan dan pemikiran-pemikirannya bersifat logis dan filosofis. Mereka memperbincangkan tentang asal usul bahasa dan membahas setiap persoalan secara rasional. Seperti pembahasan tentang kebaikan akal pikiran, keburukan suatu perbuatan serta kesepakatan mereka bahwa semua hukum selain peribadatan bersifat rasional. Mereka sepakat bahwa mensyukuri nikmat adalah wajib, tetapi mereka bersilang pendapat mengenai kewajiban mensyukuri nikmat itu berdasarkan pertimbangan akal atau berdasarkan perintah syara'. Demikian juga mereka berselisih tentang masalah-masalah rasional yang tidak berkaitan dengan perbuatan, dan tidak menciptakan metode untuk menggali hukum, seperti perselisihan mereka tentang diperkenankan atau tidaknya membebani orang yang tidak ada. Mereka tidak melarang seseorang untuk membicarakan permasalahan-permasalahan secara mendalam menyangkut disiplin ilmu kalam yang merupakan pokok agama dan tidak ada hubungannya dengan ilmu fiqh, di antaranya adalah masalah terpeliharanya para nabi dan perbuatan dosa sebelum diangkat menjadi nabi. Mereka telah membuat satu pasal yang khusus membahas masalah ini.⁵²

Kitab-kitab ushul fiqh yang ditulis mengikuti pola ini sangat banyak, tetapi ada tiga kitab klasik yang menjadi pedoman utama, yaitu:

- a. *al-Mu'tamad* karya Abû al-Husain Muhammad ibn Alî al-Bashrî beraliran mu'tazilah yang wafat pada tahun 413 H.
- b. *al-Burhân* karangan al-Juwainî dikenal dengan imam al-haramayn bermazhab Syâfi'î yang wafat pada tahun 487 H.
- c. *al-Mustashfâ* buah pemikiran Abû Hâmid Muhammad al-Ghazâlî yang populer dengan sebutan *hujjatul Islam* bermazhab Syâfi'î wafat pada tahun 505 H.

⁵¹Abdu al-Wahhâb Khallâf, *Ilmu Ushûl al-Fiqh*, h. 18; Muhammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, h. 18; Muhammad al-Khudharî Bek, *Ushûl Fiqh*, h. 8; Muhammad Zakaryâ al-Bardisî, *Ushûl Fiqh*, h. 12.

⁵²Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, h. 19.

Kemudian ulama generasi selanjutnya meringkas ketiga kitab tersebut dan membikin beberapa ringkasan. Kitab-kitab yang ringkas itu membutuhkan penjelasan lebih detail (*syurûh*), sehingga mengakibatkan para ulama banyak yang mengarang kitab-kitab *syurûh* (jama` *syarah*/penjelasan) tersebut. Fakhruddîn ar-Râzî (w. 606 H) berupaya meringkas dan memberikan komentar terhadap ketiga kitab tersebut dalam kitabnya yang diberi nama *al-Mahshûl* dan Abû Husain Alî yang populer dengan sebutan al-Âmidî (w. 631 H) juga mensyarahi dalam karyanya *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*. Kemudian para ulama meringkas kedua kitab tersebut yang terkadang sangat ringkas, sehingga menyerupai rumus yang kemudian memerlukan penjelasan (*syarah*) yang lebih memperjelas.⁵³

Kemudian kedua kitab tersebut diringkas oleh para ulama dalam beberapa *ihktishârât* (kitab-kitab ringkasan). Tâjjuddîn Muhammad bin al-Hasan al-Armawî (w. 656 H) berupaya meringkas *al-Mahshûl* dalam sebuah kitab *al-Hâshil* dan Mahmûd bin Abû Bakar al-Armawî (w. 682 H) juga berupa meringkas *al-Mahshûl* dalam karyanya yang diberi nama *at-Tahshîl*. Begitu pula, al-Qâdhî Abdullah ibn Umar al-Baidhâwî menulis kitab *Minhâj al-Wushûl ilâ 'Ilmi Ushûl* yang merujuk dari kitab *al-Hâshil*. Akan tetapi karena kitab ini sangat ringkas dalam penjelasannya sehingga hampir menyerupai teka-teki yang sukar dipahami dan dipecahkan maksudnya, maka Abdurrahîm ibn Hasan al-Asnawî (w. 772 H) mengarang *syarah* kitab dari kitab ini, yang diberi nama *Nihâyah as-Sûl*. Sedangkan kitab *al-Ihkâm* diringkas oleh Abû Amr Utsmân ibn Amr yang populer dengan sebutan Ibnu al-Hâjib al-Mâlikî (w. 646 H) dalam karyanya *Muntahâ as-Sû'l wa al-'Amal fî 'Ilmi al-Ushûl wa al-Jadal*. Kemudian ia sendiri meringkas kembali kitabnya yang diberi judul *Mukhtashar al-Muntahâ*. *Syarah* yang paling baik untuk kitab ini adalah *syarah* 'Adhduddîn Abdurrahmân ibn Ahmad al-Ayî, tetapi lebih sedikit *syarah* al-Asnawî terhadap kitab *al-Minhâj*.⁵⁴

⁵³Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, h. 20; Muhammad Zakaryâ al-Bardisî, *Ushûl Fiqh*, h. 13-15; Muhammad al-Khudharî Bek, *Ushûl Fiqh*, h. 8-10.

⁵⁴Muhammad al-Khudharî Bek, *Ushûl Fiqh*, h. 9-10.

2. Aliran Hanafiyah

Aliran ini dibangun para ulama mazhab Hanafi. Mereka dalam membuat teori ushul fiqh banyak diwarnai oleh ketentuan-ketentuan *furû* dalam mazhab mereka. Dalam arti, mereka membuat kaidah-kaidah dan teori ushul fiqh berdasarkan ketentuan yang sudah dirumuskan imam mazhabnya dalam masalah *furû*. Bila suatu kaidah atau teori yang mereka buat bersebrangan dengan *furû* mazhabnya maka mereka mengubahnya sesuai dengan *furû*. Karena itu, aliran ini berupaya menyusun kaidah yang sesuai dengan hukum-hukum *furû*' yang berlaku dalam mazhabnya, sehingga tidak satu kaidah pun yang tidak bisa diterapkan. Metode yang digunakan dalam aliran ini bercorak induktif, yaitu menetapkan teori-teori umum yang didasarkan pada hukum-hukum *furû*'. Pola penulisannya dalam aliran ini banyak dipenuhi masalah-masalah *furû* dikarenakan pada substansinya *furû* tersebut yang mempengaruhi pembentukan kaidah atau teori ushul fiqh.⁵⁵

Walaupun aliran ini tampaknya statis serta sedikit manfaatnya karena hanya diproyeksikan untuk mempertahankan mazhab tertentu, akan tetapi secara umum metode tersebut memiliki pengaruh besar terhadap pemikiran fiqh, pengaruh tersebut antara lain sebagai berikut:

- a. Karena metode tersebut merupakan *istinbâth* bagi dasar-dasar ijtihad, sekalipun ia dibuat dalam rangka untuk mempertahankan mazhabnya, metode-metode itu sebuah bentuk pemikiran fiqh dan kaidah-kaidah yang berdiri sendiri, sehingga dapat dijadikan perbandingan antara kaidah-kaidah tersebut, dengan kaidah-kaidah yang lain. Dengan mengadakan perbandingan, maka nalar logika bisa memperoleh metode yang paling kokoh.
- b. Karena metode tersebut suatu kajian yang diterapkan terhadap masalah-masalah *furû*', maka ia bukanlah merupakan pembahasan-pembahasan semata, melainkan pembahasan yang universal dan kaidah-kaidah umum yang dapat diterapkan pada masalah-masalah

⁵⁵Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, h. 21; Muhammad Zakaryâ al-Bardisî, *Ushûl Fiqh*, h. 15; Muhammad al-Khudharî Bek, *Ushûl Fiqh*, h. 8; 'Abdu al-Wahhâb Khallâf, *Ilmu Ushûl al-Fiqh*, h. 18.

furû'. Dengan mengkaji universalitas kaidah-kaidah tersebut, akan memberikan daya pemikiran dan kekuatan tersendiri.

- c. Mengkaji ushul fiqh dengan pola tersebut merupakan kajian fiqh universal yang komparatif, bukan sebatas perbandingan antara *furû* melainkan antara teori-teori ushul fiqh. Sebab itu, seseorang tidak hanya mengkaji masalah-masalah *juz`iyât* (parsial) yang tidak ada standarisasinya, tetapi memperdalam masalah-masalah yang bersifat universal untuk menggali hukum masalah-masalah *juz`iyât*.
- d. Kajian ini memberikan kaidah pada masalah-masalah *juz`iyât*, seperti masalah-masalah pokok. Dengan kaidah ini akan diketahui cara menetapkan hukum, merinci masalah-masalah *furû'*, serta menetapkan status hukum terhadap masalah-masalah yang terjadi pada saat itu dan belum pernah terjadi pada masa imam-imam terdahulu, sekiranya hukum-hukum tersebut tidak akan melenceng dari ketentuan mazhab mereka, karena hukum-hukum tersebut merupakan pokok yang menetapkan hukum-hukum masalah *furû'*. Tidak ada keraguan, bahwa hal itu bisa membuat mazhab semakin berkembang. Selain itu, para ulama tidak hanya terpaku pada hukum-hukum yang diriwayatkan dari para imam mazhab saja, tetapi mereka juga punya ruang dalam mengembangkan dan menetapkan hukum-hukum tersebut terhadap masalah-masalah yang terjadi dengan menggunakan metode dari para imam mereka.⁵⁶

Kitab-kitab ushul fiqh terdahulu yang dikarang mengikuti pola aliran ini adalah:

- a. *al-Ushûl* karya Abû al-Hasan al-Kurkhî (w. 340 H).
- b. *Ushûl al-Fiqh* yang dikarang Abû Bakar ar-Râzî yang masyhur dengan panggilan al-Jashshâsh (w. 370 H).
- c. *Ta`sîs an-Nazhar* buah pikiran ad-Dabûsî (w. 430 H).

Beberapa tahun kemudian muncullah seorang ulama besar yang berhaluan mazhab Hanafî, yaitu al-Bazdawî (w. 483 H). Dia menuangkan ide-ide briliannya dalam sebuah kitab yang diberi nama

⁵⁶Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, h. 22.

Ushûl al-Bazdawî, sebuah kitab ushul fiqh yang ringkas dan dinilai kitab paling jelas keterangannya di antara kitab-kitab yang disusun mengikuti metode Hanafîyah. Kemudian as-Sarkhasî pengarang kitab *al-Mabshûth* hadir juga dalam mengarang sebuah kitab yang selevel dengan kitab *al-Bazdawî*, tetapi keterangannya lebih luas dan mendetail. setelah itu muncullah beberapa kitab baik dalam bentuk ringkasan maupun syarah yang disusun menurut metode tersebut, seperti kitab *al-Manâr* dan sebagainya.

Kendati demikian, para ulama ushul fiqh yang berhaluan mazhab Syâfi'î, Mâlikî maupun Hanbali telah banyak yang mengarang kitab ushul fiqh dengan menempuh metode Hanafî dalam menerapkan kaidah-kaidah *kulliyah* (universal) pada masalah-masalah *juz'iyât/furû'* yang ada dalam mazhab masing-masing mereka. Seperti kitab *Tanqîh al-Fushûl fî 'Ilmi al-Ushûl*, karya al-Qarâfî, kitab tersebut disusun mengikuti metode mazhab Hanafî dan menjelaskan tentang dasar-dasar mazhab Mâlikî yang diimplementasikan dalam masalah-masalah *furû'*. Begitu pula, kitab *at-Tamhîd fî Takhrîj al-Furû' alâ al-Ushûl* karya Asnawî (w. 777 H), bermazhab Syâfi'î. Dalam kitab tersebut, dia menjelaskan penerapan kaidah-kaidah ushul mazhab Syâfi'î terhadap masalah-masalah *furû'*. Demikian halnya kitab-kitab ushul fiqh yang dirangkai oleh Ibnu Taimiyah dan Ibnu Qayyim yang berisi penjelasan-penjelasan tentang mazhab Hanbali.⁵⁷

3. Aliran Kombinasi atau Muta`akhhirîn

Sebagian ulama ushul fiqh berupaya menggabungkan dan mengkombinasikan antara kedua metode di atas. Karena itu, metode ini disebut dengan *tharîq jâmi'* (metode kombinasi). Mereka mengimplementasikan kaidah-kaidah ushul dan menghadirkan dalil-dalil pendukungnya serta menerapkannya pada masalah-masalah *furû'iyah/fiqhiyah*. Pada mulanya mereka mengarang kaidah-kaidahnya saja, kemudian menerapkan kaidah-kaidah tersebut dengan memadukan antara mutakallimîn, syâfi'iyah maupun Hanafiyah. Di

⁵⁷Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, h. 23; Muhammad Zakaryâ al-Bardisî, *Ushûl Fiqh*, h. 17; Muhammad al-Khudharî Bek, *Ushûl Fiqh*, h. 10.

antara kitab-kitab ushul fiqh yang populer berpola semacam ini dikarang oleh para ulama syâfi'iyah dan Hanafiyah adalah:

1. *Badî' an-Nidhâm* buah karya Ahmad bin Alî as-Sâ'âtî al-Baghdâdî (w. 694 H), yang isinya menghimpun kitab *Ushûl al-Bazdawî* dan kitab *al-Ihkâm* karya al-Âmidî.
2. *Tanqîh al-Ushûl* karya Sadr asy-Syarî'ah Abdullah bin Mas'ûd al-Bukhârî (w. 747 H), kemudian disyarahi sendiri yang berjudul *at-Taudhîh*. Dalam kitab tersebut ia meringkas isi *Ushûl al-Bazdawî*, *al-Mahshûl* karya ar-Râzî dan *al-Mukhtashar* karya Ibnu Hâjib.
3. *Hâsiyah Sa'duddîn Mas'ûd Ibn 'Umar at-Taftâzânî asy-Syâfi'î* (w. 702 H).
4. *Jam'u Jawâmi'* buah pikir Tâjuddûn Abdulwahhâb as-Subkî asy-Syâfi'î (w. 771 H).
5. *at-Tahrîr* karya Kamâluddîn ibnu al-Humâm al-Hanafî (w. 861 H). Kita ini disyarahi oleh muridnya yang bernama Muhammad Ibn Muhammad Amîr Hâj al-Halabî (w. 879 H), yang diberi nama *at-Taqrîr wa at-Tahbîr*.
6. *Musallam ast-Tsubût* karya Muhibbullah ibn Abdus Syakûr al-Hindî (w. 1119 H). Kita bini dinilai kitab yang paling ringkas dan rumit dari beberapa kitab karya Muta'akhhirîn.⁵⁸

Kitab-kitab ushul fiqh terdahulu kurang menaruh perhatian pada maqâshid asy-syarî'ah, kebanyakan mengupas persoalan *dalâlah lafadz*. Tetapi, Abû Ishâq asy-Syâthibî (w. 780 H) berusaha menjabarkan secara jelas mengenai bab maqâshid asy-syarî'ah dalam karyanya *al-Muwâfaqât fî al-Ushûl asy-Syarî'ah*. Ia bukan sebatas menguraikan berbagai kaidah yang berkaitan dengan aspek-aspek kebahasaan, tetapi ia juga membahas maqâshid asy-syarî'ah dalam bab tersendiri, yang pada periode sebelumnya kurang diperhatikan oleh ulama ushul fiqh. Ia selalu mengaitkan maqâshid asy-syarî'ah pada setiap permasalahan dan kaidah kebahasaan yang dibahasnya.

⁵⁸Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, h. 24; Muhammad Zakaryâ al-Bardisî, *Ushûl Fiqh*, h. 18; Muhammad al-Khudharî Bek, *Ushûl Fiqh*, h. 11; 'Abdu al-Wahhâb Khallâf, *Ilmu Ushûl al-Fiqh*, h. 18.

Menurut Muhammad al-Khudharî Bek, kitab *al-Muwâfaqât* sangat besar manfaatnya dan mudah dipahami.⁵⁹

E. Hubungan Ushul Fiqh, Fiqh, dan Kaidah-kaidah Fiqh

Ushul fiqh, kaidah fiqh dan fiqh memiliki hubungan yang sangat erat. Bila diibaratkan pada sebuah pohon maka ushul fiqh adalah akar dan batang pohon, sedang kaidah fiqh merupakan ranting-ranting dan daun-daun, sementara fiqh adalah buahnya. Fiqh merupakan buah atau produk yang dihasilkan dari olah pikir/ijtihad para mujtahid dengan menggunakan penelahaan terhadap *naql*, nalar logika dan realitas. Dalam ranah ini, al-Qarrâfî memilah syariat pada dua bagian, yaitu *ushûl* (dasar-dasar hukum) dan *furû* (hukum cabang, fiqh). *ushûl* adalah prinsip-prinsip, dasar-dasar, kaidah-kaidah yang menjadi dasar atas bangunan hukum Islam. Sedang *furû* adalah buah yang dihasilkan dari dasar-dasar, kaidah-kaidah tersebut, yang jumlahnya sangat banyak dan terus berkembang seiring dengan perjalanan dan kemajuan zaman serta problematika yang dihadapi. Prinsip-prinsip dasar (*ushûl*) masih diklasifikasi lagi pada dua bagian, yaitu ushul fiqh dan kaidah fiqh. Penekanan ushul fiqh terletak pada kajian linguistik semata (الالفاظ العربية) terhadap nash-nash al-Qur'an maupun as-sunnah, seperti kajian mengenai kata *`amr* (perintah), *nahi* (larangan), *âm* (umum), *khâsh* (khusus), *mutlaq* (terlepas), *muqayyad* (terikat), *nasakh* (penghapusan), *tarjîh* (pengunggulan), dan juga mengkaji mengenai metode-metode istinbâth hukum, seperti metode qiyas (analogi hukum), *istihsân*, *istishhâb*, kriteria mujtahid dan sebagainya.⁶⁰ Titik tekan bagian kedua (kaidah fiqh) terletak pada ketentuan-ketentuan yang bersifat umum yang dihasilkan dari himpunan hukum-hukum yang menyerupai dan diikat pada satu standarisasi, seperti kaidah-kaidah *milkiyah* (kepemilikan), kaidah-kaidah *dhamân* (jaminan), kaidah-kaidah *khiyâr* (pemberian hak memilih), kaidah-kaidah *fasakh* (pembatalan) dan sebagainya. Kaidah-

⁵⁹Muhammad al-Khudharî Bek, *Ushûl Fiqh*, h. 12.

⁶⁰Ahmad Ibn Idrîs Ibn 'Abdurrahmân al-Shanhâjî al-Qarâfî, *Kitâb al-Furûq* (Kairo: Dâr al-Salâm, 2001), Jld I, h. 70.

kaidah tersebut dihasilkan dari hukum-hukum fiqh yang terpisah-pisah dalam beberapa masalah, kemudian dibuatlah oleh mujtahid suatu kaidah atau teori yang bisa menaungi, mencakup dan bisa diterapkan pada beberapa masalah fiqh.⁶¹ Dengan demikian, fiqh adalah buah atau produk yang dihasilkan dari kerja ushul fiqh dan kaidah fiqh.

⁶¹Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, h. 10; Mushthafa Ibn Muhammad Ibn Salâmah, *al-Ta`sis fî Ushûl al-Fiqh 'alâ Dhau`i al-Kitâb wa as-Sunnah*, h. 17.

BAB II

DALIL-DALIL DAN SUMBER-SUMBER *ISTINBÂTH* HUKUM ISLAM

Kata dalil atau sumber dalam bahasa arab dikenal dengan *al-adillah asy-syar'iyah* (dalil-dalil syara') atau *mashâdir al-ahkâm asy-syar'iyah* (sumber-sumber hukum syara'). Dalil secara etimologi berarti sesuatu yang bisa menunjukkan pada sesuatu yang lain baik bersifat konkrit maupun abstrak. Sedang dalil secara terminologi adalah sesuatu yang bisa menyampaikan pada hukum syara' yang bersifat praktis dengan pemikiran yang benar baik secara *qath'î* (pasti) maupun *dhannî* (dugaan).⁶² Dalam konteks ini, para imam mazhab bervariasi mengenai dalil-dalil dan hirarkinya yang mereka gunakan dalam *mengistinbâth* hukum Islam. Imam Abû Hanîfah dalam berijtihad mengacu pada al-Quran, as-Sunnah, fatwa shahabat yang disepakati (*Ijmâ' ash-shahâbah*), dan memilih di antara pendapat para sahabat yang berselisih dalam satu kasus. Semasih ia menemukan jawaban hukum dari sumber-sumber tersebut, imam Abû Hanîfah tidak akan mencari sumber hukum lainnya. Selain itu, imam Abû Hanîfah mengacu pada pendapat para tâbi'în sebagai dasar dalam berijtihad. Dalam pandangan Abû Hanîfah, posisinya itu selevel dengan para tâbi'în dalam hal berijtihad. Imam Abû Hanîfah kerap menggunakan metode *qiyâs* dan *istihsân* dengan jelas dalam berijtihad. Jadi, metode-metode ijtihad imam Abû Hanîfah meliputi al-Qur'an, as-sunnah, *ijmâ' ash-shahâbah*, *qiyâs* dan *istihsân*. Sedangkan Imam Mâlik lebih merujuk pada nash al-Qur'an dan sunnah-sunnah Nabi secara literal. Hal ini mewarnai terhadap corak ijtihad yang ia pedomani. Ia berpegang pada tradisi yang berkembang dalam masyarakat Madinah ('amal ahl al-Madinah), ia sangat ketat dalam memberi syarat-syarat penerimaan hadîts. Bila diperinci sumber-

⁶²Abdu al-Wahhâb Khallâf, *Ilmu Ushûl al-Fiqh* (Beirut: Dâr al-Ilmu, 1978), h. 20; Wahbah az-Zuhaili, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz I (Beirut: Dar al-Fikr, 2009), h. 401.

sumber hukum yang dipedomani imam Mâlik adalah al-Qur'an, as-sunnah, *'amal ahl madinah, qaul shahabat, mashlahah mursalah, qiyâs, sadd adz-dzarî'ah*.⁶³

Adapun dasar-dasar ijtihad asy-Syâfi'î adalah al-Qur'an, as-sunnah, *ijmâ'*, *qaul shahabat* yang tidak diperselisihkan dan *qiyâs*. Sebagaimana ia tegaskan dalam kitab *al-umm* bahwa ilmu (pengetahuan) itu bertingkat-tingkat; tingkat pertama adalah al-Qur'an dan as-sunnah. Tingkat kedua adalah *ijmâ'* terhadap sesuatu yang tidak terdapat dalam al-Qur'an dan as-Sunnah. Tingkat Ketiga adalah qaul sebagian sahabat yang tidak ada yang menyangkalnya. Tingkat keempat adalah pendapat sahabat yang diperselisihkan, tidak ada kata kepakat, dan yang kelima adalah *qiyâs* kepada salah satu dalil-dalil di atas. Selama keterangan suatu perkara terdapat dalam al-Kitab dan as-Sunnah, tidak diperlukan bersandar pada dalil lain, sebab ilmu itu diambil dari sumber yang paling tinggi.⁶⁴ Sedangkan dalil-dalil atau sumber-sumber ijtihad imam Ahmad ibn Hanbal adalah al-Qur'an, as-sunnah, fatwa-fatwa sahabat, memilih di antara pendapat-pendapat sahabat yang diperselisihkan, dan *qiyâs*. Ia juga menjadikan hadîts yang berstatus *mursal* dan *dha'if* sebagai dasar hukum.⁶⁵

Secara garis besar, menurut Muhammad al-Khudharî Bek dalil-dalil syara' itu ada dua bagian, yaitu pertama, sesuatu yang mengacu pada *an-naql* dan kedua, sesuatu yang merujuk pada *ar-ra`yu* (nalar logika). Kedua dalil tersebut saling berkelindan satu sama lainnya, karena dalil *naql* butuh nalar akal dalam mengungkap kandungan-kandungan hukumnya dan begitu pula *ar-ra`yu* tidak dinilai sebagai sebuah dalil tanpa disandarkan pada *an-naql*. Bagian pertama (*dalil an-naql*) adalah al-Qur'an dan as-sunnah, sedang bagian kedua (*ar-ra`yu*) adalah setiap dalil yang berlandaskan pada prinsip-prinsip umum kedua dalil tersebut dengan peran nalar logika,

⁶³Manna' al-Qaththan, *Târîkh at-Tasyrî' al-Islâmî*, h. 352.

⁶⁴Asy-Syâfi'î, *al-Umm*, Jld VII, h. 280.

⁶⁵Manna' al-Qaththan, *Târîkh at-Tasyrî' al-Islâmî*, h. 385.

seperti *qiyâs, istihsân, istishhâb, mashlahah mursalah, 'urf, sadd adz-dzari'ah* dan sebagainya.⁶⁶

Pandangan di atas diintisarikan dari hadîts Nabi Saw. yang diriwayatkan oleh at-Tirmidzî, an-Nasâ'î dan Abû Daud bahwa Rasulullah Saw., bersabda:

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا أَرَادَ أَنْ يَبْعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ قَالَ كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ قَالَ أَقْضِي بِكِتَابِ اللَّهِ قَالَ فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي كِتَابِ اللَّهِ قَالَ فَسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَا فِي كِتَابِ اللَّهِ قَالَ أَجْتَهِدُ زَائِي وَلَا أَلُو فَضَرَبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَدْرَهُ وَقَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِمَا يُرْضِي رَسُولَ اللَّهِ

Sesungguhnya Rasulullah Saw., ketika hendak mengutus Mu'adz ke negeri Yaman, beliau berkata: *bila kamu menghadapi suatu problema hukum dengan apa kamu akan memberi keputusan?* Mu'adz menjawab: *dengan al-Quran*, Rasul lanjut bertanya: *jika kamu tidak mendapati dalam al-Qur'an*, Mu'adz menjawab: *maka dengan sunnah Rasulullah Saw.*, Rasulullah terus bertanya: *jika kamu tidak menemukan dalam al-Qur'an dan as-sunnah*, Mu'adz menjawab: *maka aku akan berjihad*. Kemudian Rasulullah menepuk dada Mu'adz seraya berkata: *Segala pugi bagi Allah Swt. yang memberi taufiq pada delegasi Rasulullah dengan dengan apa yang direlakannya.* (HR. Ahmad, Abû Daud, at-Tirmidzî dan an-Nasâ'î)

Praktek serupa juga dilakukan oleh Abû Bakar ketika merespons suatu problem hukum yang terjadi di tengah-tengah masyarakat, ia terlebih dahulu merujuk kepada al-Qur'an, jika ia menemukan keterangan hukum menyangkut kasus tersebut maka ia memutuskan bersandar padanya, dan jika tidak dijumpai dalam al-Qur'an maka ia melacak dalam sunnah Rasulullah SAW., dan memutuskan berdasarkan padanya bila ia menemukan dalam as-sunnah. Namun, bila ia diselimuti suatu keraguan mengenai apa yang

⁶⁶Muhammad al-Khudharî Bek, *Ushûl Fiqh* (Mesir: Maktabah al-Tijâriyah al-Kubrâ, 1969), h. 207.

didapatkannya dalam sunnah Rasulullah Saw., maka ia mengumpulkan para shahabat kemudian bermusyawarah dengan mereka. Kemudian bila mereka bersepakat atas satu pendapat maka ia memutuskan perkara dengan berpegang padanya. Begitu pulalah, hal yang dilakukan oleh sahabat ‘Umar ibn Khatthab.⁶⁷

AL-QUR’AN

A. Definisi al-Qur’an

al-Qur’an secara etimologis adalah bentuk mashdar dari akar kata qa-ra-a (قَرَأَ), sewazan dengan kata *fu’lân* (فُعْلَانٌ). al-Qur’an berarti “bacaan”, yang kemudian lumrah dipahami sebagai himpunan firman Allah Swt. yang dibaca oleh masyarakat Islam. Arti al-Qur’an semacam ini termaktub dalam firman Allah Swt. pada surah al-Qiyâmah, 75: 17-18:

إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ

“*Sesungguhnya atas tanggungan Kami-lah mengumpulkannya (di dadamu) dan (membuatmu pandai) membacanya. Apabila Kami telah selesai membacakannya, maka ikutilah bacaannya itu*”.

Secara terminologis, terdapat beberapa definisi yang diutarakan oleh para ulama ushul fiqh, di antara adalah:

1. al-Dabûsî (430 H; Ahli ushul fiqh hanafi), al-Âmidî (551-631 H/1156-1233 M, Pakar ushul fiqh syâfi’î) mendefinisikan al-Qur’an adalah

أَمَّا حَقِيقَةُ الْكِتَابِ، فَقَدْ قِيلَ فِيهِ هُوَ مَا نُقِلَ إِلَيْنَا بَيْنَ دَفْتِي الْمُصْحَفِ بِالْأَحْرَفِ السَّبْعَةِ الْمَشْهُورَةِ نَقْلًا مُتَوَاتِرًا وَالْأَقْرَبُ فِي ذَلِكَ أَنْ يُعَالَ الْكِتَابُ هُوَ الْقُرْآنُ الْمُنَزَّلُ.

Sesuatu yang *dinukilkan* (disampaikan dari generasi ke generasi berikutnya) secara *mutawâtir*, ditulis dalam mushhaf dengan menggunakan huruf/*qirâ’ah al-sab’ah* yang telah

⁶⁷Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, h. 76.

masyhûr (populer). Definisi yang lebih simple, al-kitab adalah al-Qur'an yang diturunkan kepada Rasulullah Saw.⁶⁸

2. al-Bazdawî (421-491 H/1030-1100 M; Tokoh ushul fiqh hanafî) menakrifkan al-Qur'an adalah

أَمَّا الْكِتَابُ فَالْقُرْآنُ الْمُنَزَّلُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ الْمَكْتُوبُ فِي الْمَصَاحِفِ الْمَنْقُولُ عَنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ
نَقْلًا مُتَوَاتِرًا بِأَلَا شُبْهَةٍ

al-Kitab adalah al-Qur'an yang diturunkan pada Rasulullah Saw. ditulis dalam mushhaf, *dinukilkan* secara *mutawâtir* tanpa ada keraguan.⁶⁹

3. Ibn Hâjib (570-646 H/1175-1249 M; Ahli ushul fiqh Syâfi'î), al-Badakhshî, al-Baidhâwî (685 H/1286 M Ahli ushul fiqh Syâfi'î) ibn Imam al-Kâmiliyah (808-874 H/1406-1470 M, Pakar ushul fiqh Syâfi'î) memberi pengertian al-Qur'an adalah

الْقُرْآنُ بِأَنَّهُ الْكَلَامُ الْمُنَزَّلُ لِلْإِعْجَازِ بِسُورَةٍ مِنْهُ

Kalam yang bersifat *lafzhi* yang diturunkan pada Rasulullah Saw, mengandung mu'jizat sekalipun satu surah.⁷⁰

4. al-Husain ibn Râsiyiq al-Mâlikî (632 H; Pakar ushul fiqh Mâlikî) merumuskan pengertian al-Qur'an adalah

فَأَمَّا مَا نَبِيَّهُ فَهُوَ كَلَامُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ الَّذِي هُوَ صِفَةٌ دَاتِهِ الَّذِي جَعَلَ اللَّهُ النَّظْمَ الدَّلَّ عَلَيْهِ مُعْجَزَةً
لِلْمُصْطَفَى

⁶⁸Uбайдillah Ibn 'Umar al-Dabûsî al-Hanafî, *Taqwîm al-Adillah fî Ushûl al-Fiqh* (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 2001), h. 20; 'Alî Ibn Muhammad al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Juz I (Riyadh: Dâr al-Shamî'î, 2003), h. 215.

⁶⁹'Abdu'azîz Ibn Ahmad al-Bukhârî, *Kasyfu al-Asrâr*, Juz I (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1997), h. 36.

⁷⁰Al-Badakhshî, *Syarh al-Badakhshî*, Juz I, h. 160. Lihat juga, Ahmad al-Ashfahânî, *Bayân al-Mukhtashar Syarh Mukhtashar Ibn al-Hâjib*, Juz I (Jeddah: Dâr al-Madani, 1986), h. 457; 'Abdulah Ibn 'Umar al-Baidhâwî, *Nihâyah al-Sûl fî Syarhi Minhâj al-Ushûl*, Juz II (T.tp: 'Alam al-Kutub, t.th), h. 3; Muhammad Ibn Mahmûd Ibn Ahmad al-Bâbartî al-Hanafî, *al-Rudûd wa al-Nuqûd Syarh Mukhtashar Ibn Hâjib*, Juz I (Riyadh: Maktabah al-Rusy, 2005), h. 462; Muhammad Ibn Muhammad Ibn 'Abdurrahmân, *Taisîr al-Wushûl ilâ Minhâj al-Ushûl min al-Ma'qûl wa al-Manqûl*, Juz II, 179; al-Subkî, *Raf'u al-Hâjib 'an Mukhtashar Ibn al-Hâjib*, Juz II, h. 82.

Kalam Allah *'azza wa jalla* yang merupakan sifat Dzat-nya, kemudian Allah Swt. menjadikannya dalam struktur kata sebagai manifestasi, memuat mu'jizat bagi Rasulullah Saw.⁷¹

5. Najmuddîn al-Thûfî (657-716 H/1259-1316 M, Pakar ushul fiqh Hanbalî) mendefinisikan al-Qur'an adalah

وَ كِتَابُ اللَّهِ كَلَامُهُ الْمُنَزَّلُ لِلْإِعْجَازِ بِسُورَةٍ مِنْهُ

Kalam Allah Swt. yang diturunkan pada Rasulullah saw., mengandung mu'jizat sekalipun satu surah.⁷²

6. Tâjuddîn al-Subkî (727-771 H/1327-1370 M, Pakar ushul fiqh Syâfi'î) memberi pengertian al-Qur'an adalah

الْكِتَابُ الْقُرْآنُ وَالْمَعْنَى بِهِ هُنَا اللَّفْظُ الْمُنَزَّلُ عَلَى مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِلْإِعْجَازِ

بِسُورَةٍ مِنْهُ الْمُتَعَبَّدُ بِتِلَاوَتِهِ

al-Kitab adalah al-Qur'an, artinya adalah *lafazh* yang diturunkan pada Muhammad Saw. mengandung mu'jizat selalipun satu surah dan membacanya bernilai ibadah.⁷³

7. al-Bukhârî (w. 730 H/1330 M, Tokoh ushul fiqh Hanafi) memformulasikan pengertian al-Qur'an adalah

أَمَّا الْكِتَابُ فَالْقُرْآنُ الْمُنَزَّلُ عَلَى الرَّسُولِ الْمَكْتُوبُ فِي الْمَصَاحِفِ الْمَنْقُولُ عَنْهُ نَقْلًا مُتَوَاتِرًا

بِلَا شُبْهَةٍ

Al-Qur'an yang diturunkan kepada Rasulullah Saw. ditulis dalam mushhaf dan *dinukilkan* secara *mutawâtir* dengan tanpa ada keraguan.⁷⁴

8. al-Mardâwî (817-885 H/1414-1480 M, Tokoh ushul fiqh Hanbalî) mendefinisikan al-Qur'an adalah

⁷¹Al-Husain Ibn Râsiyiq al-Mâliki, *Lubâb al-Mahshûl fî Ilmi al-Ushûl*, Juz I (T.tp: Dâr al-Buhûts, 2001), h. 270.

⁷²Al-Thûfî, *Syarh Mukhtashar al-Raudhah*, Juz II, h. 8.

⁷³Al-Subkî, *Jam'u al-Jawâmi' fî Ushûl al-Fiqh* (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 2003), h. 21; al-Bannânî, *Hâsiyah 'alâ Syarhi al-Jalâl al-Mahallî*, Juz I, h. 223; al-'Athhâr, *Hâsiyah al-'Athhâr 'ala Jam'i al-Jawâmi'*, Juz I, h. 290; Jalâluddîn al-Suyûthî, *Syarh al-Kaukab al-Sâthi*, Juz I, h. 181.

⁷⁴Abdu'azîz Ibn Ahmad al-Bukhârî, *Kasyfu al-Asrâr*, Juz I (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1997), h. 36; 'Umar Ibn Muhammad Ibn 'Umar al-Khabbâzî, *al-Mughnî fî Ushûl al-Fiqh* (Mekkah: Markaz al-Bahtsi al-Ilmi, 1403H), h. 185.

وَهُوَ كَلَامٌ مُنَزَّلٌ عَلَى مُحَمَّدٍ مُعْجَزٌ مُتَعَبَّدٌ بِتِلَاوَتِهِ

Kalam Allah Swt. yang diturunkan pada Muhammad Saw. mengandung mu'jizat, membacanya bernilai ibadah.⁷⁵

9. Jalâluddîn al-Suyûthî (849-911 H/1445-1505 M) mendefinisikan al-Qur'an adalah

الْقُرْآنُ هُوَ اللَّفْظُ الْمُنَزَّلُ عَلَى النَّبِيِّ لِإِعْجَازِ بِسُورَةٍ مِنْهُ الْمُتَعَبَّدُ بِتِلَاوَتِهِ

Lafazh yang diturunkan pada Nabi Muhammad Saw. mengandung mu'jizat sekalipun satu surah dan bernilai ibadah dengan membacanya.⁷⁶

10. Ibnu Nujaim (926-970 H/1520-1563 M, Pakar ushul fiqh Hanafi) mendefinisikan al-Qur'an adalah

أَمَّا الْكِتَابُ فَالْقُرْآنُ الْمُنَزَّلُ عَلَى الرَّسُولِ الْمَكْتُوبُ فِي الْمَصَاحِفِ الْمَنْقُولُ عَنْهُ نَقْلًا مُتَوَاتِرًا
بِلَا شُبْهَةٍ

Al-Qur'an (kalam Allah Swt.) diturunkan pada Rasulullah Saw. ditulis dalam mushhaf, *dinukilkan* secara *mutawâtir* tanpa ada keraguan.⁷⁷

11. 'Abdussyakûr al-Bahârî (w. 1119 H/1707 M, Ahli ushul fiqh Hanafi) mendefinisikan al-Qur'an adalah

الْكِتَابُ الْقُرْآنُ وَ عُرِفَ بِالْمُنَزَّلِ لِإِعْجَازِ بِسُورَةٍ مِنْهُ

Sesuatu yang diturunkan pada Muhammad Saw. mengandung mu'jizat sekalipun satu surah.⁷⁸

12. Muhammad al-Khudharî Bek (1289-1345 H/1872-1927 M, Ahli ushul fiqh kontemporer) memberi pengertian al-Qur'an adalah

⁷⁵Alî Ibn Sulaimân al-Mardâwî al-Hanbalî, *al-Tahbîr Syarh al-Tahrîr fî Ushûl al-Fiqh*, Jld. III, h. 1238.

⁷⁶Jalâluddîn al-Suyûthî, *Syarh al-Kaukab al-Sâthi'*, Juz I, h. 51.

⁷⁷Ibnu Nujaim al-Hanafî, *Fath al-Ghaffâr bi Syarhi al-Manâr*, Juz I (T.tp: Mushthafâ al-Bâbi al-Halabî, 1936), h. 10.

⁷⁸Muhibbullah Ibn 'Abdussyakûr al-Bahârî, *Musallam al-Tsubût*, Juz II (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2002), h. 9.

هُوَ اللَّفْظُ الْعَرَبِيُّ الْمُنزَّلُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ ص. م. لِلتَّدْبِيرِ وَ التَّدَكُّرِ الْمُنْفُوعِ مُتَوَاتِرًا وَ هُوَ مَا بَيْنَ دَفْتَيْنِ الْمَبْدُوءِ بِسُورَةِ الْفَاتِحَةِ الْمَخْتُومِ بِسُورَةِ النَّاسِ

Lafazh arab yang diturunkan kepada Muhammad Saw. untuk direnungkan dan dipirakan, yang dinukilkan secara *mutawâtir*, diawali dari surah al-Fâtihah dan diakhiri dengan surah al-Nâs.⁷⁹

13. Abdul al-Wahhâb Khallâf (1305-1375 H/1888-1956 M, Pakar ushul fiqh kontemporer) mendefinisikan al-Qur'an adalah

الْقُرْآنُ هُوَ كَلَامُ اللَّهِ الَّذِي نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِ رَسُولِ اللَّهِ ابْنِ عَبْدِ اللَّهِ بِالْفَاظِهِ الْعَرَبِيَّةِ وَ مَعَانِيهِ الْحَقَّةِ لِيَكُونَ حُجَّةً لِلرَّسُولِ عَلَى أَنَّهُ رَسُولُ اللَّهِ وَ دُسْتُورًا لِلنَّاسِ يَهْتَدُونَ بِهَدَاهُ وَ قُرْآنَهُ يَتَعَبَّدُونَ بِتِلَاوَتِهِ

Kalamullah yang diturunkan melalui *rûh al-'amîn* (malaikat Jibril) pada hati Rasulullah Saw. dengan *lafazh-lafazh* arab dan makna-makna yang *haq*, sebagai *hujjah*/bukti bagi Rasul bahwa ia adalah Rasulullah, undang-undang bagi manusia yang menunjukkan pada jalan yang benar dan bernilai ibadah dalam membacanya.⁸⁰

14. 'Allâl al-Fâsî (1328-1394 H/1910-1974 M, Pemikir Islam Kontemporer) mendefinisikan al-Qur'an adalah

هُوَ كَلَامُ اللَّهِ الْمُنزَّلُ عَلَى نَبِيِّهِ ص. م. الْمَكْتُوبُ فِي الْمَصَاحِفِ وَ الْمُنْفُوعُ إِلَيْنَا نَقْلًا مُتَوَاتِرًا أَنْزَلَ عَلَى الرَّسُولِ مُنْجَمًا بِلَفْظِهِ وَ مَعْنَاهُ بِلِسَانِ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ

Kalam Allah Swt. yang diturunkan kepada Nabi Saw. secara berangsur-angsur *lafazh* dan maknanya dengan menggunakan

⁷⁹Muhammad al-Khudharî Bek, *Ushûl Fiqh*, h. 209.

⁸⁰Abdu al-Wahhâb Khallâf, *Ilmu Ushûl al-Fiqh*, h. 23.

bahasa arab yang jelas, ditulis dalam mushhaf, dinukilkan kepada kita secara *mutawâtir*, membacanya bernilai ibadah.⁸¹

15. Wahbah al-Zuhailî (1932-2015 M, Pemikir Islam Kontemporer) mendefinisikan al-Qur'an adalah

الْقُرْآنُ هُوَ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى الْمُنَزَّلُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ بِاللِّسَانِ الْعَرَبِيِّ لِلْإِعْجَازِ بِأَقْصَرِ سُورَةٍ
مِنْهُ الْمَكْتُوبُ فِي الْمَصَاحِفِ الْمَنْقُولُ بِالتَّوَاتُرِ الْمُتَعَبَّدِ بِتِلَاوَتِهِ الْمَبْدُوءِ بِسُورَةِ الْفَاتِحَةِ
الْمَخْتَوَمِ بِسُورَةِ النَّاسِ

Kalam Allah Swt. yang diturunkan kepada Rasulullah Saw., dalam bahasa arab yang *dinukilkan* pada generasi setelahnya secara *mutawâtir*, ditulis dalam mushhaf, membacanya bernilai ibadah, diawali dari surah al-Fâtihah dan ditutup dengan surah al-Nâs.⁸²

Berlandaskan pada definisi ini, ulama ushul fiqh mengkriterikan karakteristik al-Qur'an, sebagai berikut:

1. Al-Qur'an merupakan kalam Allah Swt. yang mengandung mu'jizat diturunkan kepada Muhammad Saw. Karenanya, kalam Allah Swt. yang tidak diturunkan kepada Muhammad Saw., tidak dapat disebut al-Qur'an, seperti Zabûr, Taurat dan Injil. Bukti yang menunjukkan bahwa al-Qur'an merupakan kalam Allah Swt. adalah kemu'jizatan al-Qur'an yang tidak terbantahkan oleh siapa pun dalam perjalanannya sepanjang sejarah, dari segi tata bahasa, teori-teori ilmiah yang termuat di dalamnya dan pemberitaan kabar/berita masa depan yang disinyalir dalam al-Qur'an.
2. Seluruh bahasa al-Qur'an menggunakan bahasa arab. Tidak ditemukan satu kata pun dalam al-Qur'an, selain bahasa arab. Imam al-Syafi'i dalam Risâlah-nya secara tegas menyatakan bahwa tidak ditemukan dalam bahasa al-Qur'an melainkan bahasa arab. Hal ini ditunjukkan dalam sejumlah ayat al-Qur'an, seperti dalam surah al-Syu'arâ', 26: 192-195; Yûsuf, 12: 2; al-Zumar, 39: 28; al-Nahl, 16: 103; Ibrahîm, 14: 4 dan Fusshilat, 41: 44. Sebab

⁸¹ Allâl al-Fâsî, *Maqâshid al-Syarî'ah al-Islâmiyah wa Makârimuhâ*, (Riyadh: Dâr al-gharab al-Islâmî, 1993), h. 86.

⁸² Wahbah az-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz I, h. 405.

itu, terjemahan al-Qur'an tidak dinamakan al-Qur'an, tidak bisa dibuat pedoman dalam *istinbâth* hukum Islam, tidak bernilai ibadah dalam membacanya setingkat nilai membaca al-Qur'an dan tidak sah shalat dengan membaca terjemahan al-Qur'an, karena al-Qur'an itu nama dari tata bahasa dan makna yang ditunjukkan suatu *'ibârat*.⁸³ Sementara pendapat Abû Hanîfah yang membolehkan shalat dengan bahasa persi, itu hanya suatu bentuk *rukhsah* (dispensasi hukum), bagi sebagian orang yang belum mampu membaca dan menghafal ayat-ayat al-Qur'an, terutama bagi yang baru masuk Islam.⁸⁴

3. al-Qur'an dari segi *wurûd*(datang)-nya *dinukilkan* kepada generasi setelahnya secara *mutawâtir* (disampaikan oleh orang banyak kepada orang banyak, baik dalam bentuk tulisan maupun ucapan sejak diturunkan melalui malaikat Jibril kepada Muhammad Saw. hingga sekarang. Mereka lantaran kuantitasnya yang banyak tidak mungkin berkomplot untuk berdusta), tanpa penambahan atau pengurangan satu kata pun.⁸⁵ Berbeda dengan kitab-kitab *samâwî* (yang diturunkan dari Allah Swt.) lain yang diperuntukkan kepada Rasul sebelum Muhammad Saw., tidak secara *mutawâtir* dan diragukan orsinilitasnya, seperti Taurat dan Injil yang baru terbukukan setelah wafatnya Nabi Musa a.s dan Isa a.s sekitar satu atau dua abad lamanya. Sedangkan keaslian dan orsinilitas al-Qur'an terpelihara, sebagaimana dinyatakan dalam firman Allah Swt. surah al-Hijr, 15: 9:

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ

⁸³Wahbah az-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, h. 407; al-Qur'an diturunkan menggunakan bahasa arab karena ia bahasa yang mengandung makna sangat luas dan mudah untuk diucapkan. Muhammad Ibn Bahâdir al-Zarkasyî, *al-Bahru al-Muhîth fî Ushûl al-Fiqh*, Juz I, h. 445.

⁸⁴Dalam suatu riwayat shahih diterangkan, Abû Hanîfah telah menarik kembali pendapatnya tentang kebolehan mengerjakan shalat dengan bahasa persi apabila bukan karena ada 'udzur. Muhammad Ibn Nidhâmuddîn Muhammad al-Sahâlawî al-Anshârî, *Fawâtih al-Rahamût Syarh Musallam al-Tsubût*, Juz II, h. 10.

⁸⁵Wahbah az-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1999), h. 25.

“*Sesungguhnya Kami-lah yang menurunkan al-Qur’an dan Kami pula yang memeliharanya...*”

Berdasar karakteristik ini, tidak bisa disebut al-Qur’an bilamana periwayatannya tidak *mutawâtir*, seperti *al-qirâ’ah al-syâdzdzah* (bacaan yang cacat) dan *hadîts qudsî*.

B. *Qirâ’ah al-Syâdzdzah* dan Basmalah dalam Al-Qur’an

1. Hukum *Qirâ’ah al-Syâdzdzah* dan *Qirâ’ah al-Sab’ah*

Berdasarkan karakteristik al-Qur’an yang dirumuskan oleh ulama ushul fiqh di atas, maka *qirâ’ah al-syâdzdzah* yang periwayatannya *dinukilkan* secara *âhâd*, yakni diriwayatkan satu, dua atau beberapa orang yang tidak sampai jumlah *mutawâtir*, meskipun mata rantai periwayatannya *shahîh*, terjadi silang pendapat di kalangan ulama ushul fiqh. Seperti bacaan Muhammad Ibn Mas’ûd dalam ayat berkenaan kaffarat sumpah:

فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ

“*Maka barangsiapa yang mampu melakukan demikian, maka kaffaratnya berpuasa selama tiga hari berturut-turut*”. (Q.S. al-Mâ`idah, 5: 89)

Kalimat *مُتَتَابِعَاتٍ* (berturut-turut) merupakan tambahan dan bacaan semacam ini tidak *mutawâtir*. Oleh karena itu, kalimat tersebut tidak termasuk al-Qur’an.

Sedangkan bila ditelisik dari aspek hukum, apakah *qirâ’ah al-syâdzdzah* dapat dijadikan *hujjah*? Dalam ranah ini terdapat beragam pendapat di kalangan ulama ushul fiqh. Ulama Hanafiyah dan Hanabilah mengemukakan bahwa *qirâ’ah al-syâdzdzah* dapat dijadikan sandaran *hujjah* yang bersifat *zhannî* (tidak kuat), dengan catatan bacaan itu dipastikan pernah didengar dari Rasulullah Saw. Setiap yang didengarkan dari Rasulullah Saw. bisa dijadikan *hujjah* dikarenakan hal tersebut termasuk sunnah yang wajib diamalkan. Sementara ulama Mâlikiyah dan Syâfi’iyah berpendapat *qirâ’ah al-syâdzdzah* tidak bisa dijadikan *hujjah*, karena bacaan itu tidak termasuk al-Qur’an dan tidak *mutawâtir*, bahkan bacaan seperti itu

tidak termasuk sunnah karena terjadi kesimpangsiuran, *dinukilkan* sebagai al-Qur'an dan tidak *dinukilkan* sebagai sunnah.⁸⁶

Ulama *Qirâ'ah* sepakat bahwa *qirâ'ah al-sab'ah* (tujuh macam bacaan al-Qur'an dengan langgam berbeda) yang dituturkan oleh Abi 'Umar (Ahli *qirâ'ah* Bashrâ), Nâfi' (Ahli *qirâ'ah* Madînah), 'Âshim (Ahli *qirâ'ah* Kûfah), Hamzah (Ahli *qirâ'ah* Kûfah), al-Kisâ'î (Ahli *qirâ'ah* Kûfah), Ibn Katsîr (Ahli *qirâ'ah* Makkah) dan Ibn 'Âmir (Ahli *qirâ'ah* Syam) merupakan bacaan-bacaan yang *mutawâtir* berdasarkan *ijmâ'* ulama.⁸⁷ Sedangkan selain *qirâ'ah al-sab'ah*, seperti bacaan Ya'qûb, Abi Ya'far dan Khalf diperselisihkan oleh ulama ushul fiqh. Ada yang berpendapat *qirâ'ah* itu bersifat *mutawâtir*, inilah pendapat yang *termasyhûr* dan ada pula yang menyatakan *qirâ'ah* itu tidak diriwayatkan secara *mutawâtir*.⁸⁸

2. Apakah Basmalah Termasuk salah satu Ayat al-Qur'an?

Menyikapi persoalan ini ulama ushul fiqh bersilang pendapat mengenai apakah basmalah merupakan salah satu ayat dalam al-Qur'an atau ia satu ayat pada awal setiap surah, ataukah ia suatu ayat yang independen yang berfungsi sebagai pemisah di antara beberapa surah?

⁸⁶Al-Suyûthî, *Syarh al-Kaukab al-Sâthi'*, Juz I h. 55. Lihat juga, al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Juz I, h. 216; 'Alî Ibn Sulaimân al-Mardâwî al-Hanbalî, *al-Tahbîr Syarh al-Tahrîr fî Ushûl al-Fiqh*, Jld. III, h. 1389; al-Ashfahânî, *Bayân al-Mukhtashar Syarh Mukhtashar Ibn al-Hâjib*, Juz I, h. 467; Muhammad Ibn Mahmûd Ibn Ahmad al-Bâbartî al-Hanafî, *al-Rudûd wa al-Nuqûd Syarh Mukhtashar Ibn Hâjib*, Juz I, h. 477; al-Bannânî, *Hâsiyah 'alâ Syarhi al-Jalâl al-Mahallî*, Juz I, h. 228; al-'Athhâr, *Hâsiyah al-'Athhâr 'alâ Jam'i al-Jawâmi'*, Juz I, h. 298; Al-Husain Ibn Râsiyiq al-Mâlikî, *Lubâb al-Mahshûl fî Ilmi al-Ushûl*, Juz I, h. 274.

⁸⁷Al-Suyûthî, *Syarh al-Kaukab al-Sâthi'*, Juz I h. 54. Bandingkan, 'Alî Ibn Sulaimân al-Mardâwî al-Hanbalî, *al-Tahbîr Syarh al-Tahrîr fî Ushûl al-Fiqh*, Jld. III, h. 1359; Muhammad Ibn Mahmûd Ibn Ahmad al-Bâbartî al-Hanafî, *al-Rudûd wa al-Nuqûd Syarh Mukhtashar Ibn Hâjib*, Juz I, h. 474; al-Subkî, *Jam'u al-Jawâmi fî Ushûl al-Fiqh*, h. 21; al-Bannânî, *Hâsiyah 'alâ Syarhi al-Jalâl al-Mahallî*, Juz I, h. 228; al-'Athhâr, *Hâsiyah al-'Athhâr 'alâ Jam'i al-Jawâmi'*, Juz I, h. 297; Abdul-wahhâb Ibn 'Alî Ibn 'Abd al-Kâfi al-Subkî, *Raf'u al-Hâjib 'an Mukhtashar Ibn al-Hâjib*, Juz II, h. 91; al-Suyûthî, *Syarh al-Kaukab al-Sâthi'*, Juz I, h. 189; al-Sinqithî, *Mudzakkirah fî Ushûl al-Fiqh* (Madinah: Maktabah al-'Ulûm wa al-Hikam, 2001), h. 65.

⁸⁸'Alî Ibn Sulaimân al-Mardâwî al-Hanbalî, *al-Tahbîr Syarh al-Tahrîr fî Ushûl al-Fiqh*, Jld. III, h. 1386; al-Subkî, *Jam'u al-Jawâmi fî Ushûl al-Fiqh*, h. 21; al-Syaukânî, *Irsyâd al-Fuḥûl ilâ Tahqîq al-Haq min 'Ilmi al-Ushûl*, Juz I, h. 172.

Ulama sepakat menyatakan bahwa basmalah yang termaktub dalam surah al-Naml, 27: 30, termasuk salah satu ayat al-Qur'an. Akan tetapi, mereka beraneka pendapat mengenai status basmalah yang terdapat di awal setiap surah dalam al-Qur'an. Menurut pendapat yang terpopuler dari kalangan mazhab Syâfi'iyah menyatakan basmalah merupakan salah satu ayat pada setiap surah, baik dalam surah al-Fâtihah dan lainnya kecuali dalam surah Barâ'ah/al-Taubah.⁸⁹

Imam al-Suyûthî menghadirkan 15 hadîts yang mempekokoh pendapat ulama Syâfi'iyah, dimana himpunan riwayat-riwayat hadîts tersebut menunjukkan *mutawâtir maknawi*. Di antaranya dalam riwayat 'Abdullah ibn 'Umar diceritakan bahwa Rasulullah Saw. bersabda:

كَانَ جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا جَاءَنِي بِالْوَحْيِ أَوَّلُ مَا يُلْقَى عَلَيَّ (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ)

“Apabila Jibril datang kepada saya membawa wahyu, maka pertama sekali yang ia sampaikan kepada saya adalah *bismillahir al-rahman al-rahim*”.

⁸⁹ Al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Juz I, h. 219. Lihat juga, 'Alî Ibn Sulaimân al-Mardâwî al-Hanbalî, *al-Tahbîr Syarh al-Tahrîr fî Ushûl al-Fiqh*, Jld. III, h. 1368; al-Ashfahânî, *Bayân al-Mukhtashar Syarh Mukhtashar Ibn al-Hâjib*, Juz I, h. 462; al-Subkî, *Jam'u al-Jawâmi fî Ushûl al-Fiqh*, h. 21; al-Bannânî, *Hâsiyah 'alâ Syarhi al-Jalâl al-Mahallî*, Juz I, h. 227; al-'Athâr, *Hâsiyah al-'Athâr 'alâ Jam'i al-Jawâmi*, Juz I, h. 295; al-Subkî, *Raf'u al-Hâjib 'an Mukhtashar Ibn al-Hâjib*, Juz II, h. 83. Di antara dalil yang terbaik atas hal itu adalah ditulisnya basmalah diawal seluruh surah dalam semua mushhaf. Disamping itu, *ijmâ'* sahabat yang menetapkan bahwa hanya al-Qur'an yang dapat ditulis dalam mushhaf. Jalâluddîn al-Suyûthî, *Syarh al-Kaukab al-Sâthi*, Juz I, h. 184. Imam Abû al-Khair al-Jazarî (Ahli *qirâ'ah* di zamannya) mengemukakan, apabila setiap bacaan yang sesuai dengan struktur bahasa arab, sesuai dengan salah satu mushhaf '*ustmânî* dan mata rantai sanadnya dinilai *shahîh*, maka tidak boleh ditolak dan diingkari. Bacaan seperti itu termasuk *qirâ'ah al-sab'ah* yang bahasa digunakan dalam al-Qur'an. Konsekwensinya, bacaan tersebut wajib diterima sama saja diriwayatkan dari imam *qirâ'at* yang tujuh, sepuluh atau lainnya. Sebaliknya, jika salah satu dari ketiga unsur tidak terpenuhi, maka bacaan semacam itu dianggap *dha'if*, *syâdz* atau pun *bâthil*, sekalipun diriwayatkan dari imam yang tujuh atau lainnya. Jalâluddîn al-Suyûthî, *Syarh al-Kaukab al-Sâthi*, Juz I, h. 53; Abû Bakr al-Baqillânî dan ulama lain berpendapat, basmalah yang ada di awal setiap surah bukanlah termasuk satu ayat dalam al-Qur'an, ia dalam surah al-Fâtihah hanyalah sebagai pembukaan al-kitab, yang biasa Allah Swt. lakukan dalam kitab-kitab yang diturunkan pada para Rasul. al-Bannânî, *Hâsiyah 'alâ Syarhi al-Jalâl al-Mahallî*, Juz I, h. 227.

Dalam hadīts lain dari Anas Ibn Mâlik dikabarkan bahwa suatu hari Rasulullah Saw. berada bersama kami, kemudian tiba-tiba beliau tersenyum ceria, seraya bersabda:

أُنزِلَتْ عَلَيَّ آيَةٌ سُوْرَةٌ فَفَرَأْتُ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكُؤُوتَ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَخْرَجْنَا
شَايِنَكَ هُوَ الْأَيْتُرُ

“Baru saja satu surah diturunkan pada saya, lalu beliau membaca Bismillah al-Rahman al-Rahim Inna ‘A’thainaka al-Kautsar”.

Sedangkan ulama Mâlikiyah dan Hanabilah berpendapat basmalah bukanlah salah satu ayat dalam al-Qur’an, baik dalam surah al-Fâtiyah maupun surah-surah lainnya.⁹⁰ Mereka mendasarkan pendapatnya dengan beberapa dalil. Di antaranya suatu riwayat dari ‘Âisyah yang menyatakan:

كَانَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَفْتَتِحُ الصَّلَاةَ بِالتَّكْبِيْرِ وَالْقِرَاءَةَ بِالْحَمْدِ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ

“Rasulullah Saw. membuka setiap shalatnya dengan takbir dan membaca al-Hamdu lillahi Rabbi al-‘alamin”. (H.R. Abû Dâud)

Dalam hadīts lain diterangkan:

صَلَّيْتُ خَلْفَ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَبِي بَكْرٍ وَعُمَرُ وَعُثْمَانُ فَكَانُوا يَسْتَفْتِيحُونَ بِالْحَمْدِ لِلّٰهِ

رَبِّ الْعَالَمِيْنَ لَا يَذْكُرُونَ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ فِي أَوَّلِ قِرَاءَةٍ وَلَا فِي آخِرِهَا

“Saya shalat di belakang Rasulullah Saw., Abû Bakar, ‘Ustman. Mereka semuanya memulai bacaannya dengan al-Hamdu lillahi Rabbi al-‘Alamin. (H.R. Muslim)

Selain itu, ulama Mâlikiyah juga ber-hujjah dengan ‘amal ahl Madinah (amalan yang mentradisi di lingkungan penduduk Madinah), yang dalam persepsi mereka adalah orang yang paling mengetahui keadaan-keadaan Rasulullah Saw.

Bersebrangan dengan pendapat di atas, ulama Hanafîyah berpandangan bahwa basmalah merupakan salah satu ayat dalam al-

⁹⁰Alî Ibn Sulaimân al-Mardâwî al-Hanbalî, *al-Tahbîr Syarh al-Tahrîr fî Ushûl al-Fiqh*, Jld. III h. 1375; al-Subkî, *Raf’u al-Hâjib ‘an Mukhtashar Ibn al-Hâjib*, Juz II, h. 84.

Qur'an, tetapi bukanlah termasuk ayat dalam al-Fâtiḥah atau pun surah-surah lainnya, ia hanya berfungsi menjadi pemisah antara satu surah dengan surah berikutnya.⁹¹ Mereka memperkuat pendapatnya dengan dua argumentasi, yaitu: a) *ijmâ* ulama menegaskan bahwa setiap yang dituliskan dalam mushḥaf adalah kalam Allah Swt. dan basmalah ditulis dalam al-Qur'an berdasarkan perintah Rasulullah Saw., namun tidak ditemukan riwayat yang bersifat *mutawâtir* yang menerangkan bahwa basmalah termasuk salah satu ayat dalam al-Qur'an. b) suatu riwayat dari Ibnu 'Abbâs yang menyatakan:

كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَعْرِفُ خَتَمَ سُورَةٍ وَابْتِدَاءَ أُخْرَى حَتَّى يَنْزِلَ عَلَيْهِ جِبْرِيْلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

"Rasulullah Saw. tidak mengetahui penutup satu surah dan pembuka surah sesudahnya, sampai Jibril datang membacakan Bismillah al-Rahmân al-Rahîm di setiap awal surah".

C. *Kehujjahan al-Qur'an al-Hakîm*

Para ulama ushul fiqh sepakat mengemukakan bahwa al-Qur'an merupakan sumber pertama dan utama dalam rujukan pencetusan hukum Islam, dan seorang mujtahid tidak dibenarkan beralih pada dalil-dalil lain sebagai *hujjah* sebelum mengkaji dan meneliti ayat-ayat al-Qur'an terkait dengan persoalan yang hendak digulirkan status hukumnya. Apabila hukum permasalahan yang ia kaji tidak ditemukan dalam al-Qur'an, maka ia diperkenankan mempergunakan dalil-dalil lain, seperti as-Sunnah, *ijmâ'*, *qiyâs*, *istihsân*, *istishlâh*, *'urf* dan sebagainya. Ada beberapa argumentasi yang diutarakan ulama ushul fiqh tentang kewajiban *berhujjah* dengan al-Qur'an dan mengamalkan hukum-hukum yang dikandungnya. Di antaranya adalah kemu'jizatan al-Qur'an yang membuktikan bahwa ia datangnya dari Allah Swt. Mu'jizat al-Qur'an bertujuan untuk

⁹¹Alî Ibn Sulaimân al-Mardâwî al-Hanbalî, *al-Tahbîr Syarḥ al-Tahrîr fî Ushûl al-Fiqh*, Jld. III h. 1374; 'Ubaidillah Ibn 'Umar al-Dabûsî al-Hanafî, *Taqwîm al-Adillah fî Ushûl al-Fiqh* (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, h. 20).

menjelaskan kebenaran *risâlah Ilâhî* yang dibawa baginda Nabi Saw., dengan suatu perbuatan di luar kebiasaan umat manusia. Menurut ulama ushul fiqh terdapat tiga unsur yang harus terpenuhi agar kemu'jizatan al-Qur'an terlihat terang benderang, yaitu⁹²:

1. Adanya tantangan dari pihak penantang.
2. Ada unsur-unsur yang menimbulkan munculnya tantangan tersebut, seperti keangkuhan orang kafir yang tidak percaya akan kebenaran al-Qur'an, kebenaran agama Islam dan kerasulan Muhammad Saw., dan
3. Tidak ada *mâni'* (penghalang) yang bisa mencegah munculnya tantangan tersebut.

al-Qur'an telah memenuhi ketiga unsur tersebut, maka jelaslah ia merupakan kalam Allah Swt. yang diwahyukan pada Muhammad Saw. melalui malaikat Jibril untuk dipedomani umat manusia dalam mengatur tatanan kehidupan menyangkut persoalan agama dan dunianya guna memperoleh kebahagiaan di dunia dan akhirat kelak.

Adapun bentuk tantangan yang membuktikan kemu'jizatan al-Qur'an ditemukan dalam beberapa ayat, di antaranya adalah:

أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَاذْعُوا مَنِ اسْتَعْظَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

“Bahwa mereka mengatakan, “ Dia (Muhammad) telah membuat-buat al-Qur'an itu”. Katakanlah, datangkanlah sepuluh surah semisal dengannya (al-Qur'an) yang dibuat-buat, dan ajaklah siapa saja di antara kamu yang sanggup selain Allah, jika kamu orang-orang yang benar”. (Q.S. Hûd, 11: 13)

Dalam surah al-Isrâ' ayat 88, Allah Swt. berfirman:

قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا

⁹²Abdu al-Wahhâb Khallâf, *‘Ilmu Ushûl al-Fiqh*, h. 25; Wahbah az-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz I, h. 414.

"Katakanlah, "Sesungguhnya jika manusia dan jin berkumpul untuk membuat semisal dengan al-Qur'an ini, mereka tidak akan dapat membuat yang semisal dengannya, sekalipun mereka saling membantu satu sama lain."(Q.S. al-Isra`, 17: 88)

Ayat-ayat di atas secara jelas menantang masyarakat arab dan umat manusia sepanjang masa untuk membuat semisal al-Qur'an, namun realitanya sepanjang sejarah umat manusia tidak mampu dan tidak bakal mampu membuat semisal al-Qur'an, sekalipun mereka saling membantu satu sama lain.

Sementara unsur yang menimbulkan tantangan adalah pengabaran Muhammad Saw. bahwa ia merupakan Rasulullah dengan membawa agama yang bertolakbelakang dengan agama yang dianut oleh masyarakat arab terdahulu, menganggap mereka tidak menggunakan akal logika yang sehat dengan menyembah berhala yang tidak mampu memberi manfaat dengan menghamba padanya dan tidak pula berakibat mudharat karena berpaling darinya. Bukti yang ditunjukkan pada mereka atas kerasulan Muhammad Saw. adalah al-Qur'an. Mereka berusaha keras untuk menolak *risâlah Ilâhî* yang dibawa Rasulullah, namun mereka tiada kemampuan, bertekuk lutut dan mengakui keagungan al-Qur'an dengan tanpa ada perlawanan.

Berkaitan dengan tidak ada penghalang bagi munculnya tantangan itu terlihat secara jelas dalam bahasa yang digunakan al-Qur'an, yaitu bahasa arab. Huruf-huruf al-Qur'an terangkai dari huruf-huruf arab, struktur bahasanya serupa dengan stuktur bahasa arab dan makna-maknanya sudah maklum di lingkungan penduduk arab. Sastra, bayân, syi'ir sewaktu al-Qur'an diturunkan menjadi kegemaran masyarakat arab, sehingga di antara mereka bermunculan pakar sastra, syi'ir dan ahli perangkai kata-kata mutiara. Hasil gubahan sastra, bayân dan syi'ir yang mereka buat diikutkan dalam arena kompetisi yang masyhur di tengah-tengah mereka. Tantangan al-Qur'an pada mereka tidak dibatasi waktu, ia diturunkan secara berangsur-angsur dalam rentang waktu 23 tahun. Secara logika, al-Qur'an telah memberi kesempatan pada mereka untuk mengarang dan merangkai

kalimat-kalimat sastra seindah struktur bahasa al-Qur'an. Namun, mereka tidak mampu untuk menghasilkan karya semisal al-Qur'an, sekalipun satu ayat atau satu surah terpendek dalam al-Qur'an.

D. Hukum-hukum yang Diterangkan dalam al-Qur'an

Ulama ushul fiqh mengklasifikasikan hukum-hukum yang terdapat dalam al-Qur'an pada tiga macam, yaitu ⁹³:

1. Hukum-hukum *i'tiqâdiyyah*, yaitu hukum-hukum yang berkaitan dengan kewajiban bagi para mukallaf untuk *mengi'tiqâdi* dan mengimani Allah Swt., malaikat-malaikat, kitab-kitab, rasul-rasul dan hari kiamat.
2. Hukum-hukum *khuluqiyyah*, yaitu hukum-hukum yang bertalian dengan akhlak bagi para mukallaf untuk memperindah diri dengan akhlak mulia dan membersihkan diri dari sifat-sifat tercela.
3. Hukum-hukum *'amaliyyah*, yaitu hukum-hukum yang bersangkutan dengan setiap sesuatu yang muncul dari orang mukallaf, baik berbentuk perbuatan, perkataan, transaksi-transaksi dan tindakan-tindakan. Hukum-hukum semacam ini dibagi pada dua bagian, yaitu:
 - a. Hukum-hukum yang berkaitan dengan ibadah, seperti shalat, puasa, zakat, haji, nadzar, sumpah dan sebagainya. Tujuan hukum seperti ini adalah untuk mengatur hubungan manusia dengan Tuhannya.
 - b. Hukum-hukum yang berkaitan dengan mu'amalah, seperti berbagai transaksi, hukuman-hukuman, beragam *jinâyah* (pidana) dan sebagainya. Tujuan hukum semacam ini adalah untuk mengatur hubungan sesama manusia. Hukum-hukum dalam bentuk ini terpetakan pada beberapa macam, yaitu:
 - 1) Hukum-hukum perorangan (*Ahkâm al-Ahwal al-Syakhshiyyah*), seperti kawin, talak, waris, wasiat, wakaf dan

⁹³Mushthafâ Ibn Muhammad Ibn Salâmah, *al-Ta'sîs fî Ushûl al-Fiqh 'alâ Dhau'î al-Kitâb wa as-Sunnah* (T.tp: t.np, t.th), h. 107; Wahbah az-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, h. 30; 'Abdu al-Wahhâb Khallâf, *Ilmu Ushûl al-Fiqh*, h. 32.

- setiap hukum yang berkaitan dengan kekeluargaan. Tujuannya adalah untuk mengatur tatanan suami-istri dan sesama kerabat.
- 2) Hukum-hukum perdata (*al-Ahkâm al-Madaniyyah*), seperti jual beli, *ijârah* (sewa-menyewa), gadai, perserikatan, hutang piutang dan setiap perbuatan yang berhubungan dengan transaksi perseorangan dan pertukaran barang di antara mereka. Tujuannya adalah guna mengatur hubungan antar perseorangan yang berhubungan dengan persoalan komoditi.
 - 3) Hukum-hukum pidana (*al-Ahkâm al-Jinâ`iyyah*), yaitu hukum-hukum yang berkaitan dengan tindakan kriminal dan hukumannya. Tujuannya adalah memelihara kehidupan manusia, harta, kehormatan dan hak-hak mereka serta memberi hukuman pada pelaku dengan seadil-adilnya.
 - 4) Hukum-hukum peradilan (*Ahkâm al-Murâfa`ât*), baik yang bersifat perdata maupun pidana yaitu hukum-hukum yang berkaitan dengan peradilan, saksi dan sumpah. Tujuannya adalah mengatur segala seluk beluk peradilan untuk menegakkan keadilan.
 - 5) Hukum-hukum perundangan (*al-Ahkâm al-Dustûriyyah*), yaitu hukum-hukum yang berhubungan dengan sistem hukum dan dasar-dasarnya. Tujuannya adalah mengatur hubungan batasan antara hakim dan pihak-pihak terdakwa serta menetapkan hak-hak pada perseorangan atau masyarakat.
 - 6) Hukum-hukum hubungan antarnegara (*al-Ahkâm al-Dauliyyah*), yaitu hukum-hukum yang berkaitan dengan hubungan negara Islam dengan negara lainnya. Tujuannya adalah mengatur hubungan negara Islam dengan negara lainnya dalam kondisi damai dan perang, serta batasan hubungan umat Islam dengan non muslim di negara-negara Islam.
 - 7) Hukum-hukum ekonomi dan finansial (*al-Ahkâm al-Iqtishâdiyyah wa al-Mâliyyah*), yaitu hukum-hukum yang berkaitan dengan hak-hak perseorangan dalam masalah harta, hak-hak dan kewajiban-kewajiban negara dalam mengatur sumber-sumber kekayaan. Tujuannya adalah mengatur

hubungan antara orang kaya, miskin, negara dan rakyat dalam persoalan harta.

E. Penjelasan al-Qur'an terhadap Hukum Islam

Ragam hukum jika ditelisik dari aspek apakah *'illat* (العلة) yang terkandung dapat dijangkau akal logika maupun tidak, terbagi pada dua macam, yaitu: hukum-hukum *ta'abbudî/ghair al-ma'qûl al-maknâ* (dogmatis/irasional) dan hukum-hukum *al-ma'qûl al-maknâ* (rasional). Hukum-hukum *ta'abbudî* adalah hukum-hukum yang *'illat*-nya hanya diketahui Allah Swt., seperti jumlah rakaat shalat, ukuran nishab harta wajib zakat, ukuran *had-had* (hukuman-hukuman), *kaffârat* dan bagian-bagian tertentu dalam harta waris. Sedang hukum-hukum *al-ma'qûl al-maknâ* adalah hukum-hukum yang *'illat*-nya dapat dijangkau akal logika melalui nash-nash dan dalil-dalil lain, seperti keharaman khamr, riba dan sebagainya.⁹⁴

Bertitikpangkal pada pengklasifikasian hukum tersebut, ulama ushul fiqh memperhatikan bahwa al-Qur'an menerangkan hukum-hukum yang terkandung di dalamnya dengan dua cara, yaitu⁹⁵:

- a. Penjelasan *tafshîlî* (rinci/detail) terhadap sebagian hukum-hukum parsial yang termaktub di dalamnya, seperti yang berkaitan dengan masalah 'aqidah, ibadah, *al-ahwâl al-syakhshiyah* (hukum keluarga Islam), hukum waris, hukum pidana (*hudûd*) dan *kaffârat*. Menurut ulama ushul fiqh, hukum-hukum yang paparannya diperinci ini dinamakan hukum *ta'abbudî*, yang tidak bisa dinalar oleh logika, tidak mengalami perubahan dan perkembangan seiring dengan perkembangan hal ihwal manusia.
- b. Penjelasan *'âm* (umum/global) terhadap sebagian besar hukum-hukum yang berkaitan dengan masalah hubungan sesama manusia. Dalam hal ini, al-Qur'an menghadirkan kaidah-kaidah umum, kriteria-kriteria umum dan prinsip-prinsip dasar yang dapat dipedomani manusia sepanjang masa.

⁹⁴Abdu al-Wahhâb Khallâf, *Ilmu Ushûl al-Fiqh*, h. 62.

⁹⁵Salâmah, *al-Ta'sîs fî Ushûl al-Fiqh 'alâ Dhau'î al-Kitâb wa as-Sunnah*, h. 108; Wahbah az-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, h. 33.

Berkaitan dengan ini, ulama ushul fiqh mengemukakan bahwa hukum-hukum umum dan global yang tertera dalam al-Qur'an membuat hukum Islam itu sendiri dapat berkembang sesuai dengan perkembangan dan kemajuan umat manusia di setiap tempat dan waktu, sehingga hukum Islam bisa mewadahi *kemashlahatan* dan kebutuhan yang mengitari masyarakat Islam di sepanjang zaman. Sebab, jika al-Qur'an menjelaskan seluruh peraturannya secara detail, panjang lebar maka justru akan membuat al-Qur'an itu bersifat terbatas dan tidak bisa mengakomodasi perkembangan dan kemajuan umat manusia di setiap tempat dan masa.

Kaidah umum yang diketengahkan al-Qur'an menyangkut masalah hukum perdata, di antaranya adalah firman Allah Swt. surah al-Nisâ', 4: 29:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ

“Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memakan harta sesamamu dengan cara yang bathil, kecuali dalam perdagangan yang didasarkan atas suka sama suka di antara kamu”. (Q.S. al-Nisâ', 4: 29)

Prinsip umum yang diterangkan al-Qur'an yang berkaitan dengan hukum perundangan, di antaranya adalah firman Allah Swt. surah Ali 'Imrân, 3: 159:

وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ

“Dan bermusyawarahlah bersama mereka dalam segala urusan...”(Q.S. Ali 'Imran, 3: 159)

Dalam surah al-Syûrâ, 42: 38:

وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ

“Dan urusan mereka adalah bermusyawarah dengan mereka...”(Q.S. al-Syûrâ, 42: 38)

Prinsip umum yang dipaparkan al-Qur'an berkaitan dengan hukum antarnegara, antara lain adalah firman Allah Swt. surah al-Mumtahanah, 60: 8-9:

لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ

“Allah Swt. tidak melarang kamu berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tidak memerangimu dalam urusan agama dan tidak mengusir kamu dari kampung halamanmu. Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang berlaku adil”. (Q.S. al-Mumtahanah, 60: 8-9)

Semua ayat-ayat di atas berisi kaidah dan prinsip umum, tata aturan hukum tidak dijabarkan secara rinci dalam al-Qur’an sehingga terbuka ruang ijtihad bagi para mujtahid untuk memahami dalam rangka menggulirkan hukum Islam yang bernuasa *mashlahah*. Begitu pula, terbentang cara bagi para ahli di bidang hukum tata negara, hukum internasional, peradilan, ekonomi, politik untuk merancang dan mengembangkan konsep-konsep disiplin ilmu tersebut sesuai dengan kebutuhan dan *kemashlahatan* yang terus berkembang.

F. *Dalâlah* al-Qur’an terhadap Hukum Islam

Ulama ushul fiqh sepakat bahwa seluruh nash al-Qur’an dipandang di segi *wurûd*-nya (datangnya) berkualitas *qath’i* (pasti benar). Dalam pengertian, kami mempercayai secara pasti dengan sepenuh hati bahwa seluruh nash al-Qur’an diturunkan dari Allah Swt. kepada Rasulullah Saw. untuk disampaikan pada umat manusia, tanpa sedikit pun perubahan dan penggantian. Akan tetapi, apabila dilihat dari segi *dalâlah* al-Qur’an terhadap hukum-hukum yang dikandungnya terpetakan pada dua bagian, yaitu *nash qath’i al-dalâlah* dan *nash zhannî al-dalâlah*.⁹⁶

Nash yang qath’i al-dalâlah adalah lafadh-lafazh yang menunjukkan pemahaman tertentu, tidak dimungkinkan takwil dan tidak bisa dipahami makna lain darinya.⁹⁷ Ayat-ayat yang ber-*dalâlah*

⁹⁶Wahbah az-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, 32.

⁹⁷Abdu al-Wahhâb Khallâf, *‘Ilmu Ushûl al-Fiqh*, h. 35; Wahbah az-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz I, h. 423.

qath'î, seperti ayat-ayat waris, *hudûd*, *kaffârat*. Misalnya, firman Allah Swt. dalam surah al-Nisâ`, 4: 11:

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّاتِ فَإِنَّ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ
وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ

“Allah Swt. mensyariatkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu, yaitu bagian seorang laki-laki sama dengan dua bagian anak perempuan, dan jika anak itu semuanya perempuan lebih dari dua orang, maka bagi mereka dua pertiga dari harta yang ditinggalkan, dan jika anak perempuan itu seorang saja, maka ia memperoleh separuh harta”. (Q.S. al-Nisâ`, 4: 11)

Contoh lain berkenaan dengan *hudûd* adalah firman Allah Swt. dalam surah al-Nûr, 24: 2:

الرَّائِيَةُ وَالرَّائِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ

“Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, maka deralah tiap-tiap orang dari keduanya seratus kali dera”. (Q.S. al-Nûr, 24: 2)

Berkaitan dengan *kaffârat zhihâr* ditegaskan dalam surah al-Mujâdalah, 58: 3:

وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِن نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا

“Dan mereka yang mendhihar istrinya, kemudian menarik kembali apa yang telah mereka ucapkan, maka mereka wajib memerdekakan seorang budak sebelum kedua suami istri itu bercampur”. (Q.S. al-Mujâdalah, 58: 3)

Bilangan-bilangan pada ketiga ayat di atas, yakni dua pertiga bagian waris bagi anak perempuan yang lebih dari tiga orang, separuh bagian waris bagi anak perempuan tunggal, seratus kali dera bagi orang yang terjerumus ke jurang zina, dan seorang budak untuk *kaffârat zhihâr*, itu semua menunjukkan pemahaman tunggal dan tidak bisa dipahami makna lain karena kesemua *lafazh* tersebut bersifat *qath'î*.

Sementara *nash zhannî al-dalâlah* adalah *lafazh-lafazh* yang memuat pengertian lebih dari satu, dimungkinkan untuk *ditakwilkan* dan bisa dialihkan dari suatu makna pada makna lain.⁹⁸ Misalnya, *lafazh musytarak* (mengandung multimakna), yakni kata *qurû`* yang termaktub dalam surah al-Baqarah, 2: 228:

وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ

“Dan para istri yang diceraikan (*wajib*) menunggu tiga kali *qurû`*”. (Q.S. al-Baqarah, 2: 228)

Kata *qurû`* merupakan *lafazh musytarak* yang bisa berarti suci atau haid. Karena itu, para mujtahid berselisih pemahaman dalam memaknai kata *qurû`*. Kalangan Syâfi’iyah memaknai kata *qurû`* dengan “suci” sehingga produk ijtihadnya menetapkan wanita yang dicerai wajib menjalani masa ‘*iddah* selama tiga kali suci. Sebaliknya, Kalangan Hanafîyah memaknai kata *qurû`* dengan “haid” sehingga buah ijtihadnya mencetuskan wanita yang dicerai wajib menjalani masa ‘*iddah* selama tiga kali haid. Contoh lain adalah firman Allah Swt. dalam surah al-Mâ`idah, 3:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ

“Diharamkan bagi kamu (*memakan*) bangkai, darah...” (Q.S. al-Mâ`idah, 3)

Kata “*الْمَيْتَةُ*” dalam ayat ini berbentuk *âm* yang mengandung kemungkinan yang dimaksud adalah seluruh bangkai, dan dimungkinkan juga terdapat bangkai yang dikecualikan, seperti bangkai ikan dan belalang. Keterangan yang menunjukkan terdapat pengecualian dalam ayat tersebut ditemukan dalam hadîts Nabi Saw. Menurut ulama ushul fiqh menyatakan bahwa *lafazh musytarak*, ‘*âm* (umum), *muthlaq* (tiada pembatasan) bersifat *zhannî* (relatif). Oleh sebab itu, para mujtahid terbuka ruang ijtihad untuk mengungkap makna yang tepat dalam pandangannya dengan memperhatikan berbagai dalil-dalil yang mendukungnya.

⁹⁸Abdu al-Wahhâb Khallâf, *Ilmu Ushûl al-Fiqh*, h. 35; Wahbah az-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz I, h. 424.

G. Sebagian Kaidah Ushul Fiqh yang Berkaitan dengan al-Qur'an

Ulama ushul fiqh menginduksi beberapa kaidah umum ushul fiqh yang bertemali dengan al-Qur'an. Kaidah-kaidah tersebut di antaranya adalah ⁹⁹:

- a) Al-Qur'an merupakan dasar, pondasi dan rujukan pertama dan utama hukum Islam, sehingga seluruh dalil-dalil yang lain harus bermuara padanya, tidak boleh bertentangan atau bersebrangan dengan kaidah umum yang dikandung al-Qur'an.
- b) Urgensi mengetahui sebab-sebab yang melatarbelakangi ayat-ayat al-Qur'an diturunkan (*asbâb al-nuzûl*), karena ayat al-Qur'an itu diturunkan secara gradual sesuai dengan situasi sosial masyarakat arab yang mengitari waktu itu. Argumentasi yang mendasari hal itu adalah:
 1. Kemu'jizatan al-Qur'an tidak mungkin bisa dipahami dengan tepat, kecuali setelah menelaah situasi dan kondisi sewaktu al-Qur'an dilendangkan, baik situasi berkenaan dengan materi wahyu, audien atau pun penyampainya karena suatu perkataan menyebabkan pemahaman yang berbeda lantaran memperhatikan hal ihwal yang melingkupinya.
 2. Ketidaktahuan terhadap sebab-sebab turunnya ayat akan berdampak kerancuan dan kegamangan dalam menguak hukum-hukum yang dikandung al-Qur'an, karena al-Qur'an itu diwahyukan seringkali disebabkan suatu permasalahan yang mengemuka di tengah-tengah masyarakat atau dipertanyakan pada Rasulullah Saw.

Dalam suatu riwayat diterangkan bahwa Marwân Ibn al-Hikam pernah mengalami kerancuan dalam memahami maksud firman Allah Swt. dalam surah Ali 'Imrân, 3: 188:

لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرُحُونَ بِمَا آتَوْا وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَنَّازَةٍ مِنَ الْعَذَابِ
وَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ

⁹⁹Muhammad al-Khudharî Bek, *Ushûl Fiqh* (Mesir: Maktabah al-Tijariyah al-Kubra, 1969), h. 210.

“Jangan sekali-kali kamu mengira bahwa orang yang gembira dengan apa yang telah mereka kerjakan dan mereka suka puji atas perbuatan yang tidak mereka lakukan, jangan sekali-kali mereka akan lolos dari azab”. Lula Marwân melayangkan surat pada Ibn ‘Abbâs, yang berisi *“Jika setiap orang gembira dengan apa yang diperbuat, dan senang dipuji dengan apa yang tidak diperbuat, maka sungguh kami akan disiksa semuanya”.* Kemudian Ibn ‘Umar berkata, *“Bukanlah seperti itu maksud ayat ini?”.* Sejurus kemudian, Ibn ‘Abbâs menjawab, *“Rasulullah Saw. meminta pada orang yahudi untuk menanyakan sesuatu, lalu mereka menyembunyikan jawabannya dan memberitakan hal lain. Mereka menampakkan diri terlihat telah mengabarkan apa yang telah ditanyakan pada Rasulullah Saw. mereka minta untuk dipuji dan merasa senang dengan apa yang diperbuat”.* Kemudian Ibn ‘Abbâs membaca surah Ali ‘Imrân, 3: 187-188:

وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْا بِهِ
ثَمَنًا قَلِيلًا فَبُيِّنَ مَا يَشْتَرُونَ

“Dan (ingatlah), ketika Allah Swt. mengambil janji dari orang-orang yang telah diberi kitab, yaitu “Hendaklah kamu benar-benar menerangkannya (isi kitab itu) kepada manusia, dan janganlah kamu menyembunyikannya,” lalu mereka melemparkan (janji itu) ke belakang punggung mereka dan menjualnya dengan harga murah. Maka itu seburuk-buruk jual-beli yang mereka lakukan”. (Q.S. Ali ‘Imrân, 3: 187-188)

c) Untuk memahami hukum-hukum yang diterangkan dalam al-Qur’an juga sangat dibutuhkan untuk mempelajari secara baik adat tradisi masyarakat arab, baik yang berkaitan dengan perkataan, perbuatan dan bentuk-bentuk kata yang biasa digunakan sewaktu diturunkannya al-Qur’an, karena ketidaktahuan dalam hal ini akan berakibat pada kerancuan dan kekabûran dalam memahami al-Qur’an. Misalnya beberapa ayat berikut ini:

1. Firman Allah Swt. dalam surah al-Baqarah, 2: 196:

وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ

“Dan sempurnakanlah haji dan umrah untuk Allah...”. (Q.S. al-Baqarah, 2: 196)

Ayat ini berisi perintah untuk menyempurnakan haji dan ‘umrah, bukan perintah melaksanakan haji dan ‘umrah itu sejak semula. Sebab, orang-orang arab di zaman jahiliyah sudah mengerjakan haji dan dan ‘umrah. Kemudian syariat Islam datang untuk menyempurnakan sebagian manasik haji tersebut dan menambahnya dengan sebagian manasik haji lainnya, seperti *wuqûf* di ‘Arafah. Disamping itu, juga memberi pesan akan kewajiban mengerjakan haji dan ‘umrah.

Firman Allah Swt. dalam surah al-Baqarah, 2: 286:

رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا

“Ya Tuhan Kami, janganlah Engkau hukum kami jika kami lupa atau bersalah...” (Q.S. al-Baqarah, 2: 286)

Berkenaan dengan ayat ini, Abû Yûsuf (113-182H; Pakar figh Hanafi) menyatakan ayat tersebut menyangkut masalah syirik, karena mereka yang disebut dalam ayat itu adalah orang-orang yang baru masuk Islam, salah seorang dari mereka berkeinginan untuk mengesakan Tuhan dan menganggap keliru kekufuran. Oleh karena itu, bagi Abû Yûsuf, ayat ini tidak berhubungan dengan masalah sumpah dalam talak, memerdekakan budak, jual beli, karena sumpah semacam itu belum dikenal.

Firman Allah Swt. dalam surah al-Najm, 53: 49:

وَأَنَّهُ هُوَ رَبُّ الشَّعْرَى

“Bahwasanya Dia-lah (yang memiliki) bintang *syi’ra*”. (Q.S. al-Najm, 53: 49)

Yang dimaksud kata *al-syi’ra* adalah sebuah nama bintang. Orang-orang kabilah *khuzâ’ah* menyembah bintang *syi’ra* tersebut, dan satu-satunya sesembahan mereka adalah bintang tersebut. Oleh karena itu, Allah Swt. menentukan langsung bintang tersebut.

Setiap *hikâyat* yang terdapat dalam al-Qur'an kemudian disebutkan sebuah bantahan atau penolakan sesudahnya, maka *hikâyat* itu dihukumi batal. Seperti firman Allah Swt. dalam surah al-An'âm, 6: 91:

إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيَّ بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ

“Ketika mereka berkata, Allah Swt. tidak menurunkan sesuatu pun kepada manusia...”. (Q.S. al-An'âm, 6: 91)

Kemudian Allah Swt. meneruskan dengan firman-Nya:

قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ

“Katakanlah: “Siapakah yang menurunkan kitab (Taurat) yang dibawa oleh Musa sebagai cahaya dan petunjuk bagi manusia...”.

AS-SUNNAH

A. Definisi as-Sunnah

as-Sunnah secara etimologi berarti jalan atau cara yang biasa dikerjakan, sama saja cara yang ditempuh itu sesuatu yang baik maupun buruk. Pengertian as-Sunnah seperti ini ditemukan dalam hadîts Rasulullah Saw. yang diriwayatkan oleh Muslim, al-Nasâ'î dari Jarîr yang berbunyi:

مَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً حَسَنَةً فَلَهُ أَجْرُهَا وَأَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا بَعْدَهُ مِنْ عَيْرٍ أَنْ يَنْقُصَ مِنْ

أُجُورِهِمْ شَيْءٌ وَمَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ

سُنَّةً سَيِّئَةً كَانَ عَلَيْهِ وِزْرُهَا وَوِزْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا مِنْ بَعْدِهِ مِنْ عَيْرٍ أَنْ يَنْقُصَ مِنْ أَوْزَارِهِمْ شَيْءٌ

“Barangsiapa yang melakukan *sunnah* (jalan, cara yang biasa dikerjakan) yang baik dalam Islam, maka ia memperoleh pahalanya dan pahala orang-orang mengamalkannya hingga hari kiamat, dan barangsiapa melakukan *sunnah* yang buruk, maka ia mendapatkan dosa dan dosa orang-orang yang mengamalkannya sampai hari kiamat”. (H.R. Muslim dan al-Nasâ'î)

Sementara as-Sunnah secara terminologi, bisa dipetakan pada tiga disiplin ilmu, yaitu ilmu hadîts, ilmu fiqh dan ilmu ushul fiqh. as-Sunnah menurut ahli hadîts adalah semua yang disandarkan kepada Nabi Muhammad Saw., baik dalam bentuk perkataan, perbuatan, ketetapan ataupun sifat-sifatnya sebagai manusia biasa, akhlaknya, baik kesemuanya itu sebelum maupun sesudah diutus menjadi Rasulullah. Sedangkan as-Sunnah dalam pandangan ahli fiqh adalah bagian dari salah satu hukum *taklîfi*, kebalikan dari pengertian wajib dalam masalah ibadah dan bisa pula berarti antonim dari kata bid'ah. as-Sunnah menurut mereka adalah perbuatan yang mendapat pahala apabila dikerjakan dan tidak diganjar dosa apabila ditinggalkan.

Sedangkan as-Sunnah menurut ulama ushul fiqh terdapat beraneka pengertian, di antaranya adalah:

1. al-Âmidî mendefinisikan as-Sunnah adalah

وَأَمَّا فِي الشَّرْعِ، فَقَدْ تُطْلَقُ عَلَى مَا كَانَ مِنَ الْعِبَادَاتِ نَافِلَةً مَنفُوعَةً عَنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَقَدْ
تُطْلَقُ عَلَى مَا صَدَرَ عَنِ الرَّسُولِ
مِنَ الْأَدِلَّةِ الشَّرْعِيَّةِ مِمَّا لَيْسَ بِمَتَلُوٍّ، وَلَا هُوَ مُعْجِزٌ، وَلَا دَاخِلٌ فِي الْمُعْجِزِ، وَهَذَا النَّوْعُ هُوَ الْمَقْصُودُ
بِالْبَيَانِ هَاهُنَا. وَيَدْخُلُ فِي ذَلِكَ
أَقْوَالُ النَّبِيِّ، عَلَيهِ السَّلَامُ، وَأَفْعَالُهُ وَتَقَارِيرُهُ.

Semua yang datang dari Rasulullah Saw. sebagai dalil syara', tidak mengandung mu'jizat dan bukan termasuk dalam sesuatu yang memuat mu'jizat. Dengan demikian, yang tergolong as-Sunnah adalah perkataan, perbuatan dan ketetapan Nabi Saw.¹⁰⁰

2. al-Badakhshî, al-Jaizawî, dan Abdussyakûr al-Bahârî merumuskan definisi as-Sunnah adalah

السُّنَّةُ وَهِيَ قَوْلُ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَوْ فِعْلُهُ أَوْ تَقْرِيرُهُ مِمَّا صَدَرَ عَنْهُ غَيْرَ الْقُرْآنِ

¹⁰⁰Al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Juz I, h. 227; al-Âmidî, *Muntahâ al-Sûl fî Ilmi al-Ushûl* (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 2003), h. 49.

Perkataan, perbuatan ataupun ketetapan yang bersumber dari Rasulullah Saw. selain al-Qur'an.¹⁰¹

3. al-Thûfî memformulasikan pengertian as-Sunnah adalah

السُّنَّةُ اصْطِلَاحًا مَا نُقِلَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ قَوْلًا أَوْ فِعْلًا أَوْ إِقْرَارًا

Perkataan, perbuatan atau ketetapan yang *dinukilkan* dari Rasulullah Saw.¹⁰²

4. al-Mardawî menakrifkan as-Sunnah adalah

السُّنَّةُ فِي الْأِصْطِلَاحِ قَوْلُ النَّبِيِّ غَيْرِ الْقُرْآنِ وَلَوْ بِكِتَابَةٍ وَفِعْلُهُ وَ لَوْ بِإِشَارَةٍ وَ إِقْرَارُهُ

Perkataan Nabi Saw. sekalipun berbentuk tulisan selain al-Qur'an, perbuatan meskipun berupa isyarah dan ketetapannya.¹⁰³

5. Muhammad al-Sam'ânî (426-489 H/1035-1096 M) merumuskan pengertian as-Sunnah adalah

وَالسُّنَّةُ هُوَ عِبَارَةٌ عَنْ كُلِّ مَا شَرَعَهُ الرَّسُولُ لِهَدْيِهِ الْأُمَّةِ قَوْلًا وَ فِعْلًا وَ تَقْرِيرًا

Setiap perkataan, perbuatan atau ketetapan yang Rasulullah Saw. syariatkan pada ummatnya.¹⁰⁴

6. 'Abdulwahrâb al-Subkî mendefinisikan as-Sunnah adalah

وَهِيَ أَقْوَالٌ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ وَ أَعْمَالُهُ

Perkataan dan perbuatan Nabi Muhammad Saw.¹⁰⁵

7. al-Bannânî (w. 1784 H/1198 M) menakrifkan as-Sunnah adalah

وَهِيَ أَقْوَالٌ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ وَ أَعْمَالُهُ وَ مِنْهَا تَقْرِيرُهُ

Perkataan, perbuatan dan ketetapan Nabi Muhammad Saw.¹⁰⁶

¹⁰¹Al-Badakhshî, *Syarh al-Badakhshî*, Juz II, h. 194; Muhammad Abû al-Fadl al-Waraqî al-Jaizawî, *Hâsiyah Mukhtashar al-Muntahâ al-Ushûlî*, Juz II (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 2004), h. 290; 'Abdu'azîz Ibn Ahmad al-Bukhârî, *Kasyfu al-Asrâr*, Juz II, h. 117.

¹⁰²Al-Thûfî, *Syarh Mukhtashar al-Raudhah*, Juz II, h. 61.

¹⁰³Alî Ibn Sulaimân al-Mardâwî al-Hanbalî, *al-Tahbîr Syarh al-Tahrîr fî Ushûl al-Fiqh*, Jld III, h. 1424; 'Alî al-Futûhî, *Syarh al-Kaukab al-Munîr*, Jld II, h. 160.

¹⁰⁴Muhammad Ibn 'Abdujabbâr al-Sam'anî, *Qawâthi' al-Adillah fî Ushûl al-Fiqh*, Juz I (Riyadh: Maktabah al-Taubah, 1998), h. 37; al-Sinqithî, *Mudzakkirah fî Ushûl al-Fiqh*, Juz I, h. 360.

¹⁰⁵Alî al-Subkî, *Jam'u al-Jawâmi fî Ushûl al-Fiqh*, h. 61.

¹⁰⁶Al-Bannânî, *Hâsiyah 'alâ Syarhi al-Jalâl al-Mahallî*, Juz I, h. 94; al-'Athâr, *Hâsiyah al-'Athâr 'alâ Jam'i al-Jawâmi'*, Juz II, h. 128; Jalâluddîn al-Suyûthî,

8. ibn Imam al-Kâmilayah (808-874 H/1406-1470 M) mendefinisikan as-Sunnah adalah

السُّنَّةُ إِصْطِلَاحًا تُطْلَقُ عَلَى مَا صَدَرَ مِنَ النَّبِيِّ مِنَ الْأَقْوَالِ الَّتِي لَيْسَتْ لِلْإِعْجَازِ أَوْ الْأَفْعَالِ أَوْ التَّفْسِيرِ أَوْ اهُمَّ

Perkataan yang tidak mengandung mu'jizat, perbuatan, ketetapan ataupun maksud keinginan yang muncul dari Rasulullah Saw.¹⁰⁷

9. 'Alî ibn 'Adam Mûsa merumuskan definisi as-Sunnah adalah

السُّنَّةُ فِي الْإِصْطِلَاحِ أَقْوَالُ النَّبِيِّ وَأَفْعَالُهُ وَتَفْسِيرُهُ وَهُمُّهُ

Perkataan, perbuatan, ketetapan dan maksud (keinginan) Nabi Saw.¹⁰⁸

B. Macam-macam as-Sunnah

Dari definisi as-Sunnah yang diutarakan ulama ushul fiqh di atas, maka as-Sunnah terkelompokkan pada tiga macam, yaitu¹⁰⁹:

1. *as-Sunnah al-qauliyah*, ialah sabda-sabda Rasulullah Saw. yang dikatakan pada para sahabat kemudian disampaikan pada sahabat lain. Misalnya sabda Rasulullah Saw. yang berbunyi:

إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ

“Hanyasanya segala amal perbuatan tergantung niatnya”.
(H.R. al-Bukhârî)

Contoh lain adalah hadîts Rasulullah Saw. bersabda:

لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ فِي الْإِسْلَامِ

Syarh al-Kaukab al-Sâthi', Juz II, h. 3; al-Sinqithî, Mudzakkirah fî Ushûl al-Fiqh, h. 113.

¹⁰⁷Muhammad Ibn Muhammad Ibn 'Abdurrahmân, *Taisîr al-Wushûl ilâ Minhâj al-Ushûl min al-Ma'qûl wa al-Manqûl*, Juz IV, h. 212; Muhammad al-Amîn Ibn Ahmad Zaidan, *Marâqî al-Su'ûd ilâ Marâqî al-Su'ûd*, h. 255; Muhammad Ibn Husain Ibn Hasan al-Jaizânî, *Ma'âlimu Ushûl al-Fiqh* (Riyadh: Dâr Ibn al-Jauzi, 1996), h. 122; al-Baidhâwî, *Nihâyah al-Sûl fî Syarhi Minhâj al-Ushûl*, Juz III, h. 3; al-Zarkasyî, *al-Mahru al-Muhîth fî Ushûl al-Fiqh*, Juz IV, h. 164.

¹⁰⁸'Alî Ibn 'Adam Mûsa, *al-Jâlis al-Shâlih al-Nâfi'*, h. 245.

¹⁰⁹Abdu al-Wahhâb Khallâf, *'Ilmu Ushûl al-Fiqh*, h. 36; Wahbah az-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz I, h. 432.

“Tidak boleh berbuat yang memudharatkan dan membalas kemudharatan dalam Islam”.(H.R. Ibnu Mâjah)

2. *as-Sunnah al-fi’liyyah*, ialah perbuatan yang dilakukan Rasulullah Saw. Misalnya, tata cara shalat yang lima, pelaksanaan zakat, manasik haji dan sebagainya.
3. *as-Sunnah al-taqrîriyyah*, ialah perkataan atau perbuatan sahabat yang dikerjakan di depan atau sepengetahuan Nabi Saw., tetapi sikap Nabi Saw. hanya diam dan tidak menegurnya. Sikap Nabi Saw. tersebut pertanda persetujuan dan penetapan Nabi Saw. Misalnya, para sahabat memakan biawak di atas meja hidangan Rasulullah Saw.; persetujuan Rasulullah Saw. terhadap tata cara memutuskan perkara yang dicanangkan Mu’âdz Ibn Jabal sewaktu hendak didelegasikan ke Yaman; dua orang sahabat melakukan bepergian lalu masuk waktu shalat. Keduanya tidak menemukan air maka bertayammumlah mereka kemudian mengerjakan shalat. Setelah selesai shalat, dua orang sahabat itu menemukan air sedangkan waktu shalat masih tersisa lama. Ada yang mengulangi shalat dan ada yang tidak mengulanginya kembali. Lalu keduanya menceritakan pada Rasulullah Saw. mengenai kasus yang dihadapinya. Rasulullah Saw. menyetujui atas apa yang mereka lakukan. Rasul bersabda pada sahabat yang tidak mengulang kembali shalatnya, “*kamu sudah sejalan dengan as-Sunnah dan shalatmu dianggap sudah cukup*”, sedang sabda Rasul pada yang satunya, “*kamu mendapatkan pahala dua kali*”.

C. Macam-macam as-Sunnah dari Aspek *Sanad*

as-Sunnah ditelisik dari segi *sanad* (silsilah periwayatan sebuah hadîts)-nya, menurut jumhur ulama ushul fiqh terbagi pada dua macam, yaitu *sunnah mutawâtir* dan *sunnah âhâd*. *Sunnah mutawâtir* adalah sunnah yang diriwayatkan oleh orang banyak –lebih dari tiga orang-, yang menurut akal sehat mereka tidak mungkin akan bersepakat berdusta. Para periwayat hadîts yang diperhatikan dalam ranah ini adalah para periwayat hadîts pada tiga masa awal Islam,

yaitu masa sahabat, *tâbi'în* dan *tâbi' al-tâbi'în*, karena sesudah masa itu merupakan masa pengodifikasian hadîts. Di mana sesudah masa itu, hadîts-hadîts mulai tersebar luas ke berbagai penjuru dunia Islam sampai pada generasi berikutnya hingga sekarang.¹¹⁰

Hadîts-hadîts yang diriwayatkan secara *mutawâtir* banyak ditemukan dalam hadîts Nabi Saw. yang berupa perbuatan Nabi Saw. (*as-Sunnah al-fi'liyyah*), seperti jumlah rakaat shalat, puasa, perbuatan-perbuatan haji, kadar harta yang wajib zakat, adzan, tata cara berwudhu` dan setiap amaliyah dan perkataan Nabi Saw. yang langsung dilihat dan didengarkan oleh beberapa sahabat. *Sunnah mutawâtir* yang berbentuk *qauliyyah* sedikit sekali dijumpai, misalnya:

لَا وَصِيَّةَ لِرِوَارِثِ

“Tidak sah berwasiat kepada ahli waris”. (HR. al-Dâruquthnî)

Hadîts ini diriwayatkan oleh 12 orang sahabat, di antaranya adalah Ibnu Abi Syaibah, al-Dâruquthnî, Ibnu Addi dari Ali r.a.

Contoh hadîts lain,

مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ فَلْيَبْتِئْهُ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ

“Siapa yang dengan sengaja berdusta atas nama-ku, maka ia menyediakan tempatnya di neraka”.

Hadîts ini diriwayatkan dari sahabat yang secara kuantitas sangat banyak, di antaranya adalah Abû Hurairah, Jâbir, Abdullah Ibn al-Hârits, Anas Ibn Mâlik, Abdullah Ibn ‘Umar, Zubair Ibn ‘Awwâm, ‘Abdullah Ibn Mas’ûd dan Abû Sa’îd al-Khudhrî.

¹¹⁰Al-Badakhshî, *Syarh al-Badakhshî*, Juz II, h. 214. Lihat juga, Muhammad Ibn Mahmûd Ibn Ahmad al-Bâbartî al-Hanafî, *al-Rudûd wa al-Nuqûd Syarh Mukhtashar Ibn Hâjib*, Juz I h. 267. Lihat juga, Muhammad Ibn Muhammad Ibn ‘Abdurrahmân, *Taisîr al-Wushûl ilâ Minhâj al-Ushûl min al-Ma’qûl wa al-Manqûl*, Juz IV, h. 258; Jalâluddîn al-Suyûthî, *Syarh al-Kaukab al-Sâthi*, Juz II, h. 37; al-Thûfî, *Syarh Mukhtashar al-Raudhah*, Juz II, h. 73; ‘Abdu’azîz Ibn Ahmad al-Bukhârî, *Kasyfu al-Asrâr*, Juz II, h. 522; al-Sinqithî, *Mudzakkirah fî Ushûl al-Fiqh*, h. 119; al-Jazarî, *Mi’râj al-Minhâj*, Juz II, h. 21; al-Sinqithî, *Mudzakkirah fî Ushûl al-Fiqh*, Juz I, h. 380; al-Baidhâwî, *Nihâyah al-Sûl fî Syarhi Minhâj al-Ushûl*, Juz III, h. 61; Muhammad al-Khudharî Bek, *Ushûl Fiqh*, h. 215; al-Zarkashî, *al-Mahru al-Muhîth fî Ushûl al-Fiqh*, Juz IV, h. 231.

Adapun hukum *sunnah mutawâtir* adalah *qath'î* (pasti datang dari Rasulullah Saw.), menurut kesepakatan para ulama. Disamping itu, orang yang mengingkarinya dicap kafir.

Sedangkan *sunnah âhâd* adalah sunnah yang diriwayatkan oleh beberapa orang saja –seorang, dua orang atau lebih- yang tidak sampai pada tingkatan periwayat *sunnah mutawâtir* pada tiga masa pertama Islam.¹¹¹ Menurut ulama ushul fiqh, mayoritas sunnah diriwayatkan secara *âhâd*. Sementara hukum *sunnah âhâd* adalah bersifat *zhannî*. Walaupun demikian, *sunnah âhâd* tetap wajib diamalkan dan dapat dijadikan sebagai *hujjah*, melainkan dalam masalah ‘aqidah. Menurut jumhur ulama ushul fiqh, *sunnah âhâd* bisa dijadikan *hujjah* dalam masalah *hudûd*, berbeda dengan ulama Hanafiyah.¹¹² Berkaitan dengan ini imam al-Âmidî berpendirian bahwa *sunnah âhâd* menunjukkan pengetahuan yang *qath'î* apabila telah memenuhi beberapa syarat.

Sedikit berbeda dengan pembagian as-Sunnah menurut jumhur ulama, kalangan Hanafiyah mengklasifikasi as-Sunnah dilihat dari segi *sanad* pada tiga macam, yaitu *sunnah mutawâtir*, *sunnah masyhûr* dan *sunnah âhâd*. Posisi kekuatan *sunnah masyhûr* terletak antara *mutawâtir* dan *âhad*. Mengenai pengertian *sunnah mutawâtir* dan *sunnah âhâd* menurut ulama Hanafiyah sama dengan pengertian yang telah dikemukakan jumhur ulama ushul fiqh. Sementara menurut ulama Hanafiyah, *sunnah masyhûr* adalah sunnah yang pada masa awal Islam (masa sahabat) diriwayatkan secara *âhâd*, kemudian tersebar pada masa kedua, ketiga (*tâbi'*, *tâbi' al-tâbi'în*) sesudah masa

¹¹¹Alî Ibn ‘Adam Mûsa, *al-Jâlis al-Shâlih al-Nâfi'*, h. 265. Bandingkan dengan, ‘Umar Ibn Muhammad Ibn ‘Umar al-Khabbâzî, *al-Mughnî fî Ushûl al-Fiqh*, h. 194; al-‘Athhâr, *Hâsiyah al-‘Athhâr ‘alâ Jam’i al-Jawâmi'*, Juz II, h. 156; Jalâluddîn al-Suyûthî, *Syarh al-Kaukab al-Sâthi'*, Juz II, h. 49; ‘Abdu’azîz Ibn Ahmad al-Bukhârî, *Kasyfu al-Asrâr*, Juz II, h. 538; al-Zarkasyî, *al-Bahru al-Muhîth fî Ushûl al-Fiqh*, Juz IV, 255.

¹¹²Al-Bannânî, *Hâsiyah ‘alâ Syarhi al-Jalâl al-Mahallî*, Juz I, h. 133; al-‘Athhâr, *Hâsiyah al-‘Athhâr ‘alâ Jam’i al-Jawâmi'*, Juz II, h. 157; Jalâluddîn al-Suyûthî, *Syarh al-Kaukab al-Sâthi'*, Juz II, h. 50.

sahabat secara *mutawâtir*.¹¹³ Contohnya adalah hadîts dari Ibnu ‘Umar bahwa Rasulullah Saw. bersabda:

إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ

“Segala amal perbuatan tergantung niatnya”. (HR. al-Bukhârî, Abû Dâud dan Ibnu Mâjah)

Hadîts riwayat Ibnu ‘Umar bahwa Rasulullah Saw. bersabda:

بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ

“Islam dibangun atas lima pokok”. (HR. al-Bukhârî, Muslim, Ahmad, al-Tirmidzî, al-Nasâ’î)

Hadîts dari ‘Ubadah Ibn al-Shâmit bahwa Rasulullah Saw. bersabda:

لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ فِي الْإِسْلَامِ

“Dalam Islam, tidak boleh berbuat kemudharan dan memudharatkan”. (HR. Ahmad dan Ibnu Mâjah)

Adapun hukum *sunnah masyhûr* adalah bersifat *qath’î* (pasti) datangnya dari sahabat, tetapi bersifat *zhannî* (diduga kuat) datangnya dari Rasulullah Saw. Meskipun seperti itu, ulama sepakat tentang kebolehan *sunnah masyhûr* dijadikan *hujjah* dalam *istinbâth* hukum Islam, baik dalam masalah ‘*aqîdah*, masalah *furû’iyyah* (fiqh). Karena dari segi periwayatannya *sunnah* seperti ini bersifat *qath’î*. Oleh karena itu, menurut ulama Hanafîyah, *sunnah masyhûr* bisa *menakhshîsh* ayat-ayat yang berbentuk umum dan *mentaqqyîd* (membatasi) ayat-ayat yang bersifat *muthlaq*.

Menurut imam mazhab empat, *sunnah âhâd* bisa dijadikan landasan dalam menetapkan hukum Islam apabila memenuhi syarat-syarat yang telah dirumuskan. Menurut ulama Hanafîyah mengemukakan bahwa *sunnah âhâd* dalam dijadikan dasar hukum apabila memenuhi tiga syarat, yaitu¹¹⁴:

¹¹³Umar Ibn Muhammad Ibn ‘Umar al-Khabbâzî, *al-Mughnî fî Ushûl al-Fiqh*, h. 192; ‘Abdu’azîz Ibn Ahmad al-Bukhârî, *Kasyfu al-Asrâr*, Juz II, h. 135; Yûsuf al-Jazarî, *Mî’râj al-Minhâj*, Juz II, h. 534; h. 216.

¹¹⁴Alî Ibn ‘Adam Mûsa, *al-Jâlis al-Shâlih al-Nâfi’*, h. 279. Lihat juga, al-Bannânî, *Hâsiyyah ‘alâ Syarhi al-Jalâl al-Mahallî*, Juz I, h. 135; al-‘Athhâr, *Hâsiyyah al-*

- 1) Perawi sunnah/hadîts itu tidak melakukan perbuatan atau menetapkan fatwa yang bertolakbelakang dengan pesan hadîts yang ia riwayatkan, karena apabila ia melakukan hal itu berarti sunnah/hadîts tersebut sudah *dinasakh*. Misalnya, Abû Hurairah merawikan hadîts dari Rasulullah yang mengungkapkan:

إِذَا وَلَّغَ الْكَلْبُ فِي إِثْنَاءِ أَحَدِكُمْ فَلْيَغْسِلْهُ سَبْعًا إِحْدَاهُنَّ بِالتُّرَابِ

“Apabila anjing menjilat bejana kalian, maka basuhlah sebanyak tujuh kali dengan air dan salah satunya dengan tanah”. (H.R. Ahmad Ibn Hanbal, al-Bukhârî dan Muslim)

Ulama Hanafîyah tidak melandaskan sunnah/hadîts ini sebagai dasar hukum, karena Abû Hanîfah sendiri memberi fatwa untuk mencukupkan sebanyak tiga kali basuhan ketika menyucikan bejana yang dijilat anjing, sebagaimana yang diriwayatkan al-Dâruqutnî.

- 2) Obyek materi hadîts *âhâd* itu tidak berkaitan dengan kepentingan orang banyak, karena menurut ulama Hanafîyah, materi sunnah/hadîts yang memuat kepentingan orang banyak semestinya diriwayatkan secara *mutawâtir* atau minimal *masyhûr*. Oleh karena itu, periwayatan secara *âhâd* dalam kasus ini menyebabkan keraguan bersumber dari Rasulullah Saw.

Berlandaskan pada syarat ini, ulama Hanafîyah tidak menganggap sunnah mengangkat tangan ketika akan ruku’ dan i’tidal dalam shalat. Karena menurut mereka hadîts itu bersifat *âhâd*. Semestinya hadîts tersebut diriwayatkan secara *mutawâtir* atau *masyhûr* karena menyangkut kebutuhan orang banyak untuk memperoleh keterangan mengenai gerakan-gerakan dalam shalat yang secara akal logika tidak mungkin disepelekan oleh Rasulullah Saw.

- 3) Sunnah/Hadîts *âhâd* itu tidak bertentangan dengan *qiyâs* dan tidak berbenturan dengan dasar-dasar atau kaidah-kidah umum syariat Islam, apabila perawi hadîts itu bukan ahli fiqh. Karena menurut mereka, mayoritas hadîts-hadîts yang diriwayatkan para

‘*Atthâr ‘alâ Jam’i al-Jawâmi*’, Juz II, h. 161; Jalâluddîn al-Suyûthî, *Syarh al-Kaukab al-Sâthi*’, Juz II, h. 57; al-Thûfî, *Syarh Mukhtashar al-Raudhah*, Juz II, h. 233; ‘Abdu’azîz Ibn Ahmad al-Bukhârî, *Kasyfu al-Asrâr*, Juz II, h. 157; al-Zarkasyî, *al-Bahru al-Muhîth fî Ushûl al-Fiqh*, Juz IV, h. 346.

sahabat dan *tâbi'in* bersifat *bil maknâ* (secara maknanya saja). Dalam pengertian, para perawi meriwayatkan hadîts melalui menyimpulkan maksud dari sabda Rasulullah Saw., minim sekali ditemukan hadîts yang perawi menyampaikannya sama persis dengan perkataan yang disabdakan Rasulullah Saw. Karenanya, hal yang mungkin terjadi pergeseran makna lantaran terdapat kata yang hilang, sehingga yang ia riwayatkan tidak sempurna. Menurut ulama Hanafîyah, para perawi hadîts yang bukan ahli fiqh, di antaranya adalah Abû Hurairah, Salmân al-Fârisî dan Anas Ibn Mâlik. Contohnya, ulama Hanafîyah tidak menjadikan sebagai dasar hukum atas hadîts yang diriwayatkan Abû Hurairah tentang *al-Tashriyyah* (kambing atau unta yang air susunya dihimpun dalam payu daranya). Hadîts itu berbunyi:

لَا تُصْرُوا الْإِبِلَ وَالْعَنَمَ فَمَنْ ابْتَاعَهَا بَعْدَ فَإِنَّهُ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ بَعْدَ أَنْ يُخْتَلِبَهَا إِنْ شَاءَ أَمْسَكَ وَإِنْ شَاءَ
رَدَّهَا وَصَاعَ تَمْرٍ

“Janganlah kamu melakukan tashriyyah kepada unta dan kambing, barangsiapa membelinya maka ia berhak memilih antara menerima binatang itu apa adanya atau mengembalikannya dengan disertai satu sha' kurma, setelah susu binatang itu ia perah”. (H.R. Ahmad Ibn Hanbal, al-Bukhârî dan Muslim)

Ulama Hanafîyah tidak mengamalkan hukum yang ditegaskan dalam hadist ini, karena bertentangan dengan *qiyâs* dan kaidah umum yang menetapkan patokan setiap kerugian harus diganti dengan barang yang sama bila termasuk barang yang memiliki padanannya, atau diganti dengan barang yang senilai. Hadîts tersebut menegaskan bahwa susu yang telah diperah pembeli diganti dengan kurma. Hal ini berpunggunan dengan kaidah umum, sebab kurma jauh berbeda dengan susu kambing dan unta.

Pada dasarnya syarat ini merupakan buah pikiran ‘Îsa Ibn Abbân (Ulama muta`akkhir Hanafîyah). Sementara, menurut ulama Hanafîyah pendapat yang dijadikan pedoman dalam masalah ini

adalah mendahulukan hadîts *âhâd* secara *muthlaq*. Karena Abû Hanîfah sendiri mengakui kepakaran Abû Hurairah dalam bidang fiqh. Buktinya, Abû Hanîfah memberlakukan hukum yang ditegaskan dalam hadîts yang diriwayatkan Abû Hurairah. Hadîts itu menyatakan:

مَنْ أَكَلَ أَوْ شَرِبَ نَاسِيًا وَهُوَ صَائِمٌ فَلَيْتَمَّ صَوْمُهُ فَإِنَّمَا أَطْعَمَهُ اللَّهُ وَسَقَاهُ

“Orang yang makan atau minum karena lupa (ketika berpuasa), hendaklah ia menyempurnakan puasanya, karena hanyasanya Allah-lah memberinya makan dan minum”. (HR. al-Bukhârî dan Muslim)

Berkaitan dengan ini, Abû Hurairah mengatakan: لَوْلَا الرِّوَايَةُ لَقُلْتُ

بِالْقِيَاسِ “Kalaulah bukan karena bersandar pada hadîts ini, niscaya saya akan memberlakukan qiyâs/kaidah umum, yakni menghukumi puasa itu batal.”

Berbeda dengan persyaratan dalam menerima hadîts *âhâd* yang telah ditetapkan ulama Hanafîyah, ulama Mâlikiyah mesyaratkan hadîts *âhâd* dapat dijadikan dasar hukum Islam apabila tidak bertentangan dengan amalan penduduk Madinah. Alasan mereka, karena amal ahlu Madinah selevel dengan periwayatan mereka dari Rasulullah Saw. Dalam pengertian, amalan yang mentradisi dan dilakukan banyak orang sejak zaman Rasulullah Saw. hingga ke zamannya. Karena itu, amal ahlu Madinah –menurut mereka, setingkat dengan periwayatan dari banyak orang pada banyak orang-lebih dikedepankan daripada mengamalkan suatu riwayat yang hanya diriwayatkan beberapa orang saja. Selain itu, penduduk Madinah merupakan orang yang paling mengetahui terhadap hal ihwal Rasulullah Saw. Berdasarkan prinsip ini, ulama Mâlikiyah tidak mengamalkan hadîts yang membicarakan tentang *khiyâr majlis*.¹¹⁵ Dalam hadîts yang diriwayatkan Hâkim Ibn Hazam bahwa Nabi Saw. bersabda:

¹¹⁵Al-Bannânî, *Hâsiyah ‘alâ Syarhi al-Jalâl al-Mahallî*, Juz I, h. 135; al-‘Athhâr, *Hâsiyah al-‘Athhâr ‘alâ Jam’i al-Jawâmi’*, Juz II, h. 161; Jalâluddîn al-Suyûthî, *Syarh al-Kaukab al-Sâthi*, Juz II, h. 56.

الْبَيْعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا فَإِنْ صَدَقَا وَبَيَّنَّا بُورِكَ لَهُمَا فِي بَيْعِهِمَا وَإِنْ كَتَمَا وَكَذَبَا مُحِمَّتْ بَرَكَةُ
بَيْعِهِمَا

“Penjual dan pembeli berhak khiyâr (memilih) selama belum berpisah di tempat akad, jika kedua orang itu jujur dan menjelaskan yang sebenarnya maka jual belinya mendapatkan berkah, dan jika keduanya berdusta serta menyembunyikan keburukannya maka hilanglah keberkahannya. (HR. Ahmad Ibn Hanbal, Mâlik Ibn Anas, al-Bukhârî dan Muslim)

Ulama Mâlikiyah tidak menerima hadîts itu karena bersifat *âhâd* dan berbenturan dengan amalan penduduk Madinah.

Ulama Syâfi’iyah menerima hadîts *âhâd* sebagai dasar dalam menetapkan hukum Islam apabila perawi memenuhi empat syarat, yaitu:

- a) Perawi hadîts *âhâd* dapat dipercaya dan jujur dalam ucapannya,
- b) Perawi hadîts *âhâd* bisa memahami terhadap hadîts yang ia riwayatkan, sekiranya ia mampu menyampaikan hadîts sesuai dengan ungkapan *lafazh* yang disabdakan Rasulullah Saw.,
- c) Perawi hadîts *âhâd* memiliki daya ingatan yang kuat sehingga ia mampu meriwayatkan hadîts melalui hafalannya,
- d) Obyek yang diterangkan dalam hadîts *âhâd* tidak bertentangan dengan hadîts yang diriwayatkan oleh perawi ahli hadîts, apabila obyek bahasannya sama. Menurut ulama Syâfi’iyah. Keempat syarat tersebut harus terpenuhi pada setiap tingkatan para perawi sehingga sampai pada Nabi Saw., atau sesudahnya, para sahabat, *tâbi*’ dan *tâbi*’în.

Pada prinsipnya, ulama Syâfi’iyah mengamalkan hadîts *âhâd* sebagai dasar dalam meng-*istinbâthkan* hukum Islam apabila *shahîh* dan mata rantai *sanad*-nya bersambung. Oleh karena itu, ulama Syâfi’iyah tidak mempedomani hadîts *mursal* sebagai landasan dalam

mencetuskan hukum Islam, melainkan apabila telah memenuhi lima syarat, yaitu ¹¹⁶:

- a. Perawi hadîts *mursal* dari kalangan pembesar *tâbi'în* yang secara langsung sering berbaur dengan para sahabat, seperti Sa'îd Ibn Musayyab, al-Zuhrî, al-Hasan al-Bashrî dan *tâbi'în* sekaliber mereka yang periwayatannya hanya dari sahabat terpercaya, seperti al-Hasan, al-Syi'bî dan Ibn Sîrîn.
- b. Makna hadîts *mursal* itu diperkuat oleh hadîts yang *sanad*-nya bersambung sampai pada Nabi Saw.,
- c. Hadîts *mursal* itu diperkokoh hadîts *mursal* lain yang diterima ahli ilmu,
- d. Kandungan hukum hadîts *mursal* itu didukung pendapat sahabat,
- e. Hadîts *mursal* itu didukung dengan fatwa para ulama.

Sementara itu, ulama Hanabilah searus pendapat dengan ulama Syâfi'iyah dalam mempedomani hadîts *âhâd* sebagai landasan hukum. Akan tetapi, mereka bersilang pendapat dalam mengamalkan hadîts *mursal*. Menurut ulama Hanabilah, hadîts *âhâd* yang termasuk kategori *mursal* dapat diterima sebagai landasan hukum, bahkan kekuatan *hujjah*-nya diunggulkan daripada *qiyâs*.

D. Kehujjahan as-Sunnah

Mayoritas ulama searah pandangan mengatakan bahwa as-Sunnah merupakan *hujjah* kedua setelah al-Qur'an dalam *istinbâth* hukum Islam. Dalam pengertian, seorang mujtahid ketika tidak mendapati ayat menyangkut kasus yang dikajinya, maka ia dapat *berhujjah* dengan as-Sunnah. Ulama ushul fiqh mengemukakan ada tiga argumentasi berkaitan dengan *kehujjahan* as-Sunnah, yaitu al-

¹¹⁶Al-Bannânî, *Hâsiyyah 'alâ Syarhi al-Jalâl al-Mahallî*, Juz I, h. 169; al-'Athâr, *Hâsiyyah al-'Athâr 'alâ Jam'i al-Jawâmi'*, Juz II, h. 202; Jalâluddîn al-Suyûthî, *Syarh al-Kaukab al-Sâthi'*, Juz II, h. 115; Muhammad al-Khudharî Bek, *Ushûl Fiqh*, h. 231; al-Zarkasyî, *al-Bahru al-Muhîth fî Ushûl al-Fiqh*, Juz IV, h. 413.

Qur'an, *ijmâ' shahabah* dan *ma'qûl* (akal logika), sebagai berikut ini¹¹⁷:

1. al-Qur'an, yaitu perintah Allah Swt. untuk mentaati, mengikuti dan mensurituladani Rasulullah Saw., sebagaimana dijumpai dalam sejumlah ayat al-Qur'an, di antaranya adalah firman Allah Swt.:

- a) Surah al-Nisâ', 4: 59:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ

“Wahai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul dan ulil Amri di antara kamu...”. (Q.S. al-Nisâ', 4: 59)

- b) Surah al-Ahzab, 33: 36:

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ...

“dan tidaklah pantas bagi laki-laki mukmin dan perempuan mukmin, apabila Allah dan Rasul-Nya telah menetapkan suatu ketetapan, aka nada pilihan (yang lain) bagi mereka tentang urusan mereka...”. (Q.S. al-Ahzab, 33: 36)

- c) Surah al-Hasyr, 59: 7:

وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا

“Apa yang diberikan Rasul kepadamu, maka ambillah dan apa yang dilarangnya bagimu, maka tinggalkanlah” (Q.S. al-Hasyr, 59: 7)

- d) Surah Ali 'Imrân, 3: 31:

قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ

¹¹⁷Abdu al-Wahhâb Khallâf, *'Ilmu Ushûl al-Fiqh*, h. 37; Wahbah az-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz I, h. 437.

“Katakanlah Muhammad, jika kamu mencintai Allah, maka ikutilah aku, maka Allah mesti mencintaimu...”. (Q.S. Ali ‘Imrân, 3: 31)

e) Surah al-Nûr, 24: 62:

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَىٰ أَمْرٍ جَامِعٍ لَّمْ يَذْهَبُوا حَتَّىٰ يَسْتَأْذِنُوهُ

“Orang mukmin hanyalah orang-orang yang beriman kepada Allah dan Rasul-Nya, dan apabila mereka berada bersama-sama dengan dia (Muhammad) dalam suatu urusan bersama, mereka tidak meninggalkan Rasulullah sebelum meminta izin kepadanya”. (Q.S. al-Nûr, 24: 62)

Selain beberapa ayat di atas, dalam hadîts juga didapati perintah untuk berpegangteguh pada sunnah Rasulullah Saw. yaitu:

a. Hadîts Rasulullah Saw. menerangkan:

تَرَكْتُ فِيكُمْ أَمْرَيْنِ لَنْ تَضِلُّوا مَا تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا كِتَابَ اللَّهِ وَسُنَّةَ نَبِيِّهِ

“Aku tinggalkan pada kalian dua perkara, jika kalian berpegangteguh padanya maka tidak akan tersesat selamanya, yaitu Kitabullah dan Sunnah Nabi Saw.”. (H.R. Mâlik Ibn Anas)

b. Dalam hadîts lain dinyatakan:

أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْكِتَابَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ

“Sesungguhnya pada saya telah diturunkan al-Qur’an dan yang semisalnya (yakni Sunnah Rasulullah Saw.)”. (H.R. al-Bukhârî dan Muslim)

2. *Ijmâ’ shahâbah*, para sahabat menetapkan hukum dan melaksanakan perintah, larangan yang diterangkan dalam as-Sunnah, sewaktu Rasulullah Saw. masih hidup maupun sesudah wafatnya. Mereka tidak membedakan dalam mengikuti hukum yang ditegaskan al-Qur’an ataupun as-Sunnah. Hal ini terlihat jelas dalam ungkapan Mu’âd Ibn Jabal,

“Jika saya tidak menemukan dalam kitabullah?, maka saya memutuskan hukum dengan sunnah Rasulullah Saw.”. Begitu pula yang ditempuh Abû Bakr, ‘Umar dan lainnya ketika tidak menemukan ketetapan hukum dalam al-Qur’an mereka memutuskan dengan as-Sunnah.

3. Akal logika, al-Qur’an terdapat sejumlah ayat yang bersifat *mujmal*, *muthlaq*, ‘*am* dan hukum-hukum yang tidak diperinci serta tidak diterangkan tata caranya. Kerenanya, keberadaan as-Sunnah adalah urgen untuk memperjelas ayat yang *mujmal*, *mentaqqîd* yang masih *muthlaq* dan *mentakhshîsh* yang bersifat ‘*am*. Misalnya, firman Allah Swt. :

وَ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ

“Tegakkanlah shalat dan tunaikanlah zakat...”. (Q.S. al-Baqarah, 2: 43)

Dan firmanNya,

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ

“Dijadikan atas kamu berpuasa...”. (Q.S. al-Baqarah, 2: 183)

وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ

“Dan (di antara) kewajiban manusia terhadap Allah Swt. adalah melaksanakan ibadah haji ke Baitullah...”. (Q.S. ‘Ali ‘Imrân, 3: 97)

Ayat-ayat di atas bersifat umum masih membutuhkan keterangan dan perincian lebih mendalam. Dalam konteks ini, *sunnah qauliyyah* dan *sunnah fi’liyyah* menempati posisi dan peran penting sebagai penjelas maksud yang dikandung dalam al-Qur’an.

E. Fungsi-fungsi as-Sunnah terhadap al-Qur’an

As-Sunnah berada di urutan kedua dalam hierarki dalil *istinbâth* hukum Islam, karena ia bersifat *zhannî al-wurûd*, sedang al-Qur’an bersifat *qath’î al-wurûd*. Tentu yang bersifat *qath’î* lebih

didahulukan daripada yang *zhannî* dalam *berhujjah*. Disamping itu, as-Sunnah berfungsi memperjelas apa yang dimaksudkan dalam al-Qur'an. Dalam kaitan ini, Imam al-Syafi'i memperinci fungsi-fungsi as-Sunnah terhadap al-Qur'an sebagaimana diterangkan dalam *Risâlah*-nya. Menurutnya, adalaknya sunnah Rasulullah Saw. berfungsi menguatkan dan mendukung hukum yang diterangkan dalam al-Qur'an, menjelaskan hukum yang tertera dalam al-Qur'an ataupun menetapkan hukum yang belum ditetapkan dalam al-Qur'an. Adapun rincian fungsi as-Sunnah terhadap al-Qur'an ada beberapa bentuk, yaitu ¹¹⁸:

1. as-Sunnah berfungsi mengokohkan dan menguatkan hukum yang sudah dinyatakan al-Qur'an, berarti hukum tersebut berlandaskan pada dua sumber atau dalil sekaligus, yaitu al-Qur'an dan as-Sunnah. Misalnya, sunnah Rasulullah Saw. yang menerangkan tentang berbagai perintah; shalat, zakat, puasa, haji, ataupun beberapa larangan; syirik, persaksian palsu, durhaka pada kedua orang tua, pembunuhan, memakan harta secara bathil dan sebagainya. Berbagai kewajiban dan larangan ini telah ditegaskan hukumnya dalam al-Qur'an, kemudian Rasulullah Saw. mengokohkannya melalui sunnahnya.
2. as-Sunnah berfungsi memperjelas hukum yang terkandung dalam al-Qur'an. Dalam hal ini, ada tiga bentuk, yaitu:
 - a. Memperjelas ke-*mujmal*-an ayat yang ada dalam al-Qur'an, contoh kewajiban shalat, zakat, puasa, haji, jual beli, macam-macam riba dan semisalnya yang dinyatakan dalam al-Qur'an secara global. Dalam hal ini, fungsi as-Sunnah menjelaskannya sebagaimana sabda dan perbuatan Rasulullah Saw. :

صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي

“Shalatlah kamu sebagaimana kamu melihat saya melakukan shalat”. (HR. al-Bukhârî dan Muslim)

¹¹⁸Al-Jaizani, *Ma'âlimu Ushûl al-Fiqh*, h. 123; 'Abdurrahman Abû Bakr al-Suyûthî, *Miftâh al-Jannah fî al-Îhtijâj bi as-Sunnah* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1987), h. 27; al-Zarkasyî, *al-Bahru al-Muhîth fî Ushûl al-Fiqh*, Juz IV, 165.

b. *Mentakhshish* (mengkhususkan) ayat-ayat bersifat umum dalam al-Qur'an. Misalnya tentang macam-macam perempuan yang haram dinikahi sebagaimana disebutkan dalam al-Qur'an,

وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ

“...dihalalkan bagi kamu selain mereka itu...”. (Q.S. al-Nisâ', 4: 24)

Ayat tersebut menyatakan kebolehan menikahi perempuan selain yang sudah disebutkan sebelumnya. Dalam kaitan ini Rasulullah Saw. menegaskan dalam sabdanya:

لَا تُنْكَحُ الْمَرْأَةُ عَلَى عَمَّتَيْهَا وَلَا عَلَى خَالَتَيْهَا وَلَا عَلَى ابْنَةِ أَيْمَانِهَا وَلَا عَلَى ابْنَةِ أَخْتِهَا

“Tidak boleh dinikahi seorang perempuan bersama bibi dari jalur ayah maupun ibunya, dan tidak boleh juga seorang perempuan dinikahi bersama keponakan dari jalur saudara ataupun saudarinya”.(HR. Ahmad Ibn Hanbal, al-Bukhârî, Muslim, al-Nasâ'î dan Abû Dâud)

Contoh lain tentang pembagian harta waris dalam surah al-Nisâ', 4: 11:

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ

“Allah Swt. mensyariatkan (mewajibkan) kepadamu tentang (pembagian warisan untuk) anak-anakmu...”. (Q.S. al-Nisâ', 4: 11)

Ayat ini berlaku secara umum, yaitu meliputi pada seluruh anak. Akan tetapi, keumuman ayat tersebut *ditakhshish* dengan penjelasan dari Rasulullah Saw. yang menetapkan terhalangnya seorang ahli waris yang dengan sengaja membunuh muwarritsnya agar cepat memperoleh warisan. Sebagaimana dinyatakan dalam sabda Nabi Saw. :

لَا يَرِثُ الْقَاتِلُ شَيْئًا

“Orang yang membunuh tidak berhak mendapatkan warisan”.
(HR. Abû Dâud)

- c. *Mentaqyîd* (membatasi) ayat-ayat yang berbentuk *muthlaq* dan menjelaskan makna yang dimaksudkan dalam al-Qur'an. Misalnya tentang hukuman bagi pencuri dalam surah al-Mâ'idah, 38:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا

“Pencuri laki-laki dan perempuan potonglah tangan keduanya...”. (Q.S. al-Mâ'idah, 5: 38)

Ayat ini tidak menerangkan ukuran tangan yang dipotong dan jumlah harta yang mengharuskan hukuman potong tangan. Karenanya, fungsi as-Sunnah membatasi dan memperjelas maksud al-Qur'an dengan sunnahnya.

3. as-Sunnah berfungsi menetapkan hukum yang tidak diterangkan dalam al-Qur'an. Misalnya, Rasulullah Saw. menetapkan hukum rajam bagi pezina *muhshan*, keharaman memakai emas dan sutera bagi laki-laki, kewajiban zakat fithrah, keharaman memakan daging binatang buas, burung yang memiliki cakar penerkam dan sebagainya.

Para ulama ushul fiqh mengemukakan bahwa hukum yang dicetuskan Rasulullah Saw. melalui sunnahnya mesti berasas pada al-Qur'an, spirit *tasyri'* atau prinsip-prinsip umum syariat Islam. Oleh sebab itu, hukum-hukum yang *diistinbâthkan* Rasulullah Saw. bersumber pada kaidah umum yang terkandung dalam al-Qur'an, baik melalui proses *qiyâs* maupun penerapan prinsip-prinsip dan kaidah-kaidah umum dalam pensyariatan hukum Islam. Dengan demikian, rujukan hukum-hukum yang ditetapkan as-Sunnah adalah hukum-hukum al-Qur'an.

F. Macam-macam Perbuatan Rasulullah Saw.

Para ulama ushul fiqh membagi perbuatan Rasulullah Saw. pada tiga macam, yaitu ¹¹⁹:

¹¹⁹Al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Juz I, h. 232. Lihat juga, al-Badakhshî, *Syarh al-Badakhshî*, Juz II, h. 198; 'Alî Ibn Sulaimân al-Mardâwî al-Hanbalî, *al-Tahbîr Syarh al-Tahrîr fî Ushûl al-Fiqh*, Juz III, h. 1454; 'Alî Ibn 'Adam Mûsa, *al-Jâlis al-Shâlih al-Nâfi'*, h. 249; Muhammad Ibn Mahmûd Ibn Ahmad al-Bâbartî al-

- 1) Perbuatan-perbuatan Rasulullah Saw. yang bersifat *insâniyyah* (kemanusiaan), seperti berdiri, duduk, berjalan, makan, minum. Menurut jumhur ulama perbuatan Rasulullah Saw. semacam ini bukan termasuk sumber pensyariaan hukum. Bagi mereka, hal ini dihukumi boleh bagi umat manusia dan tidak berkewajiban dalam mengikuti perbuatan Nabi Saw. yang dalam bentuk ini.
- 2) Perbuatan-perbuatan Rasulullah Saw. yang bersifat *khushûshiyah* (khushush Rasulullah Saw.), seperti Rasulullah Saw. boleh mengerjakan puasa *wishâl* (puasa yang berkesinambungan tanpa berbuka), berkewajiban melaksanakan shalat dhuhâ, shalat ‘idul adha, shalat witr, shalat tahajjud, boleh memiliki istri lebih dari empat. Menurut para ulama ushul fiqh, perbuatan Rasulullah Saw. dalam bentuk ini bukanlah pensyariaan yang bersifat umum. Oleh karena itu, umatnya tidak dibolehkan untuk mengikutinya.
- 3) Perbuatan-perbuatan Rasulullah Saw. yang bersifat *tasrî’iyyah* (sumber pensyariaan hukum). Dalam kaitan ini, para ulama ushul fiqh menyatakan bahwa umatnya dituntut dalam mengikuti dan mengamalkannya.

IJMÂ’

A. Definisi *Ijmâ’*

Ijmâ’ secara etimologi memiliki dua pengertian, yaitu:

1. Bermaksud dan berketetapan hati untuk berbuat sesuatu. Pengertian *ijmâ’* semacam ini dapat ditelusuri dalam surah Yûnus, 10: 71:

Hanafî, *al-Rudûd wa al-Nuqûd Syarh Mukhtashar Ibn Hâjib*, Juz I, h. 483; al-Ashfahânî, *Bayân al-Mukhtashar Syarh Mukhtashar Ibn al-Hâjib*, Juz I, h. 480; al-Bannânî, *Hâsiyyah ‘alâ Syarhi al-Jalâl al-Mahallî*, Juz I, h. 97; al-‘Aththâr, *Hâsiyyah al-‘Aththâr ‘alâ Jam’i al-Jawâmi’*, Juz II, h. 129; al-Subkî, *Raf’u al-Hâjib ‘an Mukhtashar Ibn al-Hâjib*, Juz II, h. 102; Jalâluddîn al-Suyûthî, *Syarh al-Kaukab al-Sâthî*, Juz II, h. 9; Ibn ‘Alî al-Futûhî, *Syarh al-Kaukab al-Munîr*, Jld II, h. 178; al-Jaizawî, *Hâsiyyah Mukhtashar al-Muntahâ al-Ushûlî*, Juz II, h. 291; ‘Abdujabbâr al-Sam’ânî, *Qawâthi’ al-Adillah fî Ushûl al-Fiqh*, Juz II, h. 175; Ahmad Zaidan, *Marâqî al-Su’ûd ilâ Marâqî al-Su’ûd*, h. 257; al-Jaizani, *Ma’âlimu Ushûl al-Fiqh*, h. 131; al-Baidhâwî, *Nihâyah al-Sûl fî Syarhi Minhâj al-Ushûl*, Juz III, h. 17.

فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءِكُمْ

“...karena itu bulatkanlah keputusanmu dan kumpulkanlah sekutu-sekutumu...”. (Q.S. Yûnus, 10: 71)

2. Kesepakatan atau konsensus. Pengertian ini bisa dilacak dalam surah Yûsuf, 12: 15:

فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ وَأَجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي غِيَابَةِ الْحَبِّ

“Maka tatkala mereka membawanya dan sepakat memasukkannya ke dasar sumur...”. (Q.S. Yûsuf, 12: 15)

Titik perbedaan antara definisi pertama dengan kedua terletak penekanan pada kuantitas orang yang berketetapan hati. Pengertian pertama dipergunakan untuk ketetapan hati seorang, sedangkan untuk pengertian kedua dipakai untuk ketetapan hati secara kolektif.¹²⁰

Sementara *ijmâ'* secara terminologi terdapat varian definisi yang dirumuskan para ulama ushul fiqh, di antaranya adalah:

1. al-Juwainî (419-478 H/1028-1185 M) memformulasikan pengertian *ijmâ'* adalah

وَأَمَّا الْإِجْمَاعُ فَهُوَ اتِّفَاقُ عُلَمَاءِ أَهْلِ الْعَصْرِ عَلَى حُكْمِ الْحَادِثَةِ

2. Kesepakatan para ulama (para mujtahid yang mengistinbâthkan hukum syara' dari dalil-dalil) pada suatu masa mengenai hukum syara'.¹²¹

3. al-Ghazâlî (450-505 H/1058-1111 M) mendefinisikan *ijmâ'* adalah

أَمَّا تَفْهِيمُ لَفْظِ الْإِجْمَاعِ فَإِنَّمَا نَعْنِي بِهِ اتِّفَاقَ أُمَّةِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَاصَّةً عَلَى
أَمْرِ مِنَ الْأُمُورِ الدِّينِيَّةِ

Kesepakatan umat Muhammad Saw. secara khusus tentang masalah-masalah agama.¹²²

4. al-Badakhshyî menakrifkan *ijmâ'* adalah

¹²⁰Wahbah az-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz I, h. 468.

¹²¹Abdurrahmân Ibn Ibrahîm al-Fazarî, *Syarh al-Waraqât* (Ttp. Dâr al-Basyâ'ir al-Islâmiyah, t.t), h. 240.

¹²²Al-Subkî, *Raf'u al-Hâjib 'an Mukhtashar Ibn al-Hâjib*, Juz II, h. 137.

هُوَ اتِّفَاقُ أَهْلِ الْحَلِّ وَالْعَقْدِ مِنْ أُمَّةٍ مُحَمَّدٍ ص. م. عَلَى أَمْرٍ مِنَ الْأُمُورِ

Kesepakatan *ahlu al-halli wa al-'aqdi* (para mujtahid) dari umat Muhammad Saw. terhadap beberapa perkara (masalah hukum syara' atau lainnya).¹²³

5. al-Âmidî memformulasikan pengertian *ijmâ'* adalah

وَالْحَقُّ فِي ذَلِكَ أَنْ يُقَالَ: الْإِجْمَاعُ عِبَارَةٌ عَنْ اتِّفَاقِ جُمْلَةِ أَهْلِ الْحَلِّ وَالْعَقْدِ مِنْ أُمَّةٍ مُحَمَّدٍ فِي عَصْرِ مِنَ الْأَعْصَارِ عَلَى حُكْمٍ وَاقِعَةٍ مِنَ الْوَقَائِعِ.

Kesepakatan sekelompok *ahlu al-halli wa al-'aqdi* dari umat Muhammad Saw. pada suatu masa terhadap suatu hukum menyangkut suatu peristiwa/kasus.¹²⁴

6. 'Alî al-Mardâwî merumuskan definisi *ijmâ'* adalah

وَاصْطِلَاحًا اتِّفَاقُ مُجْتَهِدِي عَصْرِ مِنْ أُمَّةٍ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى أَمْرٍ شَرْعِيٍّ

Kesepakatan seluruh mujtahid dari umat Muhammad Saw. sesudah beliau wafat, pada suatu masa mengenai masalah hukum syara'.

7. al-Dabûsî (430 H) mendefinisikan *ijmâ'* adalah

الْإِجْمَاعُ هُوَ إِجْمَاعُ عُلَمَاءِ الْعَصْرِ مِنْ أَهْلِ الْعَدَالَةِ وَالْإِجْتِهَادِ عَلَى حُكْمٍ

Kesepakatan ulama yang memiliki integritas dan kapabilitas ijthad pada suatu masa atas suatu hukum.¹²⁶

8. Ibnu al-Kâmilīyah menakrifkan *ijmâ'* adalah

الْإِجْمَاعُ هُوَ فِي الْإِصْطِلَاحِ اتِّفَاقُ أَهْلِ الْحَلِّ وَالْعَقْدِ مِنْ أُمَّةٍ مُحَمَّدٍ عَلَى أَمْرٍ مِنَ الْأُمُورِ

Kesepakatan *ahlu al-halli wa al-'aqdi* (mujtahid pada suatu masa) dari umat Muhammad Saw. tentang beberapa perkara (hukum-hukum syara', bahasa dan akal).¹²⁷

¹²³ Al-Badakhshyî, *Syarh al-Badakhshyî*, Juz II, h. 273.

¹²⁴ Al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Juz I, 262.

¹²⁵ 'Alî Ibn Sulaimân al-Mardâwî al-Hanbalî, *al-Tahbîr Syarh al-Tahrîr fî Ushûl al-Fiqh*, Juz V, h. 1522; Ibnu Nujaim al-Hanafî, *Fath al-Ghaffâr bi Syarhi al-Manâr*, Juz III, h. 3; Juz II, h. 260.

¹²⁶ Ubaidillah Ibn 'Umar al-Dabûsî al-Hanafî, *Taqwîm al-Adillah fî Ushûl al-Fiqh*, h. 28.

¹²⁷ Muhammad Ibn Muhammad Ibn 'Abdurrahmân, *Taisîr al-Wushûl ilâ Minhâj al-Ushûl min al-Ma'qûl wa al-Manqûl*, Juz V, h. 37.

9. al-Asnawî (704-772 H/1305-1370 M) merumuskan pengertian *ijmâ'* adalah

الإِجْمَاعُ هُوَ اتِّفَاقُ الْمُجْتَهِدِينَ مِنْ أُمَّةٍ مُحَمَّدٍ عَلَى حُكْمٍ

Kesepakatan para mujtahid dari umat Muhammad Saw. terhadap suatu hukum.¹²⁸

10. Muhammad Ibn Mahmûd al-Bâbartî (714-786 H/1314-1384 M) mendefinisikan *ijmâ'* adalah

الإِجْمَاعُ فِي الإِصْطِلَاحِ اتِّفَاقُ الْمُجْتَهِدِينَ مِنْ هَذِهِ الأُمَّةِ فِي عَصْرِ عَلَى أَمْرٍ

Kesepakatan para mujtahid dari umat Muhammad Saw. tentang suatu perkara (perkataan, perbutaan, hukum syara', hukum akal ataupun 'urf).¹²⁹

11. Ibnu al-Najjâr (898-972 H/1492-1564 M) merumuskan definisi *ijmâ'* adalah

وَ الإِجْمَاعُ إِصْطِلَاحًا اتِّفَاقُ مُجْتَهِدِي الأُمَّةِ فِي عَصْرِ عَلَى أَمْرٍ وَلَوْ فِعْلًا

Kesepakatan para mujtahid dari umat Muhammad Saw. sesudah beliau wafat terhadap suatu perkara (persoalan agama, dunia dan keyakinan), meskipun berupa perbuatan.¹³⁰

12. 'Alî Ibn 'Adam Mûsa, al-Subkî menakrifkan *ijmâ'* adalah

الإِجْمَاعُ إِصْطِلَاحًا اتِّفَاقُ مُجْتَهِدِ الأُمَّةِ بَعْدَ وَفَاةِ نَبِيِّنَا فِي أَيِّ عَصْرِ وَ فِي أَيِّ أَمْرٍ كَانَ

Kesepakatan para mujtahid dari umat Muhammad Saw. sesudah beliau wafat, pada masa kapan pun tentang persoalan apa pun.¹³¹

¹²⁸Abdurrahîm Ibn al-Hasan al-Asnawî, *al-Tamhid fi takhrij al-Furu'* 'ala al-'Ushul (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1981), h. 451.

¹²⁹Muhammad Ibn Mahmûd Ibn Ahmad al-Bâbartî al-Hanafî, *al-Rudûd wa al-Nuqûd Syarh Mukhtashar Ibn Hâjib*, Juz I, h. 515; 'Abduqadîr Ibn Badrân, *al-Madkhal ilâ Mazhab Imâm Ahmad Ibn Hanbal* (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1981), h. 278; Jalâluddîn al-Suyûthî, *Syarh al-Kaukab al-Sâthi'*, Juz II, h. 131; Sa'duddin al-Taftazanî, *Hâsiyah al-Taftazanî*, Juz II (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2004), h. 312.

¹³⁰Muhammad Ibn Ahmad Ibn Abdul'azîz Ibn 'Alî al-Futûhî, *Syarh al-Kaukab al-Munîr*, Jld II, h. 211.

¹³¹'Alî Ibn 'Adam Mûsa, *al-Jâlis al-Shâlih al-Nâfi'*, h. 326; 'Abdu al-Wahhâb Ibn 'Alî al-Subkî, *Jam'u al-Jawâmi fi Ushûl al-Fiqh*, h. 76; al-Bannânî, *Hâsiyah 'alâ*

13. Muhammad al-Khudharî Bek merumuskan definisi *ijmâ'* adalah

الإِجْمَاعُ اِتِّفَاقُ الْمُجْتَهِدِينَ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ فِي عَصْرِ عَلَى حُكْمٍ شَرْعِيٍّ

Kesepakatan para mujtahid dari umat ini pada suatu masa terhadap hukum syara'.¹³²

14. 'Abdu al-Wahhâb Khallâf mendefinisikan *ijmâ'* adalah

هُوَ اِتِّفَاقُ جَمِيعِ الْمُجْتَهِدِينَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ فِي عَصْرِ مِنَ الْعُصُورِ بَعْدَ وَفَاةِ الرَّسُولِ عَلَى حُكْمٍ شَرْعِيٍّ فِي وَاقِعَةٍ

Kesepakatan seluruh mujtahid umat Islam pada suatu masa sesudah wafatnya Rasulullah Saw. mengenai hukum syara' suatu kasus.¹³³

15. 'Allâl al-Fâsî (Pakar *maqâshid* kontemporer) mendefinisikan *ijmâ'* adalah

هُوَ اِتِّفَاقُ مُجْتَهِدِي الْأُمَّةِ بَعْدَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي عَصْرِ مِنَ الْأَعْصَارِ عَلَى حُكْمٍ مِنَ الْأَحْكَامِ

Kesepakatan para mujtahid dari umat Muhammad Saw. setelah wafatnya Rasulullah Saw. pada suatu masa terhadap hukum syara'.¹³⁴

16. Wahbah al-Zuhailî merumuskan definisi *ijmâ'* adalah

بِأَنَّهُ اِتِّفَاقُ الْمُجْتَهِدِينَ مِنْ أُمَّةِ مُحَمَّدٍ ص.م بَعْدَ وَفَاتِهِ فِي عَصْرِ مِنَ الْعُصُورِ عَلَى حُكْمٍ شَرْعِيٍّ

Kesepakatan para mujtahid dari umat Muhammad Saw. setelah wafatnya Rasulullah Saw. pada suatu masa terhadap hukum syara'.¹³⁵

Syarhi al-Jalâl al-Mahallî, Juz II, h. 176; Hasan Ibn Muhammad Ibn Mahmûd al-'Athhâr, *Hâsiyah al-'Athhâr 'alâ Jam'i al-Jawâmi'*, Juz II, h. 209.

¹³²Muhammad al-Khudharî Bek, *Ushûl al-Fiqh*, h. 271.

¹³³'Abdu al-Wahhâb Khallâf, *Ilmu Ushûl al-Fiqh*, h. 45.

¹³⁴Allâl al-Fâsî, *Maqâshid al-Syarî'ah al-Islâmiyah wa Makârimuhâ*, h. 118.

¹³⁵Wahbah az-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz I, h. 469.

B. Rukun-rukun *Ijmâ'*

Berdasarkan definisi *ijmâ'*, jumbuh ulama ushul fiqh merumuskan lima rukun yang harus dipenuhi untuk terjadinya *ijmâ'*, yaitu¹³⁶:

1. Produk hukum yang dihasilkan melalui *ijmâ'* tersebut harus diperoleh dari kesepakatan seluruh mujtahid. Karenanya, apabila ada di antara mujtahid yang berbeda pandangan atas produk hukum yang dicetuskan, maka hukum yang dirumuskan tidak dinamakan *ijmâ'*. Akan tetapi, mayoritas ulama ushul fiqh mengemukakan pendapat mayoritas mujtahid dapat dibuahkan *hujjah*.
2. Mujtahid yang terlibat dalam mencurahkan segenap tenaga untuk meng-*istinbâtkan* hukum tersebut adalah seluruh mujtahid yang ada pada masa itu yang datang dari berbagai penjuru dunia Islam. Oleh karena itu, produk hukum yang dicetuskan seorang mujtahid tidak bisa disebut *ijmâ'*, karena hasil ijtihadnya bisa keliru.
3. Kesepakatan pendapat/produk hukum itu muncul dari masing-masing mujtahid setelah mengungkapkan arah pikirannya.
4. Kesepakatan itu terlihat jelas dikemukakan para mujtahid dalam bentuk pendapat maupun perbuatan.
5. Kesepakatan itu dihasilkan dalam satu perhimpunan para mujtahid.

***Ijmâ'* Ahli Madinah**

Imam Mâlik berpendapat, *ijmâ'* ahli Madinah dapat dibuat *hujjah* apabila dilakukan oleh para sahabat atau *tâbi'in*. *Ijmâ'* seperti ini dapat ditemukan dalam kitab *al-Muwatthâ'* sekitar empat puluh delapan masalah. Akan tetapi, ulama Mâlikiyah berselisih pandangan dalam memahami masalah ini. Ada di antara mereka menyatakan bahwa yang dimaksud "*ijmâ'* ahli Madinah merupakan *hujjah*" adalah periwayatan mereka lebih didahulukan daripada periwayatan ulama lain, karena penduduk Madinah lebih mengetahui hal ihwal Rasulullah

¹³⁶Abdu al-Wahhâb Khallâf, *Ilmu Ushûl al-Fiqh*, h. 45; Wahbah az-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz I, h. 470.

Saw. Sebagian ulama Mâlikiyah mengemukakan bahwa *ijmâ'* ahli Madinah dapat dibuat *hujjah* dalam masalah-masalah yang *dinukilkan* secara *masyhûr*, seperti adzan, *iqâmah*, *shâ'* dan *mud*.¹³⁷ Berkaitan dengan ini al-Qarâfî dan Ibn Hâjib berpadangan bahwa pendapat yang *shahîh* memberlakukan *kehujjahan ijmâ'* ahli Madinah pada semua masalah, karena ahli Madinah dalam bersepakat mesti berlandaskan pada dalil yang kuat.

***Ijmâ'* Ahli al-Haramain dan al-Mishrain**

Ulama ushul fiqh berpendapat, *ijmâ'* ahli Haramain (ulama Makkah dan Madinah) dan ahli al-Mishrain (ulama Bashrah dan Kûfah) bukanlah *hujjah*/landasan dalam menetapkan hukum Islam karena kesepakatan yang dihasilkan dari mereka hanya dirumuskan dari sebagian umat. Disamping itu, suatu negeri dengan negeri lainnya tidak ada yang diistimewakan menyangkut dalil-dalil syara'. Sementara sebagian ulama ushul fiqh berpandangan bahwa *ijmâ'* ahli al-Haramain dan al-Mishrain dapat dijadikan sebagai *hujjah*, karena menurut mereka kesepakatan hukum yang dinamakan *ijmâ'* hanya tertentu pada *ijmâ'* sahabat. Keempat negeri tersebut merupakan tempat kumpulan para sahabat Nabi Saw.¹³⁸ Akan tetapi dalam pemikiran Wahbah al-Zuhailî, pendapat ini tidak memiliki landasan

¹³⁷ Al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Juz I, 320. Lihat juga, al-Badakhshî, *Syarh al-Badakhshî*, Juz II, h. 289; h. 331; Muhammad Ibn Mahmûd Ibn Ahmad al-Bâbartî al-Hanafî, *al-Rudûd wa al-Nuqûd Syarh Mukhtashar Ibn Hâjib*, Juz I, h. 550; 'Abduqadir Ibn Badran, *al-Madkhal ila Mazhab Imam Ahmad Ibn Hanbal*, h. 283; 'Ubaidillah Ibn 'Umar al-Dabûsî al-Hanafî, *Taqwîm al-Adillah fî Ushûl al-Fiqh*, h. 31; Muhammad Ibn Muhammad Ibn 'Abdurrahmân, *Taisîr al-Wushûl ilâ Minhâj al-Ushûl min al-Ma'qûl wa al-Manqûl*, Juz V, h. 76; al-Bannânî, *Hâsiyah 'alâ Syarhi al-Jalâl al-Mahallî*, Juz II, h. 179; al-'Athhâr, *Hâsiyah al-'Athhâr 'alâ Jam'i al-Jawâmi'*, Juz II, h. 212; al-Subkî, *Raf'u al-Hâjib 'an Mukhtashar Ibn al-Hâjib*, Juz II, h. 193; Jalâluddîn al-Suyûthî, *Syarh al-Kaukab al-Sâthi'*, Juz II, h. 140; Muhammad Ibn Ahmad Ibn Abdul'azîz Ibn 'Alî al-Futûhî, *Syarh al-Kaukab al-Munîr*, Jld II, h. 237; Sa'duddîn al-Taftazanî, *Hâsiyah al-Taftazanî*, Juz II, h. 339.

¹³⁸ Alî Ibn 'Adam Mûsa, *al-Jâlis al-Shâlih al-Nâfi'*, h. 333. Lihat juga, al-Bannânî, *Hâsiyah 'alâ Syarhi al-Jalâl al-Mahallî*, Juz II, h. 179; al-'Athhâr, *Hâsiyah al-'Athhâr 'alâ Jam'i al-Jawâmi'*, Juz II, h. 212; Jalâluddîn al-Suyûthî, *Syarh al-Kaukab al-Sâthi'*, Juz II, h. 140.

yang kuat, karena para sahabat tersebar luas pada berbagai negeri, seperti Yaman, Syam dan Iraq.¹³⁹

Ijmâ' Khulafâ` al-Râsyidîn

Sebagian ulama menyatakan bahwa kesepakatan sabahat Abû Bakar dan 'Umar bisa dibuat sebagai *hujjah*/dasar hukum. Argumentasi mereka adalah hadist Rasulullah Saw. :

اَقْتَدُوا بِاللَّذِينَ مِنْ بَعْدِي أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرُ

“Ikutlah kamu pada dua orang sesudah sepeninggalku, yaitu Abû Bakr dan ‘Umar”. (HR. al-Tirmidzî)

Begitu pula, sebagian ulama (di antara mereka Abû Hâzim dari ulama Hanafiyah dan Ahmad Ibn Hanbal) berpendapat bahwa *ijmâ` Khulafâ` al-Râsyidîn* (Abû Bakr, 'Umar, 'Ustmân dan 'Alî) adalah *hujjah*. Hal ini berdasarkan hadîts Rasulullah Saw.:

عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ عَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِدِ

“Hendaklah kamu mengikuti sunnahku dan sunnah Khulafâ` al-Râsyidîn sesudah sepeninggalku, berpeganglah sekuat-kuatnya”. (HR. Abû Dâud, Ibn Mâjah dan Ahmad)

Dalam kaitan ini, jumhur ulama ushul fiqh mengemukakan *ijmâ' Khulafâ` al-Râsyidîn* tidak bisa dibuat *hujjah* dalam menggulirkan hukum Islam, karena kesepakatan mereka hanya bersumber dari sebagian umat. Akan tetapi, *ijmâ' Khulafâ` al-Râsyidîn* dapat dijadikan pedoman (*mu'tabar*) apabila sahabat lain di waktu itu tidak ada yang berselisih pendapat, karena *ijmâ'* semacam ini bisa dinamakan *ijmâ' sukûti*. Sebaliknya, jika terdapat seorang sahabat saja yang berbeda pendapat maka kesepakatan itu tidak dapat disebut *ijmâ'*.¹⁴⁰

¹³⁹Wahbah az-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz I, h. 489.

¹⁴⁰Al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Juz I, h. 328. Lihat juga, al-Badakhshî, *Syarh al-Badakhshî*, Juz II, h. 292; 'Alî Ibn 'Adam Mûsa, *al-Jâlis al-Shâlih al-Nâfi'*, h. 331; 'Abduqadir Ibn Badran, *al-Madkhal ila Mazhab Imam Ahmad Ibn Hanbal*, h. 283; Muhammad Ibn Muhammad Ibn 'Abdurrahmân, *Taisîr al-Wushûl ilâ Minhâj al-Ushûl min al-Ma'qûl wa al-Manqûl*, Juz V, h. 48; al-Bannânî, *Hâsiyiyah 'alâ Syarhi al-Jalâl al-Mahallî*, Juz II, h. 179; al-'Athhâr, *Hâsiyiyah al-'Athhâr 'alâ Jam'i al-Jawâmi'*, Juz II, h. 212; al-Subkî, *Raf'u al-Hâjib 'an Mukhtashar Ibn al-Hâjib*, Juz II, h. 196; Jalâluddîn al-Suyûthî, *Syarh al-Kaukab al-Sâthi'*, Juz II, h. 138;

Kesepakatan Mayoritas Mujtahid

Ulama ushul fiqh berselisih pendapat mengenai kesepakatan mayoritas mujtahid. Jumhur ulama menyatakan bahwa kesepakatan mayoritas mujtahid tidak bisa dinamakan *ijmâ'*. Berbeda pandangan dengan ini, Abû al-Husain al-Khayyâd (Ulama Mu'tazilah), Ibn Jarîr al-Thabarî dan Abû Bakr al-Râzî berpendapat, kesepakatan seperti itu dapat disebut *ijmâ'* sekalipun ada satu atau dua orang yang bersebrangan pendapat. Sementara itu, Ibn Hâjib berpandangan bahwa apabila ulama yang berselisih itu berjumlah sedikit maka kesepakatan itu tetap tidak dapat dinamakan *ijmâ'* yang bersifat *qath'î*, namun ia bisa dijadikan *hujjah* karena pendapat yang *râjih* (kuat) berasal dari kalangan mayoritas ulama. Dalam kaitan ini, sebagian ulama memberi patokan, jika jumlah ulama yang berselisih mencapai bilangan *mutawâtir* maka *ijmâ'* yang dihasilkan dari mayoritas ulama tidak dapat dijadikan landasan hukum. Sebaliknya, bila tidak sampai jumlah *mutawâtir*, *ijmâ'* seperti ini bisa dibuat sebagai landasan hukum.¹⁴¹

Adapun dalil yang mendasari pendapat jumhur ulama adalah:

1. al-Qur'an dalam surah al-Nisâ', 4; 115:

وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ
جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا

“Dan barangsiapa yang menentang Rasul sesudah jelas kebenaran baginya, dan mengikuti jalan yang bukan jalan orang-orang mukmin, Kami biarkan ia leluasa terhadap kesesatan yang telah dikuasainya itu dan Kami masukkan ia ke dalam Jahannam, dan Jahannam itu seburuk-buruk tempat kembali”. (Q.S. al-Nisâ', 4; 115)

Muhammad Ibn Ahmad Ibn Abdul'azîz Ibn 'Alî al-Futûhî, *Syarh al-Kaukab al-Munîr*, Jld II, h. 239.

¹⁴¹Alî Ibn Muhammad al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Juz I, h. 310. Bandingkan dengan, Muhammad Ibn al-Hasan al-Badakhshyî, *Syarh al-Badakhshyî*, h. 309; 'Abduqadir Ibn Badrân, *al-Madkhal ilâ Mazhab Imam Ahmad Ibn Hanbal*, h. 281; Juz V, h. 39; Muhammad Ibn Muhammad Ibn 'Abdurrahmân, *Taisîr al-Wushûl ilâ Minhâj al-Ushûl min al-Ma'qûl wa al-Manqûl*, Juz V, h. 130.

2. Hadîts Nabi Saw. yang menyatakan:

لَا يَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ

“*Ummatku tidak akan berkumpul untuk melakukan kesesatan*”.

(HR. al-Tirmidzî)

Kata “Ummat” bisa mengandung dua makna, yaitu seluruh ummat atau mayoritas ummat. Menurut jumhur ulama, yang dimaksud dalam hadîts itu adalah mayoritas ummat, namun memaknai kata “ummat” dengan makna yang pertama adalah lebih kuat karena hal itu yang sesuai realita dan dikehendaki oleh Rasulullah Saw. Disamping itu, mengarahkan kata “ummat” bermakna keseluruhan itu lebih *ahwath* (hati-hati). Oleh karena itu, *ijmâ’* yang dihasilkan oleh seluruh mujtahid memiliki kekuatan *hujjah* yang bersifat *qath’î*.

3. Kesepakatan mayoritas mujtahid jika bisa dijadikan *hujjah* mestilah para sahabat mengingkari dan menolak pendapat dari kalangan minoritas, namun mereka tidak menolaknya. Misalnya, kesepakatan mayoritas sahabat tentang ketidakbolehan memerangi *mâni’ al-zakat* (orang-orang yang enggan membayar zakat), padahal Abû Bakr berbeda pandangan dengan mereka, berselisihnya mayoritas sahabat atas pendapat Ibnu ‘Abbâs mengenai masalah ‘*aul*, dan *riba nasi’ah*.

C. Kehujjahan *Ijmâ’*

Jumhur ulama ushul fiqh mengemukakan apabila rukun-rukun dan syarat-syarat *ijmâ’* telah terpenuhi, maka *ijmâ’* tersebut memiliki kekuatan *hujjah* yang *qath’î*, wajib diamalkan dan haram menyalahinya, bahkan orang yang mengingkarinya dilabeli kafir.¹⁴²

^{142c}Abduqadir Ibn Badran, *al-Madkhal ilâ Mazhab Imam Ahmad Ibn Hanbal*, h. 266. Lihat juga, Muhammad Ibn Muhammad Ibn ‘Abdurrahmân, *Taisîr al-Wushûl ilâ Minhâj al-Ushûl min al-Ma’qûl wa al-Manqûl*, Juz V, h. 74; al-Subkî, *Jam’u al-Jawâmi fi Ushûl al-Fiqh*, h. 79; al-Bannânî, *Hâsiyah ‘alâ Syarhi al-Jalâl al-Mahallî*, Juz II, h. 201; al-‘Athhâr, *Hâsiyah al-‘Athhâr ‘alâ Jam’i al-Jawâmi’*, Juz II, h. 238; Muhammad Ibn Ahmad Ibn Abdul’azîz Ibn ‘Alî al-Futûhî, *Syarh al-Kaukab al-Munîr*, Jld II, h. 262; Sa’duddîn al-Taftazânî, *Hâsiyah al-Taftazânî*, Juz II, h. 374; Ibnu Nujaim al-Hanafî, *Fath al-Ghaffâr bi Syarhi al-Manâr*, Juz III, h. 5; Juz II, h. 262.

Selain itu, permasalahan yang telah dirumuskan hukumnya melalui *ijmâ'*, tidak boleh lagi menjadi ranah perselisihan pendapat, ketetapan hukum tersebut tidak boleh menjadi objek pembahasan mujtahid generasi sesudahnya, karena hukum yang dicetuskan melalui *ijmâ'* merupakan hukum syara' yang berkekuatan *qath'î*, tidak boleh *dinasakh* dan menempati posisi ketiga dalam hirarkis dalil syara' sesudah al-Qur'an dan as-Sunnah.¹⁴³

Bersebrangan dengan pandangan jumhur, Abû Ishâq, Ibrahîm Ibn Siyâr al-Nazhzhâm (ulama Mu'tazilah), ulama Syî'ah dan ulama Khawârij menyatakan bahwa *ijmâ'* tidak bisa dijadikan *hujjah*. Sementara itu, al-Nazhzhâm berpendapat *ijmâ'* yang dideskripsikan jumhur ulama sangat sulit dan bahkan tidak mungkin terjadi, karena tidak mungkin mendatangkan seluruh mujtahid pada suatu masa dari berbagai penjuru dunia Islam untuk berkumpul, mengkaji suatu permasalahan, dan searah pandangan secara bersama. Disamping itu, masing-masing daerah yang mereka tempati memiliki konstelasi sosial, budaya, ekonomi, politik yang beragam.

Berbeda haluan dengan pendapat di atas, ulama Syî'ah berpendapat, *ijmâ'* bisa dijadikan *hujjah* apabila kesepakatan itu ditetapkan oleh imam yang mereka anggap *ma'shûm* (terjaga dari dosa). Menurut mereka, imam yang *ma'shûm* itu pemimpin dan pemuka ummat. Oleh karena itu, apabila tidak ada imam yang *ma'shûm* pada suatu masa maka tidak mungkin terjadi *ijmâ'*. Sedangkan, ulama Khawârij dapat menerima *ijmâ'* sahabat sebelum terjadinya perpecahan politik dalam beberapa *firqah* (sekte). Sementara setelah terjadinya perpecahan dalam beberapa *firqah*, menurut mereka, *ijmâ'* dapat dijadikan *hujjah* hanya yang bersumber dari kelompok mereka. Karena sesuai dengan keyakinan mereka bahwa *ijmâ'* itu harus disepakati orang-orang mukmin. Dan orang-

¹⁴³Muhammad Ibn Ahmad Ibn Abdul'azîz Ibn 'Alî al-Futûhî, *Syarh al-Kaukab al-Munîr*, Jld II, h. 258; Ibnu Nujaim al-Hanafî, *Fath al-Ghaffâr bi Syarhi al-Manâr*, Juz III, h. 6.

orang yang tidak semazhab dengan mereka, dianggap tidak mukmin.¹⁴⁴

Adapun dalil-dalil yang mendasari pendapat jumbuh ulama ushul fiqh yang berpendapat bahwa *ijmâ'* merupakan *hujjah* yang *qath'î* dan berada pada tingkatan ketiga sebagai dalil syara', adalah:

1. Firman Allah Swt. dalam surah al-Baqarah, 2: 143:

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ

“Dan demikian pula Kami telah menjadikan kamu (umat Islam) umat pertengahan agar kamu menjadi saksi atas perbuatan manusia...”. (Q.S. al-Baqarah, 2: 143)

Menurut ulama ushul fiqh, dalam ayat itu Allah Swt. mengabarkan representasi umat terbaik, yaitu umat yang berkarakter *wasathiyyah* (Islam moderat). Karenanya, apabila mereka bersepakat atas suatu permasalahan melalui *ijmâ'* maka produk hukum yang telah ditetapkan bisa dijadikan sebagai *hujjah*.

2. Firman Allah Swt. dalam surah al-Syûrâ, 42: 10:

وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ

“Dan apa pun yang kamu perselisihkan padanya tentang sesuatu, keputusannya (terserah) kepada Allah”. (Q.S. al-Syûrâ, 42: 10)

Pemahaman implisit pada ayat ini adalah apa pun yang mereka sepakati tentang sesuatu adalah haq (benar).

3. Firman Allah Swt. dalam surah al-Nisâ, 4: 59:

أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ

“Wahai orang-orang yang beriman taatilah Allah dan taatilah Rasul dan ulil al-amri di antara kamu...”. (Q.S. al-Nisâ, 4: 59)

¹⁴⁴Al-Badakhshî, *Syarh al-Badakhshî*, Juz II, h. 280. Lihat juga, ‘Alî Ibn Sulaimân al-Mardâwî al-Hanbalî, *al-Tahbîr Syarh al-Tahrîr fî Ushûl al-Fiqh*, Juz V, h. 1530; Muhammad Ibn Muhammad Ibn ‘Abdurrahmân, *Taisîr al-Wushûl ilâ Minhâj al-Ushûl min al-Ma’qûl wa al-Manqûl*, Juz V, h. 50; al-Bannânî, *Hâsiyyah ‘alâ Syarhi al-Jalâl al-Mahallî*, Juz II, h. 194.

Menurut jumhur ulama ushul fiqh, kata *ûlîl al-amri* bisa mencakup pada semua para pemimpin, baik di bidang politik dan kekuasaan (pemimpin negara, para hakim dan perangkatnya) maupun di bidang ijtihad dan fatwa (para mujtahid, *muftî*, ahli fiqh dan tokoh agama). Ibn ‘Abbâs menginterpretasi *ûlîl al-amri* ini dengan para ulama. Sedangkan ulama yang lain menafsirkannya dengan *al-`umarâ`* (pemerintah) dan *al-wulât* (penguasa).

4. Firman Allah Swt. dalam surah al-Nisâ`, 4: 115:

وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ
جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا

“Barang siapa yang menentang Rasul sesudah jelas kebenaran baginya dan mengikuti jalan bukan dalam orang-orang mu’min. Kami biarkan ia leluasa terhadap kesesatan yang telah dikuasainya itu dan Kami masukkan ke dalam jahanam, dan (jahanam itu) seburuk-buruk tempat kembali”.
(Q.S. al-Nisâ`, 4: 115)

Ayat ini secara jelas menerangkan bahwa Allah Swt. menjadikan orang-orang yang tidak mengikuti cara-cara yang dipedomani umat Islam sebagai orang-orang yang menentang Allah Swt. dan Rasul-Nya. Apabila menentang Allah Swt. dan Rasul-Nya dihukumi haram, maka menyimpang dari cara-cara yang ditempuh umat Islam juga haram.

5. Hadist Nabi Saw menyatakan:

لَا يَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى الْخَطَا

“Umatku tidak akan berkumpul (untuk bersepakat) terhadap suatu kesalahan” (HR. al-Tirmidzî)

Dalam hadîts lain dengan pengertian serupa disabdakan:

لَا يَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ

“Umatku tidak akan berkumpul (untuk bersepakat) terhadap suatu kesesatan”. (HR. al-Tirmidzî)

Begitu pula dijumpai keterangan dalam hadîts Nabi Saw.:

سَأَلْتُ اللَّهَ أَنْ لَا يُجْمِعَ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ فَأَعْطَانِيهَا

“Saya memohon pada Allah Swt. agar umatku tidak berkumpul (untuk bersepakat) terhadap kesesatan, lalu Allah Swt. mengAbûlkannya”. (HR. Ahmad dan al-Thabranî)

Dalam hadîts Rasulullah Saw. bersabda:

مَنْ فَارَقَ الْجُمَاعَةَ شِبْرًا فَمَاتَ إِلَّا مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً

“Barang siapa yang berpisah dari kelompok sekalipun sejengkal kemudian mati, maka kematiannya semacam kematian jahiliyah”. (HR. al-Bukhârî dan Muslim)

Dalam hadîts lain juga diterangkan bahwa Rasulullah Saw. bersabda:

مَا رَأَى الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ

“Sesuatu yang dipandang baik oleh umat Islam maka dipandang baik dihadapan Allah Swt.”. (HR. Ahmad)

Berdasarkan sejumlah hadîts di atas menunjukkan bahwa suatu hukum yang dicetuskan melalui kesepakatan seluruh mujtahid sebenarnya merupakan hukum umat Islam secara keseluruhan yang dirumuskan oleh para mujtahid mereka. Karena itu, bertitikpangkal pada kandungan hadîts-hadîts tersebut, tidak mungkin para mujtahid melakukan kekeliruan dalam merumuskan hukum. Dengan demikian, apabila para mujtahid telah sepakat atas suatu hukum, maka tidak ada ruang untuk menolak dan mengingkarinya.

D. Macam-macam *Ijmâ'*

Ijmâ' ditelaah dari segi cara terbentuknya kesepakatan terhadap hukum Islam, para ulama ushul fiqh mempetakan *ijmâ'* pada dua macam, yaitu *ijmâ' sharîh/nuthqî* dan *ijmâ' sukûtî*.

Ijmâ' sharîh/nuthqî adalah kesepakatan seluruh mujtahid, baik melalui pendapat ataupun perbuatan terhadap hukum masalah tertentu. Kesepakatan itu dikemukakan oleh para mujtahid dalam majlis *ijmâ'* dengan mengutarakan pandangan dan pemikirannya secara jelas terhadap masalah yang dikaji. Kemudian pendapat mereka menyatu

dalam kesepakatan terhadap hukum tertentu.¹⁴⁵ Menurut jumhur ushul fiqh, kesepakatan semacam itu bisa dijadikan *hujjah* dan memiliki kekuatan hukum yang *qath'î*.

Sedangkan *iimâ' sukûtî* adalah pendapat sebagian mujtahid pada satu masa mengenai hukum suatu masalah, sementara mujtahid lainnya bersikap diam saja setelah mengkaji terhadap pendapat mujtahid yang bersepakat, tanpa ada yang mengingkarinya. Para ulama ushul fiqh berpendapat *ijmâ'* dalam bentuk ini hanya memiliki kekuatan hukum yang *zhannî*.¹⁴⁶

Dalam kaitan ini ulama ushul fiqh bersebrangan pendapat menyangkut *kehujjahan ijmâ' sukûtî*, yaitu¹⁴⁷:

1. Ulama Syâfi'iyah. Mâlikiyah, 'Îsa Ibn 'Abbân dan Abû Bakar al-Bâqillânî, berpandangan bahwa *ijmâ' sukûtî* tidak bisa dinamakan *ijmâ'* dan tidak dapat dibuat *hujjah*.
2. Mayoritas ulama Hanafîyah dan imam Ahmad Ibn Hanbal berpendapat bahwa *ijmâ' sukûtî* termasuk *ijmâ'* dan bisa dijadikan landasan dalam *berhujjah* yang bersifat *qath'î*.
3. Abû 'Alî al-Jubâ'î (ulama Mu'tazilah) mengemukakan pendapat bahwa *ijmâ'* semacam ini dapat disebut *ijmâ'* apabila periode mujtahid yang menyepakati hukum tersebut telah habis, karena bilamana mujtahid lain hanya diam saja sampai sebagian mujtahid yang bersepakat terhadap hukum itu meninggal dunia, maka kecil

¹⁴⁵Abduqadîr Ibn Badrân, *al-Madkhal ilâ Mazhab Imâm Ahmad Ibn Hanbal*, h. 285.

¹⁴⁶Alî Ibn 'Adam Mûsa, *al-Jâlis al-Shâlih al-Nâfi'*, h. 338. Lihat juga, 'Abduqadir Ibn Badrân, *al-Madkhal ilâ Mazhab Imam Ahmad Ibn Hanbal*, h. 285 ; al-Bannânî, *Hâsiyah 'alâ Syarhi al-Jalâl al-Mahallî*, Juz II, h. 187; Jalâluddîn al-Suyûthî, *Syarh al-Kaukab al-Sâthi'*, Juz II, h. 149; Ibnu Nujaim al-Hanafî, *Fath al-Ghaffâr bi Syarhi al-Manâr*, Juz III, h. 3.

¹⁴⁷Al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Juz I, h. 331. Lihat juga, al-Badakhshî, *Syarh al-Badakhshî*, Juz II, h. 306; al-Asnawî, *al-Tamhîd fî takhrîj al-Furû'* 'alâ al-'Ushûl, h. 451; 'Alî Ibn 'Adam Mûsa, *al-Jâlis al-Shâlih al-Nâfi'*, h. 338; Muhammad Ibn Muhammad Ibn 'Abdurrahmân, *Taisîr al-Wushûl ilâ Minhâj al-Ushûl min al-Ma'qûl wa al-Manqûl*, Juz V, h. 117; al-Bannânî, *Hâsiyah 'alâ Syarhi al-Jalâl al-Mahallî*, Juz II, h. 187; al-'Athhâr, *Hâsiyah al-'Athhâr 'alâ Jam'i al-Jawâmi'*, Juz II, h. 221; al-Subkî, *Raf'u al-Hâjib 'an Mukhtashar Ibn al-Hâjib*, Juz II, h. 203; Jalâluddîn al-Suyûthî, *Syarh al-Kaukab al-Sâthi'*, Juz II, h. 149; Ibnu Nujaim al-Hanafî, *Fath al-Ghaffâr bi Syarhi al-Manâr*, Juz III, h. 3.

kemungkinan adanya mujtahid yang menolak hukum yang sudah disepakati tidak dijumpai lagi.

4. Abû Hâsyim Ibn Abû ‘Alî, Ibnu Hâjib, al-Kurkhî berpendapat bahwa *ijmâ’ sukûti* bukanlah *ijmâ’*, tetapi ia bisa dijadikan *hujjah*. al-Âmidî berpandangan bahwa *ijmâ’* seperti ini berkekuatan hukum *zhannî* yang dapat dijadikan *hujjah*.
5. Abû ‘Alî Ibn Abû Hurairah menyatakan bahwa apabila yang menetapkan hukum itu berkapasitas sebagai hakim, maka hukum yang dirumuskan tidak bisa disebut *ijmâ’* dan tidak dapat dijadikan *hujjah*. Akan tetapi, apabila yang menyepakati hukum itu dari kalangan mujtahid, maka hukum yang ditetapkan dapat dinamakan *ijmâ’* dan bisa dijadikan landasan dalam *berhujjah*.

Adapun dalil ulama Hanafiyah dan ulama Hanabilah yang mengutarakan *ijmâ’ sukûti* bisa dijadikan *hujjah*, adalah:

1. Para ulama sepakat bahwa *ijmâ’ sukûti* dapat dijadikan sebagai dalil *qath’i* dalam masalah *i’tiqât* (keyakinan). Dengan demikian, dapat dijadikan *hujjah* pula dalam masalah hukum Islam.
2. *Ijmâ’ sharîh* hanya dapat terealisasi apabila disepakati oleh seluruh mujtahid yang hidup pada suatu masa sidang *ijmâ’* digelar dan masing-masing mereka mengungkapkan pendapat serta menyepakati terhadap hukum yang dibahas bersama. Hal ini amat sulit dan bahkan tidak mungkin terjadi, karena yang lumrah terjadinya *ijmâ’* hanya berasal dari pendapat yang diutarakan sebagian mujtahid, sedangkan mujtahid lainnya diam saja. Disamping itu, pada biasanya *ijmâ’* terjadi bersumber dari pendapat pembesar ulama terhadap hukum suatu permasalahan, sedangkan ulama lainnya bersikap diam saja karena menyerahkan dan menyetujui ketetapan hukum yang telah disepakati para pembesar mereka.

Sedangkan dalil yang dipedomani jumhur ulama dalam menolak *kehujjahan ijmâ’ sukûti* adalah:

1. Disyaratkan terjadinya *ijmâ’* harus seluruh mujtahid mengemukakan pendapat masing-masing dan menyepakati ketetapan hukum suatu masalah. Sementara itu, *ijmâ’ sukûti*

merupakan pendapat sebagian mujtahid, sedangkan mujtahid lainnya diam saja. Karena diamnya mujtahid lain tidak bisa diklaim sebagai bentuk persetujuan mereka. Sebab, hal seperti itu mengandung beberapa kemungkinan, adakalanya mereka bersikap diam saja karena memang menyetujui terhadap hukum yang ditetapkan, adakalanya tidak melakukan ijtihad terhadap hukum suatu kasus yang dibahas mujtahid lainnya ataupun melakukan ijtihad namun nalar ijtihadnya belum menghasilkan suatu ketetapan hukum.

2. Diriwayatkan dalam hadīts dzul al-yadain bahwa ia pernah melaksanakan shalat bersama Abû Bakr, ‘Umar dan para sahabat dibelakang Rasulullah Saw. Kemudian beliau meng-*qashar* shalat menjadi dua rakaat. Lalu dzul al-Yadain bernyata: “*Wahai Rasulullah Saw., apakah engkau bermaksud meng-qashar atau lupa?*” Rasulullah Saw. menjawab: “*Saya tidak lupa dan tidak meng-qashar shalat*”. Kemudian Rasulullah Saw. bertanya pada Abû Bakr dan ‘Umar: “*Apakah yang dikatakan dzul al-yadain itu benar?*”. Keduanya menjawab: “*Ya*”. Apabila diam atau tidak menolaknya Abû Bakr, ‘Umar dan sahabat lainnya dianggap menyetujui perkataan dzul al-yadain, maka Rasulullah Saw. mesti tidak bertanya pada mereka.

E. Penopang atau Sandaran *Ijmâ’*

Jumhur ulama mengemukakan bahwa *ijmâ’* harus memiliki sandaran yang dijadikan *hujjah* oleh para mujtahid dalam mencetuskan hukum Islam, baik sandaran *ijmâ’* berupa nash atau *qiyâs*, karena pemberian fatwa tanpa adanya sandaran yang dibuat *hujjah* dianggap suatu kekeliruan. Disamping itu, para mujtahid tidak boleh dengan leluasa menetapkan hukum tanpa ada sandaran nash atau *qiyâs* yang dibuat *hujjah*.¹⁴⁸ Sementara sebagian ulama, di

¹⁴⁸Al-Badakhshî, *Syarh al-Badakhshî*, Juz II, h. 311. Lihat juga, Muhammad Ibn Mahmûd Ibn Ahmad al-Bâbartî al-Hanafî, *al-Rudûd wa al-Nuqûd Syarh Mukhtashar Ibn Hâjib*, Juz I, h. 567; Muhammad Ibn Muhammad Ibn ‘Abdurrahmân, *Taisîr al-Wushûl ilâ Minhâj al-Ushûl min al-Ma’qûl wa al-Manqûl*, Juz V, h. 135; al-‘Athhâr, *Hâsiyah al-‘Athhâr ‘alâ Jam’i al-Jawâmi’*, Juz II, h. 229; Jalâluddîn al-Suyûthî,

antaranya al-Âmidî dan ‘Abduljabbâr berpendapat, *ijmâ’* boleh dilakukan sekalipun tidak dijumpai sandaran hukumnya, karena *ijmâ’* itu boleh bersumber atas *taufîqî* (bimbingan Allah Swt. pada para mujtahid untuk memilih pendapat yang benar, sekalipun tidak bersandar pada dalil).¹⁴⁹ Titikpangkal perbedaan ini bersumber pada masalah apakah ilham dapat dijadikan *hujjah* atau tidak?. Jumhur ulama ushul fiqh berpendapat, bahwa ilham dapat dijadikan sebagai *hujjah*, sedangkan imam al-Fakhru al-Râzî, Ibn Shalaf dan ulama Syî’ah mengemukakan *ijmâ’* harus bersandar pada dalil dan ilham termasuk sebagian dalil yang bisa dibuat *hujjah*.

Dalam kaitan ini ulama ushul fiqh bervariasi pendapat mengenai sandaran *ijmâ’* tersebut. Mayoritas ulama ushul fiqh mengutarakan pendapat bahwa sandaran *ijmâ’* itu dapat dari dalil *qath’î*, yaitu al-Qur’an dan sunnah *mutawâtir* serta bisa juga berlandaskan dalil *zhannî*, seperti hadîts *âhâd* dan *qiyâs*. Adapun dalil yang dijadikan pijakan oleh jumhur ulama dalam membolehkan dalil *zhannî* sebagai sandaran *ijmâ’* adalah: *pertama*, dalil-dalil yang menunjukkan *kehujjahan ijmâ’* tidak mengharuskan sandaran *ijmâ’* dari dalil *qath’î* atau dalil *zhannî*, *kedua*, *ijmâ’* yang dilakukan para sahabat tentang mandi wajib yang bersumber pada hadîts ‘Âisyah. Menurut mereka, hadîts tersebut bersifat *âhâd*. Begitu pula kesepakatan para sahabat mendaulat Abû Bakr sebagai khalifah. dengan menganalogikannya kepada sikap Nabi Saw. yang menunjuk Abû Bakar sebagai imam shalat sewaktu beliau lagi sakit. Para sahabat juga bersepakat terhadap keharaman lemak babi dengan dianalogikan pada keharaman dagingnya. Mereka melakukan *ijmâ’* pada masa kekhalifahan ‘Umar untuk menjatuhkan *had* (hukuman) bagi peminum khamr sebanyak delapan puluh dera dengan

Syarh al-Kaukab al-Sâthi, Juz II, h. 155; Muhammad Ibn Ahmad Ibn Abdul’azîz Ibn ‘Alî al-Futûhî, *Syarh al-Kaukab al-Munîr*, Jld II, h. 259; Ibnu Nujaim al-Hanafî, *Fath al-Ghaffâr bi Syarhi al-Manâr*, Juz III, h. 6.

¹⁴⁹Al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Juz I, h. 342. Bandingkan dengan, al-Bannânî, *Hâsiyah ‘alâ Syarhi al-Jalâl al-Mahallî*, Juz II, h. 195; al-‘Athhâr, *Hâsiyah al-‘Athhâr ‘alâ Jam’i al-Jawâmi*, Juz II, h. 229; Jalâluddîn al-Suyûthî, *Syarh al-Kaukab al-Sâthi*, Juz II, h. 155; Muhammad Ibn Ahmad Ibn Abdul’azîz Ibn ‘Alî al-Futûhî, *Syarh al-Kaukab al-Munîr*, Jld II, h. 259.

dianalogikan pada *had qadzaf*. Demikian juga kesepakatan para sahabat menetapkan bagian waris bagi nenek adalah seperenam.¹⁵⁰

Berbeda pendapat dengan ulama mayoritas, ulama Dhâhiriyyah, ulama Syî'ah, Ibn Jarîr al-Thabarî dan al-Qâsyânî (Tokoh Mu'tazilah) berpendapat, sandaran *ijmâ'* itu harus dalil *qath'î*, tidak boleh berlandaskan pada hadîts *âhâd* dan *qiyâs*. Argumentasi mereka, kekuatan *hujjah ijmâ'* bersifat *qath'î*, sedangkan hadîts *âhâd* dan *qiyâs* berkapasitas *zhannî*. Dalil yang bersifat *qath'î* tidak mungkin dilandaskan pada dalil yang berkuatan *hujjah zhannî*, karena dalil yang *zhannî* akan tetap menghasilkan sesuatu yang *zhannî* juga. Selain itu, seorang mujtahid boleh bersebrangan pendapat terhadap hukum yang dihasilkan dari ijtihad yang didasarkan kepada *qiyâs*.

Demikian pula ulama ushul fiqh berselisih pendapat tentang apakah *qiyâs* dapat dijadikan *hujjah* atau tidak?. Mayoritas ulama ushul fiqh mengemukakan bahwa *qiyâs* bisa dijadikan sebagai *hujjah* dalam meng-*instinbâthkan* hukum melalui *ijmâ'*. Alasan mereka, karena *qiyâs* merupakan landasan yang bisa dijadikan *hujjah* yang berlandastumpu pada nash. Suatu yang bersumber pada nash pada hakikat ber-*hujjah* dengan nash tersebut. Apabila kesepakatan ulama berpijak pada *qiyâs*, maka pada subtansinya kesepakatan itu berlandaskan pada nash. Bertolakbelakang dengan pendapat ini, ulama Syî'ah, Abû Dâud al-Dhâhirî dan Ibnu Jarîr al-Thabarî berpendapat *qiyâs* tidak bisa dijadikan landasan *ijmâ'*, karena pandangan pada ulama tidak mencapai kata sepakat dalam mengkriterikan sifat yang layak untuk dijadikan '*illat* hukum. Perbedaan ini dapat menjadi sebagai faktor penghalang terjadinya kesepakatan para mujtahid dalam menggulirkan hukum Islam¹⁵¹.

¹⁵⁰ Al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Juz I, h. 346.

¹⁵¹ Al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Juz I, h. 346. Lihat juga, Muhammad Ibn Mahmûd Ibn Ahmad al-Bâbartî al-Hanafî, *al-Rudûd wa al-Nuqûd Syarh Mukhtashar Ibn Hâjib*, Juz I, h. 569; al-Subkî, *Raf'u al-Hâjib 'an Mukhtashar Ibn al-Hâjib*, Juz II, h. 225; Muhammad Ibn Ahmad Abdul'azîz Ibn 'Alî al-Futûhî, *Syarh al-Kaukab al-Munîr*, Jld II, h. 261; Sa'duddin al-Taftazanî, *Hâsiyyah al-Taftazanî*, Juz II, h. 354; Ibnu Nujaim al-Hanafî, *Fath al-Ghaffâr bi Syarhi al-Manâr*, Juz III, h. 6.

Para ulama ushul fiqh bersebrangan pendapat mengenai posisi *mashlahah mursalah* sebagai landasan *ijmâ'*. Para ulama yang membolehkan ber-*hujjah* dengan *mashlahah mursalah* sebagai salah satu dalil dalam meng-*istinbâthkan* hukum Islam, mengemukakan bahwa *mashlahah mursalah* bisa dijadikan landasan *ijmâ'*, selama dapat mewujudkan *kemashlahatan*. Karena itu, apabila *kemashlahatan* itu berubah, maka *ijmâ'* tidak diberlakukan kembali dan menetapkan hukum lain yang sesuai dengan *kemashlahatan* yang baru. Argumentasi mereka adalah kesepakatan para ahli fiqh Madinah mengeluarkan fatwa bahwa penetapan harga hukumnya boleh. Begitu pula, imam Mâlik dan imam Abû Hanîfah membolehkan pendistribusian zakat pada Banî Hâsyim. Demikian juga para imam mazhab bersepakat tentang larangan orang yang memiliki hubungan famili dan suami istri menjadi saksi terhadap kasus yang dihadapi familinya sendiri. Disamping itu, *ijmâ'* yang dilakukan sahabat tentang tanah-tanah negeri yang ditaklukkan tidak dibagi-bagikan kepada para penaklukkannya, tetapi diserahkan kepada penduduk setempat dengan catatan penduduk itu membayar pajak sebagai sumber pemasukan pada kas negara untuk dipergunakan kepentingan umat, seperti untuk gaji hakim, aparaturnegara, tentara, janda-janda, anak yatim dan setiap orang yang membutuhkan. Selain itu, diproyeksikan juga untuk membangun infrastruktur, seperti jalan tol, pelabuhan, bandara, jembatan, benteng dan lain-lain. Semua masalah hukum yang disepakati tersebut, baik oleh para sahabat maupun para mujtahid berdasarkan pada *mashlahah mursalah*.

F. Kemungkinan Terjadinya *Ijmâ'*

Para ulama ushul fiqh bersilang pendapat tentang terjadinya kesepakatan ulama terhadap status hukum suatu permasalahan yang tidak bersifat *ma'lûm min al-dîn bi al-dharûrah* (masalah yang sudah mesti diketahui oleh banyak orang). Ibrahîm Ibnu Siyâr (Tokoh Syî'ah), sebagian ulama Mu'tazilah dan Syî'ah berpendapat, kesepakatan ulama dalam menetapkan hukum Islam melalui *ijmâ'* tidak mungkin terjadi. Alasan mereka, *pertama*: karena sangat sukar

terjadi para mujtahid bersepakat dalam memandang dan menghasilkan ketetapan hukum tunggal, sebagaimana sulit terjadi mereka menyukai satu makanan dan satu pendapat dalam satu waktu, *kedua*: para mujtahid tersebar ke berbagai penjuru dunia Islam yang menyebabkan sulitnya *menukilkan* ketetapan hukum yang menjadi bahasan bersama. Berbeda arah pandangan dengan mereka, jumbuh ulama ushul fiqh mengemukakan *ijmâ'* yang dilakukan para mujtahid untuk merumuskan hukum Islam mungkin saja terjadi. Argumentasi mereka, secara riil *ijmâ'* itu terjadi dalam beberapa masalah hukum yang tidak berkaitan dengan persoalan yang sudah *ma'lûm min al-dîn bi al-dharûrah*. Misalnya *ijmâ'* yang dilakukan para sahabat untuk memerangi orang-orang yang enggan membayar zakat, mengumpulkan mushhaf dalam satu mushhaf 'ustmânî dan memberlakukan keharaman riba pada enam jenis barang.¹⁵²

Akan tetapi, Imam Ahmad Ibn Hanbal mengutarakan bahwa barang siapa yang mengklaim adanya *ijmâ'* terhadap hukum suatu masalah, maka ia telah berdusta, karena mungkin saja ada mujtahid yang berselisih, belum mengetahui ataupun ketetapan hukum itu belum sampai padanya. Oleh karena itu, menurut Imam Ahmad, jawaban yang tepat atas persoalan ini adalah "*kami tidak mengetahui ada mujtahid yang berbeda pendapat tentang hukum masalah ini.*"¹⁵³

Sementara itu ulama ushul fiqh kontemporer, al-Khudharî Bek dan Wahbah al-Zuhailî mengemukakan *ijmâ'* dalam pengertian memenuhi seluruh rukun dan syaratnya hanya mungkin terjadi pada masa sahabat, karena mereka belum menyebar terpencar-pencar ke beberapa daerah. Sementara pada periode *tâbi'in*, untuk melakukan *ijmâ'* sudah tidak mungkin, karena mereka sudah menyebar ke berbagai daerah dan sangat sukar untuk mengakomodasi seluruh mujtahid pada satu majlis *ijmâ'*. Dalam kaitan ini, Abdu al-Wahhâb

¹⁵²Alî Ibn 'Adam Mûsa, *al-Jâlis al-Shâlih al-Nâfi'*, h. 343; Muhammad Ibn Muhammad Ibn 'Abdurrahmân, *Taisîr al-Wushûl ilâ Minhâj al-Ushûl min al-Ma'qûl wa al-Manqûl*, Juz V, h. 47; al-Bannânî, *Hâsiyyah 'alâ Syarhi al-Jalâl al-Mahallî*, Juz II, h. 195.

¹⁵³Al-Badakhshî, *Syarh al-Badakhshî*, Juz II, h. 277; al-Mardâwî al-Hanbalî, *al-Tahbîr Syarh al-Tahrîr fî Ushûl al-Fiqh*, Juz V, h. 1526.

Khallâf berpandangan bahwa *ijmâ'* mungkin saja terjadi apabila diserahkan pada pemerintah Islam di beberapa negara. Setiap negara Islam diberi wewenang untuk menetapkan syarat-syarat mujtahid dan menyeleksi siapa saja di antara rakyatnya yang memenuhi syarat ijthad, kemudian mereka yang memenuhi kriteria mujtahid diberikan sertifikat ijthadiyah. Apabila seluruh mujtahid tersebut yang berada di berbagai negara Islam melakukan ijthad dan mereka mengemukakan pendapat yang sama terhadap hukum suatu kasus, maka kesepakatan semacam ini dapat dinamakan *ijmâ'* yang wajib diikuti oleh seluruh umat Islam.¹⁵⁴

QIYÂS

A. Definisi *Qiyâs*

Qiyâs secara etimologi merupakan bentuk *mashdar* dari kata قَيْسٌ يُقَاسُ بِقَيْسٍ yang berarti ukuran, membandingkan atau menyamakan sesuatu dengan yang lain. Seperti, قَسْتُ الثَّوْبَ بِالذَّرَاعِ وَ الْأَرْضَ بِالْمُقَصَّبَةِ berarti “*Saya mengukur baju dengan hasta dan tanah dengan miteran.*”

Sedangkan definisi *qiyâs* secara terminologi terdapat berbagai redaksi yang diketengahkan oleh ulama ushul fiqh, di antaranya sebagai berikut:

1. Sadr al-Syarî'ah (747 H; Ahli ushul fiqh Hanafî) mendefinisikan *qiyâs* adalah

هُوَ تَعْدِيَةُ الْحُكْمِ مِنَ الْأَصْلِ إِلَى الْفُرْعِ بِعِلَّةٍ مُتَّحِدَةٍ لَا تُدْرِكُ بِمُجَرَّدِ اللَّعْنَةِ

Memberlakukan hukum asal kepada hukum *furû'* (cabang) dikarenakan kesamaan 'illat yang tidak dapat diketahui melalui pendekatan bahasa saja.¹⁵⁵

2. Abû Manshûr (Tokoh ushul fiqh Hanafî) menakrifkan *qiyâs* adalah

¹⁵⁴Abdu al-Wahhâb Khallâf, *Ilmu Ushûl al-Fiqh*, h. 49; Wahbah az-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz I, h. 550.

¹⁵⁵Al-Anshârî, *Fawâtih al-Rahamûl Syarh Musallam al-Tsubûl*, Juz II, h. 297; Ibnu Nujaim al-Hanafî, *Fath al-Ghaffâr bi Syarhi al-Manâr*, Juz III, h. 10.

هُوَ ابَانَةٌ مِثْلَ حُكْمِ أَحَدِ الْمَذْكُورَيْنِ بِمِثْلِ عَلَيْهِ فِي الْآخَرِ

Menjelaskan persamaan hukum salah satu dari dua kasus yang disebutkan pada kasus lain karena kesamaan ‘*illat*.¹⁵⁶

3. al-Anshârî (w. 1225 H/1810 M) memformulasikan definisi *qiyâs* adalah

هُوَ مُسَاوَاهُ الْمَسْكُوتِ لِلْمَنْصُوصِ فِي عِلَّةِ الْحُكْمِ

Menyamakan suatu kasus yang tidak disebutkan hukumnya dengan kasus yang diterangkan hukumnya dalam ‘*illat* hukum.¹⁵⁷

4. al-Ashfahânî (749 H; Pakar ushul fiqh Syafi’i) merumuskan definisi *qiyâs* adalah

هُوَ مُسَاوَاهُ فَرْعٍ لِأَصْلٍ فِي عِلَّةِ حُكْمِهِ

Menyamakan *far’u* (cabang) pada *ashl* dalam ‘*illat* hukumnya.¹⁵⁸

5. Ibnu Nujaim (926-970 H/1520-1563 M, Tokoh ushul fiqh Hanafî) mendefinisikan *qiyâs* adalah

و فِي الشَّرْعِ تَقْدِيرُ الْقَرَعِ بِالْأَصْلِ فِي الْحُكْمِ وَ الْعِلَّةِ

Menyamakan *far’u* (cabang) pada *ashl* dalam hukum dan ‘*illat*.¹⁵⁹

6. al-Juwainî dan muridnya, al-Ghazâlî menakrifkan *qiyâs* adalah

الْقِيَاسُ حَمْلُ مَعْلُومٍ عَلَى مَعْلُومٍ فِي إِبْنَاتِ حُكْمٍ لُهُمَا أَوْ نَفْيِهِ عَنْهُمَا، بِأَمْرِ جَامِعٍ بَيْنَهُمَا مِنْ إِبْنَاتِ حُكْمٍ أَوْ صِفَةٍ لَهَا أَوْ نَفْيِهِمَا عَنْهُمَا.

Membawa hukum yang belum diketahui kepada hukum yang sudah diketahui dengan tujuan menetapkan atau meniadakan

¹⁵⁶Al-Bukhârî, *Kasyfu al-Asrâr*, Juz III, h. 397; al-Anshârî, *Fawâtiḥ al-Rahamûṭ Syarḥ Musallam al-Tsubûṭ*, Juz II, h. 297; Ibnu Nujaim al-Hanafî, *Fath al-Ghaffâr bi Syarḥi al-Manâr*, Juz III, h. 9.

¹⁵⁷Al-Anshârî, *Fawâtiḥ al-Rahamûṭ Syarḥ Musallam al-Tsubûṭ*, Juz II, h. 297.

¹⁵⁸Al-Ashfahânî, *Bayân al-Mukhtashar Syarḥ Mukhtashar Ibn al-Hâjib*, Juz III, h. 6;

‘Abduqadir Ibn Badran, *al-Madkhal ila Mazhab Imam Ahmad Ibn Hanbal*, h. 300.

¹⁵⁹Ibnu Nujaim al-Hanafî, *Fath al-Ghaffâr bi Syarḥi al-Manâr*, Juz III, h. 9.

hukum bagi keduanya, dikarenakan sesuatu yang menyatukan keduanya, baik berupa hukum atau pun sifat.¹⁶⁰

7. al-Âmidî merumuskan definisi *qiyâs* adalah

أَنَّه عِبَارَةٌ عَنِ الْإِسْتِوَاءِ بَيْنَ الْفَرْعِ وَالْأَصْلِ فِي الْعِلَّةِ الْمُسْتَنْبَطَةِ مِنْ حُكْمِ الْأَصْلِ

Mempersamakan ‘*illat* yang ditemukan pada *far’u* dengan ‘*illat* yang terdapat pada *ashal* yang *diistinbâthkan* dari hukum *ashl*.¹⁶¹

8. al-Asnawî (772 H; Tokoh ushul fiqh Syafi’i) menakrifkan *qiyâs* adalah

الْقِيَاسُ وَهُوَ اثْبَاتٌ مِثْلِ حُكْمٍ مَعْلُومٍ فِي مَعْلُومٍ آخَرَ لِاشْتِرَاكِهِمَا فِي عِلَّةِ الْحُكْمِ عِنْدَ الْمُشْتَبِ

Menetapkan status hukum pada kasus lain yang sudah diketahui hukumnya dikarenakan terdapat kesamaan ‘*illat* hukum menurut penilaian *al-mutsbit* (yang menetapkan hukum).¹⁶²

9. ‘Allâl al-Fâsî menjelaskan definisi *qiyâs* adalah

هُوَ الْحَاقُّ فَرْعٍ غَيْرٍ مَنْصُوصٍ بِأَصْلِ مَنْصُوصٍ عَلَيْهِ لِمُسَاوَاتِهِ لَهُ فِي عِلَّةِ حُكْمِهِ

Menggabungkan *far’u* yang tidak ditegaskan status hukumnya dengan *ashl* yang ditegaskan status hukumnya karena terdapat kesamaan ‘*illat* hukum.¹⁶³

10. ‘Abdu al-Wahhâb Khallâf mendefinisikan *qiyâs* adalah

هُوَ الْحَاقُّ وَاقِعَةٌ لَا نَصَّ عَلَى حُكْمِهَا بِوَاقِعَةٍ وَرَدَّ نَصٌّ بِحُكْمِهَا فِي الْحُكْمِ الَّذِي وَرَدَ بِهِ النَّصُّ

لِتَسَاوِيِ الْوَاقِعَتَيْنِ فِي عِلَّةِ هَذَا الْحُكْمِ

¹⁶⁰Al-Juwaini, *al-Burhân fî Ushûl al-Fiqh* (Qatar: tnp, 1399 H), h. 745; al-Bannânî, *Hâsyiyah ‘alâ Syarhi al-Jalâl al-Mahallî*, Juz II, h. 202; al-Bukhârî, *Kasyfu al-Asrâr*, Juz III, h. 397; al-Anshârî, *Fawâtih al-Rahamût Syarh Musallam al-Tsubût*, Juz II, h. 297; al-Syinqithî, *Natsru al-Wurûd ‘alâ Marâqî al-Su’ûd*, Juz II, h. 442.

¹⁶¹Al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Juz III, h. 237; al-Syaukânî, *Irsyâd al-Fuhûl ilâ Tahqîq al-Haq*, Juz II, h. 840; al-Ashfahânî, *Bayân al-Mukhtashar Syarh Mukhtashar Ibn al-Hâjib*, Juz III, h. 10.

¹⁶²Al-Badakhshî, *Syarh al-Badakhshî*, Juz III, h. 3; al-Jazarî, *Mî’râj al-Minhâj*, Juz II, h. 115.

¹⁶³‘Allâl al-Fâsî, *Maqâshid al-Syarî’ah al-Islâmiyah wa Makârimuhâ*, h. 124.

Menyamakan suatu kasus yang tidak ada nash mengenai hukumnya dengan kasus yang ada nash menyangkut hukumnya karena kesamaan ‘*illat* hukum.¹⁶⁴

11. Wahbah az-Zuhailî memformulasikan definisi *qiyâs* adalah

هُوَ الْحَاقُّ أَمْرٍ غَيْرٍ مَنْصُوصٍ عَلَى حُكْمِهِ الشَّرْعِيِّ بِأَمْرٍ مَنْصُوصٍ عَلَى حُكْمِهِ
لِاشْتِرَاكِهِمَا فِي عِلَّةِ الْحُكْمِ

Menggabungkan sesuatu yang tidak ditegaskan status hukumnya dalam nash (al-Qur’an atau hadîts) dengan sesuatu yang ditegaskan status hukumnya oleh nash, disebabkan kesamaan ‘*illat* hukum antara keduanya.¹⁶⁵

Dalam pandangan Wahbah az-Zuhailî, meskipun ungkapan redaksi definisi *qiyâs* yang dikemukakan ulama ushul fiqh tidaklah seragam, tetapi secara substansi mereka sepakat bahwa proses peng-*istinbâthan* hukum melalui metode *qiyâs* bukan menetapkan dan merumuskan hukum dari awal (أَبْتَأْتُ الْحُكْمَ وَ إِنشَاءَهُ), karena hukum yang ada pada *al-maqîs* (kasus yang *diqiyâskan*) sudah melekat sebelum dianalogikan pada hukum *al-maqîs ‘alaih* (kasus yang *diqiyâsi*), namun hukum *al-maqîs* terlihat jelas setelah mujtahid menelitinya melalui pengkajian ‘*illat*. Menurutnya, metode *qiyâs* berfungsi menampakkan dan menjelaskan hukum (الْكَشْفُ وَالْإِظْهَارُ لِلْحُكْمِ) yang ada pada kasus yang belum diketahui hukumnya. Oleh karena itu, ulama ushul fiqh mengatakan bahwa *qiyâs* berfungsi menjelaskan hukum bukanlah menetapkan hukum dan ‘*illat* merupakan dasar atau pondasi hukum, sedang kreativitas mujtahid berperan menjelaskan hukum *fur’u* melalui pembahasan yang mendalam dan meneliti ‘*illat* hukum yang terdapat pada *al-maqîs* dan *al-maqîs ‘alaih*.¹⁶⁶

Contoh-contoh *qiyâs*:

- a) Seorang mujtahid mengetahui melalui *masâlik ‘illat* (cara-cara untuk mengetahui ‘*illat*) bahwa ‘*illat* keharaman khamr adalah

¹⁶⁴Abdu al-Wahhâb Khallâf, *Ilmu Ushûl al-Fiqh*, h. 52.

¹⁶⁵Wahbah az-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz I, H. 574.

¹⁶⁶Wahbah az-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz I, h. 574.

memAbûkkan (*al-iskâr*), sedangkan dalil keharaman khamr dengan jelas ditegaskan dalam surah al-Mâ'idah, 5:90:

إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

“...sesungguhnya (*meminum*) khamar, berjudi, (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah, adalah termasuk perbuatan syaitan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan”. (Q.S. al-Mâ'idah, 5:90)

Setelah melakukan pembahasan dan penelitian mendalam seorang mujtahid menemukan zat yang memAbûkkan juga terdapat dalam bir, whisky, kokain dan sebagainya. Dengan demikian, melalui metode *qiyâs* mujtahid dapat menetapkan hukum bir, whisky, kokain dan sejenisnya, yaitu sama dengan hukum khamr, karena ada titik kesamaan ‘*illat* keduanya, yaitu memAbûkkan.

- b) Rasulullah Saw. menegaskan bahwa pembunuhan dapat menjadi faktor penghalang memperoleh warisan, sebagai dinyatakan dalam sabdanya:

لَا يَرِثُ الْقَاتِلُ

“Orang yang membunuh tidak berhak meneriwa bagian warisan”. (HR. al-Nasâ'î, al-Dâruquthnî dan al-Baihaqî)

Menurut ulama ushul fiqh yang menjadi ‘*illat* dalam masalah ini adalah upaya menyegerakan untuk memperoleh harta warisan sebelum waktu yang dibenarkan syara’. ‘*Illat* semacam ini terdapat juga dalam kasus seseorang yang menerima wasiat membunuh orang yang mewasiatkan. Sebab itu, peneriwa wasiat yang membunuh orang yang berwasiat, dihukumi sama dengan orang yang membunuh pewarisnya, yakni keduanya sama-sama terhalang untuk mendapat harta waris dan harta wasiat.

- c) Rasulullah Saw. mengatakan bahwa haram hukumnya meminang pinangan orang lain, sebagaimana ditegaskan dalam sabdanya:

لَا يَبِيعُ بَعْضُكُمْ عَلَىٰ يَبِيعُ بَعْضٍ وَلَا يَخْطُبُ بَعْضُكُمْ عَلَىٰ خِطْبَةِ بَعْضٍ

“Seseorang tidak boleh membeli barang yang telah dibeli orang lain dan tidak boleh meminang pinangan orang lain”.

(HR. al-Bukhârî dan Muslim)

Menurut hasil penelitian mujtahid, yang menjadi ‘*illat* dalam kasus ini adalah menyakiti peminang dan pembeli yang pertama. ‘*Illat* semacam ini terdapat juga dalam kasus seseorang yang menyewa terhadap barang yang telah disewa orang lain. Oleh karena itu, penyewa barang yang telah disewa orang lain dikenai hukum yang sama dengan orang yang meminang pinangan orang lain, yaitu diharamkan.

B. Rukun-rukun *Qiyâs*

Berdasarkan definisi *qiyâs*, ulama ushul fiqh menetapkan rukun-rukun *qiyâs* ada empat, yaitu *ashl*, *far’u*, ‘*illat* dan hukum *ashl*.¹⁶⁷

1. *al-Ashl* (الأصل), menurut fuqahâ` dan ulama ushul fiqh adalah obyek yang telah ditegaskan hukumnya dalam nash (al-Qur’an/hadîts) atau *ijmâ’*. Sedang menurut ulama mutakallimin, *ashl* adalah nash al-Qur’an atau hadîts yang menunjukkan hukum sesuatu. Misalnya, keharaman bir, whisky, kokain dengan *diiqyâskan* pada khamr, maka yang dinamakan *ashl* adalah khamr yang status hukumnya telah disebutkan dalam nash. Sementara yang disebut *ashl* menurut ulama mutakallimin dalam kasus tersebut adalah nash yang menunjukkan hukum, yakni ayat al-Qur’an dalam surah al-Mâ`idah ayat 90-91.

¹⁶⁷Al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Juz III, h. 238. Lihat juga, al-Badakhshî, *Syarh al-Badakhshî*, Juz III, h. 38; Jalâluddîn al-Suyûthî, *Syarh al-Kaukab al-Sâthi’*, Juz II, h. 177; al-Anshârî, *Fawâtiḥ al-Rahamûl Syarh Musallam al-Tsubûl*, Juz II, h. 299; al-Sinqithî, *Mudzakkirah fî Ushûl al-Fiqh*, h. 323; al-Syinqithî, *Natsru al-Wurûd ‘alâ Marâqî al-Su’ûd*, Juz II, h. 447; al-Syaukânî, *Irsyâd al-Fuḥûl ilâ Tahqîq al-Ḥaq* ...Juz II, h. 862; Muhammad al-Khudharî Bek, *Ushûl Fiqh*, h. 293; ‘Allâl al-Fâsî, *Maqâshid al-Syarî’ah al-Islâmiyah wa Makârimuhâ*, h. 124; Ahmad al-Bâbartî al-Hanafî, *al-Rudûd wa al-Nuqûd Syarh Mukhtashar Ibn Hâjib*, Juz II, h. 462; al-Ashfahânî, *Bayân al-Mukhtashar Syarh Mukhtashar Ibn al-Hâjib*, Juz III, h. 14; ‘Abduqadir Ibn Badran, *al-Madkhal ila Mazhab Imam Ahmad Ibn Hanbal*, h. 301.

2. *al-Far'u* (الْفَرْعُ) adalah obyek yang tidak terdapat nash atau *ijmâ'* yang menegaskan ketentuan hukumnya, misalnya bir, wiskey, kokain dalam masalah di atas.
3. *al-'Illat* (الْعِلَّةُ) adalah sifat yang jelas, terukur, sesuai dengan hikmah dan menjadi '*illat* dalam menentukan hukum, seperti sifat memAbûkkan dalam kasus khamr di atas.
4. *Hukum al-ashl* (حُكْمُ الْأَصْلِ) adalah hukum syara' yang ditetapkan oleh nash (al-Qur'an atau hadîts) yang akan diberlakukan pada *far'u*, seperti keharaman meminum khamr. Menurut al-Âmidî, hukum yang ditetapkan pada *far'u* melalui metodei *qiyâs* pada intinya merupakan buah dari *qiyâs* dan tidak bisa dimasukkan dalam rukun. Berbeda dengan pandangan ini, al-'Asnawî mengatakan hukum *far'u* merupakan salah satu dari rukun-rukun *qiyâs* dan bukanlah buah (hasil) dari *qiyâs*, karena buah dari *qiyâs* adalah pengetahuan tentang hukum *far'u*, bukanlah hukum *far'u* itu sendiri.

C. Kehujjahan *Qiyâs*

Para ulama ushul fiqh bersebrangan pendapat tentang *kehujjahan qiyâs* sebagai salah satu landasan dalam meng-*istinbâthkan* hukum Islam, yaitu ¹⁶⁸:

1. Jumhur ulama ushul fiqh berpendapat, berdasarkan akal sehat *qiyâs* bisa dijadikan *hujjah* dan produk hukum yang dihasilkan melalui *qiyâs* wajib diamalkan dalam pandangan syara'. Imam al-Subkî menyatakan *qiyâs* merupakan perkara agama yang diperintahkan untuk diberlakukan.
2. Imam al-Qaffâl (365 H; Tokoh ushul fiqh Syafi'i) dan Abû al-Hasan al-Bashrî (Tokoh Mu'tazilah) mengungkapkan bahwa

¹⁶⁸Al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Juz IV, h. 9. Lihat juga, al-Badakhshî, *Syarh al-Badakhshî*, Juz III, h. 10; al-Bannânî, *Hâsiyah 'alâ Syarhi al-Jalâl al-Mahallî*, Juz II, h. 211; al-Anshârî, *Fawâtiḥ al-Rahamût Syarh Musallam al-Tsubût*, Juz II, h. 362; al-Syaukânî, *Irsyâd al-Fuhûl ilâ Tahqîq al-Haq...* Juz II, h. 842; 'Allâl al-Fâsî, *Maqâshid al-Syarî'ah al-Islâmiyah wa Makârimuhâ*, h. 128; al-Jazarî, *Mi'râj al-Minhâj*, Juz II, h. 119.

qiyâs wajib diamalkan berdasarkan akal sehat dan dalil *naqli* (al-Qur'an dan hadîts).

3. Imam al-Qâsânî, imam al-Nahrawanî dan imam Dâud al-Ashfahânî mengemukakan bahwa *qiyâs* wajib diamalkan dalam dua bentuk saja, yaitu:

a) '*Illat ashl al-manshûshah* (ditegaskan dalam nash al-Qur'an atau hadîts) baik secara *sharîh* (jelas) maupun *isyârah*. Misalnya, hadîts Rasulullah Saw. menyatakan:

إِنَّمَا نَهَيْتُكُمْ مِنْ أَجْلِ الدَّافَّةِ الَّتِي دَقَّتْ فُكُلُهَا وَأَدَّخِرُوا وَتَصَدَّقُوا

"*Hanyasanya dahulu saya melarang kamu menyimpan daging kurban untuk kepentingan daffah (sekelompok orang yang berpindah dari daerah ke daerah lain yang membutuhkan bekal -daging kurban-), sekarang makanlah, simpanlah dan shadaqahkan daging itu*". (HR. al-Bukhârî, Muslim Abû Dâud, al-Tirmidzî, al-Nasâ'î dan Ibnu Mâjah)

Secara jelas Rasulullah Saw. menyebutkan bahwa '*illat* dari perintah menyimpan daging kurban itu adalah untuk kepentingan sekelompok orang yang berpindah dari daerah ke daerah lain yang membutuhkan bekal.

b) *Hukum far'u* lebih utama daripada hukum *ashl*. Misalnya meng-*qiyâskan* hukum memukul kedua orang tua kepada hukum keharaman mengatakan "ah, his, cis" kepada keduanya, karena ada kesamaan '*illat*, yakni menyakiti bagi kedua ibu bapak. Dalam kaitan ini, hukum keharaman memukul lebih berat daripada mengatakan "ah, his, cis", karena lebih menyakiti keduanya. Bentuk *qiyâs* ini disebut *dalâlah al-nash* atau *fahwâ al-khithâb*.

4. Ulama Dhâhiriyah, termasuk imam al-Syaukânî menyatakan bahwa secara akal sehat, *qiyâs* boleh dijadikan *hujjah*, tetapi tidak terdapat satu dalil pun dalam al-Qur'an dan hadîts yang menunjukkan wajib mengamalkannya.

5. Ulama Syi'ah Imâmiyyah dan al-Nazhzhâm dari Mu'tazilah berpendapat, bahwa secara logika *qiyâs* tidak bisa dijadikan

hujjah dalam menetapkan hukum Islam dan tidak wajib diamalkan.

Dalam pandangan Wahbah az-Zuhailî, pendapat ulama ushul fiqh tentang *kehujjahan qiyâs* dapat diklasifikasikan dalam dua kelompok, yaitu ulama yang menerima *qiyâs* sebagai dalil dalam *istinbâth* hukum Islam yang dipedomani mayoritas ulama ushul fiqh, dan ulama yang tidak mengakui *qiyâs* sebagai landasan hukum Islam, yaitu ulama Syî'ah, al-Nazhzhâm, al-Dhâhiriyyah dan Mu'tazilah dari Baqdad. Sebagian mereka menolak *qiyâs* berdasarkan aspek logika dan sebagian lainnya menolak *qiyâs* berlandaskan aspek syara'.¹⁶⁹

Adapun argumentasi yang dijadikan dasar jumbuh ulama ushul fiqh guna menopang pendapat yang mereka kemukakan terdiri dari al-Qur'an, as-Sunnah, *ijmâ'* dan logika. Dalil-dalil tersebut di antaranya adalah¹⁷⁰:

1. Firman Allah Swt. dalam surah al-Hasyr, 59:2:

فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ

“...Maka ambillah untuk menjadi pelajaran, hai orang-orang yang memiliki pandangan...”. (Q.S. al-Hasyr, 59:2)

Menurut jumbuh ulama ushul fiqh ayat ini menerangkan tentang hukuman Allah Swt. kepada kaum kafir dari Bani Nadhîr dikarenakan tipu daya mereka terhadap Rasulullah Saw. dan orang-orang mukmin. Kemudian dipenghujung ayat Allah Swt. memerintahkan pada umat Islam supaya mengambilkannya *'ibrah* (pelajaran) terhadap kisah mereka dengan firmanNya, فَاعْتَبِرُوا renungkanlah terhadap sebab musabab hukuman atau siksa yang menimpa mereka. Menurut pandangan jumbuh ulama, perintah mengambil *i'tibâr* (pelajaran terhadap suatu peristiwa) termasuk definitif *qiyâs*. Oleh karena ini, berdasarkan ayat ini menunjukkan

¹⁶⁹Wahbah az-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz I, h. 580.

¹⁷⁰Al-Bukhârî, *Kasyfu al-Asrâr*, Juz III, h. 407; Ibnu Nujaim al-Hanafî, *Fath al-Ghaffâr bi Syarhi al-Manâr*, Juz III, h. 10; al-Sinqithî, *Mudzakkirah fî Ushûl al-Fiqh*, h. 294; al-Syaukânî, *Irsyâd al-Fuḥûl ilâ Tahqîq al-Haq...* Juz II, h. 848; al-Dabûsî al-Hanafî, *Taqwîm al-Adillah fî Ushûl al-Fiqh*, h. 263; al-Jazarî, *Mi'râj al-Minhâj*, Juz II, h. 120.

bahwa peng-*istinbâthan* hukum melalui metode *qiyâs* itu dibolehkan dan diperintahkan untuk diberlakukan.

Ayat-ayat lain yang memperkuat *kehujjahan qiyâs* adalah sejumlah ayat yang bersamaan dengan ‘*illat* yang menjadi motif munculnya hukum. Di antaranya adalah:

- a) Firman Allah Swt. dalam surah al-Baqarah, 2: 179 berbicara tentang hikmah *qishash*,

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ

“...dan dalam *qishash* itu ada (jaminan) kehidupan bagimu...”. (Q.S. al-Baqarah, 2: 179)

- b) Firman Allah Swt. dalam surah al-Baqarah, 2: 222 membahas tentang penyebab perempuan tidak boleh digauli ketika haid,

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ

“Mereka bertanya kepadamu (Muhammad) tentang haid, Katakanlah, “Haid itu adalah kotoran”. Oleh sebab itu, hendaklah kamu menjauhkan diri dari wanita di waktu haid...”. (Q.S. al-Baqarah, 2: 222)

- c) Firman Allah Swt. dalam surah al-Mâ'idah, 5: 6 menerangkan tujuan disyariatkan tayammum,

مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ

“...Allah Swt. tidak ingin menyulitkan kamu...”. (Q.S. al-Mâ'idah, 5: 6)

- d) Firman Allah Swt. dalam surah al-Mâ'idah, 5: 91 membincang tentang alasan keharaman khamr dan judi,

إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ

الصَّلَاةِ

فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ

“Sesungguhnya setan itu hanyalah bermaksud menimbulkan permusuhan dan kebencian di antara kamu, lantaran (meminum) khamr dan berjudi itu, dan menghalang-halangi

kamu dari mengingat Allah Swt. dan melaksanakan shalat maka tidakkah kamu mau berhenti? ”. (Q.S. al-Mâ`idah, 5: 91)

Seluruh ayat ini menyebutkan ‘*illat* yang menjadi motif munculnya hukum. Hal ini menunjukkan bahwa hukum mesti berkaitan dengan ‘*illat*, inilah makna *qiyâs*. Karena itu, apabila dijumpai suatu kasus yang tidak diterangkan hukumnya dalam nash, maka diwajibkan meneliti ‘*illat* kasus tersebut guna *diqiyâs*kan dengan kasus yang ketentuan hukumnya termaktub dalam nash. Apabila ‘*illat* keduanya sama, maka hukum yang disebutkan dalam nash dapat diberlakukan pada kasus itu. Menurut jumhur ulama, jika penetapan hukum melalui metode *qiyâs* tidak dibolehkan, maka berarti seluruh perintah-perintah hukum bersifat *ta’abbudî*. Hal ini tidak sesuai dengan kandungan nash al-Qur’an dan hadîts.

2. Dasar kedua adalah hadîts Rasulullah Saw. di antaranya adalah riwayat dari Mu’âdz Ibn Jabal sewaktu Rasulullah Saw. mengutusnyanya ke Yaman untuk menjabat sebagai Hakim. Rasulullah Saw. berdiskusi dengannya guna mengetahui alur logika Mu’âdz apabila menghadapi suatu masalah hukum, ia bersabda:

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا أَرَادَ أَنْ يَبْعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْبَحْرَيْنِ قَالَ كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ قَالَ أَقْضِي بِكِتَابِ اللَّهِ

قَالَ فَإِنْ لَمْ يَجِدْ فِي كِتَابِ اللَّهِ قَالَ فَيَسْتَنْتِ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ فَإِنْ لَمْ يَجِدْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَا فِي كِتَابِ اللَّهِ قَالَ أَجْتَهِدُ رَأْيِي وَلَا أَلُو فَضَرَبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَدْرَهُ وَقَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ لِمَا يُرْضِي رَسُولَ اللَّهِ

“Bagaimana cara kamu dalam menetapkan suatu keputusan ketika sesuatu perkara diajukan kepada engkau?” Mu’âdz Ibn Jabal menjawab, “Saya akan memutuskan berdasarkan kitab Allah (al-Qur’an).” Kemudian Rasulullah Saw. bertanya lagi, “jika kamu tika menemukan hukumnya dalam kitab Allah.” Jawab Mu’âdz, “Saya akan putusan dengan sunnah Rasulullah Saw.” Lebih lanjut Rasulullah Saw.

bertanya, “Jika dalam sunnah Rasulullah Saw. juga engkau tidak mendapati hukumnya.” Jawab Mu’âdz, “Saya akan bersungguh-sungguh berijtihad menggunakan akal logika saya”. Kemudian Rasulullah Saw. mengusap dada Mu’âdz seraya berkata, “Alhamdulillah sikap utusan Rasulullah Saw. telah sesuai dengan yang diinginkan Rasulullah Saw.”. (HR. Ahmad Ibn Hanbal, Abû Dâud, al-Tirmidzî, al-Thabranî, al-Dârimî dan al-Baihaqî)

Menurut jumbuh ulama hadîts ini menunjukkan bahwa Rasulullah Saw. mengakui ijtiâh berdasarkan nalar akal, dan *qiyâs* termasuk ijtiâh melalui maksimalisasi akal. Dalam beberapa hadîts ditemukan bahwa Rasulullah Saw. juga menggunakan pola logika *qiyâs* ketika menjawab pertanyaan yang dialamatkan padanya. Suatu ketika seseorang mendatangi Rasulullah Saw. untuk menanyakan sesuatu lalu ia berkata:

جَاءَ رَجُلٌ مِنْ خَتَمِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ إِنَّ أَبِي شَيْخٌ كَبِيرٌ لَا يَسْتَطِيعُ
الرُّكُوبَ وَأَدْرَكَتْهُ فَرِيضَةُ اللَّهِ فِي الْحَجِّ فَهَلْ يُجْزَى أَنْ أَحُجَّ عَنْهُ قَالَ أَنْتَ أَكْبَرُ وَلَدِهِ قَالَ نَعَمْ قَالَ
أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَ عَلَيْهِ دَيْنٌ أَكُنْتَ تُقْضِيهِ قَالَ نَعَمْ قَالَ فَحُجَّ عَنْهُ

“Ayah saya telah masuk Islam, dia seorang yang sudah tua renta sehingga tidak mampu untuk menunggangi unta, padahal menunaikan ibadah haji diwajibkan padanya. Apakah saya boleh berhaji atas nama dia?” Rasulullah Saw. berkata, “Engkau anak laki-lakinya yang tertua?”, laki-laki itu menjawab, “Ya.” Kemudian Rasulullah Saw. berkata, “Bagaimana pendapatmu, jikalau ayahmu itu mempunyai utang pada orang lain, lalu engkau membayarnya, apakah hutang itu dianggap lunas?”, jawab lelaki itu, “Ya.” Lalu Rasulullah Saw. bersabda, “Dengan demikian, maka berhajilah atas nama ayahmu”. (HR. al-Bukhârî, Muslim dan al-Nasâ’î)

Menurut jumbuh ulama, Rasulullah Saw. dalam hadîts ini terlihat jelas menggunakan pola logika *qiyâs* untuk menunjukkan

kewajiban membayar hutang dengan menganalogikan utang pada Allah Swt. (yakni haji) terhadap hutang pada manusia.

Di riwayat lain diterangkan bahwa ‘Umar Ibn Khatthâb suatu hari menjumpai Rasulullah Saw. guna menanyakan suatu masalah yang baru saja ia lakukan, seraya berkata:

صَعْتُ الْيَوْمَ أَمْرًا عَظِيمًا قَبَلْتُ وَأَنَا صَائِمٌ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَرَأَيْتَ لَوْ
تَمَضَّضْتَ بِمَاءٍ وَأَنْتَ صَائِمٌ فَقُلْتُ

لَا بَأْسَ بِذَلِكَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَغِيْمٌ

“Ya Rasulullah Saw. di hari ini saya telah melakukan kekeliruan besar, saya mencium istri dalam kondisi saya sedang berpuasa.” Lalu Rasulullah Saw. menyatakan pada ‘Umar, “Bagaimana pendapatmu jika kamu berkumur-kumur dengan air dalam keadaan berpuasa, apakah membatalkan puasamu?” Jawab ‘Umar, “Tidak masalah”, lalu Rasulullah Saw. bersabda, “Kalau seperti itu, kenapa engkau sangat menyesal”. (HR. Ahmad Ibn Hanbal dan Abû Dâud)

Dalam hadîts ini, Rasulullah Saw. *mengqiyâskan* mencium istri dengan berkumur-kumur, yang keduanya sama-sama tidak membatalkan puasa.

3. *Ijmâ’* para sahabat. Dalam realitanya, para sahabat seringkali menggunakan *qiyâs* dalam mengungkapkan suatu pendapat, dan tidak satu orang sahabat pun yang menolaknya, seperti pandangan Abû Bakr tentang masalah *kalâlah* yang ditanyakan padanya. Menurut pendapatnya, *kalâlah* adalah orang yang tidak memiliki bapak dan anak laki-laki. Karena *kalâlah* berarti pinggir jalan, maka orang semacam itu bagaikan tepi jalan. Pendapat ini diutarakan Abû Bakar berlandaskan pada akalinya, dan buah pendapat melalui akal termasuk *qiyâs*. Selain itu, para sahabat *mengqiyâskan* pengangkatan khalifah Abû Bakar dengan petunjuk Rasulullah Saw. untuk mengimami shalat. Dalam masalah ini mereka mendasarkan pada logika *qiyâs* dengan mengatakan, “Rasulullah Saw. merestui Abû Bakr untuk mengurus masalah

agama kami, Apakah kami tidak merelakannya untuk mengurus persoalan-persoalan dunia". Dalam sebuah riwayat diceritakan bahwa 'Umar menulis surat kepada Abû Musa al-'Asy'arî ketika ia diangkat menjadi hakim di Bashrah. Salah satu isi suratnya, 'Umar berpesan agar Abû Musa menggunakan *qiyâs* dalam memutuskan suatu perkara yang tidak ia temukan keterangannya dalam nash al-Qur'an maupun hadîts. Begitu pula, 'Usmân Ibn 'Affân menggunakan logika *qiyâs* dalam memutuskan masalah waris bagi kakek beserta saudara-saudaranya, ia berkata, "Jika saya sependapat dengan pandanganmu ('Umar), yakni saudara terhalang mempeloreh waris disebabkan ada kakek", maka itu baik, tetapi jika kamu mengikuti pendapat sahabat sebelum kamu itu justru lebih baik."¹⁷¹

4. Logika. Hukum-hukum yang disyariatkan mengandung *'illat al-ma'qûl al-maknâ* (rasional) dan *kemashlahatan* untuk umat manusia sebagai tujuan utama hukum itu disyariatkan. Oleh karena itu, apabila seorang mujtahid mendapati *'illat* dan *kemashlahatan* dalam suatu hukum yang ditegaskan dalam nash dan terdapat pula dalam kasus lain yang ia upayakan untuk menetapkan status hukumnya, maka memberlakukan hukum yang ada nashnya terhadap kasus yang tidak ada nash termasuk perkara yang diperintahkan dan sesuai dengan hikmah dan prinsip-prinsip dasar syariat Islam. Disamping itu, secara kuantitas nash al-Qur'an dan hadîts terutama yang berkaitan dengan hukum (*ayat dan hadist ahkâm*) sangat terbatas, sementara peristiwa dan problematika hukum terus berkembang melimpah tidak terbatas. Sesuatu yang terbatas tidak mungkin dapat mewadahi seluruh sesuatu yang tidak terbatas. Oleh karena itu, dibutuhkan suatu metode yang dapat menjembatani agar sesuatu yang tidak terbatas itu bisa diatasi, yaitu melalui metode *qiyâs*. Selain itu, fithrah dan akal budi menerima dalam memberlakukan *qiyâs* sebagai salah satu metode *istinbâth* hukum. Misalnya, syariat melarang dalam

¹⁷¹Al-Badakhshî, *Syarh al-Badakhshî*, Juz III, h. 16.

memakan harta secara bathil disebabkan mengandung kezhaliman dan mengambil hak orang lain, kemudian setiap perbuatan yang mengandung kezhaliman dan penganiayaan hak orang lain disamakan hukumnya dengan kasus tersebut. Secara fithrah dan akal budi penetapan hukum seperti itu dapat diterima dan dibenarkan.

Adapun alasan *Nufât al-qiyâs* (penolak-penolak *qiyâs*) sebagai dalil dalam meng-*istinbâthkan* hukum Islam, adalah ¹⁷²:

1. Firman Allah Swt. yang termaktub dalam surah al-Hujurât, 49:1:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ

“*Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mendahului Allah dan Rasul-Nya...*”. (Q.S. al-Hujurât, 49:1)

Menurut *Nufât al-qiyâs* ayat ini melarang keras melakukan perbuatan tanpa landasan al-Qur’an dan sunnah Rasulullah Saw. Memberlakukan *qiyâs* merupakan tindakan yang melenceng dari al-Qur’an dan sunnah, karena hal itu *qiyâs* dilarang untuk dijadikan metode dalam menggulirkan hukum. Mereka juga berdalil dengan beberapa ayat, di antaranya adalah dalam surah al-Baqarah, 2: 169:

وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ

“...dan mengatakan apa yang tidak kamu ketahui tentang Allah Swt”. (Q.S. al-Baqarah, 2: 169)

Dan firman Allah Swt. dalam surah al-Isrâ’, 17: 36:

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ

“Dan janganlah kamu mengikuti sesuatu yang tidak kamu memiliki pengetahuan tentangnya...”. (Q.S. al-Isrâ’, 17: 36)

Menurut mereka, kedua ayat ini menerangkan larangan untuk melakukan sesuatu yang tidak diketahui dan diyakini kebenarannya, dan *qiyâs* hanya berdasarkan dugaan semata. Karena itu, tidak dibenarkan dalam menetapkan hukum melalui *qiyâs* yang berdasarkan dugaan adanya ‘*illat* pada *ashl* dan *far’u*. Begitu pula diterangkan

¹⁷²Al-Badakhshî, *Syarh al-Badakhshî*, Juz III, h. 21; al-Dabûsî al-Hanafî, *Taqwîm al-Adillah fî Ushûl al-Fiqh*, h. 260; al-Jazarî, *Mi’râj al-Minhâj*, Juz II, h. 128.

larangan *berhujjah* dengan dalil yang bersifat *zhann*, dan *qiyâs* itu bersifat *zhann*. Karenanya, ia tidak dapat dipergunakan untuk menetapkan hukum. Sebagaimana diterangkan dalam surah Yûnus, 10: 36:

إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا

“*Sesungguhnya zhann (persangkaan) itu tidak berfaidah sedikitpun terhadap kebenaran...*”. (Q.S. Yûnus, 10: 36)

2. Argumentasi lain untuk menopang pendapat mereka dari sunnah Rasulullah Saw. adalah hadîts hasan yang diriwayatkan al-Dâruquthnî bahwa Rasulullah Saw. bersabda:

إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَرَضَ فَرَائِضَ فَلَا تُصَيِّعُوهَا وَحَرَّمَ حُرْمَاتٍ فَلَا تَنْتَهِكُوهَا وَحَدَّ حُدُودًا فَلَا تَعْتَدُوهَا
وَسَكَتَ عَنْ أَشْيَاءٍ مِنْ غَيْرِ نَسْيَانٍ فَلَا تَبْحَثُوا عَنْهَا

“*Sesungguhnya Allah Swt. menetapkan beberapa kefarduan, maka jangan kamu abaikan, menetapkan beberapa batasan, jangan kamu terobos, mengharamkan sesuatu, maka jangan kamu melanggarnya, dan Dia tidak diterangkan hukum sesuatu sebagai rahmat bagimu, bukan lantaran lupa, maka janganlah kamu bahas tentang hal itu*”. (HR. al-Dâruquthnî)

Dalam pandangan mereka, hadîts di atas menunjukkan bahwa hukum sesuatu itu adakalanya wajib, haram atau tidak ditetapkan statusnya, hukumnya bisa saja *al-ma'fû 'an* (dima'fu) atau mubah. Sesuatu yang *diqiyâskan* mesti kasus yang tidak didapati ketentuan hukumnya dalam nash al-Qur'an dan hadîts. Apabila *al-maskût 'anhu* (sesuatu yang didiamkan/tidak diterangkan hukumnya) *diqiyâskan* kepada wajib, maka ini berarti telah menentukan hukum wajib pada sesuatu yang tidak diwajibkan syara'. Dan jika *diqiyâskan* pada haram, maka ini berarti sudah mengharamkan sesuatu yang tidak diharamkan syara'.

Mereka juga berdalil dengan suatu riwayat dari Abû Hurairah, bahwa Nabi Saw. bersabda:

تَعْمَلُ هَذِهِ الْأُمَّةُ بِرُؤْيَا اللَّهِ، وَبُرْهَانِ رَسُولِ اللَّهِ، وَبُرْهَانِ بِالرَّأْيِ، فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ ضَلُّوا
وَأَضَلُّوا

“Ummat ini melakukan dalam waktu sekejap-sekejap berhujjah dengan al-Qur’an, as-Sunnah dan qiyâs, apabila mereka melakukan hal itu berarti telah berbuat kesesatan dan menyesatkan.”

Menurut mereka, hadîts ini secara jelas mengecam *berhujjah* dengan *qiyâs* disebabkan bisa membawa seseorang pada kesesatan.

3. *Ijmâ’* sebagian sahabat, bahwa menurut mereka sebagian sahabat mencela *qiyâs* dan ijtihad berlandaskan logika, sementara sebagian sahabat lainnya tidak mengingkari celaan sahabat tersebut. Bagi mereka, hal itu mengindikasikan bahwa sikap diam atau tiada penolakan dari mereka pertanda suatu persetujuan, dan karenanya dapat disebut *ijmâ’*. Misalnya, pernyataan ‘Umar Ibn Khaththâb, *“Hindarilah para pemberi petuah dan pendapat yang berpijak pada akal logika, karena mereka itu musuh-musuh sunnah, mereka telah sesat dan menyesatkan.”* ‘Umar juga pernah berkata, *“Hindarilah orang-orang yang berhujjah dengan qiyâs.”* Demikian pula, ‘Ali Ibn Abi Thâlib berkata, *“Jika masalah agama dapat ditentukan melalui qiyâs, maka membasuh bagian dalam sepatu (ketika berwudhu` memakai sepatu) lebih dianjurkan daripada bagian luarnya.”* Senada dengan mereka, Ibnu ‘Abbâs berkata, *“Para ahli al-Qur’an dan orang-orang shalih telah tiada, dan umat manusia menjadikan orang-orang bodoh sebagai pemimpin mereka sehingga menentukan masalah melalui qiyâs yang bertumpu pada buah pikirannya.”*

4. Mereka juga berargumentasi dengan logika, bahwa *qiyâs* dapat menimbulkan pertentangan dan perselisihan para mujtahid, karena ia berlandaskan pada indikasi dan ‘*illat* yang bersifat hipotesa. Setiap sesuatu yang bersifat praduga memercikkan perbedaan sudut pandang dan pemahaman, dan karenanya *qiyâs* itu dilarang.

D. Syarat-syarat *Qiyâs*

Ulama ushul fiqh menentukan beberapa syarat yang harus dipenuhi supaya *qiyâs* bisa dijadikan sebagai metode dalam *mengistinbâthkan* hukum Islam. Adapun syarat-syarat yang dimaksud adalah sebagai berikut:

1. Syarat *ashl*

Menurut jumhur ulama ushul fiqh, pada prinsipnya dalam peng-*istinbâthan* hukum mesti memiliki landasan, adakalanya nash atau *ijmâ'*. Oleh karena itu, apabila hukum yang ditegaskan nash bisa *diqiyâskan*, maka hukum yang berlandastumpu pada *ijmâ'* boleh juga *diqiyâskan*. Akan tetapi, sebagian ulama mengemukakan bahwa hukum yang berdasarkan *ijmâ'* tidak dapat *diqiyâskan*, karena tidak mungkin mengetahui '*illat* hukum melalui kesepakatan para ulama. Adapun syarat-syarat *ashl* itu adalah¹⁷³:

- a) *Ashl* itu bukan berposisi *far'u* dari *ashl* lainnya.
- b) Hukum *ashl* itu ditegaskan berdasarkan nash.
- c) Hukum *ashl* bukan ditetapkan berdasarkan *qiyâs*.

2. Syarat-syarat hukum *ashl*

Adapun syarat-syarat hukum *ashl* yang harus diperhatikan dalam menetapkan hukum melalui metode *qiyâs*, adalah:¹⁷⁴

- a) Tidak berlaku secara khusus. Dalam pengertian hukum *ashl* tidak bersifat khusus berdasarkan ketetapan dalam nash, karena *qiyâs* dimaksudkan untuk memberlakukan hukum *ashl* pada *far'u*. Misalnya, pengkhususan Rasulullah Saw. kepada kesaksian Khuzaimah seorang diri, ia bersabda:

¹⁷³Al-Bukhârî, *Kasyfu al-Asrâr*, Juz III, h. 443.

¹⁷⁴Al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Juz III, h. 243; al-Badakhshyî, *Syarh al-Badakhshyî*, Juz III, h. 120; al-Bannânî, *Hâsiyah 'alâ Syarhi al-Jalâl al-Mahallî*, Juz II, h. 214; Jalâluddîn al-Suyûthî, *Syarh al-Kaukab al-Sâthi*, Juz II, h. 179; al-Bukhârî, *Kasyfu al-Asrâr*, Juz III, h. 443; al-Anshârî, *Fawâtih al-Rahamût Syarh Musallam al-Tsubût*, Juz II, h. 300; Ibnu Nujaim al-Hanafî, *Fath al-Ghaffâr bi Syarhi al-Manâr*, Juz III, h. 15; Muhammad al-Khudharî Bek, *Ushûl Fiqh*, h. 293; Ahmad al-Bâbartî al-Hanafî, *al-Rudûd wa al-Nuqûd Syarh Mukhtashar Ibn Hâjib*, Juz II, h. 462; al-Ashfahânî, *Bayân al-Mukhtashar Syarh Mukhtashar Ibn al-Hâjib*, Juz III, h. 15; 'Abduqadir Ibn Badran, *al-Madkhal ila Mazhab Imam Ahmad Ibn Hanbal*, h. 308.

مَنْ شَهِدَ لَهُ خُرَيْمَةً فَحَسْبُهُ

“Barangsiapa dipersaksikan Khuzaimah sendirian sudah cukup”. (HR. Ahmad Ibn Hanbal, Abû Dâud, al-Tirmidzî, al-Nasâ`î dan Hâkim)

Dalam hadîts ini, Rasulullah Saw. dengan jelas menyatakan bahwa apabila Khuzaimah menjadi saksi, maka cukup sendirian. Karena ia dapat memahami sesuatu yang belum tentu bisa dipahami orang lain. Sementara itu, ayat al-Qur’an menerangkan bahwa batasan minimal saksi adalah dua orang laki-laki atau satu orang laki-laki bersama dua orang wanita. Sebagaimana dijelaskan dalam surah al-Baqarah, 2: 282:

وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ

“Jadikanlah dua orang saksi dari laki-laki di antara kamu...”.(Q.S. al-Baqarah, 2: 282)

Hukum kesaksian yang bersifat spesifik yang ditetapkan dalam hadîts tersebut tidak dapat diberlakukan pada *far’u*, karena hukum itu tertentu pada Khuzaimah saja. Oleh karena itu, meskipun seseorang memiliki sifat wara’, jujur dan mudah paham seperti Khuzaimah, tetap tidak boleh *diqiyâskan* kepadanya. Termasuk kategori *khushûsiyyah* adalah hukum-hukum yang berlaku khusus pada Rasulullah Saw., seperti boleh berpuasa *wishâl*, beristri lebih dari empat orang.

- b) Hukum *ashl* itu tidak menyimpang dari aturan-aturan *qiyâs*. Dalam artian setiap hukum yang ditetapkan melenceng dari aturan *qiyâs*, maka hukum lain tidak dapat *diqiyâskan* pada hukum itu, karena *qiyâs* dimaksudkan untuk menetapkan hukum. Dalam ranah ini, ulama ushul fiqh mempetakan dalam dua bagian, yaitu: 1. Hukum yang dirumuskan itu tidak dapat dilogikakan. Bentuk ini ada dua macam, adakalanya hukum pengecualian dari kaidah umum, seperti kesaksian Khuzaimah seorang diri, ketetapan sah puasa bagi orang yang makan atau minum lantaran lupa, dan adakalanya hukum yang sejak semula tidak bisa dinalar (*qhair al-ma’qûl al-maknâ*), seperti jumlah rakaat shalat, ukuran nishab harta wajib zakat, jumlah

hudûd dan hukuman *kaffârat*. 2. Hukum itu merupakan hukum yang tidak mempunyai padanan serupa sejak awal disyari'akan, karenanya hukum itu tidak bisa *diqiyâskan*, baik berbentuk hukum yang dapat dinalar (*al-ma'qûl al-maknâ*), seperti adanya *rukhsah* (dispensasi hukum) untuk menjama' dan mengqashar shalat bagi musafir karena alasan menghilangkan *masyaqqah* (kesulitan, kesukaran), ataupun hukum yang sukar dilogikakan (*ghairu al-ma'qûl al-maknâ*), seperti mengharuskan *diyat* pembunuhan dilimpahkan pada 'âqilah ('*ashabah* dan kerabat dekat seseorang).

- c) Tidak ada nash (al-Qur'an dan hadîts) yang menunjukkan ketetapan hukum *far'u*. Maksudnya, tidak ada dalil yang menjelaskan hukum *ashl* di satu sisi dan mencakup hukum *far'u* di sisi lain, karena apabila sudah terdapat dalil yang mencakup hukum *far'u*, maka hukum *far'u* itu ditetapkan berdasarkan dalil tersebut, bukanlah *diistinbâthkan* melalui metode *qiyâs*. Dalam konteks semacam ini peng-*istinbâthan* hukum tidak membutuhkan metode *qiyâs*.
- d) Pensyariatan hukum *ashl* itu lebih dahulu daripada hukum *far'u*, dengan catatan apabila hukum *far'u* tidak ditegaskan dengan dalil lain selain melalui metode *qiyâs*. Berdasarkan syarat ini, tidak boleh *mengqiyâskan* wudhu` pada tayammum, meskipun terdapat titik persamaan, yaitu *al-thahârah* (bersesuci). Karena wudhu` lebih dahulu disyariatkan (sebelum Rasulullah Saw. hijrah) daripada tayammum (disyariatkan setelah hijrah).

3. Syarat-syarat *far'u*

Ulama ushul fiqh mengemukakan syarat-syarat *far'u* adakalanya berkaitan dengan syarat 'illat dan adakalanya berhubungan dengan syarat hukum *ashl*. Adapun syara-syarat yang mesti melekat pada *far'u* ada empat, yaitu ¹⁷⁵:

¹⁷⁵Al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Juz III, h. 311. Lihat juga, al-Bannânî, *Hâsiyah 'alâ Syarhi al-Jalâl al-Mahallî*, Juz II, h. 222; Jalâluddîn al-Suyûthî, *Syarh al-Kaukab al-Sâthi'*, Juz II, h. 189; al-Anshârî, *Fawâtiḥ al-Rahamût Syarh*

- a) Kesamaan ‘*illat*; ‘*illat far’u* harus sama dengan ‘*illat* yang terdapat pada *ashl*, adakalanya pada zatnya atau jenisnya. Contoh kesamaan ‘*illat* dari aspek zatnya adalah *mengqiyâskan* bir pada khamr, karena keduanya mempunyai titik persamaan dalam sifat memAbûkkan, baik potensi memAbûkkannya bersifat kuat maupun lemah. Sedangkan contoh kesamaan ‘*illat* dari aspek jenisnya adalah *mengqiyâskan* wajib *qishâsh* dalam perbuatan aniaya pada anggota badan terhadap wajib *qishâsh* dalam pembunuhan, karena ada titik persamaan sebagai tindakan pidana pada keduanya.
- b) Hukum *ashl* tetap atas keadaannya. Dalam artian hukum *ashl* tidak berubah setelah diberlakukan *qiyâs* pada *far’u*. Seperti tidak boleh *mengqiyâskan* hukum *menzhihâr* (menyamakan istri dengan punggung ibu) istri yang berstatus kafir *dzimmi* kepada *menzhihâr* istri muslimah dalam segi keharaman untuk kembali berhubungan intim suami istri. Karena, keharaman melakukan hubungan intim dalam *menzhihâr* istri yang muslimah dibatasi waktu, yakni sampai suami membayar *kaffârat*. Sementara, keharaman berhubungan intim dengan istri yang berstatus *dzimmi* berlaku selamanya, karena orang kafir tidak mendapatkan *taklîf* membayar *kaffârat*, dan *kaffârat* dimaksudkan untuk membersihkan kesalahan dan bernilai ibadah. Sedangkan orang kafir bukan merupakan orang yang dituntut untuk beribadah karena amal perbuatan mereka sia-sia belaka di dunia maupun di akhirat. Atas dasar prinsip ini, menurut Ulama Hanafiyah hukum *menzhihâr* istri yang berstatus *dzimmî* adalah batal/tidak sah. Bersebrangan pendapat dengan ini, ulama Syâfi’iyah mengemukakan hukum *zhihâr* semacam itu adalah sah, karena kafir *dzimmî* bisa

Musallam al-Tsubût, Juz II, h. 306; al-Syinqithî, *Natsru al-Wurûd ‘alâ Marâqî al-Su’ûd*, Juz II, h. 455; Muhammad al-Khudharî Bek, *Ushûl Fiqh*, h. 297; Ahmad al-Bâbartî al-Hanafî, *al-Rudûd wa al-Nuqûd Syarh Mukhtashar Ibn Hâjib*, Juz II, h. 515; al-Ashfahânî, *Bayân al-Mukhtashar Syarh Mukhtashar Ibn al-Hâjib*, Juz III, h. 83.

dikenakan *kaffârat*, dan disebabkan mereka bisa memberikan makan dan memerdekakan budak. Menurut mereka sekalipun orang kafir tidak dituntut berpuasa, namun hal itu tidak bisa menjadi faktor penghalang keabsahan perbuatan *zhihâr*-nya.

- c) Hukum *far'u* disyariatkan belakangan daripada hukum *ashl*. Maksudnya, hukum *far'u* disyariatkan kemudian setelah hukum *ashl*. Misalnya, *mengqiyâs* wudhu` pada tayammum dalam disyaratkan niat sebagaimana keterangan sebelumnya.
- d) Tidak ada nash (al-Qur'an atau hadîts) atau *ijmâ'* yang menerangkan hukum *far'u* itu. Dalam arti, tidak ada nash atau *ijmâ'* menegaskan hukum *far'u* dan hukum itu berparadoks dengan *qiyâs*. Karena ketika itu, *qiyâs* bisa berbenturan dengan nash ataupun *ijmâ'*. Dalam kaitan ini, ulama ushul fiqh menyatakan *qiyâs* yang bertentangan dengan nash atau *ijmâ'* dinamakan *qiyâs fâsid al-i'tibâr* (*qiyâs* yang *fâsid* dan tidak diperhitungkan). Contoh *qiyâs* yang bertentangan dengan nash adalah *mengqiyâskan kaffârat* sumpah kepada *kaffârat* pembunuhan dalam aspek budak yang dimerdekakan harus beriman. Sedangkan contoh *qiyâs* yang berparadoks dengan *ijmâ'* adalah *mengqiyâskan* hukum kebolehan meninggalkan shalat dalam perjalanan kepada hukum kebolehan tidak berpuasa bagi orang yang sedang bepergian. *Qiyâs* semacam ini dianggap batal, karena ulama telah sepakat bahwa shalat tidak boleh ditinggalkan lantaran bepergian.

4. Syarat-syarat '*illat*

Sebelum lebih lanjut membincang tentang syarat-syarat '*illat*, terlebih dahulu perlu mengetahui pengertian '*illat*, macam-macam '*illat* dan seterusnya, mengingat bahasan '*illat* merupakan masalah inti dalam *qiyâs* yang membutuhkan paparan luas dan panjang lebar.

BAHASAN '*ILLAT*

A. Definisi '*Illat*

'*Illat* secara etimologi adalah nama bagi sesuatu yang dapat mengakibatkan berubahnya keadaan sesuatu yang lain karena efek

darinya. Karenanya, penyakit disebut ‘*illat* disebabkan keadaan tubuh manusia berubah ketika diserang virus penyakit. Dari pengertian ini, apabila dikatakan “Si fulan telah sakit”, maka berarti kondisi tubuhnya telah berubah dari sehat menjadi sakit.

Sementara ‘*illat* secara terminologi dijumpai berbagai definisi yang diutarakan ulama ushul fiqh, di antaranya adalah:

1. al-Âmidî mendefinisikan ‘*illat* adalah

هِيَ الْبَاعِثُ عَلَيْهِ

Motif atau faktor pendorong terhadap hukum.¹⁷⁶

2. al-Ghazâlî menakrifkan ‘*illat* adalah

هِيَ الْمُؤْتَرَةُ فِي الْحُكْمِ بِجَعْلِهِ تَعَالَى لَا بِالذَّاتِ

Suatu sifat yang berpengaruh terhadap hukum, karena petunjuk Syari’, bukan lantaran zatnya.¹⁷⁷

3. Mayoritas ulama Hanafiyah dan sebagian ulama Hanâbilah merumuskan definisi ‘*illat* adalah

الْعِلَّةُ هِيَ مَا شَرَعَ الْحُكْمَ عِنْدَهُ تَحْقِيقًا لِلْمَصْلَحَةِ أَوْ هِيَ الْوَصْفُ الْمَعْرُوفُ لِلْحُكْمِ

Sesuatu yang menjadi dasar hukum disyariatkan dalam rangka merealisasikan *mashlahah*, atau suatu sifat yang menjadi pengenal terhadap hukum.¹⁷⁸

4. Ulama Mu’tazilah merumuskan definisi ‘*illat* adalah

الْعِلَّةُ هِيَ الْمُؤْتَرَةُ بِذَاتِهِ فِي الْحُكْمِ

Sifat yang berpengaruh terhadap hukum berdasarkan zatnya.¹⁷⁹

Apabila disebut ‘*illat* pada biasanya mengarah pada dua pengertian, yaitu¹⁸⁰:

¹⁷⁶Al-Bannânî, *Hâsiyah ‘alâ Syarhi al-Jalâl al-Mahallî*, Juz II, h. 232; Jalâluddîn al-Suyûthî, *Syarh al-Kaukab al-Sâthi*, Juz II, h. 199.

¹⁷⁷Al-Bannânî, *Hâsiyah ‘alâ Syarhi al-Jalâl al-Mahallî*, Juz II, h. 232; Jalâluddîn al-Suyûthî, *Syarh al-Kaukab al-Sâthi*, Juz II, h. 200.

¹⁷⁸Al-Anshârî, *Fawâtih al-Rahamût Syarh Musallam al-Tsubût*, Juz II, h. 310.

¹⁷⁹Al-Badakhshî, *Syarh al-Badakhshî*, Juz III, h. 39; al-Bannânî, *Hâsiyah ‘alâ Syarhi al-Jalâl al-Mahallî*, Juz II, h. 232; Jalâluddîn al-Suyûthî, *Syarh al-Kaukab al-Sâthi*, Juz II, h. 200.

¹⁸⁰Wahbah az-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz I, h. 615.

1) hikmah yang menjadi motivasi atas pensyariaan hukum, berupa merealisasikan *mashlahah* dan menolak *mudharat*. Misalnya, tercapainya manfaat bagi orang yang melakukan transaksi jual beli, gadai, sewa, pesanan dan sebagainya, karenanya transaksi seperti itu dibolehkan. Terlindunginya keturunan (*hifzh al-nasab*) sebagai sivil efek diharamkannya perbuatan zina dan dikenakan hukuman *had* bagi pelaku. Terpeliharanya fungsi akal (*hifzh al-'akal*) yang diakibatkan diharamkannya khamr dan diancam hukuman *had* meminum khamr. Terjaganya harta (*hifzh al-mal*) yang ditimbulkan diharamkannya pencurian dan dikecam hukum potongan tangan bagi pelaku. Dan terlindunginya jiwa (*hifzh al-nafs*) dikarenakan diharamkannya pembunuhan dan dikenakan *qishâsh* bagi yang melakukannya.

Berdasarkan kajian induktif terhadap seluruh hukum-hukum yang diundangkan al-Qur'an dan as-Sunnah, ulama ushul fiqh menemukan bahwa seluruh hukum diproyeksikan untuk menggapai *kemashlahatan* dan berbagai manfaat bagi umat manusia serta menolak dan menghindarkan segala bentuk *mafsadat* dan *mudharat* dari mereka. Hal ini tergambar jelas dalam firman Allah Swt. dalam surah al-Anbiyâ`, 21: 107:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

“Kami tidak akan mengutus engkau (Muhammad Saw.), melainkan untuk menjadi rahmat bagi seluruh alam”. (Q.S. al-Anbiyâ`, 21: 107)

Dalam ayat ini, Allah Swt. menerangkan misi Rasulullah Saw. diutus ke pentas dunia hanyalah sebagai rahmat bagi seluruh alam. Bentuk “rahmat” dalam hukum-hukum Islam dapat ditemukan dalam beberapa masalah, seperti dibolehkan tidak berpuasa di bulan Ramadhan bagi orang sakit dan musafir. Hikmahnya adalah menolak *masyaqqah* (kesukaran, kemelaratan) dari mereka. Disyariatkan zakat yang bertujuan untuk memelihara harta dan memenuhi kebutuhan masyarakat. Dengan demikian, tujuan setiap hukum syara' itu digulirkan untuk mendatangkan *kemashlahatan* dan menolak

kemafsadatan. Namun, barometer dalam mempertimbangkan sesuatu itu *mashlahah* atau *mudharat* adalah ketentuan Syari', bukan bergantung pada penilaian keinginan umat manusia. Karena, terkadang manusia memperhatikan *mashlahah* yang spesifik dan mengesampingkan *mashlahah* yang universal atau memosisikannya pada tingkatan kedua. Sehingga apabila tolok ukur hal tersebut sesuai dengan penilaian manusia, maka hukum syara' menjadi kacau, *kemafsadatan* merata, atau hal ihwal umat manusia menjadi terpuruk. Sementara, syari' dalam menentukan suatu *kemashlahatan* dan *kemudharatan*, dengan memperhatikan kepentingan individu dan orang banyak secara seksama.

- 2) Sifat *zhâhir* yang dapat diukur sesuai dengan tujuan hukum dalam mewujudkan *kemashlahatan* umat manusia, berupa mendatangkan manfaat atau menolak *mudharat* dari mereka.

Pengertian “sifat yang *zhâhir*” adalah suatu sifat yang jelas yang dapat diketahui dalam suatu hukum. Sedangkan pengertian “dapat diukur (*al-mundhabith*)” adalah sifat yang dapat diberlakukan pada seluruh person dengan batasan yang sama, atau terdapat perbedaan yang tidak terlalu mencolok. Sementara pengertian “yang sesuai dengan tujuan hukum (*al-munâsib*) adalah sifat yang terikat dan berkesesuaian dengan tujuan hukum dalam mencapai suatu *kemashlahatan*. Contohnya pencurian, perzinahan dan pembunuhan terencana merupakan sifat yang jelas dapat diukur. Karenanya, perbuatan-perbuatan tersebut diharamkan syara', dan dikenai hukuman *hudûd* bagi pelakunya. *Kemashlahatan* yang dimaksudkan dalam penerapan hukuman itu adalah terlindunginya harta, nasab dan jiwa seseorang dan terhindar dari setiap bentuk *kemudharatan*.

Bertitik tolak pada keterangan ulama ushul fiqh tentang ‘*illat* terpetakan pada kedua bentuk di atas, maka ‘*illat* dapat digunakan untuk menunjukkan pada setiap hikmah dan sifat yang *zhâhir*. Dengan demikian, yang menjadi ‘*illat* dalam hukuman dera atau rajam atas perbuatan zina, adakalanya memelihara keturunan (*hifzh al-nasab*) atau perbuatan zina itu sendiri. Meskipun demikian, ulama ushul fiqh secara khusus menitikberatkan ‘*illat* itu merupakan sifat yang jelas

yang bisa diukur dalam mendasari penetapan hukum. Sementara hikmah adalah sesuatu yang menjadi akibat adanya hukum, berupa mencapai *mashlahah* dan segala macam manfaat ataupun menolak *mafsadat* dan *mudharat*.

Dalam kaitan ini ulama ushul fiqh beragam pandangan tentang sesuatu yang dapat dijadikan ‘*illat*?. Jumhur ulama ushul fiqh mengemukakan bahwa yang dijadikan barometer dalam peng-‘*illatan* (تَعْلِيلُ الْحُكْمِ) adalah sifat yang jelas yang dapat diukur, baik sifat itu perkara yang samar, tetapi bisa dinalar, seperti *ridha* (suka rela) dalam segala bentuk transaksi, atau sifat yang dapat diindera, seperti pembunuhan dan pencurian, ataupun yang ditetapkan berdasarkan penilaian ‘*urf*, seperti penilaian masalah baik dan buruk. ‘*Illat* semacam ini yang dapat dibuat tolok ukur dan menjadi *manâth al-hukmi* (sandaran hukum) dalam pandangan jumhur ulama ushul fiqh.

Sementara itu, hikmah yang terkandung dalam hukum, terkadang bisa diketahui oleh akal dengan segera bahwa hikmah itu bertemali dengan hukum, karena ia merupakan motif (faktor pendorong) atas pensyariaan hukum. Akan tetapi, adakalanya hikmah itu merupakan sesuatu yang samar dan tidak diketahui panca indera, ataupun ia berupa sesuatu yang tidak bisa diukur sehingga dapat berbeda disebabkan perbedaan keadaan, tempat dan individu per-individu. Oleh karena itu, jumhur ulama ushul fiqh tidak menerima hikmah sebagai barometer dalam mengi-*stinbâthkan* hukum Islam. Misalnya, jual beli dibolehkan dan hikmanhnya untuk menjauhkan kesulitan dari umat manusia dalam memenuhi kebutuhannya. Namun, terkadang seseorang melakukan transaksi jual beli bukan untuk memenuhi kebutuhan mereka. Kebolehan berbuka puasa Ramadhan bagi musafir, hikmahnya adalah untuk menolak *masyaqqah* (kesulitan/kesukaran). Akan tetapi, *masyaqqah* itu bisa berbeda lantaran perbedaan orang dan keadaan. Para pejabat negara tidak akan merasakan *masyaqqah* dalam perjalanan mereka seperti yang dirasakan rakyat jelata. Karena, orang yang bepergian dengan menggunakan mobil mewah, kereta cepat atau kapal terbang tidak akan begitu merasakan *masyaqqah* dalam perjalannya. Berbeda

dengan orang yang mengendarai bus umum, kereta ekonomis dan sejenisnya akan merasakan berbagai *masyaqqah* dalam bepergiannya. *Masyaqqah* di musim panas juga berlainan dengan *masyaqqah* di musim dingin. Oleh sebab itu, jumbuh ulama ushul fiqh tidak menerima hikmah dibuat ‘*illat* suatu hukum, karena hikmah itu sukar distandarisasi dan tidak bersifat umum. Sementara ‘*illat* hukum itu semestinya adalah sesuatu yang bisa distandarisasi dan dapat berlaku secara universal untuk seluruh orang, tempat dan keadaan. Berkenaan dengan prinsip ini, kebolehan melakukan shalat dengan *jama*’ atau *qashar* bagi musafir, dan hikmahnya adalah untuk menolak *masyaqqah* dan *mafsadat*. Akan tetapi, *masyaqqah* ini merupakan sesuatu yang tidak terstandari yang bisa berbeda pada setiap orang, keadaan, waktu dan tempat. Karena itu, maka ulama ushul fiqh menentukan sesuatu yang jelas dan terstandari, yakni *safar* (bepergian) sebagai manifestasi atas adanya *masyaqqah*. Keharaman khamr, hikmahnya adalah menghindarkan manusia dari *mudharat*, akan tetapi *mudharat* itu sendiri termasuk sesuatu yang bersifat perkiraan yang dapat berbeda pada setiap orang. Oleh karena itu, ulama ushul fiqh menentukan sesuatu yang jelas dapat diukur untuk dijadikan ‘*illat* hukum, yaitu *iskâr* (memabukkan).¹⁸¹

Berdasarkan paparan di atas, ulama ushul fiqh memberi patokan titik perbedaan antara ‘*illat* dan hikmah. Hikmah adalah sesuatu yang menjadi motif terhadap suatu hukum dan tujuan hukum itu disyariatkan, berupa merealisasikan dan menyempurnakan *mashlahah* maupun menolak dan meminimalisasi *mafsadat*. Sedangkan ‘*illat* adalah sifat *zhâhir* yang dapat diukur yang berfungsi sebagai pengenal suatu hikmah, yang keberadaan dan ketiadaannya dijadikan tolok ukur dalam menetapkan hukum. Demikian juga, ulama ushul fiqh menaruh perbedaan antara ‘*illat* dan *sabab*. Mereka menyatakan, *sabab* lebih umum *madlûl*nya (yang ditunjukkan) daripada ‘*illat*. Setiap ‘*illat* adalah *sabab* dan setiap *sabab* belum tentu

¹⁸¹Al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Juz III, h. 255; ‘Abdu al-Wahhâb Khallâf, *‘Ilmu Ushûl al-Fiqh*, h. 65; Wahbah az-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz I, h. 618.

'*illat*. Apabila suatu sifat sesuai dengan suatu hukum dan dapat diketahui oleh akal manusia, maka sifat itu disebut sebagai '*illat* sekaligus *sabab*. Akan tetapi, apabila persesuaian sifat dengan suatu hukum tidak bisa disentuh atau diketahui akal manusia, maka sifat itu disebut *sabab* saja. Contoh sifat yang bisa disebut '*illat* dan *sabab* adalah transaksi jual beli yang menunjukkan kerelaan kedua belah pihak untuk memindahkan hak milik. Sedang contoh sifat yang hanya disebut *sabab* saja adalah tergelincirnya matahari merupakan penyebab wajibnya menegakkan shalat dhuhur.

B. Syarat-syarat '*Illat*

Bertitikpangkal pada definisi '*illat*, tujuan peng-'*illatan* dan pengkajian atas '*illat manshûshah* (disebutkan dalam nash), ulama ushul fiqh menetapkan beberapa syarat yang harus dipenuhi suatu sifat yang layak dijadikan '*illat* suatu hukum. Di antaranya adalah¹⁸²:

- a. '*Illat* itu berupa sifat yang sesuai dengan tujuan hukum disyariatkan. Dalam pengertian, sifat itu berpotensi besar dalam merealisasikan hikmah pensyariatan hukum, yaitu untuk mencapai *mashlahah* atau menolak *mudharat*. Atau dengan kata lain, sifat itu menjadi *madhinnah* (tempat dugaan) dalam mewujudkan hikmah suatu hukum. Misalnya, '*illat iskâr* (memabukkan) dalam keharaman meminum khamr merupakan sifat yang sesuai dengan tujuan hukum tersebut, yaitu untuk menolak *mafsadat* dengan memelihara akal dan tubuh umat manusia dari terjangkit penyakit dan segala macam *mudharat*.
- b. '*Illat* itu *zhâhir* jelas dan dapat diketahui dengan panca indera manusia. Karena itu, apabila '*illat* itu sifat yang samar maka tidak mungkin diketahui keberadaan dan ketiadaannya, dan pada gilirannya tidak dapat memberlakukan hukum pada *far'u* dengan berpedoman pada '*illat*. Contoh '*illat* yang jelas adalah sifat

¹⁸²Al-Bannânî, *Hâsyiyah 'alâ Syarhi al-Jalâl al-Mahallî*, Juz II, h. 234; Jalâluddîn al-Suyûthî, *Syarh al-Kaukab al-Sâthî*, Juz II, h. 204; al-Syaukânî, *Irsyâd al-Fuhûl ilâ Tahqîq al-Haq...* Juz II, h. 872; 'Abdu al-Wahhâb Khallâf, *Ilmu Ushûl al-Fiqh*, h. 68; Wahbah az-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz I, h. 620.

- memAbukkan (*iskâr*) pada khamr. Sedang contoh ‘*illat*’ yang samar adalah sifat “sukarela” di antara dua orang yang bertransaksi. Sifat “sukarela” ini tidak layak dijadikan ‘*illat*’ untuk pemindahan hak milik dalam segala bentuk transaksi, karena ia itu perkara hati yang tidak bisa diindera. Karenanya, ‘*illat*’ yang menyebabkan perpindahan hak milik dalam masalah ini adalah manifestasi terwujudnya sifat “sukarela” itu, yakni *îjâb* dan *qabûl*.
- c. ‘*Illat*’ itu berupa sifat yang dapat diukur dan distandari. Maksudnya, ‘*illat*’ itu memiliki hakikat tertentu dan terbatas, tidak berbeda dengan perbedaan yang mencolok pada setiap orang, tempat dan keadaan, karena asas *qiyâs* adalah terdapat unsur kesamaan ‘*illat*’ pada *ashl* dan *far’u*. Misalnya, pembunuhan merupakan ‘*illat*’ yang menjadi faktor penghalang seseorang memperoleh harta warisan dari orang yang dibunuh. Masalah pembunuhan orang yang diwasiati pada orang yang berwasiat dapat *diiqyâskan* pada kasus ini.
- d. ‘*Illat*’ itu dapat dijalarakan dan tidak terbatas pada *ashl*. Dalam arti, ‘*illat*’ itu dapat ditemukan dalam beberapa masalah hukum, tidak hanya terdapat pada *ashl*. Contoh sifat yang terbatas pada *ashl* dalam masalah keharaman khamr adalah air perasan anggur. Sifat semacam ini tidak dapat dijadikan ‘*illat*’ karena tidak dijumpai di selain khamr yang tidak terbuat dari perasan anggur. Demikian pula, hukum-hukum yang dikhususkan pada Rasulullah Saw. tidak dapat dijadikan sandaran *qiyâs*. Kasus lainnya tidak bisa *diiqyâskan* pada hukum *khushûshiyyah* tersebut.
- e. ‘*Illat*’ itu bersifat umum dan berlaku pembalikan. Dalam arti, apabila ada ‘*illat*’ maka hukumnya ada, dan sebaliknya jika ‘*illat*’ tidak dijumpai, maka hukum pun tidak ada.
- f. ‘*Illat*’ itu berupa sifat yang diperhitungkan syara’. Dalam arti ‘*illat*’ itu tidak bertentangan dengan nash dan *ijmâ’*. Contoh ‘*illat*’ yang bertentangan dengan nash adalah menyamaratakan pembagian waris bagi anak laki-laki dan anak perempuan.

C. Metode-metode Mengetahui ‘Illat

Ulama ushul fiqh mengemukakan bahwa terdapat beberapa metode dalam mengetahui ‘illat, yaitu¹⁸³:

1. Menggunakan nash, yakni nash-nash al-Qur’an atau sunnah Rasulullah Saw. yang menunjukkan ‘illat secara jelas, baik ‘illat yang disebutkan dalam nash itu bersifat pasti maupun bersifat jelas, namun memuat kemungkinan maksud lain.¹⁸⁴

- a) Nash yang bersifat pasti adalah nash yang menunjukkan pada ‘illat secara jelas, tanpa mengandung kemungkinan maksud lain, seperti kata كَيْ (supaya, untuk) لِأَجْلِ (karena) دُونَ (supaya) كَدَّ (karena ‘illat) سَبَبِ كَدَّ (karena sebab) dan semacamnya. Misalnya, ‘illat yang bersifat pasti dapat dijumpai dalam firman Allah Swt. pada surah al-Hasyr, 59: 7:

مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ

“Dan apa saja harta rampasan yang diberikan Allah kepada Rasul-Nya yang berasal dari penduduk kota-kota, maka adalah untuk Allah, Rasul, kerabat Rasul, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan orang-orang yang dalam perjalanan,

¹⁸³Al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Juz III, h. 317; al-Badakhshî, *Syarh al-Badakhshî*, Juz III, h. 39; al-Bannânî, *Hâsiyah ‘alâ Syarhi al-Jalâl al-Mahallî*, Juz II, h. 262; Jalâluddîn al-Suyûthî, *Syarh al-Kaukab al-Sâthî*, Juz II, h. 228; al-Anshârî, *Fawâtih al-Rahamût Syarh Musallam al-Tsubût*, Juz II, h. 347; al-Sinqithî, *Mudzakkirah fî Ushûl al-Fiqh*, h. 301; al-Syinqithî, *Natsru al-Wurûd ‘alâ Marâqî al-Su’ûd*, Juz II, h. 477; al-Syaukânî, *Irsyâd al-Fuḥûl ilâ Tahqîq al-Haq...* Juz II, h. 879; Muhammad al-Khudharî Bek, *Ushûl Fiqh*, h. 325; al-Jazarî, *Mi’râj al-Minhâj*, Juz II, h. 144; Ahmad al-Bâbartî al-Hanafî, *al-Rudûd wa al-Nuqûd Syarh Mukhtashar Ibn Hâjib*, Juz II, h. 518; al-Ashfahânî, *Bayân al-Mukhtashar Syarh Mukhtashar Ibn al-Hâjib*, Juz III, h. 87.

¹⁸⁴Al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Juz III, h. 317; al-Badakhshî, *Syarh al-Badakhshî*, Juz III, h. 39; al-Bannânî, *Hâsiyah ‘alâ Syarhi al-Jalâl al-Mahallî*, Juz II, h. 263; Jalâluddîn al-Suyûthî, *Syarh al-Kaukab al-Sâthî*, Juz II, h. 229; al-Anshârî, *Fawâtih al-Rahamût Syarh Musallam al-Tsubût*, Juz II, h. 347; al-Syaukânî, *Irsyâd al-Fuḥûl ilâ Tahqîq al-Haq...* Juz II, h. 881.

supaya harta itu tidak hanya beredar di antara orang-orang kaya di antara kamu...”. (Q.S. al-Hasyr, 59: 7)

Kata كَيِّ (supaya) dalam ayat di atas diperuntukkan menunjukkan ‘*illat* secara jelas dan bersifat pasti serta tidak mengandung kemungkinan maksud lain. ‘*Illat* tersebut menghususkan pembagian harta rampasan perang kepada golongan orang yang dijelaskan dalam ayat. ‘*illat*-nya adalah agar harta itu tidak hanya beredar di antara orang-orang kaya.

b) Nash *zhâhir* adalah nash yang menunjukkan ‘*illat* dan mengandung kemungkinan makna lain, meskipun kemungkinan yang bersifat *marjûh* (lemah). Dalam ranah ini ada dua macam, yaitu:

- 1) *Lafazh-lafazh* dan huruf-huruf tertentu yang menunjukkan makna ‘*illat*, misalnya: *al-lam* (الْلَامُ), *al-ba`* (الْبَاءُ), *an* (اِنَّ), *in* (اِنَّ) dan *inna* (اِنَّ).

Misal untuk huruf *al-lam* dapat dilihat dalam firman Allah Swt. pada surah al-Dzâriyyât, 51: 56:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ

“Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia, melainkan supaya mereka menyembah-Ku”. (Q.S. al-Dzâriyyât, 51: 56)

Firman-Nya juga dalam surah al-Isrâ’, 17: 78:

أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ

“Tegakkanlah shalat sesudah matahari tergelincir...”. (Q.S. al-Isrâ’, 17: 78)

Huruf *al-lam* pada ayat di atas diperuntukkan menunjukkan ‘*illat*, tetapi tidak bersifat pasti, karena adakalanya *al-lam* digunakan untuk makna-makna yang lain, seperti makna milik, pengkhususan ataupun akibat.

Contoh untuk huruf *al-ba`* termaktub dalam surah Ali ‘Imrân, 3: 159:

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ

“...maka disebabkan rahmat dari Allah Swt., kamu berlaku lemah lembut terhadap mereka...”. (Q.S. Ali ‘Imrân, 3: 159)

Dalam ayat lain, surah al-Nisâ`, 4: 160:

فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ

“Karena kezaliman orang-orang Yahudi, Kami haramkan bagi mereka makanan yang baik-baik yang (dahulu) pernah dihalalkan...”. (Q.S. al-Nisâ`, 4: 160)

Huruf *al-ba`* pada kedua ayat ini menunjukkan ‘*illat* secara jelas, tetapi memuat kemungkinan makna lain, seperti makna *ilshâq* (sesuatu yang melekat), ataupun makna *isti’ânah* (minta tolong).

Contoh untuk *an* adalah firman Allah Swt. dalam surah al-Qalam, 12-14:

مَنَاعٍ لِلْخَيْرِ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ (١٢) عْتُلًّا بَعْدَ ذَلِكَ زَنِيمٍ (١٣) أَن كَانَ ذَا مَالٍ وَبَنِينَ (١٤)

“yang bertabiat kasar, selain itu juga terkenal kejahatannya, karena dia kaya dan banyak anak”. (Q.S. al-Qalam, 12-14)

Huruf *an* pada ayat ini menunjukkan *ta’lil* dan juga lainnya.

- 2) Nash yang menunjukkan ‘*illat* melalui isyarat yang dapat diketahui dengan memperhatikan *qarînah* (indikasi). Dalam ranah ini, munculnya hukum merupakan jawaban dari suatu pertanyaan, atau hukum itu berbarengan dengan suatu sifat.

Adapun contoh kemunculan hukum yang terlahir dari suatu pertanyaan adalah sabda Rasulullah Saw., “*merdekakanlah budak*” terhadap orang arab yang mendatangi beliau guna mengadukan masalah yang sudah diperbuatnya. Berdasarkan keterangan dalam hadîts itu menunjukkan bahwa ‘*illat* dalam memedekakan budak adalah dikarenakan pembuatan melakukan hubungan intim suami istri di siang hari Ramadhan, Dan jawaban Rasulullah Saw. mengindikasikan bahwa ‘*illat* hukum tersebut adalah *al-wiqâ’* (hubungan intim suami istri)

Sedangkan contoh hukum yang bersamaan dengan suatu sifat adalah hadîts Rasulullah Saw.

لَا يَفْضِي الْقَاضِي وَهُوَ عَضْبَانُ

“Seorang hakim tidak boleh memutuskan perkara dalam kondisi marah”. (HR. al-Bukhârî dan Muslim)

Hadîts ini menjelaskan hukum dengan menyertakan sifat yang mengindikasikan sebagai ‘*illat* hukum, yaitu sifat “marah”, dikarenakan kemarahan dapat mengakibatkan kekacauan pikiran, kesemrautan keadaan hati. Dengan demikian, setiap hal yang mengacaukan pikiran dapat *diqiyâskan* pada sifat “marah”, seperti sangat mengantuk, sakit, lapar, dahaga dan semacamnya.

2. Menggunakan *ijmâ’*, dengan perantara *ijmâ’* diketahui sifat tertentu yang terdapat dalam hukum syara’ yang dijadikan ‘*illat* hukum itu. Seperti kesepakatan para ulama bahwa sifat *shighar* (masih kecil) merupakan ‘*illat* terhadap perwalian dalam masalah harta bagi anak yang masih kecil. Dengan demikian, perwalian dalam masalah nikah bagi anak yang masih kecil dapat *diqiyâskan* pada perwalian dalam masalah harta, karena terdapat titik kesamaan ‘*illat*, yaitu *shighar*.¹⁸⁵
3. Metode yang ketiga untuk mengetahui dan menetapkan ‘*illat* melalui *istinbâth* adalah menggunakan *al-sibr wa al-waqûsîm* (السَّبْرُ وَ التَّقْسِيمُ). *al-Sibr* adalah penelitian yang diupayakan mujtahid terhadap beberapa sifat dalam rangka membatasinya. Kemudian ia mempertimbangkan manakah sifat yang layak dijadikan ‘*illat* hukum. Setelah itu, ia memilih salah satu sifat yang paling layak dijadikan ‘*illat* dan membuang sifat-sifat yang tidak tepat dibuat ‘*illat*. Sedangkan *al-taqûsîm* adalah usaha mujtahid dalam membatasi ‘*illat* suatu hukum pada satu sifat yang paling tepat di antara sifat-sifat yang dimuat oleh *ashl qiyâs* (nash al-Qur’an maupun as-Sunnah). Dengan demikian *al-sibr wa al-taqûsîm* adalah upaya mujtahid dalam mengakomodasi sifat-sifat dengan memilih satu sifat yang paling tepat untuk dijadikan ‘*illat* dan membatalkan sifat-sifat

¹⁸⁵Al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Juz III, h. 317.

lainnya.¹⁸⁶ Tatakerja pencarian ‘*illat* melalui *al-sibr wa al-taq̄sîm* memungkinkan terjadi perberbedaan panilaian di antara beberapa mujtahid merupakan hal yang wajar, dikarenakan kualitas daya analisa dan nalar logika yang mereka lakukan tidaklah sama. Misalnya, ulama berselisih pandangan dalam menentukan ‘*illat* keharaman riba. Ulama Hanafiyah berpendapat bahwa ‘*illat* dalam keharaman harta ribawi adalah *al-qadr* (dapat ditakar atau ditimbang) dan barang sejenis, sedang ulama Mâlikiyah berpendapat ‘*illat*-nya adalah makanan pokok, dapat disimpan dan barang sejenis, sementara ulama Syâfi’iyah mengemukakan ‘*illat*-nya adalah makanan dan barang sejenis.

4. *Munâsabah*, metode ini juga disebut *al-ikhâlah*, *al-mashlahah*, *al-istidlâl*, *ri’âyah al-maqâshid* dan *takhrîj al-manâth*. *Munâsabah* secara bahasa adalah kesesuaian, sedang menurut ulama ushul fiqh adalah kesesuaian antara sifat dan hukum dengan tujuan pensyariatannya dalam mewujudkan *mashlahah*, berupa mencapai manfaat atau menolak *mudharat*.¹⁸⁷ Sementara Ibnu Hâjib mendefinisikan *munâsabah* adalah sifat yang jelas dan dapat diukur yang menjadi penyebab terealisasinya tujuan hukum, berupa mencapai manfaat atau menolak *mudharat*.¹⁸⁸ Contoh sifat “memAbûkkan (*al-iskâr*)” merupakan sifat yang jelas, dapat diukur dan menjadi penyebab terwujudnya *mashlahah* berupa perlindungan akal (*hifzh al-akal*) atau menolak *mudharat* berupa hilangnya fungsi akal. Contoh lain adalah perbuatan zina merupakan sifat yang memenuhi syarat ‘*illat*, tujuan hukum diharamkannya zina tersebut untuk suatu *mashlahah* berupa perlindungan keturunan dari keterlantaran, atau untuk menolak *mafsadat* berupa tercampurnya nasab.

^{186c} Alî Ibn Muhammad al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Juz III, h. 333; Muhammad Ibn al-Hasan al-Badakhshî, *Syarh al-Badakhshî*, Juz III, h. 81.

^{187c} Alî Ibn Muhammad al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Juz III, h. 339; Muhammad Ibn al-Hasan al-Badakhshî, *Syarh al-Badakhshî*, Juz III, h. 50.

^{188c} Muhammad Ibn al-Hasan al-Badakhshî, *Syarh al-Badakhshî*, Juz III, h. 52.

Dalam kaitan ini, apakah *munâsabah* dengan sendirinya dapat dibuat ‘*illat* hukum? Ulama Hanafiyah dan Syâfi’iyah mengemukakan bahwa *munâsabah* dapat dijadikan ‘*illat* hukum apabila diperhatikan oleh Syari’ melalui nash atau *ijmâ’*, seperti *munâsabah* yang diperhatikan Syari’ dalam memelihara *maqâshid al-kulliyyah al-dharûriyyah al-khamsah* (الْمَقَاصِدُ الْكُلِّيَّةُ الضَّرُورِيَّةُ الْخَمْسَةُ), yaitu perlindungan agama, jiwa, akal, harta dan keturunan atau kehormatan. Bersebrangan pendapat dengan ini, ulama Mâlikiyah dan Hanabilah tidak mensyaratkan *munâsabah* harus ditetapkan berdasarkan nash atau *ijmâ’*. Menurut mereka, cukuplah *munâsabah* antara hukum dan sifat sudah dapat dijadikan ‘*illat* hukum. Dengan demikian, setiap sifat yang dapat mencapai manfaat atau menolak *mudharat*, bisa dijadikan ‘*illat* hukum, karena dugaan kuat keberadaan ‘*illat* sudah dipandang cukup dalam memberlakukannya.

Perselisihan ini mengakibatkan pembagian *munâsabah* pada tiga macam apabila dilihat dari segi sifat itu diperhitungkan atau tidak oleh Syari’ sebagai ‘*illat* hukum, yaitu¹⁸⁹:

- a) *al-Munâsib al-Mulghâ* (الْمُنَاسِبُ الْمُلْغَى), yaitu sifat yang menurut pengamatan mujtahid nampak bermuatan *mashlahah*, tetapi ada dalil hukum yang menolaknya. Ulama ushul fiqh sepakat sifat ini tidak dapat dijadikan ‘*illat*. Misalnya, menetapkan bagian yang sama bagi laki-laki dan perempuan dalam masalah waris. Contoh lain menetapkan hak talak pada suami dan istri.
- b) *al-Munâsib al-Mu’tabar* (الْمُنَاسِبُ الْمُعْتَبَرُ), yaitu setiap sifat yang diperhitungkan oleh syara’ dan dipergunakan sebagai ‘*illat* dalam hukum Islam. Ulama ushul fiqh mengemukakan bahwa

¹⁸⁹Al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Juz III, h. 353; al-Badakhshî, *Syarh al-Badakhshî*, Juz III, h. 58; al-Bannânî, *Hâsiyyah ‘alâ Syarhi al-Jalâl al-Mahallî*, Juz II, h. 282; Jalâluddîn al-Suyûthî, *Syarh al-Kaukab al-Sâthi*, Juz II, h. 250; al-Anshârî, *Fawâtih al-Rahamât Syarh Musallam al-Tsubût*, Juz II, h. 314; al-Syaukânî, *Irsyâd al-Fuḥûl ilâ Tahqîq al-Haq ...*Juz II, h. 903; Ahmad al-Bâbartî al-Hanafî, *al-Rudûd wa al-Nuqûd Syarh Mukhtashar Ibn Hâjib*, Juz II, h. 548.

sifat semacam ini bisa dijadikan ‘*illat*. Sifat *munâsib* seperti ini ada empat macam, yaitu :

1. Materi sifat itu sendiri terdapat pada materi hukum atau macam sifat terdapat pada macam hukum. Maksudnya, Syari’ memperhatikan *munâsabah* semacam itu dalam hukum berdasarkan nash ataupun *ijmâ’*. Seperti sifat *iskâr* (memabukkan) terdapat dalam khamr didukung oleh syara’ sebagai ‘*illat*.
2. Jenis sifat itu terdapat pada jenis hukum. Maksudnya, jenis sifat yang ditetapkan oleh Syari’ dalam jenis hukum. Misalnya, haid menyebabkan seorang wanita meninggalkan shalat, karena ada *masyaqqah* untuk mengulang shalat yang ditinggalkan selama masa haid. Hal serupa juga terdapat dalam hukum lain, yaitu *safar* (bepergian) merupakan ‘*illat* untuk mengqashar dan menjama’ shalat karena adanya *masyaqqah* dalam perjalanan. Dari paparan ini bisa dipahami bahwa haid dan *safar* merupakan satu jenis, yaitu *masyaqqah*. Sementara dispensasi dalam meninggalkan shalat sewaktu haid dan kebolehan mengqashar serta menjama’ shalat dalam perjalanan berada dalam satu jenis, yaitu kemudahan dan menolak kesempitan.
3. Materi atau macam sifat itu ditetapkan oleh syara’ terdapat dalam jenis hukum. Misalnya, hak perwalian dalam menikahkan anak yang masih kecil lagi perawan. Menurut mujtahid, ‘*illat* dalam kasus tersebut *al-shighar* (masih kecil), sebagaimana dinyatakan dalam hadits:

لَا يُزَوَّجُ الْبِكْرُ الصَّغِيرَةَ إِلَّا وَلِيَّهَا

“Gadis perawan yang masih kecil tidak boleh menikah, melainkan dinikahkan walinya”. (H.R. Muslim)

Kemudian mujtahid meneliti bandingannya dalam hukum lain. Nampaknya, ditemukan hukum lain yang menjadika sifat “masih kecil” itu sebagai ‘*illat*, yaitu perwalian dalam masalah

- harta. Perwalian terhadap jiwa dan perwalian terhadap harta adalah satu jenis, yaitu perwalian secara mutlak. Karena itu, materi sifat yang menjadi ‘*illat* terdapat pula jenis hukum lain.
4. Jenis sifat itu terdapat dalam materi atau macam hukum. Misalnya hujan menyebabkan dibolehkan menjama’ shalat, karena hujan itu. Menurut pengamatan mujtahid membawa pada suatu *masyaqqah*, dan kesukaran ini sesuai dengan hukum kebolehan menjama’ shalat. Kemudian mujtahid meneliti jenis kesulitan yang sama dalam hukum syara’ lain, dan ternyata ditemukan bahwa safar menjadi ‘*illat* dibolehkan menjama’ shalat. Hujan dan safar merupakan berada dalam satu jenis, yaitu *masyaqqah*.
- c) *al-Munâsib al-Mursal* (الْمُنَاسِبُ الْمُرْسَلُ), yaitu suatu sifat yang tidak didukung syara’ dalam nash secara rinci tapi juga tidak diabaikannya, dan sifat ini bermuatan *kemashlahatan*. Menurut ulama Hanafiyah dan ulama Syâfi’iyah sifat seperti ini tidak dapat dijadikan ‘*illat* hukum, karena tidak didukung oleh dalil syara’. Akan tetapi, ulama Mâlikiyah dan ulama Hanabilah berpendapat ‘*illat* semisal ini dapat dijadikan ‘*illat* karena didukung oleh beberapa kandungan nash, sekalipun tidak ada yang mendukung sifat ini. Pendapat ini yang dipedomani imam al-Ghazâlî dengan catatan apabila *kemashlatan*-nya bersifat *dharûrî*, *qath’î* dan *kulliyyah* (umum).
5. *Tanqîh al-manâth*, secara bahasa adalah pembersihan, pemurnian dan pembedaan. Sedangkan menurut istilah adalah upaya mujtahid dalam menentukan ‘*illat* dari beberapa sifat yang dijadikan sandaran hukum oleh Syari’ apabila sudah ditentukan dalam nash atau *ijmâ’*, dengan cara membuang sifat-sifat yang tidak tepat dijadikan ‘*illat* dan memilih sifat yang layak dan memenuhi syarat untuk menjadi ‘*illat*. Misalnya, menjadikan *al-wiqâ’* (hubungan intim suami istri) sebagai ‘*illat* dalam kewajiban membayar *kaffârat*. Sebagaimana diceritakan dalam hadîts bahwa seorang arab

mendatangi Nabi Saw. ia berkata: *وَاقَعْتُ أَهْلِي فِي نَهَارِ رَمَضَانَ*
“saya sengaja menggauli istriku di siang hari Ramadhan.”

Jawab Nabi Saw.: *أَعْتَقَ رَقَبَةً* “merdekakanlah seorang budak”.

Hadîts ini menunjukkan melalui isyarat bahwa ‘*illat* kewajiban membayar *kaffârat* adalah *al-wiqâ’*. Akan tetapi, seorang mujtahid memperhatikan bahwa terdapat beberapa sifat yang tidak layak dijadikan ‘*illat* dalam masalah ini, seperti pelakunya orang Arab, karena hukum harus berlaku secara umum, selagi tidak ada dalil yang menerangkan *khushûshiyyah*. Dan seperti perempuan yang disetubuhi itu keluarga atau istri sendiri, karena bersetubuh dengan bukan istri semestinya hukuman *kaffâratnya* lebih berat, disebabkan istri masih dibolehkan untuk disenggami pada malam Ramadhan, sedangkan perempuan bukan istri diharamkan menyetubuhinya dalam keadaan apa pun. Setelah menganalisa beberapa sifat tersebut akhirnya ulama ushul fiqh dari kalangan Syâfi’iyah dan Hanabilah menyimpulkan bahwa sifat yang tepat dijadikan ‘*illat* dalam kasus tersebut adalah berhubungan intim dengan sengaja di siang hari Ramadhan. Oleh karena itu, menurut mereka apabila seseorang sengaja membatalkan puasa di siang hari Ramadhan bukan karena berjima’, maka tidak dikenakan kewajiban membayar *kaffârat*. Bersebrangan dengan pendapat ini, ulama Hanafîyah dan Mâlikiyah mengemukakan bahwa apabila seseorang sengaja membatalkan puasa di siang hari Ramadhan, baik dengan melakukan jima’, makan, minum atau perbuatan lain yang dapat membatalkan puasa, maka dia diwajibkan membayar *kaffârat*.

Perbedaan *tanqîh al-manâth*, *tahqîq al-manâth* dan *takhrîj al-manâth*

Ketiga istilah ini berkaitan dengan ‘*illat* dalam bab *qiyâs*. Pengertian *tanqîh al-manâth* telah dipaparkan sebelumnya, yang pada

prinsipnya ia merupakan pencarian ‘*illat-‘illat* yang disebutkan dalam nash (الْعِلَلُ الْمَنْصُوصَةُ), bukan ‘*illat-‘illat* yang diketahui melalui proses *istinbâth* (الْعِلَلُ الْمُسْتَنْبَطَةُ). Dengan demikian *tanqih al-manâth* berarti upaya mujtahid dalam menentukan sebab sebagai ‘*illat* hukum, dengan cara memilih sifat yang tepat dan membuang sifat yang tidak layak dijadikan ‘*illat*. Sedang *tanqih al-manâth* adalah upaya mujtahid dalam mengetahui keberadaan ‘*illat* yang ditentukan dalam nash, *ijmâ’* atau metode apapun kemudian menerapkan pada kasus parsial yang tidak ditegaskan ketentuan hukumnya dalam nash. Misalnya, seorang mujtahid melihat sifat “memAbûkkan” sebagai ‘*illat* keharaman khamr itu dijumpai dalam air perasan yang terbuat dari anggur dan kurma. Contoh lain, sifat “penyakit” sebagai ‘*illat* keharaman mendekati perempuan ketika haid terdapat dalam masalah nifas. Sementara *takhrîj al-manâth* adalah upaya mujtahid dalam meng-*istinbâthkan* sifat yang sesuai terhadap hukum yang ditetapkan dalam nash atau *ijmâ’* untuk dijadikan ‘*illat* hukum. Misalnya, menentukan ‘*illat* keharaman harta ribawi melalui cara *al-sibr wa al-taqûsîm*.¹⁹⁰

D. Macam-macam *Qiyâs*

Ulama ushul fiqh mengutarakan bahwa *qiyâs* dapat diklasifikasi pada beberapa bagian, yaitu:

- 1) Ulama Syâfi’iyah mengklasifikasi *qiyâs* dipandang dari aspek kekuatan ‘*illat* yang ada pada *far’u* dibandingkan dengan pada *ashl*. Dari aspek ini *qiyâs* dipetakan pada tiga macam, yaitu¹⁹¹:

- a. *Qiyâs al-`aulâ* (قياس الأُولَى) ialah *qiyâs* yang hukum pada *far’u* lebih kuat daripada hukum *ashl*, karena ‘*illat* yang terdapat pada *far’u* lebih kuat dari yang ada pada *ashl*. Misalnya,

¹⁹⁰Al-Badakhshyî, *Syarh al-Badakhshyî*, Juz III, h. 74; Wahbah az-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz I, 659.

¹⁹¹Al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Juz IV, h. 5; al-Badakhshyî, *Syarh al-Badakhshyî*, Juz III, h. 26.

mengqiyâskan memukul dengan ucapan “ah, his, cis” karena titik temu yang sama, yaitu menyakiti “*îdza*”. Keharaman mengucapkan “ah, his, cis” pada kedua orang tua ditegaskan dalam surah al-Isrâ`, 17: 23, Allah Swt. berfirman:

فَلَا تَقُلْ هُمَا أَفٌّ وَلَا تَنْهَرُهُمَا وَقُلْ هُمَا قَوْلًا كَرِيمًا

“...jangan kamu katakana pada keduanya (orang tua) kata-kata “ah” ...”. (Q.S. al-Isrâ`, 17: 23)

‘*Illat* larangan ini adalah menyakiti orang tua. Ulama ushul fiqh mengemukakan bahwa hukum keharaman memukul orang tua lebih kuat daripada mengatakan “ah, his, cis”, karena unsur “menyakiti” melalui pukulan lebih menyakitkan dan membekas daripada ucapan “ah, his, his”. Menurut ulama Hanafiyah keharaman ini ditetapkan melalui cara *mafâhûm al-muwâfaqah*, dan disebut juga *dalâlah al-nash*.

b. *Qiyâs al-musâwî* (قياسُ المُساوِي) ialah *qiyâs* yang hukum pada *far’u* sama kualitasnya dengan hukum yang terdapat pada *ashl*, tanpa ada yang dikuatkan karena ‘*illat* yang terdapat pada keduanya sama. Misal *qiyâs* yang mempunyai kualitas ‘*illat* yang sama adalah firman Allah Swt. dalam surah al-Nisâ`, 4: 25:

فَإِنْ أَتَيْنَ بِغَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ

“Apabila mereka telah berumah tangga (bersuami), tetapi melakukan perbuatan keji (zina), maka (hukuman) bagi mereka setengah dari apa (hukuman) perempuan-perempuan merdeka (yang tidak bersuami)”. (Q.S. al-Nisâ`, 4: 25)

Ayat ini menerangkan bahwa hukuman *had* bagi budak perempuan apabila melakukan tindakan pidana adalah separuh hukuman *had* orang merdeka. Berdasarkan ayat ini, ulama ushul fiqh *mengqiyâskan* hukuman *had* budak laki-laki adalah sama dengan hukuman *had* budak perempuan, karena titik kesamaan ‘*illat*, yaitu kebudakaan.

c. *Qiyâs al-adnâ* (قياسُ الأَدْنَى), ialah ‘*illat* hukum yang terdapat pada *far’u* lebih lemah daripada ‘*illat* yang terkandung pada *ashl*.

Misalnya, *mengqiyâskan* apel pada gandum dalam hukum keharaman riba *fadhl*, kerana keduanya memiliki titik kesamaan, yaitu sama-sama jenis makanan. Contoh lain, *mengqiyâskan* segala minuman yang memAbûkkan pada khamr dalam hal keharaman dan hukuman *had*-nya.

Bentuk yang ketiga ini disepakati oleh ulama ushul fiqh sebagai *qiyâs*, akan tetapi dua bentuk sebelumnya diperselisihkan di antara ulama. Ulama Hanafiyah tidak menjadikan dua bentuk tersebut sebagai penetapan hukum melalui metode *qiyâs*, melainkan dengan nash itu sendiri. Sedangkan imam Syafi'i berpendapat, bahwa kedua bentuk itu termasuk kategori *qiyâs* dalam pengertian *ashl qiyâs*.

Ditelisik dari aspek segera atau tidak diketahuinya 'illat yang terdapat pada hukum, *qiyâs* diklasifikasikan pada dua macam:¹⁹²

- a. *al-Qiyâs al-Jalîy* (الْقِيَاسُ الْجَلِيءُ), adalah *qiyâs* yang 'illat-nya ditegaskan dalam nash ataupun tidak ditegaskan, tetapi dipastikan tidak ada pengaruh perbedaan antara *ashl* dan *far'u*. Misalnya, *mengqiyâskan* budak perempuan kepada budak laki-laki dalam hal memerdekakan budak. Sekalipun terdapat perbedaan antara keduanya, yakni jenis kelamin laki-laki dan perempuan. Namun, dapat dipastikan bahwa perbedaan ini tidak berpengaruh pada hukum memerdekakan budak. Dengan demikian, memerdekakan budak perempuan sama ketentuan hukumnya dengan memerdekakan budak laki-laki. Contoh lain adalah *mengqiyâskan* memukul kedua orang kepada ucapan "ah, his, cis" yang sudah dipaparkan pada bahasan sebelumnya. *Qiyâs al-jalîy* ini mencakup *qiyâs al-musâwî* dan *qiyâs al-aulawî*.
- b. *al-Qiyâs al-Khafîy* (الْقِيَاسُ الْخَفِيءُ), adalah *qiyâs* yang tidak dapat dipastikan tidak ada pengaruh perbedaan antara *ashl* dan *far'u*, apabila 'illat-nya *diistinbâthkan* dari hukum *ashl*. Misalnya,

¹⁹²Al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Juz IV, h. 6; al-Bannânî, *Hâsyiyah 'alâ Syarhi al-Jalâl al-Mahallî*, Juz II, h. 339; al-Anshârî, *Fawâtih al-Rahamût Syarh Musallam al-Tsubût*, Juz II, h. 373.

mengqiyâskan pembunuhan dengan benda berat kepada pembunuhan dengan benda tajam dalam rangka menetapkan hukuman *qishâsh*, karena titik kesamaan ‘*illat*, yaitu pembunuhan sengaja. Perbedaan antara pembunuhan dengan benda berat dan pembunuhan dengan benda tajam tidak dapat dipastikan pengaruhnya diabaikan oleh syara’, tetapi perbedaan tersebut bisa sifat yang berpengaruh pada hukum. *Qiyâs al-khafîy* ini hanya mencakup *qiyâs al-adnâ*.

ISTIHSÂN

A. Definisi *Istihân*

Istihân secara etimologi berarti menganggap dan menyakini sesuatu itu baik. Dalam pengertian semacam ini, tidak terdapat persebrangan pendapat di kalangan ulama ushul fiqh, karena kata yang senada dengan *istihân* banyak ditemukan dalam al-Qur’an dan as-Sunnah Rasulullah Saw.¹⁹³ Seperti firman Allah Swt. dalam surah al-Zumar, 39: 18:

الَّذِينَ يَسْمَعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ

“Orang-orang yang mendengarkan perkataan lalu mengikuti apa yang paling baik di antaranya...”. (Q.S. al-Zumar, 39: 18)

Dalam surah al-`A`raf, 7: 145:

وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَا خُدُوعًا بِأَحْسَنِهَا

“...dan perintahkanlah kaummu berpegang kepadanya dengan sebaik-baiknya...”. (Q.S. al-`A`raf, 7: 145)

Dan terdapat juga dalam as-Sunnah, sebagaimana sebuah riwayat dari ‘Abdullah Ibn Mas’ûd, bahwa Rasulullah Saw. bersabda:

مَا رَأَى الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ، وَمَا رَأَوْهُ سَيِّئًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ سَيِّئٌ

¹⁹³al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Juz IV, h. 191; al-Badakhshî, *Syarh al-Badakhshî*, Juz III, h. 139; al-Mardâwî al-Hanbalî, *al-Tahbîr Syarh al-Tahrîr fî Ushûl al-Fiqh*, Juz VIII, h. 3823; al-Ashfahânî, *Bayân al-Mukhtashar Syarh Mukhtashar Ibn al-Hâjib*, Juz III, h. 283; ‘Alî Ibn ‘Adam Mûsa, *al-Jâlis al-Shâlih al-Nâfi’*, h. 484; Muhammad Ibn ‘Abdurrahmân, *Taisîr al-Wushûl ilâ Minhâj al-Ushûl min al-Ma’qûl wa al-Manqûl*, Juz VI, h. 136; al-Asnawî, *Nihâyah al-Sûl Fî Syarhi Minhâj al-Ushûl*, Juz IV, h. 399.

“Sesuatu yang dipandang baik oleh orang-orang muslim, maka di sisi Allah Swt. juga dinilai baik. Dan sesuatu yang dilihat buruk oleh orang-orang muslim, maka dinilai buruk pula di hadapan Allah Swt.”. (HR. Ahmad Ibn Hanbal)

Selain itu, ungkapan para mujtahid juga kerap kali menggunakan kata *istihsân* dalam definitif bahasa, seperti perkataan imam al-Syafi’i:

أَسْتَحْسِنُ فِي الْمُتَعَةِ أَنْ تَكُونَ ثَلَاثِينَ دِرْهَمًا، وَأَسْتَحْسِنُ ثُبُوتَ الشُّفْعَةِ لِلشَّفِيعِ إِلَى ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ، وَأَسْتَحْسِنُ تَرْكَ شَيْءٍ لِلْمُكَاتِبِ مِنْ جُحُومِ الْكِتَابَةِ.

“Saya menganggap baik pemberian mut’ah (hadiah pada istri setelah ditalak) sebanyak 30 dirham. Saya memandang baik memberikan hak syuf’ah bagi al-Syafi’i (yang berhak membeli lebih dahulu) sampai tiga hari. Saya menganggap baik membiarkan bagian-bagian cicilan bagi budak al-mukâtab.¹⁹⁴

Berdasarkan deskripsi di atas, titik perbedaan pandangan sebenarnya terletak pada pengertian dan hakikat *istihsân*.

Istihsân secara terminologi terdapat beberapa definisi yang dikemukakan ulama ushul fiqh, yaitu:

1. Imam al-Bazdawî (483 H; Pakar ushul fiqh Hanafi) menyatakan *istihsân* adalah:

هُوَ الْعُدُولُ عَنِ مُوجِبِ قِيَاسٍ إِلَى قِيَاسٍ أَقْوَى مِنْهُ أَوْ هُوَ تَخْصِصُ قِيَاسٍ بِدَلِيلٍ أَقْوَى مِنْهُ

Istihsân adalah berpaling dari kehendak *qiyâs* kepada *qiyâs* yang lebih kuat atau pengkhususan/spesifikasi *qiyâs* berdasarkan dalil yang lebih kuat.¹⁹⁵

¹⁹⁴Al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Juz IV, h. 191; al-Zarkasyî, *al-Bahru al-Muhîth fî Ushûl al-Fiqh*, Juz VI, h. 95; ‘Alî al-Futûhî, *Syarh al-Kaukab al-Munîr*, Jld IV, h. 429.

¹⁹⁵Al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Juz IV, h. 192; al-Syaukânî, *Irsyâd al-Fuhûl ilâ Tahqîq al-Haq min ‘Ilmi al-Ushûl*, Juz II, h. 986; al-Mardâwî al-Hanbalî, *al-Tahbîr Syarh al-Tahrîr fî Ushûl al-Fiqh*, Juz VIII, h. 3828; ‘Alî Ibn ‘Adam Mûsa, *al-Jâlis al-Shâlih al-Nâfi’*, h. 483; al-Bâbartî al-Hanafî, *al-Rudûd wa al-Nuqûd Syarh Mukhtashar Ibn Hâjib*, Juz II, h. 672; ‘Alî Ibn ‘Adam Mûsa, *al-Jâlis al-Shâlih al-Nâfi’*, h. 484; al-Bannânî, *Hâsiyah ‘alâ Syarhi al-Jalâl al-Mahallî*, Juz II,

2. Ulama Hanafiyah merumuskan definisi *istihsân* adalah:

إِنَّهُ دَلِيلٌ يَنْقُدُ فِي نَفْسِ الْمُجْتَهِدِ وَ تَقْصُرُ عَنْهُ عِبَارَاتُهُ

Istihsân adalah dalil yang dipandang baik pada diri mujtahid yang sulit diungkapkan.¹⁹⁶

3. Di antara ulama Hanafiyah mengemukakan definisi *istihsân* adalah

هُوَ الْعُدُولُ عَنْ حُكْمِ الدَّلِيلِ إِلَى الْعَادَةِ لِمَصْلَحَةِ النَّاسِ

Istihsân adalah berpaling dari ketetapan dalil pada adat untuk mewujudkan *kemashlahatan*.¹⁹⁷

4. Imam al-Karkhî (540 H; Pakar ushul fiqh Hanafi) mendefinisikan *istihsân* adalah:

وَعَنْ الشَّيْخِ أَبِي الْحَسَنِ الْكَرْخِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ أَنَّ الْإِسْتِحْسَانَ هُوَ أَنْ يَغْدَلَ الْإِنْسَانُ عَنْ أَنْ

يَحْكُمَ فِي الْمَسْأَلَةِ بِمِثْلِ مَا حَكَمَ بِهِ فِي نَظَائِرِهَا

إِلَى خِلَافِهِ لِيُوجِهَ أَقْوَى يَفْتَضِي الْعُدُولَ عَنِ الْأَوَّلِ

Istihsân adalah berpaling dari menetapkan hukum pada suatu masalah dalam bandingan-bandingannya kepada hukum lain karena ada alasan yang lebih kuat.¹⁹⁸

h. 353; Jalâluddîn al-Suyûthî, *Syarh al-Kaukab al-Sâthi*, Juz II, h. 332; ‘Abdu’azîz Ibn Ahmad al-Bukhârî, *Kasyfu al-Asrâr*, Juz IV, h. 4; al-Husain Ibn Rasyiq al-Mâlikî, *Lubâb al-Mahshûl fî Ilmi al-Ushûl*, Juz II, 449.

¹⁹⁶Al-Bâbartî al-Hanafî, *al-Rudûd wa al-Nuqûd Syarh Mukhtashar Ibn Hâjib*, Juz II, h. 672; al-Ashfahânî, *Bayân al-Mukhtashar Syarh Mukhtashar Ibn al-Hâjib*, Juz III, h. 281; ‘Alî Ibn ‘Adam Mûsa, *al-Jâlîs al-Shâlih al-Nâfi*, h. 483; Muhammad Ibn ‘Abdurrahmân, *Taisîr al-Wushûl ilâ Minhâj al-Ushûl min al-Ma’qûl wa al-Manqûl*, Juz VI, h. 138; al-Bannânî, *Hâsiyah ‘alâ Syarhi al-Jalâl al-Mahallî*, Juz II, h. 353; Jalâluddîn al-Suyûthî, *Syarh al-Kaukab al-Sâthi*, Juz II, h. 332; ‘Alî al-Futûhî, *Syarh al-Kaukab al-Munîr*, Jld IV, h. 432; al-Thûfî, *Syarh Mukhtashar al-Raudhah*, Juz III, h. 190; al-Sinqithî, *Mudzakkirah fî Ushûl al-Fiqh*, h. 200; Juz II, h. 237; al-Syinqithî, *Natsru al-Wurûd ‘alâ Marâqî al-Su’ûd*, Juz II, h. 572; al-Asnawî, *Nihâyah al-Sûl Fî Syarhi Minhâj al-Ushûl*, Juz IV, h. 398.

¹⁹⁷‘Alî Ibn ‘Adam Mûsa, *al-Jâlîs al-Shâlih al-Nâfi*, h. 484; al-Bâbartî al-Hanafî, *al-Rudûd wa al-Nuqûd Syarh Mukhtashar Ibn Hâjib*, Juz II, h. 672; al-Ashfahânî, *Bayân al-Mukhtashar Syarh Mukhtashar Ibn al-Hâjib*, Juz III, h. 282; ‘Alî Ibn ‘Adam Mûsa, *al-Jâlîs al-Shâlih al-Nâfi*, h. 484; al-Bannânî, *Hâsiyah ‘alâ Syarhi al-Jalâl al-Mahallî*, Juz II, h. 353; Jalâluddîn al-Suyûthî, *Syarh al-Kaukab al-Sâthi*, Juz II, h. 333; al-Syinqithî, *Natsru al-Wurûd ‘alâ Marâqî al-Su’ûd*, Juz II, h. 571.

5. Muhammad al-Amîn al-Syinqîthî memberi pengertian *istihsân* sebagai berikut ini:

الْمُرَادُ بِهِ الْعُدُولُ بِحُكْمِ الْمَسْأَلَةِ عَنْ نَضَائِرِهَا لِذَلِيلٍ خَاصٍّ مِنْ كِتَابٍ أَوْ سُنَّةٍ

Istihsân adalah pemalingan dalam menetapkan hukum suatu masalah pada bandingan-bandingannya karena terdapat dalil khusus dari al-Qur'an atau as-Sunnah.¹⁹⁹

6. Imam al-Sarakhsî (490 H; Tokoh ushul fiqh Hanafî) mengemukakan *istihsân* adalah:

Istihsân adalah meninggalkan *qiyâs* dan mengamalkan yang lebih kuat, karena berlandaskan dalil yang menghendaknya serta lebih relevan dengan *kemashlahatan* manusia.²⁰⁰

7. Imam Mâlik dan al-Bâqî mendefinisikan *istihsân* sebagai berikut ini:

الِاسْتِيْحْسَانُ هُوَ الْعَمَلُ بِأَقْوَى الدَّلِيلَيْنِ أَوْ الْأَخْذُ بِمَصْلَحَةٍ جُزْئِيَّةٍ فِي مُقَابَلَةِ دَلِيلٍ كُلِّيٍّ

Istihsân adalah mengamalkan dalil yang terkuat, atau memberlakukan *kemashlahatan juz'î* ketika berhadapan dengan dalil *kullî*.²⁰¹

8. Abû al-Hasan al-Bashrî (473 H) merumuskan definisi *istihsân* sebagai berikut:

هُوَ تَرْكُ وَجْهِ مِنْ وُجُوهِ الْإِجْتِهَادِ غَيْرِ شَامِلٍ شُمُولِ الْأَلْفَاظِ، لَوْجِهِ هُوَ أَقْوَى مِنْهُ، وَهُوَ فِي حُكْمِ الطَّارِئِ عَلَى الْأَوَّلِ

¹⁹⁸Al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Juz IV, h. 193; al-Badakhshî, *Syarh al-Badakhshî*, Juz III, h. 238; al-Ashfahânî, *Bayân al-Mukhtashar Syarh Mukhtashar Ibn al-Hâjib*, Juz III, h. 281; 'Alî al-Futûhî, *Syarh al-Kaukab al-Munîr*, Jld IV, h. 431; al-Sam'ânî, *Qawâthi' al-Adillah fî Ushûl al-Fiqh*, Juz II, h. 270; 'Abdu'azîz Ibn Ahmad al-Bukhârî, *Kasyfu al-Asrâr*, Juz IV, h. 4; al-Syinqithî, *Natsru al-Wurûd 'alâ Marâqî al-Su'ûd*, Juz II, h. 238.

¹⁹⁹Al-Sinqithî, *Mudzakkirah fî Ushûl al-Fiqh* h. 199; al-Jaizânî, *Mâ'alimu Ushûl al-Fiqh*, h. 236.

²⁰⁰al-Bâbartî al-Hanafî, *al-Rudûd wa al-Nuqûd Syarh Mukhtashar Ibn Hâjib*, Juz II, h. 672; al-Ashfahânî, *Bayân al-Mukhtashar Syarh Mukhtashar Ibn al-Hâjib*, Juz III, h. 281.

²⁰¹Al-Syaukânî, *Irsyâd al-Fuhûl ilâ Tahqîq al-Haq min 'Ilmi al-Ushûl*, Juz II, h. 987; al-Zarkasyî, *al-Bahru al-Muhîth fî Ushûl al-Fiqh*, Juz VI, h. 88; al-Thûfî, *Syarh Mukhtashar al-Raudhah*, Juz III, h. 198; al-Syinqithî, *Natsru al-Wurûd 'alâ Marâqî al-Su'ûd*, Juz II, h. 570.

Istihsân adalah meninggalkan salah satu aspek ijtihad yang tidak tercakup dari sisi *lafazh-lafazh* karena ada dalil yang lebih kuat.²⁰²

9. ‘Abdu al-Wahhâb Khallâf mendefinisikan *istihsân* seperti berikut ini:

هُوَ عُدُولُ الْمُجْتَهِدِ عَنِ الْمُقْتَضَى قِيَاسٍ جَلِيٍّ إِلَى الْمُقْتَضَى قِيَاسٍ خَفِيِّ ، أَوْ عَنِ حُكْمٍ
كُلِّيٍّ إِلَى حُكْمٍ اسْتِثْنَائِيٍّ لِذَلِيلٍ اِنْتَدَحَ فِي عَقْلِهِ
رُجْحٌ لَدَيْهِ هَذَا الْعُدُولُ

Istihsân adalah berpalingnya mujtahid dari kehendak *qiyâs khafîy* pada kehendak *qiyâs jalîy* atau dari hukum *kullî* pada hukum *istitsnâ`î* karena terdapat dalil *murajjih* yang dipandang kuat oleh mujtahid.²⁰³

10. Wahbah al-Zuhailî merumuskan definisi *istihsân* adalah:

هُوَ تَرْجِيحُ قِيَاسٍ خَفِيِّ عَلَى قِيَاسٍ جَلِيٍّ بِذَلِيلٍ أَوْ اسْتِثْنَاءُ حُكْمٍ جُزْئِيٍّ مِنْ أَصْلِ كُلِّيٍّ أَوْ
قَاعِدَةٍ عَامَّةٍ بِنَاءٍ عَلَى ذَلِيلٍ خَاصٍّ يَقْتَضِي ذَلِكَ

Istihsân adalah mengunggulkan *qiyâs khafîy* (analogi yang samar) atas *qiyâs jalîy* (analogi yang jelas) karena berdasarkan dalil, atau pengecualian ketentuan parsial dari *ashl* atau kaidah universal karena berlandaskan dalil khusus yang menghendakinya.²⁰⁴

11. ‘Allâl al-Fâsî memberi pengertian *istihsân* sebagai berikut ini:

هُوَ الْعُدُولُ عَنِ الدَّلِيلِ لِإِيْتَارِ ذَلِيلٍ آخَرَ أَوْ لِتَخْصِيصِهِ أَوْ تَقْيِيدِهِ بِنَاءً عَلَى ذَلِيلٍ شَرْعِيٍّ
آخَرَ أَوْ مَصْلَحَةٍ أَوْ عُرْفٍ مُتَّفَقٍ مَعَ الشَّرِيعَةِ أَيْضاً

Istihsân adalah berpaling dari dalil karena mendahulukan dalil lain, *mentakhshîsh* atau *mentaqrîd* (membatasi)-nya

²⁰² Al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Juz IV, h. 193; al-Badakhshî, *Syarh al-Badakhshî*, Juz III, h. 139; al-Asnawî, *Nihâyah al-Sûl Fî Syarhi Minhâj al-Ushûl*, Juz IV, h. 399.

²⁰³ Abdu al-Wahhâb Khallâf, *‘Ilmu Ushûl al-Fiqh*, h. 79.

²⁰⁴ Wahbah az-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, h. 86.

berlandaskan dalil syara', *mashlahah* atau 'urf yang sejalan dengan syara'.²⁰⁵

Dari berbagai definisi *istihsân* di atas, maka dapat ditarik kesimpulan bahwa *istihsân* itu terbagi pada dua macam, yaitu²⁰⁶:

1. Mengunggulkan *qiyâs khafîy* daripada *qiyâs jalîy* karena berdasarkan dalil.
2. Mengecualikan hukum *juz'î* dari hukum *kullî* atau kaidah *kullî* karena ada dalil khusus yang menuntut hal itu.

B. Macam-macam *Istihsân*

Para ulama ushul fiqh terutama ulama Hanafîyah mengklasifikasi *istihsân* ditinjau dari segi dalil sandarannya pada enam macam, yaitu:²⁰⁷

- a. *al-Istihsân bi al-nash* (الإستِخْسَانُ بِالنَّصِّ) adalah *istihsân* berlandaskan ayat al-Qur'an atau hadîts. Dalam pengertian, terdapat nash (ayat al-Qur'an atau hadîts) yang menerangkan hukum suatu kasus yang berbenturan dengan hukum *kullî* (umum) yang ditetapkan dalil 'âm (umum). Contoh *istihsân* berdasarkan ayat al-Qur'an adalah masalah wasiat. Menurut ketentuan umum atau ketentuan *qiyâs*, wasiat itu tidak boleh karena pemindahan hak milik yang disandarkan kepada waktu hak kepemilikan telah hilang, yaitu setelah pewasiat wafat. Tetapi, masalah ini dikecualikan dari kaidah umum berdasarkan firman Allah Swt. dalam surah al-Nisâ', 4: 11:

مَنْ بَعَدَ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دِينٍ

²⁰⁵ Allâl al-Fâsî, *Maqâshid al-Syarî'ah al-Islâmiyah wa Makârimuhâ*, h. 138.

²⁰⁶ Al-Thûfî, *Syarh Mukhtashar al-Raudhah*, Juz III, h. 200; 'Abdu al-Wahhâb Khallâf, *Ilmu Ushûl al-Fiqh*, h. 80.

²⁰⁷ Al-Mardâwî al-Hanbalî, *al-Tahbîr Syarh al-Tahrîr fî Ushûl al-Fiqh*, Juz VIII, h. 3828; Wahbah az-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, h. 86; al-Thûfî, *Syarh Mukhtashar al-Raudhah*, Juz III, h. 199; Ibnu Nujaim al-Hanafî, *Fath al-Ghaffâr bi Syarhi al-Manâr*, Juz III, h. 33; al-Sam'ânî, *Qawâthi' al-Adillah fî Ushûl al-Fiqh*, Juz II, h. 269; 'Abdu'azîz Ibn Ahmad al-Bukhârî, *Kasyfu al-Asrâr*, Juz IV, h. 6; Ya'kub Ibn 'Abduwahhab al-Bahisin, *al-Istihsan* (Riyadh; Maktabah al-Rusy, 2007), h. 85.

“...setelah mengeluarkan wasiat yang ia buat atau hutang...”. (Q.S. al-Nisâ`, 4: 11)

Contoh *istihsân* berlandaskan as-Sunnah adalah menetapkan kesahan puasa bagi orang yang makan atau minum lantaran lupa ketika ia sedang puasa. Menurut ketentuan *qiyâs* atau kaidah umum, puasa orang ini dihukumi batal karena telah melakukan salah satu perbuatan yang membatalkan puasa. Akan tetapi, ketentuan ini dikecualikan berdasarkan hadîts Rasulullah Saw.,

مَنْ أَكَلَ أَوْ شَرِبَ نَاسِيًا فَلَا يُفْطِرُ فَإِنَّمَا هُوَ رِزْقٌ رَزَقَهُ اللَّهُ

“Barangsiapa makan atau minum lantaran lupa maka tidak batal puasanya, karena hal itu rezeki yang diberikan Allah Swt. kepadanya”. (HR. al-Tirmidzî)

Dalam hadîts lain dinyatakan bahwa Rasulullah Saw. bersabda:

مَنْ نَسِيَ وَهُوَ صَائِمٌ فَأَكَلَ أَوْ شَرِبَ فَلَيْسَ بِصَوْمِهِ فَإِنَّمَا أَطْعَمَهُ اللَّهُ وَسَقَاهُ

“Barangsiapa yang lupa ketika sedang berpuasa, lalu makan atau minum maka hendaklah ia menyempurnakan puasanya, karena hanyasanya Allah Swt. yang memberikan makan dan minum kepadanya”. (HR. al-Bukhârî, Muslim dan Abû Dâud)

Contoh lain *istihsân* berdasarkan as-Sunnah adalah masalah *salam* (akad pesanan). Menurut *qiyâs* atau kaidah umum akad semacam ini tidak boleh karena melakukan transaksi terhadap barang yang tidak ada di tempat akad. Akan tetapi, hukum ini dikecualikan berdasarkan dalil khusus, yakni hadîts Rasulullah Saw.

مَنْ أَسْلَفَ فِي تَمْرٍ فَلْيُسَلِّفْ فِي كَثِيرٍ مَعْلُومٍ وَوَزْنٍ مَعْلُومٍ إِلَى أَجَلٍ مَعْلُومٍ

“Barangsiapa yang memesan kurma maka hendaklah memesan dalam takaran atau timbangan yang ditentukan sampai waktu yang ditentukan”. (HR. al-Bukhârî dan Muslim)

b. *al-Istihsân bi al-ijmâ'* (الإستِخْسَانُ بِالْإِجْمَاعِ) adalah *istihsân* yang berlandaskan kepada *ijmâ'*. Maksudnya, fatwa mujtahid tentang suatu masalah berbeda dengan ketetapan asal, atau mujtahid yang lain bersikap diam saja tanpa ada penolakan. Misalnya, *ijmâ'* ulama terhadap kebolehan akad *istishnâ'*, yaitu transaksi

seseorang pada pekerja untuk melakukan sesuatu dengan harga tertentu. Ketentuan *qiyâs*, akad ini batal, karena *ma'kûd 'alaih* (barang yang ditransaksikan) tidak ada ketika akad. Tetapi dibolehkan karena manusia telah melakukan di setiap masa, dan untuk menjaga kebutuhan serta menolak kesukaran dari mereka.

- c. *al-Istihsân bi al-'âdah aw al-urf* (الإستِحْسَانُ بِالْعَادَةِ أَوْ الْعُرْفِ) yaitu *istihsân* berdasarkan adat tradisi yang berlaku umum di suatu masyarakat. Misalnya, *ijârah* pemandian umum dengan ongkos tertentu yang tidak ditentukan kadar air yang dipakai dan lama pemandian itu digunakan. Menurut ketentuan *qiyâs*, hukum transaksi ini tidak boleh karena akad *ijârah* menuntut jasa pemandian umum itu harus jelas, yaitu jumlah air yang dipakai dan berapa lama ia mandi. Akan tetapi *istihsân* menetapkan ketentuan berbeda, karena bertumpu pada *'urf* yang berlaku umum dan untuk memelihara kebutuhan manusia.
- d. *al-Istihsân bi al-dharûrah* (الإستِحْسَانُ بِالضَّرُورَةِ) adalah ada *dharurat* yang dijadikan oleh mujtahid sebagai landasan untuk meninggalkan *qiyâs* dan mengambil keperluan *dharurat* atau hajat. Misalnya kasus sumur atau telaga yang kejatuhan najis. Menurut ketentuan *qiyâs*, tidak mungkin sumur itu untuk dibersihkan dengan menguras seluruh air atau sebagiannya, karena sumber, tembok dan timba sudah terkena najis. Akan tetapi, Ulama Hanafiyah menghukumi suci dengan cara membuang sebagian airnya saja.
- e. *al-Istihsân bi al-qiyâs al-khafîy* (الإستِحْسَانُ بِالْقِيَاسِ الْخَفِيِّ) adalah *istihsân* berdasarkan *qiyâs* yang samar. Misalnya, masalah waqaf lahan pertanian. Menurut ketentuan *qiyâs jalîy*, waqaf ini sama dengan jual beli karena pemilik lahan telah memindahkan hak milik pada orang lain. Karena itu, hak minum dari sumber air lahan tersebut, hak melewati tanah itu atau hak mengairi lewat lahan tersebut, tidak termasuk dalam akad waqaf itu, melainkan ditegaskan oleh *wâqif* dalam akad. Sedangkan menurut *qiyâs khafîy*, waqaf itu sama dengan sewa menyewa, karena maksud dari waqaf adalah

memanfaatkan barang yang diwaqafkan. Berdasarkan ketentuan ini, maka hak minum, hak melewati dan hak mengairi melalui tanah tersebut, termasuk dalam akad wakaf, meskipun tidak dinyatakan secara jelas oleh *wâqif* dalam akad. Dengan demikian, berarti mujtahid mengunggulkan *qiyâs khafîy* daripada *qiyâs jalîy*, karena tujuan wakaf adalah memanfaatkan barang yang diwaqafkan. Lahan pertanian tersebut tidak mungkin dapat dimanfaatkan, melainkan hak minum, melewati dan mengairi termasuk dalam wakaf, sekalipun tidak ditegaskan sewaktu akad.

f. *al-Istihsân bi al-mashlahah* (الإستِحْسَانُ بِالْمَصْلَاحَةِ) adalah *istihsân* berlandaskan *kemashlahatan*. Misalnya, memberikan zakat pada bani Hâsyim. Menurut ketentuan *qiyâs*, hal itu tidak boleh karena berdasarkan sabda Rasulullah Saw., Akan tetapi, ulama Hanafîyah membolehkan memberikan zakat pada mereka karena berdasarkan *istihsân* dan memelihara *kemashlahatan*-nya. Contoh lain adalah tanggung jawab buruh pabrik terhadap kerusakan yang diperbuatnya. Menurut ketentuan *qiyâs*, ia tidak bertanggung jawab atas kerusakan hasil komoditi yang diprodukannya, kecuali atas kelaliman dan kelalaian dalam bekerja. Akan tetapi, berdasarkan *istihsân* ia harus bertanggungjawab, demi *kemashlahatan* dalam memelihara harta dari sikap tidak bertanggungjawab dan khianat pada sebagian pekerja.

Berkaitan dengan ini, ulama Mâlikiyah memberikan contoh *istihsân*, di antaranya adalah kebolehan akad hutang. Menurut mereka, pada dasarnya akad hutang termasuk riba, karena uang dibayar dengan uang sampai tempo tertentu. Akan tetapi, hal ini dibolehkan karena ada unsur pertolongan dan kemudahan bagi orang yang membutuhkannya. Contoh lain, kebolehan dokter melihat aurat orang lain dalam keperluan untuk mendiagnosa dan mengobatinya. Menurut dalil umum (ketentuan umum) perbuatan tersebut tidak boleh karena menimbulkan *mafsadat* dan *mudharat*. Akan tetapi, hal itu dibolehkan karena untuk memelihara jiwa dan kemashlahatan pasien. Demikian pula bertentangan dengan ketentuan umum (*qiyâs*) adalah kebolehan menjama' shalat maghrib dengan 'isyâk karena turun hujan, atau

menjama' dan mengqashar shalat bagi musafir serta segala bentuk hukum *rukhsah* (dispensasi) yang diperuntukkan memelihara *mashlahah* atau menolak *mafsadat*.²⁰⁸

C. Kehujjahan *Istihsân*

Ulama ushul fiqh berselisih pendapat dalam memposisikan *istihsân* sebagai salah satu metode atau sumber hukum dalam meng-*istinbâthkan* hukum Islam. Ulama Hanafiyah, Mâlikiyah, dan Hanabilah berpendapat bahwa *istihsân* merupakan *hujjah* atau sumber hukum dalam memproduksi hukum Islam.

Adapun dalil yang melandasi pendapat mereka adalah²⁰⁹:

1. Ayat al-Qur'an menyatakan salah satu prinsip syariat Islam adalah mengedepankan kemudahan dan meninggalkan kesulitan dari umat manusia, yaitu firman Allah Swt. dalam surah al-Baqarah, 2: 185:

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ

“...Allah Swt. menghendaki kemudahan bagi kamu dan tidak menghendaki kesukaran bagi kamu...”. (Q.S. al-Baqarah, 2: 185)

Allah Swt. memerintahkan pada manusia untuk mengamalkan perbuatan yang terbaik, yaitu firman Allah Swt. dalam surah al-Zumar, 39: 55:

وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ

“Dan ikutilah sebaik-baik apa yang telah diturunkan kepadamu dari Tuhanmu...”. (Q.S. al-Zumar, 39: 55)

2. Hadîts Rasulullah Saw. dalam riwayat Ibnu Mas'ûd mengutarakan:

مَا رَأَى الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ وَمَا رَأَوْا سَيِّئًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ سَيِّئٌ

²⁰⁸Wahbah az-Zuhailî. *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*. Juz II, 28.

²⁰⁹Wahbah az-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, h. 90; al-Thûfî, *Syarh Mukhtashar al-Raudhah*, Juz III, h. 195.

“*Sesuatu yang dipandang baik oleh orang Islam, maka dinilai baik pula di sisi Allah Swt. dan sesuatu yang dipandang jelek oleh mereka, dinilai jelek pula di sisi Allah Swt.*”. (HR. Ahmad Ibn Hanbal)

3. Berdasarkan dalil-dalil yang disepakati para ulama ushul fiqh menunjukkan bahwa *istihsân* dapat dijadikan *hujjah* dalam mencetuskan hukum Islam, karena pada dasarnya penetapan hukum melalui metode *istihsân* berlandaskan pada hadîts, *ijmâ' dharurat*, *qiyâs khafîy*, ‘urf atau *mashlalah* sebagaimana telah dipaparkan pada bahasan macam-macam *istihsân*.

Bertolakbelakang dengan pendapat di atas, ulama Syâfi'iyah, ulama Dhahiriyah, Mu'tazilah, dan Syî'ah mengemukakan *istihsân* tidak dapat dijadikan metode atau sumber hukum dalam menggulirkan hukum Islam.

Sementara dalil-dalil ulama yang menolak *istihsân* adalah²¹⁰:

1. Hukum harus bersumber pada nash al-Qur'an maupun hadîts atau melalui pendekatan metode *qiyâs*, sedangkan *istihsân* berlandaskan hawa nafsu. Dalam surah al-Mâ'idah, Allah Swt. berfirman:

وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ

“*Dan hendaklah engkau memutuskan perkara di antara mereka menurut apa yang diturunkan Allah Swt. dan janganlah engkau mengikuti keinginan mereska*”. (Q.S. al-Mâ'idah, 5: 49)

2. Rasulullah Saw. belum pernah memutuskan hukum berdasarkan *istihsân*, beliau senantiasa menunggu wahyu. Meskipun ia *beristihsân*, mesti hukum yang ditetapkan tidak keliru karena ia tidak berkata yang berpangkal dari hawa nafsu.
3. Orang alim dan orang bodoh menempati posisi yang sama dalam *beristihsân*, karena asas *istihsân* adalah akal. Apabila

²¹⁰Wahbah az-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, h. 91.

boleh berdalil dengan *istihsân*, maka setiap orang dibolehkan dalam menetapkan hukum.

Dalam konteks ini, imam Syafi'i secara jelas dalam *al-Risâlah* menolak *kehujjahan istihsân*. Ia berujar bahwa seseorang yang *berhujjah* dengan *istihsân* hanya berpangkal pada keinginannya semata. Apabila setiap orang dibolehkan *berhujjah* dengan *istihsân* dalam mencetuskan hukum syara', maka setiap orang yang berakal dibolehkan mengeluarkan fatwa, meskipun tidak memiliki ilmu yang mempuni untuk berijtihad, dan dibolehkan juga memproduksi hukum dalam setiap persoalan agama maupun menetapkan hukum syara' untuk dirinya sendiri.²¹¹ Menurut pandangan Wahbah al-Zuhailî, bahwa titik perbedaan pendapat di antara ulama ushul fiqh hanya sebatas penyebutan istilah bukan pada substansinya. Sebab, *istihsân* yang ditolak imam Syafi'i berangkat dari asumsi bahwa *istihsân* merupakan metode yang bersumber pada akal semata, keinginan hawa nafsu dengan mengesampingkan dalil syara'. Akan tetapi, *istihsân* yang dimaksudkan ulama Hanafîyah dan Mâlikiyah merupakan suatu metode hukum yang bersandarkan pada dalil syara'.²¹² Imam al-Qaffâl (365 H; Pakar ushul fiqh Syafi'i) menyatakan *istihsân* adalah metode dalam meng-*istinbâthkan* hukum yang bertumpu pada dalil dan tujuan syara'. Menurutnya, *istihsân* semacam ini tidak dipertentangkan antara ulama ushul fiqh dalam menetapkan hukum Islam, tetapi mereka melarang *berhujjah* dengan *istihsân* yang tidak bersandar pada dalil sama sekali, dikarenakan bisa memunculkan kekacauan dalam mengeluarkan fatwa. Senada dengan prinsip ini, Ibn al-Sam'ânî (462 H) berkata apabila seseorang berdalil dengan *istihsân* hanya berpangkal pada pikiran dan dorongan keinginan semata, tanpa berpijak pada dalil maka pendapat yang dikemukakan adalah *bâthil*. Sebaliknya, jika *berhujjah* dengan metode *istihsân* dengan berlandaskan pada dalil yang kuat, maka produk hukum yang

²¹¹Al-Zarkasyî, *al-Bahru al-Muhîth fî Ushûl al-Fiqh*, Juz VI, h. 78.

²¹²Wahbah az-Zuhailî. *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz II, h. 31.

dihasilkan dapat diterima dan ulama ushul fiqh menyepakati *istihsân* semacam ini bisa diamalkan.²¹³

Dalam kaitan ini Abdu al-Wahhâb Khallâf mengutarakan bahwa apabila dicermati secara menyeluruh dan mendalam faktor yang memercikkan perbedaan pendapat di antara ulama dalam menjadikan *istihsân* sebagai salah satu metode atau sumber hukum terletak pada pandangan mereka dalam menginterpretasikan pengertian *istihsân*. Ulama yang menerima *istihsân* sebagai salah satu sumber hukum tidak sepemahaman dengan apa yang dimaksudkan oleh ulama yang menolaknya. Oleh karena itu, jika mereka satu arah pandangan dalam memahami *istihsân* maka tidak mungkin memunculkan persebrangan pendapat. Karena pada prinsipnya, *istihsân* merupakan salah satu metode *istinbâth* hukum yang membuat mujahid berpaling dari dalil *zhâhir* atau hukum *kullî* (umum) disebabkan terdapat dalil yang lebih kuat mendukungnya, bukanlah *berhujjah* berdasarkan keinginan hawa nafsu belaka.²¹⁴

MASHLAHAH MURSALAH

A. Definisi *Mashlahah*

Mashlahah secara etimologi berarti manfaat. Fakhruddîn al-Râzî menyatakan *mashlahah* adalah kelezatan atau setiap instrumen yang menuju padanya, dan *mafsadah* adalah penyakit, kesengsaraan atau setiap sesuatu yang menjatuhkan padanya.²¹⁵

Sementara secara terminologi terdapat sejumlah definisi yang dikemukakan para ulama ushul fiqh, yaitu:

1. Al-Taftazânî mendefinisikan *mashlahah mursalah* adalah:

الْمَصَالِحُ الْمُرْسَلَةُ مَصَالِحٌ لَا يَشْهَدُ لَهَا أَصْلٌ بِالْإِعْتِبَارِ فِي الشَّرْعِ وَإِنْ كَانَتْ عَلَى سُنَنِ الْمَصَالِحِ وَتَلَقَّتْهَا الْعُقُولُ بِالْمَبْذُولِ

²¹³ Al-Syaukânî. *Irsyâd al-Fuḥūl ilâ Tahqîq al-Haq min ‘Ilmi al-Ushûl*. h. 212.

²¹⁴ Abdu al-Wahhâb Khallâf. *‘Ilmu Ushûl al-Fiqh*. h. 83.

²¹⁵ Muhammad Ibn ‘Umr Ibn al-Husain al-Râzî, *al-Mahshûl fî ‘Ilmi ‘Ushûl al-Fiqh*, Juz V (Beirut: Mu`assasah al-Risalah, tt), h. 158; Ahmad al-Raisûnî, *Madkhal ilâ Maqâshid al-Syari’ah* (Kairo: Dar Kalimat, 2013), h. 59.

Mashlahah mursalah adalah *kemashlahatan* yang tidak ditemukan dalil yang memperhitungkannya, sekalipun sesuai dengan spirit *kemashlahatan* dan bisa diterima akal sehat.²¹⁶

2. Muhammad ibn Husain al-Jaizari menyatakan *mashlahah mursalah* adalah:

الْمَصْلَحَةُ الْمُرْسَلَةُ هِيَ مَا لَمْ يَشْهَدْ الشَّرْعُ لِإِعْتِبَارِهِ وَ لَا لِإِلْغَائِهِ بِدَلِيلٍ خَاصٍّ

Mashlahah mursalah adalah *kemashlahatan* yang tidak didukung dalil khusus dalam memperhitungkannya dan juga tidak ditemukan dalil yang mengabaikannya.²¹⁷

3. Ramadhân al-Bûthî mengemukakan *mashlahah mursalah* adalah:

الْمَصَالِحُ الْمُرْسَلَةُ هِيَ كُلُّ مَنْفَعَةٍ دَاحِلَةٍ فِي مَقَاصِدِ الشَّارِعِ دُونَ أَنْ يَكُونَ لَهَا شَاهِدٌ
بِإِلْغَائِهِ أَوْ لِإِعْتِبَارِهِ

Mashlahah mursalah adalah setiap manfaat yang sejalan dengan tujuan-tujuan syari', dan tidak terdapat dalil yang memperhatikan serta mencampakkannya.²¹⁸

4. Mushthafâ Ibn Muhammad Ibn Salâmah merumuskan *mashlahah* adalah:

الْمَصْلَحَةُ هِيَ الْمَسْأَلَةُ النَّافِعَةُ لِلنَّاسِ الضَّرُورِيَّةُ لَهُمْ وَ الَّتِي لَمْ يَرِدْ عَنِ الشَّارِعِ إِعْتِبَارٌ لَهَا أَوْ
إِلْغَاءٌ بِعَيْنِهَا وَ لَكِنْ شَهِدَتْ لَهَا أُصُولُ الدِّينِ الْعَامَّةِ

Mashlahah adalah Sesuatu yang bermanfaat dan bersifat *dharûri* (pokok/kebutuhan dasar) pada manusia, tidak terdapat dalil syara' yang memperhitungkan dan mengabaikannya, akan tetapi didukung dasar-dasar agama yang bersifat umum.²¹⁹

5. 'Abdul al-Wahhâb Khallâf mendefinisikan *mashlahah mursalah* sebagai berikut ini:

²¹⁶al-Taftazani, *Hâsiyah al-Taftazanî*, Juz III, h. 578.

²¹⁷al-Jaizânî, *Mâ'alimu Ushûl al-Fiqh*, h. 243.

²¹⁸Muhammad Sa'id Ramadhân al-Bûthî, *Dhawâbith al-Mashlahah fî al-Syari'ah al-Islâmiyah* (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, tt), h. 330.

²¹⁹Mushthafâ Ibn Muhammad Ibn Salâmah, *al-Ta'sîs fî Ushûl al-Fiqh 'alâ Dhau'î al-Kitâb wa as-Sunnah*, h. 442.

الْمَصْلَحَةُ الْمُرْسَلَةُ هِيَ الْمَصْلَحَةُ الَّتِي لَمْ يَشْرَحِ الشَّارِعُ حُكْمًا لِتَحْقِيقِهَا وَ لَمْ يَدُلْ دَلِيلٌ شَرْعِيٌّ عَلَى اعْتِبَارِهَا أَوْ إِغَائِهَا

Mashlahah mursalah adalah *mashlahah* yang tidak disyariatkan oleh Syari' suatu hukum dalam merealisasikannya, dan tidak terdapat dalil syara' yang menunjukkan atas diperhitungkan atau diabaikannya.

6. Wahbah az-Zuhailî menyatakan *mashlahah mursalah* adalah:

الْمَصْلَحَةُ الْمُرْسَلَةُ هِيَ الْوَصْفُ الَّذِي يُلَايِمُ تَصَرُّفَاتِ الشَّرْعِ وَ مَقَاصِدَهُ وَ لَكِنْ لَمْ يَشْهَدْ لَهُ دَلِيلٌ مُعَيَّنٌ مِنَ الشَّرْعِ بِإِلْعَابِ أَوْ الْإِلْعَاءِ

Mashlahah mursalah adalah sifat yang sesuai dengan tujuan-tujuan syara', tetapi tidak ditemukan dalil tertentu yang memperhitungkan dan mengabaikannya, dan apabila dibuat sandaran hukum dapat mendatangkan *mashlahah* dan menolak *mudharat*.²²⁰

7. Imam al-Khawarizmî menyatakan *mashlahah* adalah:

الْمُرَادُ بِالْمَصْلَحَةِ الْمُحَافَظَةُ عَلَى مَقْصُودِ الشَّرْعِ بِدَفْعِ الْمَفَاسِدِ عَنِ الْخَلْقِ

Mashlahah adalah perlindungan terhadap tujuan syara' dengan menolak *mafsadat* dari manusia.²²¹

8. 'Allâl al-Fâsî merumuskan pengertian *mashlahah mursalah* adalah

بِأَنَّهَا تَشْرِعُ الْحُكْمَ فِي وَاقِعَةٍ لَا نَصَّ فِيهَا وَ لَا إِجْمَاعَ بِنَاءً عَلَى مُرَاعَاةِ مَصْلَحَةِ مُرْسَلَةٍ آيٍ مُطْلَقَةٍ أَوْ سَادِجَةٍ لَمْ يَرِدْ عَنِ الشَّارِعِ دَلِيلٌ بِاعْتِبَارِهَا وَ لَا الْإِغَائِهَا

Mashlahah mursalah adalah menetapkan hukum suatu kasus yang tidak terdapat nash maupun *ijmâ'* dengan berlandaskan pada *mashlahah mursalah*, yang tidak ada dalil syara' dalam memperhitungkan dan mengabaikannya.²²²

²²⁰ Wahbah az-Zuhaili, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, h. 92.

²²¹ Alî al-Syaukânî, *Irsyâd al-Fuḥûl ilâ Tahqîq al-Haq min 'Ilmi al-Ushûl*, Juz II, h. 990; al-Zarkasyî, *al-Bahru al-Muhîth fî Ushûl al-Fiqh*, Juz VI, h. 76; al-Âmidî, *Muntahâ al-Sûl fî Ilmi al-Ushûl*, h. 347.

²²² 'Allâl al-Fâsî, *Maqâshid al-Syari'ah al-Islâmiyah wa Makârimuhâ*, h. 142.

Imam al-Ghazâlî mengemukakan:

أَمَّا الْمَصْلَحَةُ فَهِيَ عِبَارَةٌ فِي الْأَصْلِ عَنِ جَلْبِ مَنَفَعَةٍ أَوْ دَفْعِ مَضَرَّةٍ ، وَاسْنَا نَعْنِي بِهِ ذَلِكَ ، فَإِنَّ جَلْبَ الْمَنَفَعَةِ وَدَفْعَ الْمَضَرَّةِ مَقَاصِدُ الْخَلْقِ وَصَلَاحُ الْخَلْقِ فِي تَحْصِيلِ مَقَاصِدِهِمْ ، لَكِنَّا نَعْنِي بِالْمَصْلَحَةِ الْمُحَافَظَةَ عَلَى مَقْصُودِ الشَّرْعِ وَمَقْصُودِ الشَّرْعِ مِنَ الْخَلْقِ خَمْسَةٌ : وَهُوَ أَنْ يَحْفَظَ عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَنَفْسَهُمْ وَعَقْلَهُمْ وَنَسْلَهُمْ وَمَالَهُمْ ، فَكُلُّ مَا يَتَضَمَّنُ حِفْظَ هَذِهِ الْأَصُولِ الْخَمْسَةِ فَهُوَ مَصْلَحَةٌ ، وَكُلُّ مَا يُفَوِّتُ هَذِهِ الْأَصُولَ فَهُوَ مُفْسَدَةٌ وَدَفْعُهَا مَصْلَحَةٌ.

Mashlahah pada dasarnya adalah suatu perbuatan yang dikerjakan untuk memperoleh manfaat atau menolak *mudharat*. Menurutnnya, *mashlahah* tidaklah sebatas seperti itu, karena mendatangkan manfaat dan menolak *mudharat* merupakan tujuan makhluk dalam berbuat sesuatu, dan kebaikan makhluk ketika memperoleh tujuan mereka. Akan tetapi yang dinamakan *mashlahah* adalah memelihara tujuan syara' yang lima, yaitu perlindungan agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Dengan demikian, setiap perbuatan yang mendukung perlindungan ataupun yang menolak setiap perbuatan yang menciderai kelima pokok tersebut disebut *mashlahah*.²²³

B. Macam-macam *Mashlahah*

Mashlahah dipandang dari segi kualitas dan kepentingannya terklasifikasi pada tiga macam, yaitu²²⁴:

²²³ al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ min 'Ilmi al-Ushûl*, Jld I, h. 414.

²²⁴ Alî Ibn Sulaimân al-Mardâwî al-Hanbalî, *al-Tahbîr Syarh al-Tahrîr fî Ushûl al-Fiqh*, Jld VII, h. 3379. al-Bannânî, *Hâsiyah 'alâ Syarhi al-Jalâl al-Mahallî*, Juz II, h. 280; al-Suyûthî, *Syarh al-Kaukab al-Sâthi*, Juz II, h. 411; al-Zarkasyî, *al-Bahru al-Muhîth fî Ushûl al-Fiqh*, Juz V, h. 208; Wahbah az-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, h. 92; al-'Athhâr, *Hâsiyah al-'Athhâr 'alâ Jam'i al-Jawâmi*, Juz II, h. 322; 'Alî al-Futûhî, *Syarh al-Kaukab al-Munîr*, Jld IV, h. 159; al-Husain Ibn Rasyîq al-Mâlikî, *Lubâb al-Mahshûl fî Ilmi al-Ushûl*, Juz II, h. 455; al-Jaizânî, *Mâ'alimu Ushûl al-Fiqh*, h. 243; al-Baidhâwî, *Nihâyah al-Sûl fî Syarhi Minhâj al-Ushûl*, Juz IV, h. 81; Nûruddîn Ibn Mukhtâr al-Khâdimî, *Ilmu al-Maqâshid al-Syarî'ah* (Riyadh: Maktabah al-'Ubaikan, 2001), h. 71; Ahmad al-Raisûnî, *Madkhal ilâ Maqâshid al-Syarî'ah*, h. 62; Yûsuf al-Qardhâwî, *Madkhal li Dirâsah al-Syarî'ah al-Islâmiyah* (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1993), h. 55.

1. *al-Mashlahah al-Dharûriyyah* (الْمَصْلَحَةُ الضَّرُورِيَّةُ) yaitu *mashlahah* yang menjadi kebutuhan pokok manusia di dunia dan akhirat. Apabila *mashlahah* seperti ini tidak terpenuhi, maka akan berdampak kerusakan kehidupan di dunia dan mendapat siksa di akhirat. *Mashlahah* seperti ini ada lima, yaitu proteksi agama, proteksi jiwa, proteksi akal, proteksi keturunan dan proteksi harta.
2. *al-Mashlahah al-Hâjiyyah* (الْمَصْلَحَةُ الْحَاجِيَّةُ) adalah *mashlahah* yang dibutuhkan manusia dalam menyempurnakan *mashlahah* pokok tersebut untuk menghilangkan kesukaran dan kesulitan. Apabila *mashlahah* semacam ini tidak terpenuhi maka tidak sampai mengakibatkan kehidupan umat manusia menjadi rusak atau hancur, namun hanya berdampak pada kesukaran dan kesempitan. Misalnya dalam bidang ibadah diberi *rukhsah* untuk menjama' dan mengqashar shalat, serta dibolehkan tidak puasa bagi orang musafir. Selain itu, dibolehkan bagi perempuan hamil, menyusui, dan orang sakit untuk tidak menjalani ibadah puasa. Begitu pula di lingkup mu'amalah dibolehkan melakukan transaksi jual beli, pesanan, sewa-menyewa dan sebagainya.
3. *al-Mashlahah al-Tahsîniyyah* (الْمَصْلَحَةُ التَّحْسِينِيَّةُ) adalah *mashlahah* yang sifatnya komplementer (pelengkap) yang dimaksudkan untuk kebaikan adat dan keanggunan akhlak mulia. Misalnya dianjurkan berpakaian yang bagus, memakan makanan yang bergizi, menjauhi makanan yang jorok, lemah lembut dan *ihsân* (berbuat baik) dalam berprilaku dan lain-lain.

Klasifikasi *mashlahah* menjadi barometer bagi pencetus dan *pengistinbâth* hukum Islam ketika dihadapkan kepada beberapa *mashlahah* yang berparadok dalam penentuan *mashlahah* yang harus diunggulkan. Dalam tataran praktisnya, jika *mashlahah* itu berbeda tingkatan, maka *mashlahah dharûriyyah* dimenangkan atas *hâjiyyah* dan *mashlahah hâjiyyah* dikedepankan daripada *tahsîniyyah*. Karenanya, *mashlahah tahsîniyyah* tidak diperhatikan bilamana dalam memeliharanya bisa meruntuhkan *mashlahah hâjiyyah* dan *dharûriyyah*. Sebagai contoh, membuka aurat dibolehkan dalam

kondisi *dharurat* ataupun untuk keperluan mendiagnosa penyakit atau dalam rangka pengobatan, karena proteksi jiwa dan semua perantaranya bersifat *dharûrî* sedangkan menutup aurat tergolong *tahsînî*. Begitu pula, tidak dilarang memakan bangkai dalam kondisi *dharurat* karena mempertahankan kehidupan termasuk perkara *dharûrî*, sementara menjauhkan diri dari makanan yang jorok dinilai *tahsînî*. Disamping itu, *mashlahah hâjiyyah* tidak dipertahankan ketika berakibat pelumpuhan pada *mashlahah dharûriyyah*, seperti shalat merupakan ibadah yang bersifat *dharûrî* dan menghadap kiblat termasuk hukum *hâjî*. Sebab itu, kewajiban melaksanakan shalat tidak menjadi gugur dengan alasan tidak mampu menghadap kiblat secara yakin, melainkan dalam kondisi semacam ini seseorang dicukupkan pada tingkatan *zhan/dugaan* kuat bahwa ia telah menghadap kiblat.

Sementara Ibnu ‘âsyûr (Pemikir kontemporer berkebangsaan Tunisia) menggagas konsep *mashlahah* yang sedikit berbeda dari ulama ushul fiqh klasik. Menurutnya, *mashlahah* dilihat dari segi pengaruhnya sebagai tiang penopang urusan umat ada tiga tingkatan:

- a. *al-Mashlahah dharûriyyah* adalah *mashlahah* yang berada dalam tingkatan *dharurat* untuk diwujudkan dalam konstelasi himpunan umat manusia, dimana sistem dan tatanan umat manusia menjadi tidak stabil jika *mashlahah* itu tidak direalisasikan, dan bahkan jika tidak diindahkan maka berakibat keadaan manusia akan terjerumus pada kerusakan dan kemusnahan. Bagi Ibnu ‘âsyûr yang dimaksud dengan “kemusnahan” disini bukan berarti kebinasaan dan kelenyapan, tetapi keadaan manusia menyerupai dengan kelakuan binatang, berada dalam keadaan yang tidak diridha’i dan dikehendaki Syâri’ (Pembuat syariat hakiki; Allah Swt dan Rasulullah Saw.). Termasuk dalam kriteria *mashlahah* semacam ini adalah proteksi agama, jiwa, akal logika, harta dan nasab. Kelima dasar ini diperhatikan oleh semua agama untuk *kemashlahatan* segenap umat manusia. *al-uşûl al-khamsah* diketahui secara pasti sebagai tujuan syara’ bukan hanya dari satu dalil, melainkan ditemukan dari sejumlah dalil. Karena itu, *mashlahah dharûriyyah* sudah dapat dikatakan berlandaskan pada

dalil *qath'î*, setingkat dengan *mutâwatir maknawî*.²²⁵ *Mashlahah dharûriyyah* ini diintisarikan dari firman Allah Swt. surah al-Mumtahanah ayat 12:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰ أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ
وَلَا يُقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِمُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ
بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ

“Wahai Nabi! Apabila perempuan-perempuan mukmin datang kepadamu untuk mengadakan bai'at (janji setia), bahwa mereka tidak akan mempersekutukan sesuatu apa pun dengan Allah, tidak akan mencuri, tidak akan berzina, tidak akan membunuh anak-anaknya, tidak akan berbuat dusta yang mereka ada-adakan antara tangan dan kaki mereka...”. (Q.S. al-Mumtahanah ayat 12)

Ibnu ‘âsyûr berpadangan perlindungan *mashlahah kulliyah/dharûriyyah* ialah menjaga person-person umat, dan yang lebih utama perlindungan umat secara keseluruhan. Perlindungan agama berarti memelihara agama setiap orang Islam dari faktor yang bisa merusak akidah serta segala aktivitas yang bersentuhan dengan ranah agama. Sedang perlindungan agama dari segi umat secara keseluruhan adalah menolak setiap sebab yang dapat meruntuhkan dasar-dasar agama yang bersifat *qath'î*. Perlindungan jiwa dalam bentuk memelihara ruh personal dan umat manusia secara menyeluruh agar tidak ditimpa kerusakan. Bagi ‘âsyûr, hukuman *qishâsh* merupakan langkah terlemah dalam perlindungan jiwa dan bukan tindakan yang efektif karena dapat berakibat kerusakan lainnya. Bentuk yang terpenting atas perlindungan jiwa adalah memeliharanya sebelum ditimpa kerusakan, seperti melawan penyakit-penyakit yang menular. Termasuk perlindungan jiwa adalah melindungi anggota tubuh dari pengrusakan, terutama anggota tubuh yang disangsi dengan

²²⁵ Muhammad Thahir Ibn ‘Âsyûr, *Maqâsid al-Syarî'ah al-Islâmiyah*, Cet. 2 (Yordan: Dâr al-Nafâ'is, 2001), h. 300; al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ min 'Ilmi al-Ushûl*, Juz I, 418; al-Syâthibi, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*, Juz I, 34-39; al-Taftâzânî, *Syarh Mukhtashar al-Muntahâ al-Ushûlî*, Juz III, 420.

hukuman diyat secara sempurna sekalipun dilakukan dengan tindakan kriminal tanpa disengaja. Perlindungan akal dalam bentuk menjaga akal manusia dari kerusakan, kekacauan, kelemahan karena jika akal telah tercemari hal-hal yang bisa merusaknya dapat berdampak pada kerusakan yang lebih besar. Perlindungan harta berbentuk memelihara harta-harta manusia dari kerusakan dan berpindah tangan dengan cara yang tidak dilegalkan syara'.²²⁶ b) *al-Mashlahah Hâjiyyah* adalah *mashlahah* yang dibutuhkan umat manusia untuk memperoleh kemanfaatan, keteraturan urusan-urusannya dengan cara yang baik, hanya saja jika tidak terpenuhi tidak sampai berdampak pada kerusakan tatanan yang ada, namun menimbulkan keadaan menjadi amburadul dalam ketidakteraturan. Seperti, *mashlahah* dalam sebagian besar mu'amalah termasuk dalam bagian ini.²²⁷ c) *al-Mashlahah al-Tahsîniyyah* adalah *mashlahah* yang bersifat penyempurna tatanan umat manusia supaya hidup aman tenteram dan elok dalam pandangan umat lain, yang membuat daya tarik bagi mereka untuk berbaur dan mendekat dengan umat Islam. Kebanyakan *mashlahah* kategori semacam ini terkait dengan moral etika atau akhlak mulia, baik yang berkala umum seperti menutup aurat ataupun khusus semisal persoalan *fithrah*, memelihara jenggot dan sebagainya.²²⁸

Mashlahah dilihat dari segi cakupannya terbagi pada dua macam, yaitu²²⁹:

- a. *al-Mashlahah al-kulliyah* (المصلحة الكليّة) adalah *mashlahah* yang bersangkutan dengan seluruh manusia atau sebagian besar dari mereka. Misalnya, menjaga persatuan umat Islam dari perpecahan, menjaga agama dari kemusnahan, memelihara dua kota suci; makkah dan madinah jatuh dalam genggaman tangan-

²²⁶Ibn 'Âsyûr, *Maqâsid al-Syari'ah al-Islâmiyah*, h. 303.

²²⁷Ibn 'Âsyûr, *Maqâsid al-Syari'ah al-Islâmiyah*, h. 306.

²²⁸Ibn 'Âsyûr, *Maqâsid al-Syari'ah al-Islâmiyah*, h. 307.

²²⁹al-Zarkasyî, *al-Bahru al-Muhîth fî Ushûl al-Fiqh*, Juz VI, h. 79; Ibn 'Âsyûr, *Maqâsid al-Syari'ah al-Islâmiyah*, h. 313; Mukhtâr al-Khâdimî, *Ilmu al-Maqâsid al-Syari'ah*, 74; Wahbah az-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz II, 317; Ahmad al-Raisunî, *Madkhal ilâ Maqâshid al-Syari'ah*, h. 13.

tangan non muslim, melindungi al-Qur'an dari kelenyapan, menjaga as-Sunnah agar tidak terkontaminasi dengan hadîts-hadîts palsu dan setiap permasalahan yang *kemashlahatan* dan *mafsadah*-nya meliputi semua umat manusia. Menurut Ibnu 'Âsyûr sebagian *mashlahah dharûriyyah* dan *hâjiyyah* bersinggungan dengan bentuk *mashlahah* ini.

- b. *al-Mashlahah al-juz'iyah al-khashshâh* (المصلحة الجزئية الخاصة) adalah *mashlahah* personal atau sebagian kecil manusia. Bentuk *mashlahah* ini banyak terdapat dalam masalah mu'amalah. Pemetakan *mashlahah* semacam ini amat diperlukan dalam menghadapi *mashlahah* yang manakah mesti dikedepankan ketika terjadi pertentangan. Dalam hal ini, ulama ushul fiqh lebih mengunggulkan *mashlahah 'ammah* daripada *mashlahah khashshah* bilamana terjadi paradoks.

Mashlahah dipandang dari aspek kebutuhan manusia untuk meraihnya atau menolak *mafsadah* yang mengitarinya, terbagi pada tiga macam²³⁰:

- a. *al-Mashlahah al-Qath'iyah* (المصلحة القطعية) adalah *mashlahah* yang ditunjukkan dari dalil-dalil secara jelas yang tidak terbuka celah takwil. Seperti firman Allah Swt. surah Ali Imrân ayat 3: 97:

وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا

“dan hanya untuk Allah Swt. wajib atas manusia berhaji ke baitullah bagi siapa saja yang mampu”. (Q.S. Ali Imrân, 3: 97)

- b. *al-Mashlahah al-Dhanniyyah* (المصلحة الظنئية) adalah *mashlahah* yang diperoleh dari dugaan akal sehat atau ditunjukkan oleh dalil *zhannî*. Seperti, hadîts Nabi “Seorang hakim tidak boleh memutuskan perkara dalam kondisi marah”
- c. *al-Mashlahah al-Wahmiyyah* (المصلحة الوهمية) adalah *mashlahah* yang nampak terlihat bermanfaat namun setelah direnungkan lebih

²³⁰Ibn 'Âsyûr, *Maqâsid al-Syari'ah al-Islâmiyyah*, h. 314; Mukhtâr al-Khâdimî, *Ilmu al-Maqâsid al-Syari'ah*, 73; Wahbah az-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz II, h. 317-318.

mendalam berdampak *mudharat*. Seperti, mengkonsumsi sAbû-sAbû, ganja, heroin, kokain, dan barang-barang yang menghilangkan dan merusak akal lainnya.

Mashlahah dilihat dari segi *i'tibâr* (diperhitungkan) menurut syara' diklasifikasikan pada tiga macam, yaitu²³¹:

1. *al-Mashlahah al-Mu'tabarah* (المصلحة المعتبرة) adalah *mashlahah* yang diperhatikan oleh syara'. Maksudnya, terdapat dalil yang menetapkan hukum guna mencapai *kemashlahatan* itu. Misalnya, berbagai hukum yang disyariatkan untuk memelihara tujuan-tujuan syara' yang lima atau tujuan-tujuan hukum yang dibolehkan dalam beberapa agama. Tujuan-tujuan yang dimaksud adalah perlindungan agama, perlindungan jiwa, perlindungan akal, perlindungan nasab atau kehormatan dan perlindungan harta. Oleh sebab itu, disyariatkanlah jihad dan membunuh orang murtad guna memelihara sendi agama dan tauhid; disyariatkan *qishâsh* untuk melindungi jiwa; diharamkan barang-barang yang memAbûkkan dan dikenai hukuman bagi pelakunya dalam rangka memelihara akal; diharamkan mencuri dan pelaku tindak kriminal ini disangsi dengan hukuman potong tangan dimaksudkan guna memelihara harta.
2. *al-Mashlahah al-Mulghah* (المصلحة الملقاة) adalah *mashlahah* yang diabaikan oleh syara', karena berbenturan dengan nash. Misalnya, menetapkan *kaffârat* puasa dua bulan bagi orang kaya yang melakukan hubungan suami istri di siang hari Ramadhan, dikarenakan hukuman ini lebih dapat berefek jera ketimbang memerdekakan budak. Akan tetapi, ketentuan hukum tersebut berlawanan dengan aturan yang ditetapkan syara', yakni syara' menetapkan bahwa orang yang melakukan hubungan intim di

²³¹al-Zarkasyî, *al-Bahru al-Muhîth fî Ushûl al-Fiqh*, Juz V, h. 213; al-Suyûthî, *Syarh al-Kaukab al-Sâthi'*, Juz II, h. 414; Ahmad al-Bâbartî al-Hanafî, *al-Rudûd wa al-Nuqûd Syarh Mukhtashar Ibn Hâjib*, Juz II, h. 547; al-'Athhâr, *Hâsyiyah al-'Athhâr 'alâ Jam'i al-Jawâmi'*, Juz II, h. 325; al-Husain Ibn Rasyîq al-Mâlikî, *Lubâb al-Mahshûl fî Ilmi al-Ushûl*, Juz II, h. 453; al-Jaizânî, *Mâ'alimu Ushûl al-Fiqh*, h. 242; 'Allâl al-Fâsî, *Maqâshid al-Syarî'ah al-Islâmiyah wa Makârimuhâ*, h. 144.

siang hari bulan Ramadhan dikenakan sangsi dengan memerdekakan budak, atau puasa dua bulan berturut-turut, atau memberi makan 60 orang fakir miskin (HR. al-Bukhârî dan Muslim). Berlandaskan dalil ini, para ulama ushul fiqh mengemukakan pemberlakuan hukuman harus dilaksanakan secara berurut. Oleh karena itu, mendaluhkan hukuman berpuasa dua bulan berturut-turut daripada memerdekakan budak bertolakbelakang dengan ketetapan syara'. Contoh lainnya adalah melakukan bentuk transaksi riba, memberikan hak talak pada hakim atau istri, bunuh diri bagi orang sakit lantaran putus asa untuk sembuh. Segala bentuk *kemashlahatan* ini bententangan dengan kehendak syara' dan dipandang tidak layak dijadikan pijakan hukum.

3. *al-Mashlahah al-Mursalah* (الْمَصْلَحَةُ الْمُرْسَلَةُ) adalah *mashlahah* yang keberadaannya tidak didukung syara' dan tidak pula diabaikan melalui nash ataupun *ijmâ'*. Maksudnya, tidak dijumpai dalil yang mendukung ataupun yang menolaknya dalam memberlakukan hukum berlandaskan pada *mashlahah* itu. Para ulama ushul fiqh berselisih pandangan dalam *berhujjah* dengan *mashlahah mursalah*.

C. Kehujjahan *Mashlahah*

Ulama ushul sepakat mengemukakan bahwa *al-mashlahah al-mu'tabarah* dapat dijadikan sebagai *hujjah* dalam *mengistinbâthkan* hukum Islam, karena berdasarkan *istiqrâ'* menunjukkan pensyariatian hukum diperuntukkan dalam mendatangkan *mashlahah* atau menolak *mafsadat*. Begitu juga mereka sepakat bahwa *al-mashlahah al-mulghâh* tidak dapat dijadikan landasan dalam memproduksi hukum Islam dikarenakan bententangan dengan tuntutan syara'. Sementara menyangkut *kehujjahan al-mashlahah al-mursalah* terdapat perselisihan di antara ulama ushul fiqh; jumur ulama menerima *al-mashlahah al-mursalah* sebagai metode dalam mencetuskan hukum Islam, sekalipun mereka bersebrangan pandangan dalam persyaratan yang harus dipenuhi. Sedangkan ulama Syî'ah tidak menerima

mashlahah mursalah sebagai *hujjah* melainkan yang berlandaskan pada logika secara pasti.

Ulama Hanafiyah berpendirian bahwa *al-mashlahah al-mursalah* dapat dijadikan *hujjah* dengan syarat *mashlahah* tersebut berupa sifat *mua`tsir* (berpengaruh) pada hukum. Maksudnya, terdapat nash (al-Qur'an atau hadist), atau *ijmâ'* yang menekankan bahwa materi sifat tersebut merupakan *manâth* (tempat landasan) dalam *pengistinbâthan* suatu hukum, atau jenis sifat yang menjadi *manâth li al-hukmi* (landasan suatu hukum) dari jenis hukum ini. Contoh materi sifat yang diperhitungkan syara' pada materi hukum adalah sifat *al-tathwâf* (hewan yang selalu berada berputar-putar di sekita rumah) merupakan landasan hukum kesucian sisa makanan kucing. Ketentuan ini disaripatkan dari sebuah hadîts yang dirawikan Imam Mâlik dari Abi Qatâdah diterangkan:

إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجَسٍ إِنَّهَا مِنَ الطَّوَافِينَ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَافَاتِ

“*Sesungguhnya Rasulullah Saw. bersabda tentang kucing, bahwa kucing itu tidaklah najis, karena hanyasanya kucing itu tergolong binatang rumah yang senantiasa mengelilingi kamu*”.

Pada hadîts di atas terlihat jelas bahwa sifat *al-tathwâf* menjadi landasan terhadap suatu hukum. Oleh karenanya, setiap hewan yang memiliki sifat *al-tathwâf* dapat disepadankan dengan ketentuan hukum sisa makanan kucing, yakni suci, disebabkan terdapat *munâsabab* (relevansi dengan tujuan syara') berupa menghilangkan kesempitan, kesukaran dari umat manusia.

Sementara ulama Mâlikiyah dan Hanabilah menetapkan tiga syarat dalam *pegistinbâthan* hukum dari *mashlahah mursalah*, yaitu²³²:

1. *Mashlahah* itu berhaluan dengan tujuan syara', tidak bertentangan dengan dasar, nash dan dalil-dalil syarat yang bersifat *qath'î*.

²³²Wahbah az-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, h. 96; al-Jaizânî, *Mâ'alimu Ushûl al-Fiqh*, h. 246; 'Allal al-Fasî, *Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyah wa Makarimuha*, h. 146.

2. Esensi *mashlahah* itu dapat diterima akal sehat, bersifat pasti bukanlah dugaan atau perkiraan semata, sehingga *mashlahah* tersebut sebagai sandaran hukum benar-benar bermuatan manfaat dan menepis *mudharat*.
3. *Mashlahah* itu menyentuh kebutuhan orang banyak, bukan bersifat individu maupun segelintir kelompok tertentu karena hukum Islam disyariatkan pada seluruh umat manusia.

D. *Kehujjahan Mashlahah Mursalah*

Jumhur ulama mendasarkan pendapatnya pada beberapa dalil, di antaranya adalah²³³:

- a. Hasil penelitian terhadap sejumlah hukum syara' menunjukkan bahwa setiap hukum bermuatan *kemashlahatan* bagi umat manusia. Dalam ayat al-Qur'an dan hadîts menjabarkan pentingnya kemashlahatan.

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

“Kami tidaklah mengutus kamu (Muhammad) melainkan sebagai rahmat bagi semesta alam”. (Q.S. al-Anbiyâ, 21: 107)

يُرِيدُ اللّٰهُ لِيُسِّرَ لَكُمْ ۙ اَلْيُسْرَ وَا لَا يُعِزِّدِكُمُ الْعُسْرَ

“Allah Swt menghendaki kemudahan bagi kalian dan tidak menghendaki kesukaran bagi kalian...”. (Q.S. al-Baqarah, 2:185)

لَا ضَرَرَ وَا لَا ضِرَارَ

“Tidak boleh berbuat mudharat dan membalas kemudharatan”. (HR. Ahmad dan Ibnu Mâjah)

- b. *Kemashlahatan* manusia senantiasa berkembang sejalan perkembangan dan kemajuan zaman, tempat dan lingkungannya. Apabila syariat Islam hanya dicukupkan pada *kemashlahatan* yang diperhatikan nash al-Qur'an maupun hadîts semata, maka akan berdampak stagnasi dan kejumudan syariat Islam, sehingga ia tidak dapat mengikuti perkembangan dan kemajuan zaman. Hal

²³³Wahbah az-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, h. 94; al-Jaizânî, *Mâ'alimu Ushûl al-Fiqh*, h. 247.

itu, tidaklah sejalan dengan tujuan syara', yaitu terealisasi *mashlahah* dan menolak *mafsadah*. Karenanya, sangat urgent dalam merumuskan hukum baru dengan berpijak pada tujuan syariat yang bersifat general dan global.

- c. Hasil induksi terhadap ijtihad sahabat bahwa mereka menetapkan hukum dengan berlandaskan pada *mashlahah*, sekalipun tidak didukung oleh nash. Perbuatan mereka dapat dikatakan *ijmâ'* terhadap keberadaan *mashlahah mursalah*. Misalnya, Abû bakar mengumpulkan mushhaf–mushhaf al-Qur'an menjadi satu mushhaf, ia memerangi orang yang tidak membayar zakat dan sebagainya.

Sedangkan dalil-dalil ulama yang menolak *mashlahah mursalah* adalah²³⁴:

- a) Memberlakukan *mashlahah mursalah* sebagai dasar hukum berdampak pada mengotori kesucian hukum syara', karena perumus hukum dimungkinkan bisa menuruti hawa nafsu dan tujuan-tujuan mereka dengan berlindung di bawah *mashlahah mursalah* yang bisa berubah-ubah sesuai dengan waktu dan tempat. Dengan demikian, pendapat yang bersumber pada *mashlahah* dapat terperangkap pada perumusan hukum dengan sesuka hati dan keinginannya.
- b) *Mashlahah mursalah* mengandung dua kemungkinan, keberadaannya didukung oleh syara' atau tidak. Selain itu, tidak terdapat dalil yang *mentarjih*, sehingga tidak bisa *berhujjah* dengan *mashlahah mursalah*.
- c) *Berhujjah* dengan *mashlahah mursalah* berakibat pada penyatuan syariat di satu aspek dan mengeneralkannya di aspek lain, sehingga hukum bisa berubah-ubah sejalan dengan perubahan waktu, tempat dan subyek hukum.

²³⁴ Abdu al-Wahhâb Khallâf. *Ilmu Ushûl al-Fiqh*. h. 87; Wahbah az-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz II, h. 41.

‘URF

A. Definisi ‘Urf

‘Urf secara etimologi memiliki beberapa makna, di antaranya adalah sesuatu yang terbiasa berlaku dan baik, berturut-turut dan dikenal.

Sedangkan ‘urf secara terminologi dijumpai beragam definisi yang ditawarkan pada ulama ushul fiqh.

1. Abdu al-Wahhâb Khallâf menyatakan ‘urf adalah:

هُوَ مَا تَعَارَفَهُ النَّاسُ وَ سَأَرُوا عَلَيْهِ مِنْ قَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ أَوْ تَرْكٍ

‘Urf adalah segala sesuatu yang sudah diketahui dan telah dipraktikkan oleh banyak manusia, baik berupa suatu perkataan, suatu perbuatan maupun meninggalkan suatu hal.²³⁵

2. Wahbah al-Zuhailî memberi pengertian ‘urf adalah:

هُوَ مَا اعْتَادَهُ النَّاسُ وَ سَأَرُوا عَلَيْهِ مِنْ كُلِّ فِعْلٍ شَاعَ بَيْنَهُمْ أَوْ لَفْظٍ تَعَارَفُوا إِطْلَاقَهُ عَلَى مَعْنَى خَاصٍّ لَا تَأْكُفُ اللَّعَنَةُ وَ لَا يَتَبَادَرُ غَيْرُهُ عِنْدَ سَمَاعِهِ

‘Urf adalah setiap sesuatu yang telah dibiasakan oleh umat manusia dan sudah mereka lakukan, baik perbuatan yang telah populer di antara mereka atau pun suatu *lafazh* yang mereka gunakan terhadap suatu pengertian khusus yang tidak ditunjukkan oleh suatu bahasa, dan ketika mendengarkan *lafazh* tersebut tidak dipahami makna lain. ‘Urf dalam pengertian ini mencakup ‘urf *amalî* dan ‘urf *qaulî*.²³⁶

3. Yûsuf al-Qardhâwî merumuskan definisi ‘urf adalah:

هُوَ مَا اعْتَادَهُ النَّاسُ وَ تَوَاضَعُوا عَلَيْهِ فِي شُؤُونِ حَيَاتِهِمْ حَتَّى أَنْسَوَاهِ وَ اطْمَأَنَّنُوا عَلَيْهِ وَ أَصْبَحَ أَمْرًا مَعْرُوفًا سِوَاءَ أَكَانَ عُرْفًا قَوْلِيًّا أَمْ عَمَلِيًّا عَامًّا أَمْ خَاصًّا

‘Urf adalah segala sesuatu yang sudah dibiasakan dan diterima umat manusia dalam hal ihwal kehidupan mereka yang kemudian mentradisi secara berkelanjutan, baik berupa suatu

²³⁵ Abdu al-Wahhâb Khallâf, *‘Ilmu Ushûl al-Fiqh*, h. 89.

²³⁶ az-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, h. 97; Wahbah az-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz I, h. 104.

ucapan dan suatu perbuatan, baik bersifat universal maupun lokalitas.²³⁷

4. Mushthafâ Ibn Muhammad Ibn Salâmah mendefinisikan ‘urf adalah

هُوَ مَا أَلْفَهُ مُجْتَمَعٌ مِنْ أُمُورِ الدُّنْيَا مِنْ غَيْرِ حَظَرٍ مِنَ الشَّارِعِ سَوَاءً كَانَ قَوْلًا أَوْ فِعْلًا أَوْ تَرْكًا

‘Urf adalah segala sesuatu yang sudah diketahui dan telah dipraktekkan oleh banyak manusia, berupa urusan-urusan dunia yang tidak dilarang syara’, baik dalam bentuk perkataan, perbuatan ataupun meninggalkan sesuatu.²³⁸

Ungkapan lain sepemahaman dengan ‘urf yang lumrah dikenal di tengah-tengah masyarakat adalah istilah *âdat*. *Âdat* adalah perkara yang dilakukan secara berulang-ulang tanpa ada ketergantungan dengan akal. Sebagian ulama ushul fiqh menyatakan, ‘urf dan *âdat* adalah sinonim, dan sebagian yang lain mengemukakan ‘urf lebih umum daripada *âdat*, ‘urf mencakup suatu perkataan dan perbuatan, sedangkan *âdat* hanya tertentu pada ‘urf yang sifatnya perbuatan saja.

Bahasan yang sering bersanding dengan bab ‘urf adalah *âdat*. Secara etimologi *âdat* terambil dari akar kata الْعَوْدُ berarti berulang-ulang. Sebab itu, maka setiap sesuatu yang terbiasa dilakukan sehingga tanpa usaha keras dalam mengimplikasinya disebut *âdat*. Sementara secara terminologi *âdat* adalah هِيَ الْأَمْرُ الْمُنْكَرُ مِنْ غَيْرِ عِلَاقَةٍ عَقْلِيَّةٍ sesuatu yang dilakukan secara berulang-ulang tanpa adanya korelasi nalar logika.

Sebagian ulama ushul fiqh, al-Nasafî (710 H; Tokoh ushul fiqh Hanafî), Ibnu Âbidîn, al-Rahawî dan Ibnu Nujaim mengemukakan bahwa ‘urf dan *âdat* adalah sinonim. Menurut mereka ‘urf dan *âdat* adalah perkara yang menetap dalam jiwa berupa perkataan maupun

²³⁷Yûsuf al-Qardhâwî, *Awâmil al-Si'ah wa al-Murûnah fî al-Syari'ah al-Islâmiyah*, (Kairo: Dâr al-Shahwah, 1992), h. 31.

²³⁸Salâmah, *al-Ta'sîs fî Ushûl al-Fiqh 'alâ Dhau'î al-Kitâb wa as-Sunnah*, h. 471.

perbuatan yang bisa diterima akal sehat, ada ruang bagi akal dalam menetapkannya seperti perubahan tempat barang karena pengaruh gerakan, ataupun tidak ada ruang bagi akal dalam menetapkannya seperti masa minimal dan maksimal haid. Bersebrangan pendapat dengan ini, Ibnu Hammâm (861 H) dan al-Bazdawî (483 H; Pakar ushul fiqh Hanafi) berpendapat ‘urf lebih umum daripada âdat. ‘Urf mencakup *qaulî* (perkataan) dan ‘*amalî* (perbuatan), sedangkan âdat terbatas pada ‘*amalî* saja. Ada juga ulama berpendapat âdat lebih umum daripada ‘urf. Pendapat terakhir dikemukakan oleh Ibnu ‘Âmir al-Haj dan Ahmad Fahmi Abû Sunnah. Berkenaan dengan persebrangan pendapat ini, Wahbah al-Zuhailî berpandangan bahwa pendapat pertama yang paling utama dalam ruang operasional ushul fiqh dengan meletakkan ‘urf sebagai sumber hukum Islam.²³⁹

B. Macam-macam ‘Urf

‘Ulama ushul fiqh mengklasifikasi ‘urf disorot dari berbagai aspek pada tiga bagian, yaitu:

1. ‘Urf dari segi objeknya dibagi kepada: ‘urf *lafzhî* atau ‘urf *qaulî* dan ‘urf ‘*amali* atau ‘urf *fi’li*.
 - a. *al-’Urf al-Lafzhî* (الْعُرْفُ اللَّفْظِيُّ) adalah kebiasaan masyarakat dalam mempergunakan *lafazh* untuk mengungkapkan makna/maksud tertentu, yang bisa berbeda dari makna yang dituju *lafazh* secara bahasa. Misalnya, kata “أَوْلَادٌ” yang berarti anak laki-laki. Padahal kata “أَوْلَادٌ” menunjukkan pada anak laki-laki dan perempuan. Tetapi, masyarakat menangkap makna “anak laki-laki” manakala mendengar ungkapan kata tersebut. Contoh lain kata “حَمِيمٌ” yang berarti daging sapi. Sejatinya secara bahasa kata itu meliputi seluruh macam daging, baik daging sapi, kambing, ikan dan sebagainya.
 - b. *al-’Urf al-’Amalî* (الْعُرْفُ الْعَمَلِيُّ) adalah kebiasaan masyarakat yang berhubungan dengan perbuatan-perbuatan ‘*âdiyah* (yang lumrah

²³⁹Wahbah az-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz I, h. 105.

atau biasa) dikerjakan atau mu'amalah perdata. Seperti, makan, minum, bercocok tanam, libur kerja pada hari tertentu dalam satu minggu dan sebagainya. Sementara contoh yang berkaitan dengan mu'amalah perdata adalah jual beli *mu'âthah*, yakni sebuah bentuk transaksi jual beli tanpa adanya akad *ijâb qabûl*, barang pembelian diantar ke rumah pembeli dll.²⁴⁰

Klasifikasi 'urf ini berfungsi untuk merealisasikan *kemashlahatan* supaya mudah dalam menjalani hubungan sosial masyarakat.

2. 'Urf dari segi cakupannya terbelah pada dua macam, yaitu *al-'urf al-'âm* ('urf yang bersifat general) dan *al-'urf al-khâsh* ('urf yang bersifat spesifik).

- a. *al-'Urf al-'Âm* (الْعُرْفُ الْعَامُّ) adalah kebiasaan masyarakat yang berlaku secara luas di kebanyakan atau di seluruh daerah, berdasarkan perbedaan tempat, waktu dan lingkungan mereka. Seperti, akad *istishnâ'*, jual beli *mu'âthah*, pemandian umum dan kolam renang tanpa menghitung jumlah air dan waktunya, memungut buah yang jatuh dari pohon di jalan-jalan umum dan sebagainya.
- b. *al-'Urf al-Khâsh* (الْعُرْفُ الْخَاصُّ) adalah kebiasaan yang khusus berlaku di daerah, kelompok atau masyarakat tertentu. 'Urf seperti ini seringkali berubah-ubah sejalan dengan perkembangan dan kemajuan zaman. Misalnya, kebiasaan di kalangan pedagang, dalam hal mengkriterikan aib yang dapat membuat akad menjadi gagal dan barang dapat dikembalikan kembali, pembayaran akad cicilan dalam jumlah tertentu dan rentang waktu tertentu,

²⁴⁰Abdu al-Wahhâb Khallâf, *Ilmu Ushûl al-Fiqh*, h. 89; Wahbah az-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz I, h. 107; Salâmah, *al-Ta`sis fî Ushûl al-Fiqh 'alâ Dhau`i al-Kitâb wa as-Sunnah*, h. 471; Yûsuf al-Qardhâwî, *'Awâmil al-Si'ah wa al-Murûnh fî al-Syarî'ah al-Islâmiyah*, h. 31.

pembayaran ongkos kontrakan dalam rentang waktu perbulan, triwulan atau pertahun dan sebagainya.²⁴¹

3. ‘Urf dari segi keabsahannya menurut syara’ dipilah pada dua macam, yaitu *al-’urf al-shahîh* dan *al-’urf al-fâsid*.
 - a. *al-’Urf al-Shahîh* (الْعُرْفُ الصَّحِيحُ) adalah kebiasaan yang berlaku di tengah-tengah masyarakat yang tidak berbenturan dengan nash, tidak mengharamkan yang halal dan tidak pula menghalalkan yang haram. Misalnya, tradisi halal bihalal, pinangan dengan menyerahkan bervariasi kue dan beragam buah-buahan, suami tinggal menetap di rumah sang istri maupun sebaliknya dan lain-lain.
 - b. *al-’Urf al-Fâsid* (الْعُرْفُ الْفَاسِدُ) adalah kebiasaan masyarakat yang berpungguan dengan syara’, menghalalkan yang haram atau mengharamkan yang halal. Misalnya, kebiasaan yang membudaya di tengah masyarakat dalam melakukan praktek riba, percampuran perempuan bersama laki-laki di lokasi-lokasi umum, jamuan minuman keras di hari-hari perayaan, perayaan tahun baru masehi, perayaan ulang tahun, memakai cincin tunangan yang dibikin dari emas bagi laki-laki, penyuaian untuk lulus dalam suatu profesi atau guna memenangkan perkaranya dan sebagainya.²⁴²

C. Kehujjahan ‘Urf

Ulama ushul fiqh sepakat bahwa ‘urf adalah dalil atau sumber di antara sumber-sumber hukum syara’. Kalangan Hanafiyah dan Mâlikiyah kerap kali melandaskan pada ‘urf dalam menetapkan hukum. Disamping itu, ‘urf juga dapat dijadikan *pengtaqyîd* dalam membatasi nash-nash yang bersifat *muthlaq*, penjelas hukum-hukum

²⁴¹az-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, h. 97; Wahbah az-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz I, h. 108; Yûsuf al-Qardhâwî, *‘Awâmil al-Si’ah wa al-Murûnah fî al-Syari’ah al-Islâmiyah*, h. 32.

²⁴²az-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, h. 98; ‘Abdu al-Wahhâb Khallâf, *‘Ilmu Ushûl al-Fiqh*, h. 89; Wahbah az-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz I, h. 109.

fiqh yang diperselisihkan dalam masalah ibadah, mu'amalah, ahwâl al-syakhshiyah, *ta'zîr*. Misalnya, ungkapan *qadzaf* (penuduhan zina) yang berbentuk sindiran dan kinayah dapat ditentukan maksud/makna yang dituju dengan berdasarkan pada '*urf*' yang dipahami masyarakat. Contoh lain, barometer hukuman *ta'zîr* yang berdampak efek jera pada si pelaku bisa berpijak pada kehendak '*urf*'.²⁴³

Menurut imam al-Qarâfi (684 H; Tokoh fiqh Mâliki) seorang mujtahid dalam menetapkan hukum, terlebih dahulu harus meneliti *âdat* kebiasaan yang tersebar luas di masyarakat, sehingga hukum yang ditetapkan itu tidak menghilangkan atau berpunggungan dengan *kemashlahatan*. Imam al-Syâthibî (790 H; Pakar ushul fiqh Mâliki) dan Imam Ibn Qayyim al-Jauziyyah (Ahli ushul fiqh Hambali) berpandangan bahwa mayoritas para fuqahâ` menerima '*urf*' sebagai *hujjah*/sumber hukum, dengan catatan tidak ada nash yang secara tegas menerangkan hukum suatu masalah yang hendak dicari ketentuan hukumnya. Lebih lanjut, imam Ibn al-Qayyim secara indah melukiskan dalam karya monumentalnya "*I'lâm al-Muwaqqi'în*", seorang mufti dan hakim tidak mungkin menelorkan fatwa dan hukum secara benar melainkan setelah memahami dua macam, yaitu: pertama, memahami realita dan menyelami hakikat fenomena dengan memperhatikan indikasi, tanda-tanda yang mengitarinya, kedua, memahami hukum Allah Swt. yang telah ditegaskan dalam kitab-Nya atau melalui lisan Rasulullah Saw. mengenai realita tersebut, kemudian menerapkan salah satu (al-Qur'an dan as-Sunnah) pada lainnya. Maka barangsiapa mencurahkan segenap kemampuannya dalam hal itu, ia mesti mengantongi dua atau satu pahala. Lebih lanjut ia mengutarakan yang dinamakan '*âlim*' adalah seseorang yang mengetahui hukum Allah Swt. dan Rasul-Nya dengan mengetahui dan memahami realita.²⁴⁴ Dalam kaitan ini Ibnu al-Qayyim berujar bahwa faqîh (pakar fiqh) yang benar adalah seseorang yang mampu mengelaborasi penetapan hukum dan realita. Dalam mencetuskan

²⁴³ Wahbah az-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz I, h. 110.

²⁴⁴ Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *I'lâm al-Muwaqqi'în*... Jld I, (Riyâd: Dâr Ibn al-Jauzî, 1423 H), h. 26.

hukum ia tidak saja berjibaku dengan nash, tetapi juga melihat realitas sosial supaya hukum yang hendak digulirkan bisa mewedahi *kemashlahatan* masyarakat. Karenanya, seringkali ia menurunkan taraf yang ideal pada tatanan realita. Inilah yang mendasari Ibnu Qayyim menetapkan keniscayaan perubahan fatwa dikarenakan perubahan zaman, tempat, ‘urf dan kondisi masyarakat.²⁴⁵ Dalam konteks ini, Ibnu ‘Âbidîn mendiskripsikan secara anggun dalam satu *risâlah* yang bertajuk “*nasyru al-‘urfi*”. Ia mengemukakan bahwa kebanyakan hukum berbeda dilatarbelakangi perbedaan zaman karena perubahan tradisi masyarakat, ada suatu *dharurat* (yang mendesak) atau kerusakan moral dan perilaku masyarakatnya. Pada gilirannya, jika suatu hukum tetap dipertahankan sebagaimana semula, maka mesti berefek pada kesukaran dan *kemudharatan* bagi manusia dan berbenturan dengan kaidah-kaidah syari’at yang berdimensi keringanan dan kemudahan serta menepis *kemudharatan* dan kehancuran.²⁴⁶ Seringkali ulama Hanafiyah menyikapi keanekaan pendapat itu dengan ungkapan “*ini perbedaan masa dan tempat, bukan perbedaan hujjah dan dalil*”.²⁴⁷

D. Dalil-Dalil Kehujjahan ‘Urf

Para ulama ushul fiqh merujuk pada beberapa dalil dalam memperkuat kedudukan ‘urf sebagai sumber hukum, di antaranya adalah²⁴⁸:

²⁴⁵Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *I’lâm al-Muwaqqi’in ‘an Rabbil’âlamîn*, Jld. IV. h. 139. Lihat juga, Ahmad Ibn Idrîs Ibn ‘Abdurrahmân al-Shanhâjî, populer dengan sebutan imam al-Qarâfi, *Kitâb al-Furûq*, Jld III (Kairo: Dâr al-Salâm, 2001), h. 977. Kaidah fiqh yang searus dengan statemen ini adalah: لا يترك تغير الاحكام بتغير الزمان (perubahan hukum-hukum tidak bisa dipungkiri karena perubahan zaman). Ahmad Ibn Muhammad al-Zarqâ, *Syarhu al-Qawâ'id al-Fiqhiyah*, Cet. 2 (Damasykus: Dâr al-Qalam, 1989), hlm. 227.

²⁴⁶Ibnu ‘Âbidîn, *Majmû'ah Rasâ'il Ibnî 'Âbidîn*, Juz II, (t.tp: t.np, t.t), h. 125.

²⁴⁷Ibnu ‘Âbidîn, *Raddu al-Mukhtâr ‘alâ Durri al-Mukhtâr*, Juz IX, (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah. 2003), h. 178; Muhammad Ibn Abî Sahl al-Sarkhasî, *al-Mabsûd*, Juz VIII, (Beirut: Dâr al-Ma'rifâh, tt.), h. 178; Ibnu al-Himâm al-Hanafî, *Syarh Fath al-Qadîr*, Juz V, (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 2003), h. 405.

²⁴⁸Wahbah az-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz I, h. 110.

1. Perintah Allah Swt. untuk memberlakukan ‘urf, sebagaimana firman Allah Swt. dalam surah al-A’râf, 199:

خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ

“Jadilah engkau pema'af dan suruhlah orang mengerjakan yang ma'ruf, serta berpalinglah dari pada orang-orang yang bodoh”. (Q.S. al-A’râf, 199)

Allah Swt. menetapkan untuk mempedomani ‘urf dalam masalah ukuran nafkah istri, *mut’ah* (kenang-kenangan setelah terjadi talak), ukuran makanan sebagai *kaffârat* sumpah.

وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ

“Dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara ma'rûf”. (Q.S. al-Baqarah; 2: 233).

عَلَى الْمَوْسِعِ قَدْرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدْرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ

“Orang yang mampu menurut kemampuannya dan orang yang miskin menurut kemampuannya (pula), yaitu pemberian menurut yang patut. Yang demikian itu merupakan ketentuan bagi orang-orang yang berbuat kebajikan”. (Q.S. al-Baqarah; 2: 236)

فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَوْ كِسْوَتُهُمْ

“...maka *kaffârat* (melanggar) sumpah itu, ialah memberi makan sepuluh orang miskin, yaitu dari makanan yang biasa kamu berikan kepada keluargamu, atau memberi pakaian kepada mereka...”. (QS. al-Mâ'idah; 89)

2. Hadîts Nabi Saw.

مَا رَأَاهُ الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ وَمَا رَأَاهُ سَيِّئًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ سَيِّئٌ

“Sesuatu yang dipandang baik oleh umat Islam, maka dinilai baik pula di sisi Allah Swt. dan sesuatu yang dipandang buruk oleh umat Islam, maka dinilai buruk juga di sisi Allah Swt.”. (HR. Ahmad dan Abû Dâud)

3. Imam al-Syâthibî mengemukakan bahwa *ijmâ'* ulama menerangkan tujuan syariat untuk mencapai *kemashlahatan* bagi

umat manusia. Karena itu, setiap *âdat* yang sejalan dengan tujuan pensyariaan hukum mesti dipelihara. Menurutnya, apabila keberadaan *âdat* kebiasaan masyarakat tidak diperhitungkan, maka menjadi penyebab dalam pembebanan hukum yang tidak dimampui mereka. Padahal, hal demikian tidak boleh terjadi dalam syariat Islam.²⁴⁹

4. Hasil induksi terhadap hukum-hukum syara' menunjukkan bahwa nash menerima dan mengakui sebagian '*urf*' yang sudah berkembang di tengah masyarakat sebelum Islam datang. Misalnya akad salam, '*arâyâ*' dan '*mudhârabah*'. Imam al-Kamâl ibn Himâm (861 H) mengatakan bahwa '*urf*' dapat menempati posisi '*ijmâ'*' ketika tidak ada nash.

E. Syarat-syarat '*Urf* Dapat Dijadikan Dalil/Hujjah

'*Urf*' bisa dibuat landasan dalil dalam mengi-*stinbâthkan* hukum syara' bilamana memenuhi syarat-syarat berikut ini²⁵⁰:

- 1) '*Urf*' itu (baik yang bersifat *lafzhî*, '*amâlî*', '*âm* dan *khâsh*) berlaku dan dikenal menyeluruh masyarakat luas. Maksudnya, '*urf*' itu berlaku dalam semua atau mayoritas fenomena yang terjadi di masyarakat dan berlangsung secara terus-menerus.
- 2) '*Urf*' itu telah membudaya sebelum persoalan yang akan ditetapkan hukumnya itu muncul. Maksudnya, '*urf*' itu harus lebih dahulu ada sebelum kasus yang akan ditegaskan ketentuan hukumnya. Ketentuan ini mencakup '*urf*' yang bersifat *lafzhî* dan '*amâlî*'. Misal kasus dalam '*urf lafzhî*' adalah ucapan orang yang berakad dalam suatu bentuk transaksi diarahkan pada makna yang dikehendaki '*urf*', bukan makna asal secara kebahasaan. Karena itu, apabila telah berubah pemahaman masyarakat mengenai hal tersebut, maka tidaklah dibuat pedoman '*urf*' yang baru itu dalam memahami makna dari suatu ungkapan. Sedang contoh '*urf amâlî*' adalah

²⁴⁹ al-Syâhibî, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Fiqh*, Juz II, h. 212.

²⁵⁰ Abdurrahmân Ibn Abû Bakr al-Suyûthî, *al-Asybah wa al-Nadhâ'ir* (Surabaya: al-Hidayah, 1985), 65; Wahbah az-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz I, h. 120.

kriteria ‘aib/cacat suatu barang yang bisa ditukar atau dikembalikan, cicilan ongkos penyewaan dan sebagainya.

- 3) ‘*Urf* itu tidak bertentangan dengan apa yang diungkapkan secara *sharih*/jelas dalam suatu transaksi. Maksudnya, ‘*urf* diberlakukan apabila kedua belah pihak yang bertransaksi tidak secara jelas bertentangan dengan kandungan ‘*urf*. Apabila dua orang atau lebih yang bertransaksi secara jelas menyepakati suatu ketentuan yang menyalahi ‘*urf*, maka hal yang disepakati itulah harus direalisasikan.
- 4) ‘*Urf* itu tidak bertentangan dengan nash atau dasar syara’ yang *qath’i*. Maksudnya, ‘*urf* itu tidak boleh bertentangan dengan nash al-Qur’an, as-Sunnah atau dasar syara’ yang bersifat *qath’i*. Seperti prinsip saling suka/rela dalam segala macam transaksi. Sementara contoh ‘*urf fâsid* (tidak bisa dilestarikan), pesta minuman keras dalam hari-hari perayaan, permainan yang mengandung unsur judi dan sebagainya.

F. Kaidah-Kaidah Fiqh Yang Bertemali dengan ‘*Urf*

Dengan mendasarkan pada sumber ‘*urf*, ulama fiqh merumuskan beberapa kaidah fiqh yang bisa dibuat sandaran dalam menetapkan hukum Islam. Kaidah-kaidah itu adalah:

1. *أَلْعَادَةُ مُحَكَّمَةٌ*

Âdat bisa dijadikan sandaran hukum

2. *اسْتِعْمَالُ النَّاسِ حُجَّةٌ يَجِبُ الْعَمَلُ بِهَا*

Penggunaan masyarakat pada suatu *hujjah* harus diamalkan

3. *إِنَّمَا تُعْتَبَرُ الْعَادَةُ إِذَا اطَّرَدَتْ أَوْ عَلَبَتْ*

Âdat yang diperhitungkan untuk dibuat sandaran hukum apabila ia dikenal luas di masyarakat

4. *الْعِبْرَةُ لِلْغَالِبِ الشَّائِعِ لَا لِلنَّادِرِ*

Âdat yang diperhitungkan yang sudah berlaku luas bukan yang jarang terjadi

5. الْحَقِيقَةُ تُتْرَكُ بِدَلَالَةِ الْعَادَةِ

Makna hakikat dapat ditinggalkan dengan mempertimbangkan tuntutan *âdat*

6. الْمَعْرُوفُ عُزْفًا كَالْمَشْرُوطِ شَرْطًا

Sesuatu yang sudah diketahui secara umum dapat berlaku bagaikan syarat dalam suatu hukum

7. التَّعْيِينُ بِالْعُرْفِ كَالْتَّعْيِينِ بِالنَّصِّ

Sesuatu yang ditentukan berdasarkan *urf* seposisi dengan sesuatu yang ditetapkan berdasarkan nash

8. الْمَعْرُوفُ بَيْنَ التُّجَّارِ كَالْمَشْرُوطِ بَيْنَهُمْ

Sesuatu yang sudah dikenal dikalangan pengusaha berlaku seperti syarat bagi mereka

9. لَا يُنْكَرُ تَغْيِيرُ الْأَحْكَامِ بِتَغْيِيرِ الْأَزْمَانِ

Perubahan hukum sebuah keniscayaan karena perubahan zaman

ISTISHHÂB

A. Definisi *Istishhâb*

Istishhâb secara etimologi berarti minta berkawan atau bersahabat. Sedang secara terminologi terdapat beragam definisi yang dirumuskan para ulama ushul fiqh, di antaranya adalah:

1. al-Ashfahânî memberi pengertian *istishhâb* adalah:

هُوَ الْحُكْمُ بِثُبُوتِ الشَّيْءِ فِي الزَّمَانِ الثَّانِي بِنَاءً عَلَى ثُبُوتِهِ فِي الزَّمَانِ الْأَوَّلِ

Istishhâb adalah menghukumi tetapnya sesuatu pada waktu kedua (sekarang atau mendatang) berdasarkan tetapnya pada masa pertama.²⁵¹

2. al-Subkî mendefinisikan *istishhâb* sebagai berikut ini:

²⁵¹al-Ashfahânî, *Bayân al-Mukhtashar Syarh Mukhtashar Ibn al-Hâjib*, Juz III, h. 262.

هُوَ ثُبُوتِ أَمْرٍ فِي الزَّمَانِ الثَّانِي لِثُبُوتِهِ فِي الْأَوَّلِ لِفُقْدَانِ مَا يَصْلُحُ لِلتَّعْيِيرِ

Istishhâb adalah menetapkan perkara di masa kedua (sekarang atau mendatang) berdasarkan tetapnya di masa pertama (yang telah lalu) karena tidak ada dalil/bukti yang mengubahnya.²⁵²

3. al-Bâbartî al-Hanafî mendefinisikan *istishhâb* seperti di bawah ini:

هُوَ الْحُكْمُ بِثُبُوتِ الشَّيْءِ فِي الزَّمَانِ الثَّانِي بِنَاءً عَلَى ثُبُوتِهِ فِي الزَّمَانِ الْأَوَّلِ

Istishhâb adalah menghukumi terhadap tetapnya sesuatu dalam waktu kedua berdasarkan tetapnya dalam waktu pertama.²⁵³

4. Muhammad Ibn Yûsuf al-Jazarî mendefinisikan *istishhâb* adalah:

هُوَ عِبَارَةٌ عَنْ دَلِيلٍ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ مَا كَانَ فِي الزَّمَانِ الْمَاضِي يَغْلِبُ عَلَى الظَّنِّ بِقَاءِهِ وَ
اسْتِمْرَارِهِ

Istishhâb adalah dalil yang menunjukkan pada sesuatu yang tetap dalam waktu lalu dianggap tetap dan berlangsung terus pada waktu berikutnya.²⁵⁴

5. al-Thûfî memberi pengertian *istishhâb* adalah:

هُوَ التَّمَسُّكُ بِدَلِيلٍ عَقْلِيٍّ أَوْ شَرْعِيٍّ لَمْ يَظْهَرَ عَنْهُ نَاقِلٌ مُطْلَقًا

Istishhâb adalah berpedoman pada dalil yang bersifat logika maupun syara' yang tidak terdapat penukilnya sama sekali.²⁵⁵

6. Ibnu Hazm (Pakar ushul fiqh Dhahiriyah) menyatakan *istishhâb* adalah:

بِأَنَّهُ بِقَاءُ حُكْمِ الْأَصْلِ الثَّابِتِ بِالنُّصُوصِ حَتَّى يَفُومَ الدَّلِيلُ مِنْهَا عَلَى التَّعْيِيرِ

Istishhâb adalah menetapkan berlakunya hukum *ashal* yang ditegaskan nash (ayat atau hadîts) sampai ada dalil lain yang mengubah hukum tersebut.

²⁵²al-Bannânî, *Hâsiyah 'alâ Syarhi al-Jalâl al-Mahallî*, Juz II, h. 250.

²⁵³al-Bâbartî al-Hanafî, *al-Rudûd wa al-Nuqûd Syarh Mukhtashar Ibn Hâjib*, Juz II, h. 659.

²⁵⁴Muhammad Ibn Yûsuf al-Jazarî, *Mi 'râj al-Minhâj*, Juz II, h. 225.

²⁵⁵al-Mardâwî al-Hanbalî, *al-Tahbîr Syarh al-Tahrîr fî Ushûl al-Fiqh*, Jld VIII, h. 3753; 'Alî al-Futûhî, *Syarh al-Kaukab al-Munîr*, Jld IV, h. 403.

7. Muhammad Ibn Husain Ibn Hasan al-Jaizânî mengemukakan *istishhâb* adalah:

هُوَ إِسْتِدَامَةُ إِثْبَاتِ مَا كَانَ ثَابِتًا أَوْ نَفْيِ مَا كَانَ مُنْفِيًّا

Istishhâb adalah melangsungkan dalam menetapkan sesuatu yang tetap atau meniadakan sesuatu yang tiada.²⁵⁶

8. Salâmah mendefinisikan *istishhâb* sebagai berikut ini:

هُوَ إِعْتِمَادُ الْأَصْلِ عِنْدَ انْعِدَامِ الدَّلِيلِ الشَّرْعِيِّ الْمُثْبِتِ لِلْحُكْمِ أَوْ النَّائِنِ لَهُ

Istishhâb adalah bersandar pada *ashal* ketika tidak dalil yang menetapkan maupun menafikan/meniadakan hukum.²⁵⁷

9. ‘Abdul al-Wahhâb Khallâf mendefinisikan *istishhâb* dengan:

هُوَ الْحُكْمُ عَلَى الشَّيْءِ بِالْحَالِ الَّتِي كَانَ عَلَيْهَا مِنْ قَبْلُ حَتَّى يَقُومَ دَلِيلٌ عَلَى تَغْيِيرِ تِلْكَ

الْحَالِ أَوْ هُوَ جَعْلُ الْحُكْمِ الَّذِي كَانَ ثَابِتًا فِي الْمَاضِي

بَاقِيًا فِي الْحَالِ حَتَّى يَقُومَ دَلِيلٌ عَلَى تَغْيِيرِهِ

Istishhâb adalah menetapkan sesuatu berdasarkan keadaan yang sudah ada sebelumnya hingga ada dalil/bukti yang mengubah keadaan itu atau menjadikan hukum yang sudah ada pada masa lalu tetap berlangsung terus di masa sekarang hingga ada dalil/bukti yang mengubahnya.²⁵⁸

10. Wahbah az-Zuhailî memberi pengertian *istishhâb* sebagai berikut:

هُوَ الْحُكْمُ بِثُبُوتِ أَمْرٍ أَوْ نَفْيِهِ فِي الزَّمَانِ الْحَاضِرِ أَوْ الْمُسْتَقْبَلِ بِنَاءٍ عَلَى ثُبُوتِهِ أَوْ عَدَمِهِ

فِي الزَّمَانِ الْمَاضِي لِعَدَمِ قِيَامِ الدَّلِيلِ عَلَى تَغْيِيرِهِ

Istishhâb adalah menetapkan atau meniadakan hukum pada suatu perkara di waktu sekarang atau akan datang, berdasarkan tetap atau tiadanya hukum perkara tersebut di waktu lampau, selama tidak ada dalil yang mengubah hukum itu.²⁵⁹

Misalnya, *ashal* pada gadis adalah perawan hingga ada

²⁵⁶Muhammad Ibn Husain Ibn Hasan al-Jaizânî, *Mâ’alimu Ushûl al-Fiqh*, h. 216.

²⁵⁷Salâmah, *al-Ta’sîs fî Ushûl al-Fiqh ‘alâ Dhau’i al-Kitâb wa as-Sunnah*, h. 427.

²⁵⁸‘Abdu al-Wahhâb Khallâf, *‘Ilmu Ushûl al-Fiqh*, h. 91.

²⁵⁹az-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, h. 113.

dalil/bukti yang menunjukkannya sudah janda. *Ashal* suatu barang tetapnya hal milik bagi pemiliknya hingga ada dalil atau bukti yang memperjelas pemindahan hak milik.

B. Bentuk-bentuk *Istishhâb*

Para ulama ushul fiqh mengklasifikasi *istishhâb* pada beberapa bentuk, yaitu:

1. *Istishhâb hukum al-Ibâhah al-`ashliyyah* bagi segala sesuatu hingga terdapat dalil yang mengharamkannya (*اِسْتِصْحَابُ حُكْمِ الْاِبَاحَةِ*)
(*الْأَصْلِيُّ لِلْأَشْيَاءِ الَّتِي لَمْ يَرِدْ دَلِيلٌ بِتَحْرِيمِهَا*)

Maksudnya, menetapkan hukum *ashal* sesuatu yang bermanfaat bagi manusia adalah boleh, selama tidak ada dalil yang menunjukkan keharamannya. Sebaliknya, hukum *ashal* sesuatu yang berdampak *mudharat* adalah haram. Misalnya, setiap hewan, makanan, minuman yang bermanfaat bagi tubuh pula kesehatan dan tidak terdapat dalil yang menunjukkan keharamannya, maka kesemuanya itu dihukumi boleh.

Adapun dalil yang dikemukakan jumhur ulama adalah firman Allah Swt:

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ

“*Dia-lah Allah Swt., yang menjadikan segala yang ada di bumi untuk kamu dan Dia berkehendak (menciptakan) langit...*”. (Q.S. al-Baqarah, 2: 29)

Dalam ayat ini, Allah Swt. mengabarkan bahwa seluruh apa saja yang ada di muka bumi diciptakan untuk dimanfaatkan dengan sebaik-baiknya oleh umat manusia.

Dalil lain yang dibuat landasan oleh ulama ushul fiqh adalah firman Allah Swt. dalam surah al-A`râf ayat, 7: 32:

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ

“*Katakanlah: "Siapakah yang mengharamkan perhiasan dari Allah yang telah dikeluarkan-Nya untuk hamba-hamba-Nya*

dan (siapa pulakah yang mengharamkan) rezki yang baik?".
(Q.S. al-A'râf ayat, 7: 32)

Secara jelas ayat ini memberitakan bahwa perhiasan, rezeki yang baik diperuntukkan bagi segenap umat manusia untuk digunakan dan dimanfaatkan dalam memenuhi kebutuhan pokok hidupnya, selama belum terdapat dalil yang menunjukkan larangan atau tidak membolehkannya. Misalnya, setiap makanan, minuman, dan apa pun yang ada di muka bumi boleh dan halal dimanfaatkan, namun apabila terdapat dalil yang melarangnya atau hal itu telah dimiliki oleh seseorang, maka hukum memanfaatkan itu semua berubah menjadi tidak boleh. *Istishhâb* semacam ini, menurut ulama ushul fiqh dapat dijadikan sebagai *hujjah* dalam mencetuskan hukum Islam.²⁶⁰

Dalil ketetapan hukum haram adalah sabda Rasulullah Saw.

لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ فِي الْإِسْلَامِ

“Tidak boleh berbuat mudharat dan membalas dengan mudharat dalam Islam”.

2. *Istishhâb* terhadap dalil yang bersifat umum tetap berlaku umum sebelum ada dalil yang *mentakhsîsh*-nya dan *istishhâb* terhadap nash sebelum ada dalil yang *menasakh*. *Istishhâb* seperti ini, menurut ulama ushul fiqh dapat dijadikan *hujjah* dalam meng-*istinbâthkan* hukum Islam.²⁶¹

Contoh dalil yang bersifat umum adalah firman Allah Swt. dalam surat al-Baqarah, ayat 267:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ

“Hai orang-orang yang beriman, nafkahkanlah (di jalan Allah) sebagian dari hasil usahamu yang baik-baik dan

²⁶⁰Salâmah, *al-Ta`sis fî Ushûl al-Fiqh ‘alâ Dhau’i al-Kitâb wa as-Sunnah*, h. 431; az-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, h. 113.

²⁶¹Alî Ibn ‘Adam Mûsa, *al-Jâlis al-Shâlih al-Nâfi’*, h. 477; Muhammad Ibn Muhammad Ibn ‘Abdurrahmân, *Taisîr al-Wushûl ilâ Minhâj al-Ushûl min al-Ma’qûl wa al-Manqûl*, Juz VI, h. 102; al-Bannânî, *Hâsiyah ‘alâ Syarhi al-Jalâl al-Mahallî*, Juz II, h. 348; Jalâluddîn al-Suyûthî, *Syarh al-Kaukab al-Sâthi’*, Juz II, h. 323; al-Sinqithî, *Mudzakkirah fî Ushûl al-Fiqh*, h. 191; Hasan al-Jaizânî, *Mâ’alimu Ushûl al-Fiqh*, h. 217; ‘Allâl al-Fâsî, *Maqâshid al-Syarî’ah al-Islâmiyah wa Makârimuhâ*, h. 134.

sebagian dari apa yang Kami keluarkan dari bumi untuk kamu”. (Q.S. al-Baqarah, 2: 267)

Dalam ayat ini diterangkan kewajiban untuk menafkahkan (menzakati) seluruh hasil usaha dan hasil dari sumber daya alam. kata *أَنْفَقُوا* ini bersifat umum dapat meliputi zakat, nafkah keluarga dan sanak famili. Begitu pun kata *طَيِّبَاتٍ مَا كَسَبْتُمْ* dan *بِمَا أَخْرَجْنَا لَكُمْ* bersifat general dapat mencakup pada seluruh macam hasil usaha dan setiap hasil dari sumber daya alam. Menurut ulama, ketentuan umum ini tetap berlaku umum selama belum terdapat dalil yang *mentakhshish*.

Contoh *istishhâb* terhadap nash sebelum ada dalil yang *menasakh* adalah firman Allah Swt. dalam surah al-Baqarah ayat 183:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ

“Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kamu agar kamu bertakwa...”. (Q.S. al-Baqarah, 2: 183)

Ayat ini yang menjadi dasar dalam kewajiban puasa di bulan Ramadhan bagi seluruh umat Islam. Ibadah puasa merupakan syariat yang telah diwajibkan terhadap umat terdahulu dan tetap wajib bagi umat Islam selama belum terdapat dalil yang *menasakh*-nya. Hal ini, menurut jumhur ulama dinamakan *istishhâb*.

3. *Istishhâb* terhadap sesuatu yang menurut akal dan syara' hukumnya tetap dan berlangsung.

Ibnu Qayyim al-Jauziyah (Tokoh ushul fiqh Hanbali) membahasakan dengan menetapkan sifat yang melekat pada suatu hukum, hingga ditetapkan hukum yang bertolakbelakang dengan itu (*استصحاب الوصف المُثبت للحكم حتى يثبت خلافه*). Seperti, hak milik pada suatu barang adalah tetap, disebabkan adanya suatu sebab, yakni akad, hingga terdapat sebab lain yang menjadi penyebab hak milik itu beralih status pada orang lain. Contoh lain, perempuan yang telah dinikahi tetap halal dan berlangsung terus menjadi istri si suami, dikarenakan adanya sebab, yakni akad nikah, hingga terdapat sebab lain yang menyebabkan putusnya ikatan pernikahan.

Ulama ushul fiqh berselisih pendapat dalam memposisikan bentuk *istishhâb* semacam ini sebagai *hujjah*. Ibnu Qayyim al-Jauziyah menyatakan *istishhâb* model ini dapat dibuat *hujjah* sampai ada dalil yang menentanginya.²⁶² Sedang al-Ghazâlî mengemukakan *istishhâb* bisa dijadikan sebagai *hujjah* apabila diperkuat nash atau dalil dan tidak ada dalil lain yang mengubahnya.²⁶³ Maka *istishhâb* sejatinya berpijak pada dalil akal atau syara', bukanlah merujuk pada ketidaktahuan terhadap dalil, melainkan bersandar pada dalil beserta pengetahuan akan tiadanya sebab yang mengubahnya. Sementara Hanafiyah menyatakan bahwa *istishhâb* seperti ini hanya dapat dijadikan *hujjah* untuk menetapkan hukum yang telah ada, dan tidak bisa dijadikan *hujjah* untuk menetapkan hukum yang belum ada. Bersebrangan dengan pendapat sebelumnya, ulama Mâlikiyah menolak *istishhâb* seperti ini sebagai *hujjah* dalam sebagian kasus, karena terjadi kontradiksi di antara dua *ashal*. Contoh kasus keraguan seseorang dalam kesahan wudhu` –menurut mereka- *istishhâb* dalam persoalan ini tidak dapat diterapkan. Karena itu, ia tidak boleh mengerjakan shalat dengan menggunakan wudhu` tersebut.²⁶⁴

4. *Istishhâb al-'adam al-ashli* (ketiadaan *ashal*) berdasarkan akal terhadap hukum-hukum syara'.

Maksudnya, hukum-hukum syar'i tidak *ditaklîfkan*/dikenakan pada umat manusia sebelum datangnya syara', seperti ketentuan tidak adanya keterikatan umat manusia dari tanggungan *taklîf-taklîf* syara' dan hak-hak akibat hukumnya sampai ditemukan dalil syara' yang menegaskan hukumnya. *Istishhâb* semacam ini menetapkan hukum berdasarkan akal bahwa tetap dan berlangsung terus suatu perkara sebagaimana ketentuan sebelumnya hingga terdapat dalil syara'.²⁶⁵

²⁶²Salâmah, *al-Ta'sîs fî Ushûl al-Fiqh 'alâ Dhau'î al-Kitâb wa as-Sunnah*, h. 435.

²⁶³al-Zarkasyî, *al-Bahru al-Muhîth fî Ushûl al-Fiqh*, Juz VI, h. 20; Muhammad Ibn Husain Ibn Hasan al-Jaizânî, *Mâ'alimu Ushûl al-Fiqh*, h. 217.

²⁶⁴Alî Ibn 'Adam Mûsa, *al-Jâlis al-Shâlih al-Nâfi'*, h. 477; az-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, h. 114; al-Bannânî, *Hâsiyah 'alâ Syarhi al-Jalâl al-Mahallî*, Juz II, 349; Jalâluddîn al-Suyûthî, *Syarh al-Kaukab al-Sâthi'*, Juz II, h. 323; 'Alî al-Futûhî, *Syarh al-Kaukab al-Munîr*, Jld IV, h. 405.

²⁶⁵Alî Ibn 'Adam Mûsa, *al-Jâlis al-Shâlih al-Nâfi'*, h. 476; Muhammad Ibn Muhammad Ibn 'Abdurrahmân, *Taisîr al-Wushûl ilâ Minhâj al-Ushûl min al-*

Contohnya apabila seseorang menggugat pada orang lain/tergugat menyangkut hutang, maka penggugat berkewajiban menghadirkan alat bukti untuk memperkuat gugatannya itu. Apabila ia tidak dapat membuktikannya, maka tergugat bebas dari tuntutananya karena *ashal* bebasnya seseorang dari tanggungan hutang.

Ulama berselisih pendapat berkenaan dengan *kehujjahan istishhâb* semacam ini. Mayoritas Mutakallimin menyatakan *istishhâb* model ini tidak dapat dijadikan *hujjah*. Sedang ulama Hanafiyah mengemukakan *istishhâb* semacam ini hanya dapat dibuat *hujjah* dalam menetapkan hukum terhadap sesuatu yang telah ada, bukan dalam menetapkan hukum pada sesuatu yang belum/akan datang. Sementara jumhur ulama Mâlikiyah, Syâfi'iyah, Hanabilah dan Dhahiriyah mengutarakan *istishhâb* model ini dapat dibuat *hujjah* secara mutlak dalam menetapkan hukum sampai adanya dalil atau bukti yang mengubahnya.

5. *Istishhâb* hukum yang ditetapkan berdasarkan *ijmâ'*, tetapi eksistensi *ijmâ'* tersebut menjadi ajang perselisihan.

Maksudnya, para mujtahid sepakat dalam menetapkan hukum suatu kasus, kemudian mereka berselisih disebabkan sifat hukum yang disepakati itu sudah berubah. Misalnya, para ulama fiqh menentukan berdasarkan *ijmâ'* bahwa shalat yang dikerjakan oleh orang yang bertayammum itu sah ketika tidak ada air. Akan tetapi menjadi polemik ketika sewaktu melaksanakan shalat ia melihat air, apakah shalatnya harus dibatalkan kemudian ia berwudhu` atau ia meneruskan shalatnya?

Dalam memecahkan masalah ini, imam Syafi'i dan imam Mâlik menyatakan shalat yang ia kerjakan tidak batal, karena *ijmâ'* mencetuskan bahwa shalat itu sah jika dilaksanakan sebelum melihat air. Ketetapan *ijmâ'* itu tetap berlaku sampai ada dalil yang

Ma'qûl wa al-Manqûl, Juz VI, h. 102; al-Bannânî, *Hâsiyah 'alâ Syarhi al-Jalâl al-Mahallî*, Juz II, h. 348; Jalâluddîn al-Suyûthî, *Syarh al-Kaukab al-Sâthi*, Juz II, h. 323; 'Alî al-Futûhî, *Syarh al-Kaukab al-Munîr*, Jld IV, h. 404; al-Sinqithî, *Mudzakkirah fî Ushûl al-Fiqh*, h. 216; Muhammad Ibn Husain Ibn Hasan al-Jaizânî, *Mâ'alimu Ushûl al-Fiqh*, h. 216; 'Allâl al-Fâsî, *Maqâshid al-Syari'ah al-Islâmiyah wa Makârimuhâ*, h. 133.

menunjukkan bahwa melihat air ketika shalat bagi yang bertayammum dapat membatalkannya. Berparadok dengan pandangan ini, imam Abû Hanîfah dan imam Ahmad berpendapat orang yang melaksanakan shalat dengan tayammum lalu melihat air sewaktu shalat, maka shalatnya itu batal. Menurutny, *ijmâ'* itu tidak dapat diperhitungkan mengenai sahnya shalat orang yang bertayammum sebelum melihat air, karena *ijmâ'* hanya berhubungan dengan kondisi ketiadaan air, bukan kondisi adanya air.

Istishhâb macam kelima ini terdapat silang pendapat tentang *kehujjahan*-nya. Ulama Hanafîyah, Hanabilah, Mâlikiyah berpendirian bahwa berdalil tidak boleh hanya berdasarkan *istishhâb*, tetapi harus didukung *qiyâs* atau dalil lain. Sedangkan imam Syafi'i, Abû Tsûr, Daud al-Dhâhirî, al-Âmidî, Ibn Hâjib, al-Syaukânî menyatakan bahwa *istishhâb* dalam bentuk ini bisa dibuat *hujjah*, karena *istishhâb* memberlakukan hukum *ashal*.²⁶⁶

C. *Kehujjahan Istishhâb*

Ulama ushul fiqh berselisih pendapat mengenai *kehujjahan istishhâb* ketika tidak ada dalil syara' yang menerangkan ketentuan hukumnya, yaitu²⁶⁷:

²⁶⁶al-Zarkasyî, *al-Bahru al-Muhîth fî Ushûl al-Fiqh*, Juz VI, h. 22; Salâmah, *al-Ta'sîs fî Ushûl al-Fiqh 'alâ Dhau'i al-Kitâb wa as-Sunnah*, h. 437; al-Mardâwî al-Hanbalî, *al-Tahbîr Syarh al-Tahrîr fî Ushûl al-Fiqh*, Jld VIII, h. 3763; 'Alî Ibn 'Adam Mûsa, *al-Jâlis al-Shâlih al-Nâfi'*, h. 478; Jalâluddîn al-Suyûthî, *Syarh al-Kaukab al-Sâthi'*, Juz II, h. 324; Muhammad Ibn Husain Ibn Hasan al-Jaizânî, *Mâ'alimu Ushûl al-Fiqh*, h. 217; 'Allâl al-Fâsî, *Maqâshid al-Syarî'ah al-Islâmiyah wa Makârimuhâ*, h. 134.

²⁶⁷al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Juz IV, 155; al-Zarkasyî, *al-Bahru al-Muhîth fî Ushûl al-Fiqh*, Juz VI, h. 17; al-Mardâwî al-Hanbalî, *al-Tahbîr Syarh al-Tahrîr fî Ushûl al-Fiqh*, Jld VIII, h. 3755; 'Alî Ibn 'Adam Mûsa, *al-Jâlis al-Shâlih al-Nâfi'*, h. 476; al-Bâbartî al-Hanafî, *al-Rudûd wa al-Nuqûd Syarh Mukhtashar Ibn Hâjib*, Juz II, h. 659; az-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, h. 115; al-Ashfahânî, *Bayân al-Mukhtashar Syarh Mukhtashar Ibn al-Hâjib*, Juz III, h. 262; Muhammad Ibn Muhammad Ibn 'Abdurrahmân, *Taisîr al-Wushûl ilâ Minhâj al-Ushûl min al-Ma'qûl wa al-Manqûl*, Juz VI, h. 101; al-Bannânî, *Hâsiyah 'alâ Syarhi al-Jalâl al-Mahallî*, Juz II, h. 347; Muhammad Ibn Yûsuf al-Jazarî, *Mi'râj al-Minhâj*, Juz II, h. 225; al-Asnawî, *Nihâyah al-Sâl Fî Syarhi Minhâj al-Ushûl*, Juz IV, h. 358; 'Allâl al-Fâsî, *Maqâshid al-Syarî'ah al-Islâmiyah wa Makârimuhâ*, h. 133.

1. Mayoritas Mutakallimin mengemukakan *istishhâb* sama sekali tidak bisa dijadikan *hujjah*/dalil, karena hukum yang ditetapkan pada masa pertama/dahulu butuh pada dalil, begitu pula dalam menetapkan hukum pada masa kedua/sekarang dan mendatang butuh pada dalil. Sebab, menurut mereka boleh jadi dalam mendasarkan hukum pada *istishhâb* terdapat dalil maupun tidak.
2. Jumhur Hanafiyah Muta'akhhirin (generasi belakangan) berpendapat *istishhâb* bisa menjadi *hujjah* untuk menetapkan hukum atau hak-hak yang telah ada sebelumnya, tetapi tidak dapat menetapkan hukum yang akan ada.
3. Jumhur Mâlikiyah, Syâfi'iyah, Hanabilah, Dhahiriyah menyatakan bahwa *istishhâb* dapat menjadi *hujjah* secara mutlak, untuk menetapkan hukum yang sudah ada, hingga ada dalil yang mengubahnya.

Perbedaan pendapat di atas nampak jelas akibat hukumnya dalam kasus *mafqud* (orang hilang yang tidak diketahui keberadaannya, telah melewati masa yang lama dan indikasi keberadaannya masih belum nampak). Ulama Syâfi'iyah dan Mâlikiyah berpendapat, orang hilang bisa menerima hak-haknya, ia berhak menerima pembagian warisan dari *muwarristnya* (pewaris), dan bagiannya disimpan hingga keberadaannya benar-benar diketahui. Begitu pula, orang hilang tersebut berhak menerima bagian harta wasiat jika menerima wasiat dari seseorang. Namun, harta yang ia tinggalkan tetap menjadi hak miliknya dan tidak dapat dibagi-bagikan sampai ia terbukti telah meninggal. Karena menurut mereka orang hilang sewaktu ketiadaannya dianggap masih hidup hingga ditemukan bukti kematiannya. Sementara ulama Hanafiyah mengemukakan orang hilang berhak menerima harta warisan dan harta yang ia miliki tidak dapat diwariskan hingga berlalu masa empat tahun setelah keberangkatannya.

Ulama Hanafiyah mengemukakan orang hilang tidak berhak menerima warisan, wasiat dan sebagainya, karena ia secara pasti belum terbukti hidup. Demikian pula, harta yang ia tinggalkan tidak

bisa dibagikan pada ahli warisnya sampai ia telah benar-benar diketahui kematiannya. Ketentuan ini disebabkan karena *istishhâb* berfungsi dalam memelihara hak-hak *salbiyyah* (tetapnya hak milik terhadap harta bagi orang hilang, tetapnya ikatan perkawinannya), bukan dalam menerima hak atau memberlakukan hak terhadapnya (pembagian waris, wasiat dan sebagainya). Sebab *istishhâb* tidak bisa dijadikan *hujjah* dalam menetapkan hak-hak baru yang akan didapat. Dalam pengertian, *istishhâb* dapat dijadikan *hujjah* untuk menolak peralihan hak, bukan menjadi penyebab dalam mendapatkan hak. Dengan demikian, apabila kerabat orang hilang telah meninggal, ia tidak berhak menjadi ahli waris karena ia diposisikan kemungkinan telah mati.

D. Prinsip-prinsip yang Berasas pada *Istishhâb*

Para fuqahâ` merumuskan prinsip-prinsip fiqh yang berlandaskan pada *istishhâb*, di antaranya adalah:²⁶⁸

الأَصْلُ بَقَاءُ مَا كَانَ عَلَى مَا كَانَ حَتَّى يَبْتَدَأَ مَا يُعَيِّرُهُ

Pada dasarnya hukum yang sudah ada tetap berlaku sampai ditemukan dalil yang menunjukkan hukum itu telah berubah. Seperti masalah *mafquûd* di atas.

الأَصْلُ فِي الْأَشْيَاءِ الْإِبَاحَةُ حَتَّى يَدُلَّ الدَّلِيلُ عَلَى التَّحْرِيمِ هَذَا مَذْهَبُنَا
وَعِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ : الْأَصْلُ فِيهَا التَّحْرِيمُ حَتَّى يَدُلَّ الدَّلِيلُ عَلَى الْإِبَاحَةِ

Menurut ulama Syâfi'iyah, pada dasarnya setiap yang bermanfaat pada manusia adalah boleh, hingga ditemukan dalil yang menegaskan keharamannya. Berpijak pada kaidah ini, maka segala bentuk akad/transaksi dihukumi sah, selagi tidak ada dalil yang menunjukkan fasad dan batalnya. Begitu juga, setiap sesuatu yang tidak terdapat dalil syara' yang melarangnya, maka hukumnya boleh. Sedangkan menurut ulama Hanafiyah, pada dasarnya segala sesuatu adalah haram hingga terdapat dalil yang menerangkan kebolehannya.

²⁶⁸az-Zuhailî, *al-Wajîz fi Ushûl al-Fiqh*, h. 116.

الْأَصْلُ بَرَاءَةُ الدَّمَةِ مِنَ التَّكْلِيفِ وَ الْحُفُوقِ

Pada dasarnya seseorang bebas/tidak dibebani tanggungjawab apapun, baik berupa *taklîf-taklîf* maupun hak-hak. Melalui kaidah ini, seseorang tidak dapat ditetapkan punya tanggungan sebelum terdapat bukti kuat yang menunjukkannya.

الْيَقِينُ لَا يُزَالُ بِالشَّكِّ

Keyakinan tidak bisa dihilangkan/dibatalkan oleh keraguan. Berdasarkan kaidah ini, maka seseorang yang telah berwudhu` dan menyakini ia masih punya wudhu`, lalu muncul keraguan apakah masih sah atau telah batal, maka wudhu`nya itu tetap dianggap sah. Contoh lain, apabila seseorang ragu-ragu mengenai air suci yang telah berubah sifatnya, apakah ia sedikit atau banyak, maka pada dasarnya air itu tetap suci.

MAZHAB SHAHÂBÎ

A. Definisi Mazhab *Shahâbî*

Para jumhur ushul fiqh mengutarakan bahwa *shahâbî* (sahabat) adalah seseorang yang bertemu dan beriman kepada Rasulullah Saw. serta hidup bersamanya dalam waktu yang lama. Sedang pengertian *shahâbî* (sahabat) menurut ahli hadîts adalah orang-orang yang bertemu dengan Rasulullah Saw. dan beragama Islam hingga mati, baik masa bersahabatnya lama atau sebentar. Berpijak pada definisi *shahâbî*, maka mazhab *shahâbî* dapat dipahami sebagai pendapat para sahabat tentang suatu kasus yang tidak terdapat dalam al-Qur'an, as-Sunnah maupun *ijmâ'* mengenai ketentuan hukumnya, baik berupa fatwa atau ketetapan hukum. Kemudian dinukil dan dicatat oleh ulama dalam kitab-kitab fiqh.

B. *Kehujjahan* Mazhab *Shahâbî*

1. Ulama sepakat bahwa pendapat para sahabat yang berkaitan dengan kasus yang tidak dapat dinalar logika dan ijtihad, dapat

- dijadikan sebagai *hujjah* dalam *istinbâth* hukum Islam, karena ia bersumber dari keterangan yang diutarakan Nabi Saw.
2. Ulama juga sepakat menyangkut *ijmâ'* sahabat secara jelas, atau *ijmâ'* sahabat yang tidak diketahui ada yang mengingkarinya, dapat diterima sebagai *hujjah*. Seperti, pembagian waris kakek mendapat 1/6.
 3. Ulama sepakat tentang pendapat sahabat yang difatwakan berdasarkan hasil ijtihad, bukan dianggap *hujjah* bagi sahabat lainnya, karena para sahabat kerap berselisih pendapat dalam banyak kasus.
 4. Ulama berselisih mengenai pendapat sahabat yang dikemukakan berdasarkan ijtihad semata, apakah dapat dijadikan *hujjah* bagi *tâbi'in* dan generasi setelahnya²⁶⁹?

Jumhur Asy'âriyah, Mu'tazilah, Sy'ah, pendapat *râjih* imam Syafi'i, salah satu pendapat imam Ahmad, pendapat yang dipilih sebagian ulama Muta'akkhir Hanafiyah, Mâlikiyah mengemukakan pendapat sahabat tidak dapat dijadikan *hujjah* secara mutlak²⁷⁰. Argumentasiasi yang mereka buat landasan adalah²⁷¹:

1. Firman Allah Swt. dalam surat al-Hasyr ayat 2:

فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ

“Maka ambillah (kejadian itu) untuk menjadi pelajaran, hai orang-orang yang mempunyai wawasan”. (Q.S. al-Hasyr, 59: 2)

Dalam ayat tersebut Allah Swt. memerintahkan orang-orang yang berilmu pengetahuan untuk *beri'tibar*, yaitu berijtihad. Karena

²⁶⁹az-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, h. 105.

²⁷⁰al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Juz IV, h. 182; al-Zarkasyî, *al-Bahru al-Muhîth fî Ushûl al-Fiqh*, Juz VI, h. 54; al-Asnawî, *al-Tamhîd fî takhrîj al-Furû'* 'alâ al-'Ushûl, h. 500; 'Alî Ibn 'Adam Mûsa, *al-Jâlis al-Shâlih al-Nâfi'*, h. 485; az-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, h. 105; al-Syinqithî, *Natsru al-Wurûd 'alâ Marâqî al-Su'ûd*, Juz II, h. 572; al-Asnawî, *Nihâyah al-Sûl Fî Syarhi Minhâj al-Ushûl*, Juz IV, h. 408.

²⁷¹al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Juz IV, h. 182; al-Badakhshî, *Syarh al-Badakhshî*, Juz III, h. 143; al-Bâbartî al-Hanafî, *al-Rudûd wa al-Nuqûd Syarh Mukhtashar Ibn Hâjib*, Juz II, h. 669; al-Jazarî, *Mî'râj al-Minhâj*, Juz II, h. 241; al-Asnawî, *Nihâyah al-Sûl Fî Syarhi Minhâj al-Ushûl*, Juz IV, h. 416.

itu, berlandaskan ayat ini menunjukkan larangan seseorang dalam bertaqlid, karena dalam menetapkan suatu hukum harus berlandaskan pada dalil.

2. Para sahabat sepakat bahwa boleh bagi salah seorang di antara mereka dalam berbeda/berselisih pendapat dengan sahabat lainnya. Apabila pendapat sahabat dipandang sebagai *hujjah*, maka wajib bagi sahabat lainnya untuk merujuk dan mengikutinya.
3. Dalil logika. Sebagian pendapat sahabat berpijak pada ijthad, dan kesalahan dalam ijthad merupakan suatu hal yang mungkin terjadi. Oleh karena itu, tidak wajib bagi para mujtahid dari kalangan *tâbi'în* atau generasi sesudahnya mengikuti hasil ijthad mereka.
4. Para sahabat mengakui ijthad *tâbi'în*, padahal pendapat-pendapat *tâbi'în* terkadang berselisih dengan pendapat sahabat. Apabila pendapat sahabat dapat dijadikan *hujjah* maka para *tâbi'în* tidak boleh berselisih pendapat dengan mereka.

Ulama Hanafîyah, imam Mâlik, *qaul qadîm* imam Syafi'i, pendapat *râjih* imam Ahmad ibn Hanbal mengatakan pendapat sahabat dapat dijadikan sebagai *hujjah*, dan diunggulkan daripada *qiyâs* ketika terjadi kontradiksi. *Qaul jadîd* imam Syafi'i menyatakan bahwa pendapat sahabat bisa dijadikan sebagai *hujjah* apabila didukung *qiyâs*. Pendapat sahabat semacam ini bisa dibuat sandaran hukum daripada pendapat sahabat lainnya jika terjadi pertentangan. Sebagian Hanafîyah mengatakan pendapat sahabat bisa dijadikan *hujjah* apabila bertentangan dengan *qiyâs*.²⁷²

Ulama Hanafîyah memperinci *kehujjahan* mazhab *shahâbî* dengan memperhatikan obyeknya. *Pertama*, pendapat sahabat yang tidak bisa dinalar logika dapat dijadikan sebagai *hujjah*, karena hal itu

²⁷²al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Juz IV, h. 182; al-Zarkasyî, *al-Bahru al-Muhîth fî Ushûl al-Fiqh*, Juz VI, h. 54; 'Alî Ibn 'Adam Mûsa, *al-Jâlis al-Shâlih al-Nâfi'*, h. 487; al-Ashfahânî, *Bayân al-Mukhtashar Syarh Mukhtashar Ibn al-Hâjib*, Juz III, h. 275; al-Bannânî, *Hâsiyah 'alâ Syarhi al-Jalâl al-Mahallî*, Juz II, h. 355; al-Subkî, *Raf'u al-Hâjib 'an Mukhtashar Ibn al-Hâjib*, Juz IV, h. 513; al-Thûfî, *Syarh Mukhtashar al-Raudhah*, Juz III, h. 185; al-Sinqithî, *Mudzakkirah fî Ushûl al-Fiqh*, h. 197; al-Jazarî, *Mi'râj al-Minhâj*, Juz II, h. 240; al-Syinqithî, *Natsru al-Wurûd 'alâ Marâqî al-Su'ûd*, Juz II, h. 264; al-Asnawî, *Nihâyah al-Sûl Fî Syarhi Minhâj al-Ushûl*, Juz IV, h. 408;

berasal mendengar keterangan yang datang langsung dari Rasulullah Saw. Misalnya, perkiraan masa maksimal hamil selama 2 tahun berdasarkan *atsar* dari ‘Âisyah, dan perkiraan masa minimal haid selama 3 hari bersumber pada suatu riwayat dari Ibn Mas’ûd dan Anas.²⁷³ Kedua, pendapat sahabat yang bisa dinalar logika. Dalam menyikapi masalah ini ulama Hanafiyah terbelah pada dua pendapat, yaitu Abû Sa’îd al-Bazda’wî (483 H) mengemukakan pendapat sahabat semacam itu dapat dibuat sebagai *hujjah*, karena diduga kuat mendengarkan langsung dari baginda Nabi Saw. Sementara al-Karkhî (540 H) menyatakan ia tidak dapat dibuat *hujjah*, karena diperolehnya keterangan dari baginda Nabi Saw. bersifat lemah.

Dalam konteks ini, imam Ahmad Ibn Hanbal berprinsip dalam memposisikan pendapat sahabat pada urutan ketiga setelah *as-Sunnah al-shahîhah* sebagai rujukan penetapan hukum Islam. Menurutnya, pendapat sahabat dapat dikedepankan daripada hadîts *mursal* dan *dhâ’if*.²⁷⁴ Begitu pula, imam Abû Hanîfah berpedoman pada pendapat sahabat dalam menetapkan hukum Islam, bahkan diutamakan daripada *qiyâs*. Ia menyatakan: “*Apabila aku tidak mendapati ketentuan hukum suatu kasus dalam al-Qur’an dan as-Sunnah, maka aku akan mengambil pendapat di antara para sahabat. Aku akan merujuk pada pendapat sahabat yang kukehendaki dan meninggalkan pendapat yang kuenggani dan aku tidak akan mencari ketentuan hukum yang berbeda dengan pendapat di antara mereka.*”²⁷⁵ Pandangan ini berbeda dengan pendapat sebagian ulama Hanafî, mereka mengedepankan pemikiran yang bersandar pada sebagian *furû’* (hukum-hukum hasil ijtihad) daripada pendapat sahabat.²⁷⁶

Dalil-dalil ulama ushul fiqh yang menerima mazhab *shahâbî* adalah:²⁷⁷

²⁷³al-Sahâlawî al-Anshârî, *Fawâtih al-Rahamûl Syarh Musallam al-Tsubût*, Juz II, h. 233; al-Jaizânî, *Mâ’alimu Ushûl al-Fiqh*, h. 222; h. 357.

²⁷⁴Wahbah az-Zuhailî. *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz II, h. 153.

²⁷⁵Abdu al-Wahhâb Khallâf. *‘Ilmu Ushûl al-Fiqh*, h. 95.

²⁷⁶Wahbah az-Zuhailî. *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz II, h. 153.

²⁷⁷al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Juz IV, h. 186; al-Bâbartî al-Hanafî, *al-Rudûd wa al-Nuqud Syarh Mukhtashar Ibn Hâjib*, Juz II, h. 671; al-Ashfahânî,

1. Firman Allah Swt. dalam surah Ali ‘Imrân ayat 110:

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ

“Kamu adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma’ruf, dan mencegah dari yang munkar, ...”. (Q.S. Ali ‘Imrân, 3: 110)

Dalam penilaian jumbuh ulama *khithâb*/sasaran ayat ini dialamatkan kepada sahabat.

2. Hadîts Nabi Saw.

عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ سَأَلَ رَجُلٌ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيُّ النَّاسِ خَيْرٌ قَالَ الْقَرْنُ الَّذِي أَنَا فِيهِ ثُمَّ الثَّانِي ثُمَّ الثَّلَاثُ

“Dari ‘Âisyah berkata: Seseorang bertanya pada baginda Nabi Saw. “Siapa manusia terbaik? Nabi Saw. bersabda: “masa yang terbaik adalah masa yang aku berada pada masa itu, kemudia generasi kedua, ketiga”. (HR. Muslim)

أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ فَبِأَيِّهِمْ أَقْتَدَيْتُمْ اهْتَدَيْتُمْ

“Sahabat-sahabatku laksana bintang, siapa pun kamu ikuti, maka kamu akan mendapat petunjuk”. (HR. Abû Dâud)

عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ مِنْ بَعْدِي وَقَالَ : اقْتَدُوا بِاللَّذِينَ مِنْ بَعْدِي أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرُ

“Hendaklah kamu berpegang teguh pada sunnahku dan sunnah khulafâ` al-râsyidîn yang memperoleh petunjuk sesudahku”, lebih lanjut Nabi Saw. bersabda: *ikutilah dua orang sesudahku, yakni Abû Bakr dan ‘Umar*”. (HR. al-Tirmidzî, Ahmad, Ibnu Mâjah, Ibnu Hibbân dan al-Hâkim)

Berdasarkan himpunan hadîts ini umat Islam berkewajiban mengikuti mazhab *shahâbî*.

3. Dasar logika. Karena pendapat sahabat dimungkinkan bersumber mendengarkan dari Rasulullah Saw. dan besar kemungkinan

Bayân al-Mukhtashar Syarh Mukhtashar Ibn al-Hâjib, Juz III, h. 278; al-Subkî, Raf‘u al-Hâjib ‘an Mukhtashar Ibn al-Hâjib, Juz IV, h. 515.

pendapat mereka benar karena keberkahan bersahabat dengan baginda Nabi Saw.

SYAR'U MAN QABLANÂ

A. Definisi *Syar'u Man Qablanâ*

Bab ini membahas keterkaitan syariat Islam dengan agama-agama dan syariat-syariat Nabi terdahulu. Nabi Muhammad Saw. diangkat menjadi Rasulullah pemungkas pada tahun 611 M. *Syar'u man qablanâ* adalah hukum-hukum yang disyariatkan oleh Allah Swt. kepada umat-umat sebelum Nabi Muhammad Saw.²⁷⁸ Mushthafa Ibn Muhammad Ibn Salâmah mengemukakan *syar'u man qablanâ* adalah sesuatu yang diturunkan kepada para Rasul terdahulu yang diutus sebelum Nabi Muhammad Saw., seperti kitab taurat, kitab zAbûr dan kitab injil.²⁷⁹

B. Apakah Rasulullah SAW. sebelum diutus menjadi Rasul *ditaklîf* dengan syariat salah satu para Nabi sebelumnya?

Dalam menyikapi persoalan ini ulama ushul fiqh berselisih pendapat, yaitu²⁸⁰:

1. Jumhur Mutakallimin (Ulama Kalam) dan sebagian Mâlikiyah berpendapat bahwa Rasulullah Saw. tidak *ditaklîf* (dikenai beban hukum) dengan syariat sebelumnya.

²⁷⁸az-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, h. 101;

²⁷⁹Mushthafa Ibn Muhammad Ibn Salâmah, *al-Ta'sîs fî Ushûl al-Fiqh 'alâ Dhau'î al-Kitâb wa as-Sunnah*, h. 421;

²⁸⁰al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Juz IV, h. 169; al-Mardâwî al-Hanbalî, *al-Tahbîr Syarh al-Tahrîr fî Ushûl al-Fiqh*, Jld VIII, h. 3769; 'Alî Ibn 'Adam Mûsa, *al-Jâlis al-Shâlih al-Nâfi'*, h. 481; al-Bâbartî al-Hanafî, *al-Rudûd wa al-Nuqûd Syarh Mukhtashar Ibn Hâjib*, Juz II, h. 664; al-Ashfahânî, *Bayân al-Mukhtashar Syarh Mukhtashar Ibn al-Hâjib*, Juz III, h. 267; al-Bannânî, *Hâsiyyah 'alâ Syarhi al-Jalâl al-Mahallî*, Juz II, h. 352; al-Subkî, *Raf'u al-Hâjib 'an Mukhtashar Ibn al-Hâjib*, Juz IV, h. 506; al-Suyûthî, *Syarh al-Kaukab al-Sâthi'*, Juz II, h. 328; 'Alî al-Futûhî, *Syarh al-Kaukab al-Munîr*, Jld IV, h. 409; al-Sahâlawî al-Anshârî, *Fawâtih al-Rahamût Syarh Musallam al-Tsubût*, Juz II, h. 229; al-Sinqithî, *Mudzakkirah fî Ushûl al-Fiqh*, h. 192.

2. Hanafîyah, Hanabilah, Ibn Hâjib (646 H) dan al-Baidhâwî (685 H) mengemukakan bahwa Rasulullah Saw. dikenai *taklîf* dengan syariat sebelumnya.
3. Imam al-Ghazâlî, al-Âmidî, dan ‘Abdul Jabbâr (435 H; ulama Mu’tazilah) mengatakan bahwa masalah ini *mauqûf*, karena tidak ada dalil *qath’i* yang menerangkannya.

Ulama ushul fiqh juga berselisih pendapat menyangkut syariat Nabi siapakah yang diikuti Nabi Muhammad Saw., di antaranya adalah²⁸¹:

- a. Syariat Nabi Adam a.s, karena syariat yang pertama.
- b. Syar’iat Nabi Nuh a.s, berdasarkan firman Allah Swt.

شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا

“Dia telah mensyariatkan bagi kamu tentang agama apa yang telah diwasiatkan-Nya kepada Nuh...”. (Q.S. Asy-Syûrâ, 42:13)

- c. Syariat Nabi Ibrahim a.s, berdasarkan firman Allah Swt.

إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ

“*Sesungguhnya orang yang paling dekat kepada Ibrahim ialah orang-orang yang mengikutinya dan Nabi ini (Muhammad), beserta orang-orang yang beriman (kepada Muhammad), dan Allah adalah Pelindung semua orang-orang yang beriman*”.

(Q.S. Ali ‘Imrân; 3: 68)

- d. Syariat Nabi Musa a.s.
- e. Syariat Nabi Isa a.s, karena masanya paling dekat dengan Nabi Muhammad Saw.

Menurut Wahbah az-Zuhailî pendapat yang paling *shahîh* adalah pendapat yang ketiga, karena ayat al-Qur’an menerangkan untuk mengikuti *millah*/agama Nabi Ibrahim a.s.²⁸²

²⁸¹al-Mardâwî al-Hanbalî, *al-Tahbîr Syarh al-Tahrîr fî Ushûl al-Fiqh*, Jld VIII, h. 3769; ‘Alî Ibn ‘Adam Mûsa, *al-Jâlis al-Shâlih al-Nâfi’*, h. 481; al-Bâbartî al-Hanafî, *al-Rudûd wa al-Nuqûd Syarh Mukhtashar Ibn Hâjib*, Juz II, h. 663; al-Ashfahânî, *Bayân al-Mukhtashar Syarh Mukhtashar Ibn al-Hâjib*, Juz III, h. 268; al-Bannânî, *Hâsiyyah ‘alâ Syarhi al-Jalâl al-Mahallî*, Juz II, h. 352; al-Subkî, *Raf’u al-Hâjib ‘an Mukhtashar Ibn al-Hâjib*, Juz IV, h. 506; al-Suyûthî, *Syarh al-Kaukab al-Sâthi’*, Juz II, h. 328; ‘Alî al-Futûhî, *Syarh al-Kaukab al-Munîr*, Jld IV, h. 410; al-Sahâlawî al-Anshârî, *Fawâtih al-Rahamût Syarh Musallam al-Tsubût*, Juz II, h. 229.

Dalil-dalil ulama yang mengatakan bahwa Rasulullah Saw. *ditaklîf* dengan syariat sebelumnya adalah²⁸³:

- a. Setiap utusan Allah Swt. menyeru umatnya untuk mengikuti syariat rasul-rasul sebelumnya. Nabi Muhammad Saw. juga termasuk dalam keumuman seruan tersebut.
- b. Banyak riwayat menunjukkan bahwa Rasulullah Saw. sebelum menjadi Rasul telah melakukan perbuatan yang sumbernya bukan akal semata, seperti ia melakukan shalat, haji, umrah, thawaf, mengagungkan ka'bah, menyembelih hewan, menjauhi bangkai, memakan daging dan sebagainya.

Menurut Wahbah az-Zuhailî kedua dalil di atas tidak dapat diterima/batal. Dalil pertama itu batal/tidak dapat diterima karena agama-agama terdahulu tidak berlaku universal, tapi bersifat spesifik, sehingga tidak ditemukan riwayat *qath'î* dari para Rasul terdahulu yang menyeru seluruh umat manusia untuk mengikuti dakwahnya. Dan dalil kedua juga ditolak karena tidak ditemukan riwayat kuat yang menerangkan keterikatan dengan syariat sebelumnya. Dengan demikian, menurut az-Zuhailî pendapat yang kuat adalah pendapat yang ketiga, yakni *mauqûf* hingga terdapat dalil yang memperkuat salah satu dari dua pandangan tersebut.²⁸⁴

Sedangkan argumentasi yang dibangun para ulama yang menolak Rasulullah Saw. *ditaklîf* dengan syariat sebelumnya adalah²⁸⁵:

- a. Apabila Rasulullah Saw. *ditaklîf* dengan syariat-syariat sebelumnya, mesti syariat tersebut *dinukil/disampaikan* dan tersebar luas. Namun, tidak ada satu pun yang disampaikan/dijelaskan dari Nabi Saw. menyangkut hal itu.

²⁸²Wahbah az-Zuhailî. *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz II, h. 140.

²⁸³al-Bâbartî al-Hanafî, *al-Rudûd wa al-Nuqûd Syarh Mukhtashar Ibn Hâjib*, Juz II, h. 665; al-Ashfahânî, *Bayân al-Mukhtashar Syarh Mukhtashar Ibn al-Hâjib*, Juz III, h. 269; al-Subkî, *Raf'u al-Hâjib 'an Mukhtashar Ibn al-Hâjib*, Juz IV, h. 507; 'Alî al-Futûhî, *Syarh al-Kaukab al-Munîr*, Jld IV, h. 411; al-Sahâlawî al-Anshârî, *Fawâtih al-Rahamûl Syarh Musallam al-Tsubût*, Juz II, h. 229.

²⁸⁴Wahbah az-Zuhailî. *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz II, h. 141.

²⁸⁵al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Juz IV, h. 170.

b. Jika Rasulullah Saw. *ditaklif* dengan sebagian syariat sebelumnya, mesti para ahli syariat itu dikenal. Karena Nabi Saw. pasti menyandarkan keterangan pada mereka dan syariat yang telah dilaksanakannya.

Dalam kaitan ini, Wahbah az-Zuhailî menyatakan bahwa argumentasi tersebut belum kuat, karena apabila Rasulullah Saw. sama sekali tidak terikat dengan syariat-syariat sebelumnya, mesti terlihat jelas perbedaan perbuatan Rasulullah Saw. dengan penganut syariat sebelumnya, dan perbedaan itu mesti dijelaskan pada umatnya.²⁸⁶

C. Apakah Rasulullah Saw. dan umat Islam dikenai *taklif* dengan syariat sebelum Islam?

Para ulama sepakat bahwa dalam masalah ‘aqidah, syariat Islam tidak *menasakh*/membatalkannya, karena syariat Nabi Muhammad Saw. tidak *menasakh* keseluruhan syariat sebelumnya.²⁸⁷ Demikian juga tidak *dinasakh* dalam masalah keharaman zina, pencurian, pembunuhan dan kekafiran.

Para ulama ushul fiqh sepakat bahwa hukum-hukum syariat sebelum Islam yang tidak disebutkan dan tidak ditegaskan dalam al-Qur’an dan as-Sunnah, atau telah *dinasakh* tidak menjadi syariat bagi Rasulullah Saw. dan umatnya. Misalnya, keharaman makan binatang yang berkuku (unta, angsa, itik), keharaman lemak perut binatang, keharaman kambing, bunuh diri cara dalam bertaubat, potong pakaian sebagai cara menyucikan najis dan lain-lain.²⁸⁸ Begitu pula, para ulama ushul fiqh sepakat bahwa hukum-hukum syariat sebelum Islam yang ditegaskan tetap berlaku bagi umat Rasulullah Saw. di dalam al-

²⁸⁶Wahbah az-Zuhailî. *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz II, h. 141.

²⁸⁷al-Sahâlawî al-Anshârî, *Fawâtih al-Rahamûl Syarh Musallam al-Tsubût*, Juz II, h. 229;

²⁸⁸Mushthafa Ibn Muhammad Ibn Salâmah, *al-Ta’sîs fî Ushûl al-Fiqh ‘alâ Dhau’i al-Kitâb wa as-Sunnah*, h. 422; al-Thûfî, *Syarh Mukhtashar al-Raudhah*, Juz III, al-Sinqithî, *Mudzakkirah fî Ushûl al-Fiqh*, h. 169; al-Jaizânî, *Mâ’alimu Ushûl al-Fiqh*, h. 232; ‘Abdu al-Wahhâb Khallâf, *‘Ilmu Ushûl al-Fiqh*, h. 93.

Qur'an atau as-Sunnah. Hukum-hukum ini berlaku dan tetap *ditaklifkan*. Misalnya kewajiban puasa dan penyembelihan qurban.²⁸⁹

Hukum kewajiban puasa ditegaskan dalam surah al-Baqarah ayat 183:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

“Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kamu agar kamu bertakwa”. (Q.S. al-Baqarah, 2: 183)

Kesunnahan qurban diterangkan dalam hadīts Nabi Saw., ia bersabda:

ضَحُّوا بِالْجَذَعِ مِنَ الضَّأْنِ فَإِنَّهُ جَائِزٌ

“Berqurbanlah dengan seekor kambing karena itu dibolehkan”. (HR. Ahmad)

Sementara itu, ulama berselisih pendapat tentang hukum-hukum syariat sebelum Islam yang terdapat dalam al-Qur'an tetapi tidak ditemukan dalil yang *menasakh*-nya, dan diketahui secara pasti bahwa hukum itu berlaku sebelum umat Nabi Muhammad Saw. Misalnya masalah *qishâsh* yang diterangkan dalam al-Qur'an surat al-Mâidah ayat 45:

وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ

وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ

وَمَنْ لَّمْ يَجِدْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

“Dan Kami telah tetapkan terhadap mereka di dalamnya (*at-taurat*) bahwasanya jiwa (dibalas) dengan jiwa, mata dengan mata, hidung dengan hidung, telinga dengan telinga, gigi dengan gigi, dan luka luka (*pun*) ada qishashnya. Barangsiapa

²⁸⁹Mushtafa Ibn Muhammad Ibn Salâmah, *al-Ta`sis fi Ushûl al-Fiqh 'alâ Dhau`i al-Kitâb wa as-Sunnah*, h. 432; h. 101; al-Ashfahânî, *Bayân al-Mukhtashar Syarh Mukhtashar Ibn al-Hâjib*, Juz III, h. 271; al-Thûfî, *Syarh Mukhtashar al-Raudhah*, Juz III, h. 170; al-Sahâlawî al-Anshârî, *Fawâtih al-Rahamât Syarh Musallam al-Tsubût*, Juz II, h. 230; al-Jaizânî, *Mâ`alimu Ushûl al-Fiqh*, h. 231; ‘Abdu al-Wahhâb Khallâf, *Ilmu Ushûl al-Fiqh*, h. 93.

yang melepaskan (*hak qishash*) nya, maka melepaskan hak itu (menjadi) penebus dosa baginya. Barangsiapa tidak memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang yang zalim”. (Q.S. al-Mâidah, 5: 45)

Jumhur Hanafiyah, Mâlikiyah, sebagian Syâfi'iyah, dan salah satu pendapat Ahmad ibn Hanbal mengemukakan bahwa hukum-hukum syariat sebelum Islam yang disampaikan kepada Rasulullah Saw. melalui wahyu, bukan melalui kitab agama mereka yang telah dirubah, tidak bertentangan dengan syariat, maka umat Nabi Muhammad Saw. wajib mengamalkan hukum itu²⁹⁰.

Mazhab Asy'âriyah, Mu'tazilah, Syî'ah, pendapat yang *râjih* dari ulama Syâfi'iyah, salah satu pendapat imam Ahmad ibn Hanbal, pendapat yang dipilih oleh al-Ghazâlî, al-Âmidî, Fakhruddîn al-Râzî, Ibnu Hazm berpendapat bahwa syariat sebelum Islam tidak disyariatkan kepada kita.²⁹¹

Imam al-Qusyairî, Ibnu Burhân mengatakan bahwa masalah ini *mauqûf*, sehingga terdapat dalil *shahîh* yang menerangkannya.

Argumentasi yang diketengahkan jumhur ulama adalah²⁹²:

1. Syariat sebelum Islam juga syariat yang diturunkan Allah Swt. dan tidak terdapat dalil yang *menasakh*/membatalkannya. Sebab itu, umat Islam dituntut mengamalkannya. Hal ini berdasarkan firman Allah Swt. dalam surah al-An'âm, 90:

أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ

²⁹⁰al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Juz IV, h. 172; Mushthafa Ibn Muhammad Ibn Salâmah, *al-Ta'sîs fî Ushûl al-Fiqh 'alâ Dhau'i al-Kitâb wa as-Sunnah*, h. 424; az-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, h. 102; al-Sahâlawî al-Anshârî, *Fawâtih al-Rahamût Syarh Musallam al-Tsubût*, Juz II, h. 230; 'Abdu al-Wahhâb Khallâf, 'Ilmu Ushûl al-Fiqh, h. 94.

²⁹¹al-Thûfî, *Syarh Mukhtashar al-Raudhah*, Juz III, h. 170.

²⁹²al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Juz IV, h. 172; az-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, h. 103; al-Subkî, *Raf'u al-Hâjib 'an Mukhtashar Ibn al-Hâjib*, Juz IV, h. 510; al-Thûfî, *Syarh Mukhtashar al-Raudhah*, Juz III, h. 170.

“Mereka itulah orang-orang yang telah diberi petunjuk oleh Allah, maka ikutilah petunjuk mereka...”. (Q.S. al-An’ām, 6: 90)

Dalam surah al-Nahl ayat 123 Allah Swt. memerintahkan untuk mengikuti syariat Nabi Ibrahim a.s. Di ayat yang lain Allah Swt. berfirman untuk mengikuti Syariat Nabi Nuh a.s.

ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ

*“Kemudian Kami wahyukan kepadamu (Muhammad):
"Ikutilah agama Ibrahim seorang yang hanif" dan bukanlah dia termasuk orang-orang yang mempersekutukan Tuhan”*.
(Q.S. al-Nahl, 16: 123)

شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ

“Dia telah mensyariatkan bagi kamu tentang agama apa yang telah diwasiatkan-Nya kepada Nuh dan apa yang telah Kami wahyukan kepadamu dan apa yang telah Kami wasiatkan kepada Ibrahim, Musa dan Isa yaitu: Tegakkanlah agama dan janganlah kamu berpecah belah tentangnya”. (Q.S. Asy-Syûrâ, 42: 13)

2. Mereka juga berhujjah dengan sabda Nabi Saw. yang berkaitan dengan kewajiban mengqadha` shalat.

مَنْ نَامَ عَنْ صَلَاةٍ أَوْ نَسِيَهَا ، فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا ، ثُمَّ تَلَا : أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي

"Siapa yang tertidur atau lupa untuk shalat, maka kerjakanlah shalat itu ketika sudah ingat, kemudian Rasulullah menuturkan ayat: “tegakkanlah shalat itu untuk mengingat-Ku” (HR. al-Bukhârî, Muslim, al-Tirmidzî, al-Nasâ’î dan Abû Dâud)

Dalam pandangan jumbuh ulama, ayat yang dibaca Rasulullah Saw. dalam rangkaian sabda itu dialamatkan kepada Nabi Musa a.s. Sebab, apabila Rasulullah Saw. dan umatnya tidak terikat dengan syariat sebelum Islam, maka pengikutsertaan ayat tersebut tidak ada manfaatnya.

3. Dalil lain yang juga dijadikan penguat pendapat jumhur ulama adalah surah al-Mâ'idah ayat 45:

وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ تَنْفَسَ بِالنَّفْسِ

“Dan Kami telah tetapkan terhadap mereka di dalamnya (at-taurat) bahwasanya jiwa (dibalas) dengan jiwa...”. (Q.S. al-Mâ'idah, 5: 45)

Jumhur ulama berdalil dengan hukuman *qishâsh*, menurut mereka jika Nabi Saw. tidak terikat dengan syariat sebelum Islam, maka tidak bisa dibenarkan hukuman *qishâsh* disyariatkan bagi kita karena itu syariat yang ditujukan pada bani isrâ'îl.

Sedangkan dalil-dalil ulama yang tidak menerima *syar'u man qablanâ* adalah²⁹³:

1. Ketika Rasulullah Saw. mengutus Mu'âdz bin Jabal ke Yaman untuk menjadi hakim. Rasulullah Saw. bertanya kepadanya.

كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ قَالَ أَقْضِي بِكِتَابِ اللَّهِ قَالَ فَإِنْ لَمْ يَجِدْ فِي كِتَابِ اللَّهِ قَالَ

فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

قَالَ فَإِنْ لَمْ يَجِدْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَا فِي كِتَابِ اللَّهِ قَالَ أَجْتَهُدُ رَأْيِي

“Bagaimana engkau memutuskan hukum? Mu'âdz menjawab: “dengan kitabullah (al-Qur'an), jika dalam al-Qur'an tidak ditemukan, dengan sunnah Rasulullah, dan bila dalam sunnah Rasulullah tidak juga ditemukan, maka saya akan berijtihad.”

Rasulullah Saw. tidak menganjurkan pada Mu'âdz untuk mempedomani *syar'u man qablanâ* sebagai landasan dalam berijtihad. Apabila *syar'u man qablanâ* itu menjadi syariat umat Islam, pastinya Rasulullah Saw. mengingatkan dan mewanti-wanti pada Mu'âdz untuk merujuknya.

2. Firman Allah Swt. dalam surah al-Mâ'idah, 48:

لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً وَمِنْهَا جَا

²⁹³al-Bâbartî al-Hanafî, *al-Rudûd wa al-Nuqûd Syarh Mukhtashar Ibn Hâjib*, Juz II, h. 668; az-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, h. 104; al-Ashfahânî, *Bayân al-Mukhtashar Syarh Mukhtashar Ibn al-Hâjib*, Juz III, h. 273; al-Thûfî, *Syarh Mukhtashar al-Raudhah*, Juz III, h. 174.

“Untuk setiap umat di antara kamu, Kami berikan aturan dan jalan terang”. (Q.S. al-Mâ’idah, 5: 48)

Ayat ini menunjukkan bahwa setiap umat mempunyai syariat sendiri dan suatu umat tidak dituntut untuk mengikuti syariat umat lain.

3. Apabila syariat sebelum Islam *ditaklif* kepada Nabi Muhammad Saw. dan umatnya, maka beliau mewajibkan untuk mempelajarinya. Begitu pula para sahabat merujuk kepada syariat sebelum Islam manakala menghadapi persoalan hukum. Tetapi, faktanya tidaklah demikian.
4. Syariat sebelum Islam hanya berlaku bagi kaum tertentu, sedangkan syariat Islam berlaku secara universal (seluruh umat manusia). Sebagaimana diterangkan dalam hadîts dari Jâbir Ibn ‘Abdullah bahwa Rasulullah Saw. bersabda:

وَكَانَ النَّبِيُّ يُبْعَثُ إِلَى قَوْمِهِ خَاصَّةً وَبُعِثْتُ إِلَى النَّاسِ عَامَّةً

“Nabi (sebelum Nabi Muhammad Saw.) hanya diutus pada kaumnya dan Saya diutus pada seluruh manusia”. (HR. al-Bukhârî, Muslim dan al-Nasâ’î)

AL-DZARÎ’AH

A. Definisi *al-dzarî’ah*

al-Dzarî’ah secara etimologi berarti perantara yang menyampaikan pada sesuatu.²⁹⁴

Sedangkan secara terminologi terdapat beragam definisi yang dikemukakan para ulama ushul fiqh, di antaranya adalah:

1. Ulama ushul fiqh menyatakan *al-dzarî’ah* adalah:

هِيَ مَا يُتَوَصَّلُ بِهِ إِلَى الشَّيْءِ الْمَمْنُوعِ الْمُشْتَمَلِ عَلَى مَفْسَدَةٍ

al-Dzarî’ah adalah sesuatu yang menyampaikan kepada yang dilarang dan memuat *kemudharatan/kemafsadatan*.²⁹⁵

²⁹⁴Mushthafa Ibn Muhammad Ibn Salâmah, *al-Ta`sis fî Ushûl al-Fiqh ‘alâ Dhau’i al-Kitâb wa as-Sunnah*, h. 450; Wahbah az-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, h. 108.

²⁹⁵Wahbah az-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, h. 108.

Pengertian ini bersifat terbatas dalam memandang *al-dzari'ah* hanya tertuju pada perkara yang dilarang saja.

2. Ibnu Qayyim al-Jauziyah mendefinisikan *al-dzari'ah* adalah:

هِيَ مَا كَانَ وَسِيلَةً وَطَرِيقاً إِلَى الشَّيْءِ

al-Dzari'ah adalah sesuatu yang membawa atau menjadi sarana kepada sesuatu yang dilarang ataupun yang dituntut untuk dikerjakan.²⁹⁶

3. al-Zarkasyî merumuskan definisi *al-dzari'ah* sebagai berikut ini:

هِيَ الْمَسْأَلَةُ الَّتِي ظَاهِرُهَا الْإِبَاحَةُ وَ يُتَوَصَّلُ بِهَا إِلَى فِعْلِ الْمَحْظُورِ

al-Dzari'ah adalah suatu masalah yang nampak dibolehkan tapi membawa pada perbuatan yang dilarang.²⁹⁷

4. Mushthafa Ibn Muhammad Ibn Salâmah memberi pengertian *al-dzari'ah* adalah:

هِيَ الْوَسِيلَةُ الْمُبَاحَةُ فِي ذَاتِهَا وَ الَّتِي تُؤَدِّي إِلَى حَرَامٍ

al-Dzari'ah adalah perantara yang pada dasarnya dibolehkan, tapi membawa pada perkara haram.²⁹⁸

Imam al-Qarâfi (684 H) menerangkan *al-dzari'ah* adakalanya wajib ditutup dan adakalanya wajib dibuka, makruh, sunnah atau pun mubah karena ia adalah perantara pada sesuatu. Setiap perantara pada perkara haram itu hukumnya haram dan setiap perantara pada perkara wajib itu juga wajib.²⁹⁹ Sementara sumber-sumber hukum ada dua bagian, yaitu *al-maqâshid* (tujuan-tujuan yang terkandung dalam sesuatu baik *mashlahah* maupun *mafsadah*) dan *al-wasâ'il* (jalan atau perantara yang mengantarkan pada sesuatu). Dengan demikian, *al-dzari'ah*/perantara bisa saja membawa pada sesuatu yang mengandung *mashlahah* atau *mafsadah*. Ia juga dapat membawa pada perkara yang mubah, seperti berusaha dalam mengais rezeki halal

²⁹⁶Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *I'lam al-Muwaqqi'in*...III, h. 147.

²⁹⁷al-Zarkasyî, *al-Mahru al-Muhîth fi Ushûl al-Fiqh*, Juz VI, h. 82.

²⁹⁸Mushthafa Ibn Muhammad Ibn Salâmah, *al-Ta'sis fi Ushûl al-Fiqh 'alâ Dhau' i al-Kitâb wa as-Sunnah*, h. 450.

²⁹⁹al-Qarâfi, *Kitâb al-Furûq*, Jld II, 33.

untuk menikmati hal-hal yang baik; dan pula bisa menjadi perantara pada perkara wajib, seperti berwudhu` untuk melaksanakan shalat; atau menjadi sarana pada perkara haram, seperti mencuri dalam rangka menafkahi keluarga tanpa adanya suatu *dharurat* yang mendesak.³⁰⁰

B. Macam-Macam *al-Dzari'ah*

al-Dzari'ah terbagi pada dua aspek, yaitu *al-dzari'ah* dilihat dari aspek jenis *kemafsadatan* yang ditimbulkan dan *al-dzari'ah* ditelisik dari aspek kualitas *kemafsadatan* yang ditimbulkan.

1. *al-Dzari'ah* dari aspek jenis *kemafsadatan* yang ditimbulkannya

Ibn Qayyim al-Jauziyyah mengklasifikasi *al-dzari'ah* dari aspek *kemafsadatan* yang ditimbulkannya, ada dua bagian³⁰¹:

- a) Perantara itu membawa kepada suatu *kemafsadatan*, seperti meminum minuman keras yang berdampak kepada *mafsadat* mAbûk, zina yang mengakibatkan bercampurnya sperma dan lain-lain.
- b) Perantara itu pada dasarnya membawa kepada perbuatan yang dibolehkan atau dianjurkan, tetapi dijadikan sarana/*washîlah* untuk melakukan suatu perbuatan yang haram, baik dengan tujuan yang disengaja ataupun tidak. Perantara yang memuat tujuan yang disengaja, seperti seseorang yang menikahi perempuan yang telah ditalak tiga dengan suaminya dengan tujuan suami pertama dapat menikahi kembali setelah ditalak suami kedua (*nikah muhallil*). Sedangkan perantara yang dikerjakan tanpa tujuan sejak awal, seperti seseorang yang mencela, mencaci-maki orang-orang musyrik. Efek dari perbuatan itu mengakibatkan mereka juga mencela dan mencaci-maki.

Lebih lanjut, Ibn Qayyim al-Jauziyyah mengklasifikasi *al-dzari'ah* ini pada dua macam:

³⁰⁰Wahbah az-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz I, h. 174.

³⁰¹Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabbil'alamîn*, Jld III, h. 148; Mushthafa Ibn Muhammad Ibn Salâmah, *al-Ta'sîs fî Ushûl al-Fiqh 'alâ Dhau'i al-Kitâb wa as-Sunnah*, h. 451.

- 1) *Mashlahah* perbuatan itu lebih kuat dari *mafsadat*-nya.
- 2) *Mafsadat* perbuatan itu lebih kuat dari *mashlahah*-nya. Kedua bentuk *al-dzari'ah* ini, dibagi lagi pada empat bagian, yaitu³⁰²:
 - a. Perbuatan yang mesti berdampak kepada suatu *mafsadat*. Seperti meminum minuman keras yang berefek pada *mafsadat* mAbûk, zina mengakibatkan percampuran sperma, melukai kehormatan dan menimbulkan permusuhan.
 - b. Perbuatan yang pada dasarnya dibolehkan, tetapi dimaksudkan sebagai perantara untuk melakukan suatu *mafsadat*. Seperti *nikah tahlil* sebelumnya, transaksi jual beli yang bertujuan untuk dibuat sarana praktek riba.
 - c. Perbuatan yang pada dasarnya dibolehkan dan tidak ditujukan sebagai perantara kepada suatu *mafsadat*, tetapi biasanya/umumnya berefek kepada suatu *mafsadat* (*mafsadat* yang ditimbulkan lebih kuat dari *mashlahah*). Seperti, mencela sesembahan orang-orang musyrik yang diduga kuat akan menyebabkan munculnya celaan yang sama kepada Allah Swt.
 - d. Perbuatan yang pada dasarnya dibolehkan, tetapi terkadang perbuatan itu berakibat kepada suatu *mafsadat*, seperti melihat wanita yang dipinang.

2. *al-Dzari'ah* dari aspek potensi *mafsadat* yang ditimbulkannya.

Imam al-Syâthibî membelah *al-dzari'ah* ditelisik dari segi potensi *mafsadat* pada empat bagian, yaitu³⁰³:

- a. Perbuatan yang dilakukan itu berakibat kepada *mafsadat* secara pasti (*qath'î*), seperti seseorang menggali sumur di depan pintu rumah orang lain pada malam hari, sekiranya orang yang masuk bisa terjerumus. Perbuatan semacam ini dilarang syara', dan pelakunya dianggap melakukan perbuatan penganiayaan pada orang lain. Jika pemilik rumah atau orang lain jatuh ke sumur itu, maka pembuat lubang harus bertanggungjawab.

³⁰² Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *I'lâm al-Muwaqqi'in 'an Rabbil'âlamîn*, Jld III, h. 149; Mushthafa Ibn Muhammad Ibn Salâmah, *al-Ta'sîs fî Ushûl al-Fiqh 'alâ Dhau'i al-Kitâb wa as-Sunnah*, h. 453.

³⁰³ al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Fiqh*, Juz II, h. 358; Wahbah az-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, h. 109.

- b. Perbuatan yang dilakukan itu jarang membawa kepada *mafsadat*. Perbuatan ini hukumnya boleh, karena yang diperhatikan syara' dalam menetapkan hukum adalah *mashlahah* bukan *mafsadat* yang bersifat jarang. Misalnya menggali sumur di tempat yang biasanya tidak menjerumuskan orang lain atau menjual makanan yang pada lumrahnya tidak menimbulkan *mudharat* pada orang yang memakannya.
- c. Perbuatan yang dilakukan itu sering kali atau besar kemungkinan berakibat kepada *mafsadat*, seperti menjual senjata di daerah peperangan atau menjual anggur kepada produsen minuman keras. Perbuatan semacam ini dilarang karena diduga kuat bisa mengakibatkan pada *mafsadat*.
- d. Perbuatan yang dilakukan itu hukum *ashal*-nya boleh, tetapi besar kemungkinan perbuatan tersebut berakibat kepada *mafsadat*. Misalnya, jual beli yang dinamakan *bai' al-`âjal*, karena sering kali berdampak kepada praktek riba. Masalah ini terdapat perselisihan pendapat di kalangan ulama. Jika sudut pandang hanya diarahkan pada *ashal* jual beli, maka jual beli semacam ini boleh. Ini pandangan yang dikemukakan imam Syafi'i dan imam Abû Hanîfah. Alasannya, karena jual beli seperti itu diduga kuat bisa membawa pada *mafsadat* tidak ada dan bersifat kemungkinan semata. Sementara jika arah pandang ditujukan pada banyaknya *mafsadat* yang diakibatkan dari perbuatan tersebut (*bai' al-âjal*), maka perbuatan ini diharamkan. Ini pandangan yang dilontarkan oleh imam Mâlik dan imam Ahmad. Ada tiga argumentasi yang mendasari pendapat ini, yaitu³⁰⁴:
1. Tujuan yang menyeret pada riba perlu dipertimbangkan, meskipun tujuan itu sendiri sulit distandari dan bersifat *al-zhannîyyah al-ghâlibah* (dugaan kuat). Sebab banyaknya perbuatan itu menjerumuskan pada *mafsadat* sekalipun tidak segera menjadikannya hampir pasti membawa pada riba. Selain itu, sikap *ihtiyâth* (kehati-hatian) tetap diperhatikan dalam

³⁰⁴ al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Fiqh*, Juz II, 361.

beramal. Dugaan kuat *bai' al-âjal* bisa menjerumuskan pada riba dapat dijadikan alasan keharamannya, karena berlandaskan pada kaidah:

دَرْءُ الْمَفْسِدِ مُقَدَّمٌ عَلَى جَلْبِ الْمَصَالِحِ

"Menolak setiap mafsadat lebih didahulukan daripada menarik mashlahat".

2. Dalam *bai' al-âjal* terdapat dua *ashal* (dasar) yang kontradiksi; pada dasarnya jual beli itu dibolehkan dengan catatan rukun dan syaratnya terpenuhi (*ashal pertama*) dan menjaga seseorang agar tidak membuat *mudharat* pada orang lain (*ashal kedua*). Dalam hal ini, *ashal* kedua yang perlu diunggulkan karena *bai' al-âjal* seringkali berdampak pada *mafsadat*. Karena *bai' al-âjal* dilarang selaras dengan metode *sad al-dzari'ah* (menutup jalan pada kerusakan dan keburukan).
3. Terdapat sejumlah nash yang menerangkan haram/dilarangnya perbuatan-perbuatan yang menjatuhkan pada *mafsadat* (sekalipun tidak bersifat *ghâlibah*/dominan dan belum pasti), meskipun pada dasarnya perbuatan itu dibolehkan. Contohnya, larangan *berkhalwat* bagi laki-laki dengan perempuan yang bukan mahramnya dan perempuan dilarang bepergian lebih dari tiga hari tanpa mahram (HR. al-Bukhârî dan Muslim). Rasulullah Saw. juga melarang dalam membangun masjid di atas kuburan dan shalat menghadap kuburan. (HR. Bukhârî dan Muslim). Rasulullah Saw. pula melarang mengawini wanita sekaligus bibinya -dari jalur ibu maupun ayah-, karena perbuatan tersebut dapat memutus ikatan kekerabatan. Rasulullah Saw. melarang meminang dan menikahi perempuan yang sedang *ber'iddah* hingga ia tidak menyembunyikan kondisi 'iddah-nya. Rasulullah Saw. melarang pada perempuan yang sedang menjalani 'iddah wafat agak tidak memakai wangi-wangian dan berhias diri. Rasulullah Saw. melarang berpuasa pada hari raya. Kesemua perbuatan-perbuatan yang dilarang oleh Rasulullah Saw. tersebut dikhawatirkan dapat membawa

pada *mafsadat*, sekalipun *mafsadat* yang akan diakibatkan itu bersifat *ghalabah al-zhan* (dugaan kuat) atau *qath'î* (pasti).³⁰⁵

Secara garis besar ada dua sudut pandang dalam memperhatikan *al-dzarî'ah*, yaitu³⁰⁶:

- a. Dilihat dari aspek motivasi yang mendorong seseorang melakukan sesuatu, baik tujuannya membawa pada yang halal maupun yang haram. Misalnya, seseorang yang menikahi perempuan yang telah ditalak suaminya sebanyak tiga kali dengan tujuan supaya suami pertama halal kembali menikahinya, bukan dengan tujuan untuk hidup dalam rumah tangga yang harmonis, bahagia dan tenteram. Pernikahan dengan maksud semacam ini dilarang syara'.
- b. Ditelisik dari aspek akibat negatif yang akan ditimbulkan dari suatu perbuatan. Jika perbuatan tersebut membawa pada *mashlahah* maka boleh untuk dikerjakan. Sebaliknya, bila perbuatan tersebut bisa membawa pada *mafsadat* maka dilarang untuk dikerjakan. Seperti, seorang muslim mencela berhala (sesembahan orang-orang musyrik) dengan niat ikhlas beribadah kepada Allah Swt. Namun, efek negatif celaan ini berdampak pada perbuatan yang lebih buruk, orang-orang musyrik membalas dengan celaan yang sama dan bahkan lebih buruk kepada Tuhan umat Islam. Hal itu, dilakukan karena mereka tidak mengetahuinya. Karenanya perbuatan semacam itu dilarang, niat baik saja tidak cukup, tapi butuh memperhatikan akibat yang ditimbulkan.

C. *Kehujjahan al-Dzarî'ah*

Para ulama ushul fiqh beragam pendapat dalam memandang *al-dzarî'ah* sebagai *hujjah*. Ulama Mâlikiyah dan Hanabilah mengemukakan bahwa *sadd al-dzarî'ah* dapat diberlakukan sebagai

³⁰⁵Mushthafa Ibn Muhammad Ibn Salâmah, *al-Ta`sis fî Ushûl al-Fiqh 'alâ Dhau`i al-Kitâb wa as-Sunnah*, h. 455.

³⁰⁶Wahbah az-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz II, 178.

hujjah/dalil.³⁰⁷ Sedangkan ulama Hanafiyah, Syâfi'iyah dan Syî'ah menyatakan bahwa *sadd al-dzarî'ah* dapat dibuat sebagai dalil dalam masalah-masalah tertentu dan menolaknya dalam problem lain.³⁰⁸ Sementara Ibnu Hazm al-zhâhirî menolak *sadd al-dzarî'ah* secara mutlak³⁰⁹.

Adapun dalil-dalil ulama yang menerima *sadd al-dzarî'ah*, antara adalah³¹⁰:

1. al-Qur'an

Allah Swt. berfirman dalam surah al-Baqarah ayat 104:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمَعُوا

“Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu katakan (kepada Muhammad): "Raa'ina", tetapi katakanlah: "Unzhurna", dan "dengarlah". (Q.S. al-Baqarah, 2: 104)

Pada ayat tersebut Allah Swt. melarang orang-orang mukmin membalas cacian yang dilakukan orang yahudi pada Nabi Saw. Orang-orang yahudi memakai kata *Râ'î* (yang bodoh) untuk mencaci Nabi Saw.

Allah Swt. berfirman dalam surah al-An'âm ayat 108:

وَلَا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسْبُوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ

“Dan janganlah kamu memaki sembahhan-sembahhan yang mereka sembah selain Allah, karena mereka nanti akan memaki Allah dengan melampaui batas tanpa pengetahuan”. (Q.S. al-An'âm, 6: 108)

2. as-Sunnah

الْحَلَالُ بَيْنَ وَالْحَرَامِ بَيْنٌ وَبَيْنَهُمَا أُمُورٌ مُشْتَبِهَةٌ

³⁰⁷Abduqadir Ibn Badran, *al-Madkhal ila Mazhab...*,h. 296.

³⁰⁸al-Syâhibî, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Fiqh*, Juz III, h. 305.

³⁰⁹Wahbah az-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, h. 110.

³¹⁰Mushthafa Ibn Muhammad Ibn Salâmah, *al-Ta'sîs fî Ushûl al-Fiqh 'alâ Dhau'î al-Kitâb wa as-Sunnah*, h. 457; Wahbah az-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, h. 110; Wahbah az-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz II, 188.

“Perkara halal itu jelas dan perkara haram pun jelas, sedang perkara yang berada di antara keduanya adalah *kAbûr/samar*”. (HR. al-Nasâ`î, al-Tîrmidzî dan al-Hâkim)

اسْتَشْفَتِ قَلْبِكَ وَاسْتَشْفَتِ نَفْسَكَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ الْبِرُّ مَا أَطْمَأَنَّتَ إِلَيْهِ النَّفْسُ وَالْإِثْمُ مَا حَاكَ فِي النَّفْسِ وَتَرَدَّدَ فِي الصَّدْرِ وَإِنْ أَفْتَاكَ النَّاسُ وَأَفْتَوْكَ

“Mintalah fatwa pada hatimu, mintalah fatwa pada jiwamu. Sesungguhnya kebaikan adalah sesuatu yang menenteramkan jiwa, sedang keburukan sesuatu yang menggelisahkan jiwa dan menyesakkan dada, sekalipun orang banyak memberi fatwa padamu dan engkau mendapat fatwa dari mereka”. (HR. Ahmad Ibn Hanbal)

إِنَّ مِنْ أَكْبَرِ الْكِبَائِرِ أَنْ يَلْعَنَ الرَّجُلُ وَالِدَيْهِ قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَكَيْفَ يَلْعَنُ الرَّجُلُ وَالِدَيْهِ قَالَ يَسُبُّ الرَّجُلُ أَبَا الرَّجُلِ فَيَسُبُّ أَبَاهُ وَيَسُبُّ أُمَّهُ

“Sesungguhnya di antara dosa yang terbesar adalah seseorang melaknat kedua orang tuanya. Kemudian Rasulullah Saw. ditanya oleh sahabat, “Wahai Rasulullah Saw., bagaimana seseorang melaknat kedua orang tuanya?” Rasulullah Saw. menjawab, “seseorang mencaci-maki ayah orang lain, maka ayahnya juga dicaci-maki orang itu, dan seseorang mencela ibu orang lain, maka ibunya juga akan dicela orang itu.” (HR. al-Bukhârî, Muslim dan Abû Dâud)

Adapun argumentasi yang menjadi landasan pendapat ulama Syâfi`iyah dalam menolak *sadd al-dzarî`ah* sebagai *hujjah* dalam *istinbâth* hukum Islam adalah karena ia termasuk penetapan hukum Islam melalui nalar logika, tidak bersandar pada dalil sama sekali. Berkaitan dengan masalah ini, imam Syâfi`i menyatakan:

وَالْعِلْمُ طَبَقَاتٌ شَقَى الْأُولَى الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ إِذَا تَبَيَّنَتِ السُّنَّةُ ثُمَّ التَّائِيَةُ الْإِجْمَاعُ فَيَمَّا لَيْسَ فِيهِ كِتَابٌ وَلَا سُنَّةٌ وَالتَّالِيَةُ أَنْ يَقُولَ بَعْضُ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَا نَعْلَمُ لَهُ مُخَالَفًا مِنْهُمْ وَالتَّرَابِعَةُ إِخْتِلَافُ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي ذَلِكَ، الْخَامِسَةُ الْقِيَاسُ عَلَى بَعْضِ الطَّبَقَاتِ وَلَا يُصَارُ إِلَى شَيْءٍ غَيْرِ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَهُمَا مَوْجُودَانِ وَإِنَّمَا يُؤْخَذُ الْعِلْمُ مِنَ أَعْلَى

Ilmu (pengetahuan) itu bertingkat-tingkat; tingkat pertama adalah al-Qur'an dan as-Sunnah. Tingkat kedua adalah *ijmâ'* terhadap sesuatu yang tidak terdapat dalam al-Qur'an dan as-Sunnah. Tingkat Ketiga adalah *qaul* sebagian sahabat yang tidak ada yang menyangkalnya. Tingkat keempat adalah pendapat sahabat yang diperselisihkan, tidak ada kata kepakat, dan yang kelima adalah *qiyâs*/analogi kepada salah satu dalil-dalil di atas. Selama keterangan suatu perkara terdapat dalam al-kitab dan as-Sunnah, tidak diperlukan bersandar pada dalil lain, sebab ilmu itu diambil dari sumber yang paling tinggi.³¹¹

³¹¹Muhammad bin Idris al-Syafi'i, *al-Umm*, Jld VII (Beirut: Dar al-Fikr, 1983), h. 280.

BAB III

KOMPONEN-KOMPONEN HUKUM ISLAM

Para ulama ushul fiqh mengemukakan komponen-komponen hukum Islam ada empat macam, yaitu: *hâkim*, *hukum*, *mahkûm fih* dan *mahkûm ‘alaih*.

HÂKIM

A. Definisi *Hâkim*

Di antara persoalan pokok ushul fiqh adalah siapakah yang dimaksud dengan *hâkim*? Melalui apa hukum syara’ itu bisa diketahui?. Para ulama ushul fiqh mengurai persoalan ini untuk memecahkan dan menemukan titik terang dalam mengungkap masalah tersebut.

Tidak terdapat silang pendapat di antara ulama mengenai semua hukum *taklîf* maupun *wadh’î* bersumber dari Allah Swt., baik hukum itu diterangkan melalui nash al-Qur’an, as-Sunnah maupun hasil ijtihad para mujtahid dengan perantara indikasi-indikasi dalam ber-*istinbâth* hukum dari nash-nash. Dengan demikian, secara hakikat sumber hukum adalah Allah Swt. Karena mujtahid hanya berperan sebagai *pengistinbâth* bukan pembuat hukum syarat. Dari pemahaman ini ulama ushul fiqh merumuskan definisi hukum sebagai *titah Allah Swt yang berkaitan dengan perbuatan mukallaf* (berakal dan baligh), baik berupa tuntutan, pemilihan maupun *wadh’î*. Mereka juga menetapkan sebuah dasar yang berbunyi *لَا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ* (*Tidak ada hukum kecuali dari Allah Swt.*). Rumusan ini diambil dari firman Allah Swt. yang berbunyi:

إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَنْقُضُ الْحَقُّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ

“Menetapkan hukum itu hanya Allah Swt., Dia menerangkan yang sebenarnya, dan Dia pemberi keputusan yang paling baik”. (Q.S. al-An’âm, 6: 57)

Dalam hubungan masalah ini, Ahlu sunnah dan Mu'tazilah searah pandangan, tetapi mereka bersebrangan pendapat dalam masalah menemukan dan cara akal mengetahui hukum-hukum Allah Swt. sebelum terutusnya Nabi Saw. Ulama al-'Asyâriyah berpendapat sebelum Muhammad Saw. diangkat menjadi rasul tidak ada hukum syara' pada waktu itu karena pembawa tasyri' hanya Rasulullah Saw. dan tidak ada ruang bagi mukallaf dalam menemukan dan menjelaskannya. Karena itu, seluruh perbuatan orang mukallaf saat itu tidak berkaitan dengan hukum, sehingga masalah kufur, iman, maksiat tidak terikat dengan dosa. Sedang ulama Mu'tazilah berpendapat bahwa hukum syara' sebelum terutusnya Nabi Saw. sudah berlaku dan mengikat pada orang mukallaf karena akal bisa menemukan dan mengetahui hukum Allah Swt. dengan memikirkan sifat yang melekat dalam suatu perbuatan itu baik atau buruk.³¹²

B. *al-Husnu* (baik) dan *al-Qubhu* (buruk)

Ulama `Asy'âriyah dan Mu'tazilah sependapat bahwa nalar akal bisa mengetahui sesuatu itu baik atau buruk dalam dua pemahaman, yaitu³¹³:

Pertama, *al-husnu* (baik) berarti seluruh perbuatan yang relevan dengan *tabi'at* manusia, seperti rasa manis, tawar, segar dan menolong orang yang tenggelam. Sedangkan *al-qubhu* (buruk) berarti setiap sesuatu yang tidak disukai dan menyalahi *tabi'at* manusia, seperti rasa pahit, suara kasar dan mengambil harta orang lain secara zhalim.

³¹²al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Juz I, h. 126; al-Syaukânî, *Irsyâd al-Fuḥûl ilâ Tahqîq...*, h. 78; 'Alî Ibn 'Adam Mûsa, *al-Jâlis al-Shâlih al-Nâfi'*, h. 14; al-Hanafî, *al-Rudûd wa al-Nuqûd Syarh Mukhtashar Ibn Hâjib*, Juz I, h. 343; al-Ashfahânî, *Bayân al-Mukhtashar Syarh Mukhtashar Ibn al-Hâjib*, Juz I, h. 288.

³¹³Muhammad Ibn Bahâdir al-Zarkasyî, *al-Mahru al-Muhîth fî Ushûl al-Fiqh*, Juz I, h. 143; Muhammad Ibn al-Hasan al-Badakhshyî, *Syarh al-Badakhshyî*, Juz I, h. 53; Jalâluddîn al-Suyûthî, *Syarh al-Kaukab al-Sâthi'*, Juz I, h. 13; Muhammad al-Bâbartî al-Hanafî, *al-Rudûd wa al-Nuqûd Syarh Mukhtashar Ibn Hâjib*, Juz I, h. 322; al-Ashfahânî, *Bayân al-Mukhtashar...*, Juz I, h. 290; al-Bannânî, *Hâsiyah 'alâ Syarhi al-Jalâl al-Mahallî*, Juz I, h. 57; Jalâluddîn al-Suyûthî, *Syarh al-Kaukab al-Sâthi'*, h. 72; al-Syaukânî, *Irsyâd al-Fuḥûl ilâ Tahqîq...* h. 78; 'Alî Ibn 'Adam Mûsa, *al-Jâlis al-Shâlih al-Nâfi'*, h. 13.

Kedua, *al-husnu* berarti sifat yang sempurna, seperti ilmu dan jujur. Sedangkan *al-qubhu* sifat yang kurang, seperti bodoh dan bohong.

Menurut ulama Mu'tazilah perbuatan orang mukallaf terbagi pada empat macam, yaitu³¹⁴:

- a. Sesuatu yang nilai baiknya bisa diketahui akal, seperti syukur, keadilan dan ilmu pengetahuan.
- b. Sesuatu yang sisi buruknya bisa diketahui akal, seperti kufur, kelaliman dan kebodohan.
- c. Suatu perbuatan yang menurut penilaian akal itu baik, tetapi menurut mereka harus menunggu datangnya syara', seperti shalat, puasa, zakat, haji dan seluruh hukum syara'.
- d. Suatu perbuatan yang menurut penilaian akal itu buruk, tetapi untuk mengetahuinya menanti penjelasan syara', seperti perzinahan, *liwâth*, meminum khamr, bunuh diri dan sebagainya.

Ketiga, pemahaman *al-husnu* dan *al-qubhu* yang diperselisihkan. *al-husnu* adalah setiap sesuatu yang apabila dikerjakaan akan mendapat pujian di dunia dan ganjaran pahala di akhirat. Sedangkan *al-qubhu* adalah setiap sesuatu yang apabila dikerjakaan akan memperoleh celaan di dunia dan hukuman siksa di akhirat. Dalam ranah ini ulama berselisih pendapat; apakah akal secara independen dapat mengetahui hal tersebut atau tidak? Apabila akal dapat menjangkaunya, apakah para mukallaf dikenakan *taklif* dalam mengerjakan atau meninggalkannya? Dan apakah mendapat ganjaran pahala bagi pelaku *al-husnu* atau memperoleh dosa bagi yang mengerjakan *al-qubhu*?

Dalam membedah persoalan ini, ada tiga pendapat diutarakan para ulama, yaitu:

³¹⁴Muhammad Ibn Bahâdir al-Zarkasyî, *al-Bahru al-Muhîth fî Ushûl al-Fiqh*, Juz I, h. 137; al-Ashfahânî, *Bayân al-Mukhtashar...*, Juz I, h. 290; Sa'duddin al-Taftazani, *Hasyiyah al-Taftazani*, Juz II, h. 35; al-Husain Ibn Rasyîq al-Mâlikî, *Lubâb al-Mahshûl fî Ilmi al-Ushûl*, Juz I, h. 197; al-Ashfahânî, *Bayân al-Mukhtashar Syarh Mukhtashar Ibn al-Hâjib*, Juz I, h. 290.

1. Ulama `Asyâ`irah berpendapat penilaian baik dan buruk itu bersifar syar'i, akal manusia tidak dapat mengetahui hukum-hukum yang berkaitan dengan perbuatan mukallaf tanpa perantara para rasul dan kitab-kitab dikarenakan nalar akal setiap manusia itu beragam. Sebagian akal manusia menilai suatu perbuatan itu baik dan yang lainnya memandang itu buruk, dan bahkan dalam satu perbuatan terkadang ada dua sudut penialaian. Dengan demikian, tolok ukur setiap sesuatu dikembalikan pada Syari', bukan akal. Setiap yang diperintahkan Syari' untuk dikerjakan itu mesti baik, seperti iman, shalat, haji, zakat dan sebagainya. Sebaliknya, segala sesuatu yang dilarang Syari' mesti termasuk notabene buruk, seperti kufur, mencuri, bohong dan sebagainya. Dari pemahaman ini maka sebelum turunnya syariat seseorang tidak dituntut untuk melakukan atau meninggalkan suatu perbuatan yang dinilai baik maupun buruk menurut akal. Sehingga tidak berdampak adanya hukuman atau dosa bagi orang yang meninggalkan sesuatu yang dinilai baik atau pun mengerjakan sesuatu yang dipandang buruk³¹⁵.

Pandangan kelompok ini sehaluan dengan ulama akhlak yang menyatakan bahwa barometer baik dan buruk itu adalah undang-undang. Setiap sesuatu yang diharuskan dan dibolehkan untuk dilakukan itu adalah baik dan segala sesuatu yang dilarang atau dicegah untuk ditinggalkan itu adalah buruk.

Adapun argumentasi yang mereka hadirkan adalah³¹⁶:

a. Firman Allah Swt. dalam surah al-Isrâ` ayat 15:

وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا

“Kami tidak akan mengazab seseorang sebelum kami mengurus rasul”. (Q.S. al-Isrâ`, 17: 15)

³¹⁵ Alî Ibn Muhammad al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Juz I, 162; Wahbah az-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, h. 144; al-Anshârî, *Fawâtih al-Rahamât Syarh Musallam al-Tsubût*, Juz I, h. 27; al-Syinqithî, *Natsru al-Wurûd 'alâ Marâqî al-Su'ûd*, Juz I, h. 43.

³¹⁶ Alî Ibn Muhammad al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Juz I, 162.

Ayat ini secara *sharīh* (jelas) menerangkan bahwa Allah Swt. tidak memberi hukuman atau dosa terhadap seseorang sebelum syariat sampai kepadanya. Seseorang terbebas dari ancaman siksa sebelum terutusnya Rasulullah Saw. dan hal ini menyebabkan tidak adanya hukum wajib dan haram pada saat itu.

b. Firman Allah Swt. dalam surah Thâhâ ayat 134:

وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِنْ قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ وَنُخْزَى

“Dan sekiranya Kami binasakan mereka dengan suatu azab sebelum Al Quran itu (diturunkan), tentulah mereka berkata: "Ya Tuhan kami, mengapa tidak Engkau utus seorang rasul kepada kami, lalu kami mengikuti ayat-ayat Engkau sebelum kami menjadi hina dan rendah?”. (Q.S. Thâhâ, 20: 134)

Dalam ayat ini secara jelas juga memaparkan bahwa Allah Swt. tidak menimpakan sangsi/hukuman kepada mereka sebelum turunnya al-Qur’an.

c. Firman Allah Swt. dalam surah al-Nisâ` ayat 165:

رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِقَالِ يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ

“(Mereka Kami utus) selaku rasul-rasul pembawa berita gembira dan pemberi peringatan agar supaya tidak ada alasan bagi manusia membantah Allah Swt. sesudah diutusnya rasul-rasul itu”. (Q.S. al-Nisâ`, 4: 165)

Ayat ini juga menjelaskan bahwa pemberian pahala dan ancaman siksa hanya akan dilakukan setelah diutusnya para rasul untuk membawa risalah dan syariat Islam.

2. Ulama Mu’tazilah berpendapat bahwa baik dan buruk itu bersifat ‘*aqli*, tidak perlu menunggu syara’ dalam mengetahuinya. Syara’ hanya berfungsi untuk memperkokoh terhadap hukum-hukum yang dipahami akal dari hukum-hukum Allah Swt. Akal manusia bisa mengetahui hukum-hukum Allah Swt. yang berkaitan dengan perbuatan mukallaf tanpa perantara

rasul dan kitab-kitab *samâwî*. Karena setiap perbuatan itu terdapat sifat dan efek/pengaruh baik *mudharat* maupun manfaat. Dengan berlandaskan sifat perbuatan tersebut dan efek yang akan ditimbulkannya berupa manfaat atau *mudharat* maka akal manusia bisa menentukan hal itu baik atau buruk. Karena itu, seseorang dituntut dalam mengerjakan suatu perbuatan yang dinilai baik dalam jangkauan akalinya dan meninggalkan setiap sesuatu yang dipandang buruk oleh akalinya. Setiap sesuatu yang dipandang baik oleh akal itu dituntut untuk dikerjakan dan yang melakukannya diberi imbalan pahala oleh Allah Swt. Sebaliknya, setiap sesuatu yang dinilai buruk oleh akal dituntut untuk ditinggalkan dan yang mengerjakannya dikenakan hukuman dan dosa.³¹⁷

Barometer pandangan kelompok ini menunjukkan bahwa suatu perbuatan itu termasuk notabene baik apabila menurut penilaian akal itu baik karena mengandung manfaat. Sebaliknya, setiap perbuatan itu dianggap buruk jika dalam penilaian akal itu buruk karena berisi suatu *mudharat*. Menurut mereka, hukum-hukum Allah Swt. menyangkut perbuatan mukallaf musti sesuai dengan capain akal manusia bahwa perbuatan itu baik maupun buruk.

Pandangan kelompok ini sejalan dengan mayoritas ulama akhlak bahwa tolok ulur baik dan buruk adalah suatu perbuatan yang diketahui mengandung manfaat atau *mudharat* oleh kebanyakan akal manusia. Berdasarkan pemahaman ini maka seseorang sebelum sampai kepadanya dakwah/ajaran rasul dan syariat Islam tetap dituntut dalam mengerjakan perbuatan yang menurut penialaian akal itu baik dan yang mengerjakannya diberi pahala. Begitu pula dituntut untuk

³¹⁷al-Zarkasyî, *al-Bahru al-Muhîth fî Ushûl al-Fiqh*, Juz I, h. 144; Jalâluddîn al-Suyûthî, *Syarh al-Kaukab al-Sâthi'*, Juz I, h. 14; Muhammad, *al-Rudûd wa al-Nuqûd Syarh Mukhtashar Ibn Hâjib*, Juz I, h. 323; Wabbah az-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, h. 145; al-Bannânî, *Hâsiyah 'alâ Syarhi al-Jalâl al-Mahallî*, Juz I, h. 65; al-Anshârî, *Fawâtih al-Rahamût Syarh Musallam al-Tsubût*, Juz I, h. 27; al-Âmidî, *Muntahâ al-Sûl fî Ilmi al-Ushûl*, h. 23; al-Syinqithî, *Natsru al-Wurûd 'alâ Marâqî al-Su'ûd*, Juz I, h. 44; 'Alî Ibn 'Adam Mûsa, *al-Jâlîs al-Shâlih al-Nâfi'*, h. 14.

meninggalkan perbuatan karena dalam penilaian akal itu buruk dan yang melanggarnya dikenakan hukuman dosa.

Alasan yang mereka kemukakan adalah³¹⁸:

- a. Jika *hasan* (baik) dan *qabîh* (buruk) tidak diketahui sebelum datangnya syara' maka mesti tidak mungkin diketahui setelah datangnya syara'. Karena itu, *hasan* dan *qabîh* merupakan suatu niscaya diketahui sebelum datangnya syara'.
 - b. Akal dapat mengetahui bahwa adil itu baik dan aniaya itu buruk tanpa menunggu datangnya syara'.
 - c. Jika *hasan* dan *qabîh* tidak bersifat '*aqli* (rasional) maka setiap sesuatu itu mesti baik yang bersumber dari Allah Swt., dan secara akal bisa saja bohong muncul dari Allah Swt. karena akal tidak menentukan sesuatu itu baik atau buruk.
3. Ulama Mâturidiyah berposisi moderat di antara kedua pendapat di atas. Menurut mereka, baik dan buruk bersifat '*aqli* (rasional), akal mampu memahami dan mengetahuinya tanpa tuntunan syara'. Setiap perbuatan orang mukallaf memiliki sifat khusus dan efek yang ditimbulkan bermuatan baik atau buruk. Berdasarkan sifat khusus dan efek tersebut akal manusia mampu menentukan bahwa perbuatan ini baik atau buruk. Tetapi hukum-hukum Allah Swt. yang berkaitan dengan perbuatan mukallaf musti sesuai dengan apa yang dijangkau akal karena bisa jadi akal sekalipun telah matang terkadang terjerumus dalam kesalahan dan sebagian perbuatan terkadang akal mengalami kerancuan, kesamaran dalam menilainya. Oleh karena itu, tidak ada jalan dalam mengetahui hukum Allah Swt. tanpa perantara rasul. Mereka searah pandangan dengan Mu'tazilah menyangkut perbuatan itu baik atau buruk berdasarkan penilaian akal karena mengandung manfaat atau *mudharat*, tetapi mereka bersebrangan pemahaman mengenai hukum Allah Swt. musti sesuai dengan penentuan akal dan setiap sesuatu yang diketahui akal itu baik dituntut untuk

³¹⁸Muhammad, *al-Rudûd wa al-Nuqûd Syarh Mukhtashar Ibn Hâjib*, Juz I, h. 333.

dikerjakan serta setiap sesuatu yang diketahui akal itu buruk dituntut untuk ditinggalkan. Mereka juga sehaluan pendapat dengan ulama ‘Asyâ`irah menyangkut hukum Allah Swt. tidak bisa diketahui kecuali dengan perantara rasul dan kitab-kitab *samâwî*. Tetapi mereka berpungguan pendapat mengenai baik dan buruk dalam suatu perbuatan bersifat *syar`i* bukan ‘*aqli*, dan bahwa hanya perbuatan baik yang dituntut untuk dikerjakan, sedangkan perbuatan buruk musti dituntut untuk ditinggalkan. Masalah ini jelas batal sebab keutaman-keutaman pokok bisa diketahui akal bahwa itu baik dengan melihat manfaat yang terkandung dan kehinaan-kehinaan induk bisa diketahui akal bahwa itu buruk dengan memperhatikan *mudharat* yang dikandungnya sekalipun sebelum datangnya syara’.³¹⁹

Argumentasi yang mereka kemukakan adalah:

- a. Apabila baik dan buruk bersifat syar`i maka ibadah shalat dan zina berposisi sama sebelum datangnya syariat. Dengan membuat ibadah shalat itu wajib dan zina itu haram bukanlah perkara yang paling utama dalam penentuan hukum. Ini merupakan *penarjihan* tanpa didukung faktor *murajjih*.
- b. Apabila baik dan buruk bersifat syar`i maka terutusnya para rasul, adanya agama-agama merupakan suatu cobaan, sumber perselisihan dan sebab kesukaran dikarenakan sebelum munculnya agama-agama umat manusia bebas bertindak secara mutlak. Mereka berbuat sesuka hatinya dan terbebas dari ancaman siksa dan balasan atas perbuatannya. Tetapi, setelah para rasul diutus maka perbuatan manusia dikategorikan pada halal dan haram, kafir, mukmin, dan balasan amal berupa surga maupun neraka. Karenanya, terutusnya para rasul merupakan suatu ujian dan *kemudharatan*, padahal tidaklah demikian karena diutusnya para rasul sebagai rahmat bagi semesta alam. Allah Swt berfirman dalam surat al-Anbiyâ` ayat 108: “Dan

³¹⁹Wahbah az-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, h. 145; Wahbah az-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz I, 123; ‘Abdu al-Wahhâb Khallâf, *‘Ilmu Ushûl al-Fiqh*, h. 99.

kami tidak mengutus kamu melaikan sebagai rahmat bagi semesta alam”.

HUKUM ISLAM

A. Definisi Hukum

Hukum secara etimologi berarti mencegah (الْمَنْعُ),³²⁰ memutuskan (الْقَضَاءُ),³²¹ meyandakan sesuatu pada sesuatu yang lain baik positif maupun negatif,³²²

Sementara secara terminologi terdapat beragam definisi yang dikemukakan para ulama ushul fiqh, yaitu:

1. al-Âmidî merumuskan definisi hukum sebagai berikut:

إِنَّهُ حِطَابُ الشَّارِعِ الْمَفِيدُ فَأَيْدَةً شَرْعِيَّةً

Hukum adalah *khithâb* Syari' yang memberi faidah syar'iyah (*thalab, iqtidhâ` atau wadha`*)³²³

2. al-‘Asy’ârî, al-Baidhâwî, dan al-Râzî mendefinisikan hukum dengan:

حِطَابُ اللَّهِ تَعَالَى الْمُتَعَلِّقُ بِأَفْعَالِ الْمُكَلَّفِينَ بِالْإِقْتِضَاءِ أَوْ التَّخْيِيرِ

Hukum adalah *khithâb* (titah) Allah Swt. yang berkaitan dengan perbuatan orang mukallaf, baik berupa tuntutan, pilihan.³²⁴

3. ‘Abdulwahhâb al-Subkî mendefinisikan hukum dengan:

حِطَابُ اللَّهِ تَعَالَى الْمُتَعَلِّقُ بِأَفْعَالِ الْمُكَلَّفِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ مُكَلَّفٌ بِهِ

³²⁰Abduqadir Ibn Badran, *al-Madkhal ila Mazhab...*, h. 146; al-Sinqithî, *Mudzakkirah fi Ushûl al-Fiqh*, h. 9.

³²¹Mushthafa Ibn Muhammad Ibn Salâmah, *al-Ta`sis fi Ushûl al-Fiqh...*,h. 29.

³²²Muhammad Ibn al-Hasan al-Badakhshyî, *Syarh al-Badakhshyî*, Juz I, h. 30.

³²³al-Âmidî, *al-Ihkâm fi Ushûl al-Ahkâm*, Juz I, h. 132; Muhammad, *Taisîr al-Wushûl ilâ Minhâj al-Ushûl...* Juz I, h. 329; Sa’duddin al-Taftazani, *Hasyiyah al-Taftazani*, Juz II, h. 116; al-Âmidî, *Muntahâ al-Sûl fi Ilmi al-Ushûl*, h. 28.

³²⁴al-Badakhshyî, *Syarh al-Badakhshyî*, Juz I, h. 30; al-Asnawî, *al-Tamhid fi takhrij al-Furu’...*,h. 48; Muhammad, *al-Rudûd wa al-Nuqûd Syarh Mukhtashar Ibn Hâjib*, Juz I, h. 348; Muhammad, *Taisîr al-Wushûl ilâ Minhâj al-Ushûl...* Juz I, h. 311; Jalâluddîn al-Suyûthî, *Syarh al-Kaukab al-Sâthi’*, h. 66; Sa’duddin al-Taftazani, *Hasyiyah al-Taftazani*, Juz II, h. 68; al-Jazarî, *Mi`raj al-Minhâj*, Juz I, h. 45.

Hukum adalah *khithâb* (titah) Allah Swt. yang berkaitan dengan perbuatan orang mukallaf, yang dikenakan sasaran *taklîf*.³²⁵

4. al-Syinqithî mendefinisikan hukum sebagai berikut:

هُوَ كَلَامُ اللَّهِ الْمُتَعَلِّقُ بِمَا يَصِحُّ أَنْ يَكُونَ فِعْلاً لِلْمُكَلَّفِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ مُكَلَّفٌ بِهِ

Hukum adalah *khithâb* (titah) Allah Swt. yang berkaitan dengan perbuatan orang mukallaf dari sudut yang dikenakan *taklîf*.³²⁶

5. ‘Abdulqâdir mendefinisikan hukum dengan:

الْحُكْمُ فِي الإِصْطِلَاحِ مُفْتَضَى خِطَابِ الشَّرْعِ الْمُتَعَلِّقِ بِأَفْعَالِ الْمُكَلَّفِينَ إِفْتِضَاءً أَوْ تَخْيِيرًا

Hukum adalah sesuatu yang dituntut *khithâb* syara’ yang berkaitan dengan perbuatan mukallaf baik dalam bentuk *iqtidhâ* (tuntutan) atau *takhyîr* (pilihan).³²⁷

6. al-Husain Ibn Rasyîq al-Mâlikî mendefinisikan hukum sebagai berikut:

وَ حَقِيقَتُهُ عِبَارَةٌ عَنِ خِطَابِ اللَّهِ تَعَالَى الْمُفْتَضَى بِهِ مِنَ الْمُكَلَّفِ فِعْلاً مُمَكِّناً

Hukum adalah *khithâb* Allah Swt. yang menuntut pada mukallaf untuk melakukan suatu perbuatan yang dimampui.³²⁸

7. Ibn Hâjib, al-Asnawî, al-Thûfî, dan Mushthafâ mendefinisikan hukum dengan:

هُوَ خِطَابُ اللَّهِ تَعَالَى الْمُتَعَلِّقُ بِأَفْعَالِ الْمُكَلَّفِينَ بِالإِفْتِضَاءِ أَوْ التَّخْيِيرِ أَوْ الوُضْعِ

Hukum adalah *khithâb* (titah) Allah Swt. yang berkaitan dengan perbuatan orang mukallaf, baik berupa tuntutan, pilihan atau *wadh’i* (menjadikan sesuatu sebagai *sabab*, *syarat*, *mâni*’, *sah*, *batal*, *rukshah* dan ‘*azîmah*).³²⁹

³²⁵ al-Bannânî, *Hâsiyah ‘alâ Syarhi al-Jalâl al-Mahallî*, Juz I, h. 46.

³²⁶ al-Syinqithî, *Mudzakkirah fî Ushûl al-Fiqh*, h. 10; al-Jaizânî, *Mâ’alimu Ushûl al-Fiqh*, h. 292.

³²⁷ Abduqâdir Ibn Badran, *al-Madkhal ila Mazhab...h*. 146.

³²⁸ al-Husain Ibn Rasyîq al-Mâlikî, *Lubâb al-Mahshûl fî Ilmi al-Ushûl*, Juz I, h. 194.

³²⁹ Mushthafâ Ibn Muhammad Ibn Salâmah, *al-Ta’sîs fî Ushûl al-Fiqh...*, h. 29; Wahbah az-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, h. 119; al-Ashfahânî, *Bayân al-*

Dalam definisi di atas terdapat beberapa kalimat yang perlu diperjelas, yaitu *al-khithâb*, al-Qur'an sebagai sumber hukum yang pertama, as-Sunnah, *ijmâ'*, *qiyâs* dan lain-lain, karena pada hakikatnya dalil-dalil tersebut bermuara pada Allah Swt. as-Sunnah sekalipun bersumber dari Rasulullah Saw., tapi ia tetap bernaung dalam bimbingan wahyu. Sedang *ijmâ'* dan *qiyâs* adalah metode dalam menetapkan hukum yang mengacu pada ketentuan dalam al-Qur'an dan as-Sunnah. Sedangkan yang dimaksud dengan “*perbuatan yang menjadi sasaran khithâb*” adalah segala sesuatu yang dianggap perbuatan dalam pandangan ‘*urf*, baik berupa perbuatan hati, seperti masalah keyakinan dan niat, maupun perbuatan anggota badan dan lisan, seperti melaksanakan shalat, zakat, puasa, haji, takbir, bacaan-bacaan dalam shalat dan sebagainya. Kemudian pengertian mukallaf adalah orang yang telah samapi usia baligh dan berakal. Perkataan dan perbuatan orang semacam ini yang dikenai *taklîf* hukum (pembebanan hukum). Sebab itu, anak kecil, orang gila, *mukrah* (orang yang melakukan sesuatu lantaran terpaksa), dan orang lupa tidak dikenai *taklîf* hukum. Akan tetapi, sebagai ulama ushul memasukkan anak kecil dalam ruang lingkup orang yang terkena *taklîf*, sehingga mereka mendefinisikan hukum dengan *حِطَابُ اللَّهِ الْمُتَعَلِّقُ بِأَفْعَالِ الْعِبَادِ* “*khithâb Allah Swt. yang berkaitan dengan perbuatan hamba*”.³³⁰

Dalam kasus anak kecil yang melakukan perkara taat, ibadah sunnah maupun wajib tetap mendapatkan pahala sebagai karunia dan kenikmatan dari Allah Swt. *khithâb* Syari' dalam hal ini ditujukan kepada wali (orang tua), untuk mengajak anak-anaknya agar terbiasa melakukan kewajiban-kewajiban dan perkara taat sebagai bentuk pendidikan pada mereka, bukan sebuah pembebanan hukum.

Terkait dengan bahasan ini, terdapat selisih pendapat ulama ushul dan ulama fiqh dalam memberi pengertian hukum. Menurut jumhur ulama ushul fiqh, yang dinamakan hukum adalah

Mukhtashar..., Juz I, h. 325; al-Thûfî, *Syarh Mukhtashar al-Raudhah*, Juz I, h. 247; Sa'duddin al-Taftazani, *Hasyiyah al-Taftazani*, Juz II, h. 109; al-Anshârî, *Fawâtiḥ al-Rahamût Syarh Musallam al-Tsubût*, Juz I, h. 45; al-Jaizânî, *Mâ'alimu Ushûl al-Fiqh*, h. 293.

³³⁰al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Juz I, h. 131.

khithâb/tuntutan Syari' itu sendiri. Sedangkan ulama fiqh berpandangan bahwa yang dimaksud dengan hukum adalah akibat yang ditimbulkan dari *khithâb* itu dan perbuatan yang dituntut itu disifati dengan hukum-hukum *taklîfî*.³³¹ Misalnya, Allah Swt. berfirman:

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ

“Tegakkanlah shalat dan tunaikanlah zakat...”.(Q.S. al-Nûr, 24: 56)

وَلَا تَقْرُبُوا الزِّنَا

“Dan janganlah kamu mendekati zina...”. (Q.S. al-Isrâ', 17: 32)

لَا يَرِثُ الْقَاتِلُ شَيْئًا

“Orang yang membunuh tidak berhak mendapat harta waris”. (HR. Abû Dâud)

Teks ayat dan hadîts di atas dalam pandangan ulama ushul fiqh, dinamakan hukum (*îjâb* dan *tahrîm*), akibat yang muncul dari teks itu disebut *wujûb*, dan perbuatan yang dituntut dinamakan *wâjib*. Sementara menurut ulama fiqh kewajiban shalat, keharaman zina, pembunuhan sebagai *mâni'*, disebut hukum. Ulama fiqh memberi penyebutan yang sama pada dalil dengan akibat yang ditimbulkannya, keduanya bisa disebut (*wujûb*, *nadb*, *ibâhah*, *hurmah*, dan *karâhah*), dan perbuatan yang dituntut dinamakan dengan *wâjib*, *mandûb*, *mubâh*, haram dan *makrûh*.

B. Klasifikasi Hukum Islam

Ulama ushul fiqh membagi hukum secara garis besar pada dua bagian yaitu hukum *taklîfî* (الْحُكْمُ التَّكْلِيفِيُّ) dan hukum *wadh'i* (الْحُكْمُ الْوَضْعِيُّ).

1) Hukum *taklîfî* dan macam-macamnya

Hukum *taklîfî* adalah *khithâb* Allah Swt. yang berkaitan dengan perbuatan mukallaf yang menuntut untuk berbuat, menahan

³³¹Wahbah az-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, h. 119; ‘Abdu al-Wahhâb Khallâf, *‘Ilmu Ushûl al-Fiqh*, h. 100.

diri/meninggalkan suatu perbuatan atau sebuah pilihan (antara berbuat dan meninggalkannya).³³²

Contoh *khithâb* Allah Swt. yang berkaitan dengan tuntutan melakukan adalah firman Allah Swt.,

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ

“Dan tegakkanlah shalat...”. (Q.S. al-Nûr, 24: 56)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ

“Hai orang-orang yang beriman diwajibkan kepada kamu berpuasa...”. (Q.S. al-Baqarah, 2: 183)

Contoh *khithâb* Allah Swt. yang berkaitan dengan menahan diri/meninggalkan suatu perbuatan adalah firman Allah Swt.,

وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ

“Dan janganlah kamu membunuh jiwa yang Allah haramkan kecuali dengan hak...”. (Q. S. al-An’âm, 6: 151)

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَحُمُ الْخَنزِيرِ

“Diharamkan bagi kamu bangkai, darah dan daging babi...”.

(Q. S. al-Mâ`idah, 5: 3)

Jumhur ulama ushul fiqh membagi hukum *taklîfî* pada lima macam, yaitu³³³:

1. *Îjâb* (الإيجاب) adalah *khithâb* (titah Allah Swt.) yang secara tegas menunjukkan pada tuntutan dalam melakukan suatu perbuatan. Contoh firman Allah Swt. dalam surah al-Baqarah ayat 110:

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ

³³²Wahbah az-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, h. 121;

³³³al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Juz I, h. 132; al-Badakhshî, *Syarh al-Badakhshî*, Juz I, h. 39; Jalâluddîn al-Suyûthî, *Syarh al-Kaukab al-Sâthi’*, Juz I, h. 17; Wahbah az-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, h. 120; al-Ashfahânî, *Bayân al-Mukhtashar...*, Juz I, h. 331; Jalâluddîn al-Suyûthî, *Syarh al-Kaukab al-Sâthi’*, h. 81; al-Thûfî, *Syarh Mukhtashar al-Raudhah*, Juz I, h. 261; al-Anshârî, *Fawâtih al-Rahamût Syarh Musallaâm al-Tsubût*, Juz I, h. 48; Imam al-Juwainî, *al-Waraqât*, h. 91; al-Jaizânî, *Mâ’alimu Ushûl al-Fiqh*, h. 296; al-Âmidî, *Muntahâ al-Sûl fî Ilmi al-Ushûl*, h. 28; al-Syinqithî, *Natsru al-Wurûd ‘alâ Marâqî al-Su’ûd*, Juz I, h. 48.

“dan tegakkanlah shalat, tunaikanlah zakat...”. (Q.S. al-Baqarah, 2: 43)

2. *Nadb* (النَّدْب) adalah *khithâb* yang secara tidak tegas menunjukkan pada tuntutan dalam melakukan suatu perbuatan. Misalnya firman Allah Swt. dalam surah al-Baqarah ayat 33:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَيْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ

“Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu bermu'amalah tidak secara tunai untuk waktu yang ditentukan, hendaklah kamu menuliskannya...”. (Q.S. al-Baqarah, 2: 33)

3. *Tahrîm* (التَّحْرِيم) adalah *khithâb* yang secara tegas menunjukkan pada tuntutan menahan diri/meninggalkan suatu perbuatan. Contoh firman Allah Swt. dalam surah al-Isrâ` ayat 32:،

وَلَا تَقْرُبُوا الزِّنَىٰ

32) “Dan janganlah kamu mendekati zina...”. (Q.S. al-Isrâ`, 17: 32)

4. *Karâhah* (الكَرَاهَةُ) adalah *khithâb* yang tidak secara tegas menunjukkan pada tuntutan menahan diri/meninggalkan suatu perbuatan. Seperti sabda Rasulullah Saw,

إِذَا دَخَلَ أَحَدُكُمْ الْمَسْجِدَ فَلَا يَجْلِسْ حَتَّىٰ يَرْكَعَ رَكَعَتَيْنِ

“Apabila salah seorang di antara kamu masuk masjid maka hendaklah tidak duduk hingga melaksanakan shalat sebanyak dua rakaat (HR. Muslim)

5. *Ibâhah* (الإِبَاحَةُ) adalah *khithâb* yang mengandung pilihan antara melakukan sesuatu atau tidak. Seperti firman Allah Swt. dalam surah al-Jumu'ah ayat 10:

فَإِذَا فُضِّيتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ

“Apabila telah ditunaikan shalat, maka bertebaranlah kamu di muka bumi; dan carilah karunia Allah Swt. dan ingatlah Allah Swt. banyak-banyak supaya kamu beruntung”. (Q.S. al-Jumu'ah, 62: 10)

Titik beda antara *ijâb*, *wujûb*, *wâjib* dan beberapa istilah lainnya dalam hukum *taklîfî* (*tahrîm*, *hurmah*, *haram*, *nadb*, *mandûb* dan seterusnya), yaitu *ijâb* (*khithâb* itu sendiri yang menuntut suatu perbuatan), *wujûb* (akibat yang ditimbulkan dari *khithâb* tersebut) dan *wâjib* (perbuatan yang berkaitan dengan *khithâb* itu).³³⁴ Seperti

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ

Khithâb itu sendiri adalah *ijâb*, kewajiban shalat itu dinamakan *wujûb* dan perbuatan yang dituntut, yakni shalat disebut *wâjib*.

1. *Wâjib* dan Pembagiannya

a. Definisi *wâjib*

Wâjib secara etimologi berarti sesuatu yang tetap (الثَّابِتُ وَالْأَلَزِمُ),³³⁵

Wâjib secara terminology para ulama ushul fiqh mendefinisikan dengan:

هُوَ مَا طَلَبَ الشَّارِعُ فِعْلَهُ مِنَ الْمُكَلَّفِ طَلَبًا حَتْمًا بِأَنَّ افْتِرَانَ طَلْبِهِ بِمَا يَدُلُّ عَلَى تَحْتِيمِ فِعْلِهِ

Wâjib adalah sesuatu yang secara tegas dituntut Syari' (Allah Swt. atau Rasulullah Saw.) untuk dikerjakan mukallaf bersamaan dengan indikasi yang menunjukkan pada penegasan tuntutan itu.

Terdapat juga ulama ushul fiqh memberi definisi *wâjib* adalah sesuatu yang secara tegas dituntut Syari' (Allah Swt. atau Rasulullah Saw.) untuk dikerjakan mukallaf, baik tuntutan itu diperoleh dari *shîghat thalab* (bentuk kalimat tuntutan) itu sendiri maupun faktor eksternal.³³⁶

Ada juga ulama yang mendefinisikan *wâjib* dengan:

هُوَ مَا يَمْدَحُ فَأَعْلَهُ وَ يَذْمُ تَارِكُهُ فَصَدًّا

³³⁴al-Zarkasyî, *al-Bahru al-Muhîth fî Ushûl al-Fiqh*, Juz I, 176; 'Abduqadir Ibn Badran, *al-Madkhal ila Mazhab...*, h. 146.

³³⁵Alî Ibn Muhammad al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Juz I, h. 135.

³³⁶Wahbah az-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, h. 124; Wahbah az-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz I, h. 53; 'Abdu al-Wahhâb Khallâf, *Ilmu Ushûl al-Fiqh*, h. 105.

Sesuatu yang pelakunya mendapat pujian dan yang meninggalkan memperoleh celaan.³³⁷

Definisi pertama menaruh perhatian pada segi "dituntut atau tidaknya" perbuatan yang *wâjib* itu, sementara definisi kedua menitikberatkan pada segi "akibat yang ditimbulkan" dalam melaksanakan atau tidak mengerjakan kewajiban itu. Pelaku kewajiban itu akan memperoleh pujian, pahala dan yang meninggalkannya diganjar dengan celaan, dosa.

Selanjutnya, *shîghat* (bentuk kalimat) yang menunjukkan pada hukum *wâjib*, di antaranya adalah³³⁸:

- a. *Shîghat al-amr* (صِيغَةُ الْأَمْرِ), seperti firman Allah Swt.

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ

“dan tegakkanlah shalat, tunaikanlah zakat...”. (Q.S. al-Baqarah, 2: 43)

- b. *Mashdar* sebagai pengganti *fi'il* (الْمَصْدَرُ النَّائِبُ عَنْ فِعْلِهِ), Misalnya firman Allah Swt.

فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبِ الرِّقَابِ

“Apabila kamu bertemu dengan orang-orang kafir (di medan perang) maka pancunglah batang leher mereka...”. (Q.S. Muhammad, 47: 4)

- c. *Fi'il mudhârî'* yang bersamaan dengan *lam`amr* (الْفِعْلُ الْمُضَارِعُ), Seperti firman Allah Swt.

لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهِ

“Hendaklah orang yang mampu memberi nafkah menurut kemampuannya”. (Q.S. at-Thalaq, 65: 7)

- d. Materi *fi'il* (مَادَّةُ الْفِعْلِ), Misalnya firman Allah Swt.

³³⁷Abduqadir Ibn Badran, *al-Madkhal ila Mazhab...*,h. 147; al-Sinqithî, *Mudzakkirah fi Ushûl al-Fiqh*, h. 12; al-Syinqithî, *Natsru al-Wurûd 'alâ Marâqî al-Su'ûd*, Juz I, h. 52.

³³⁸Wahbah az-Zuhailî, *al-Wajîz fi Ushûl al-Fiqh*, h. 125; al-Jaizânî, *Mâ'alimu Ushûl al-Fiqh*, h. 298; Wahbah az-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz I, h. 54.

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ

“diwajibkan pada kamu berpuasa...”. (Q.S. al-Baqarah, 2: 183)

- e. Setiap kalimat yang menunjukkan tuntutan secara tegas, seperti firman Allah Swt.

وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ

“kewajiban manusia terhadap Allah adalah melaksanakan haji...”. (QS. ‘Ali ‘Imrân, 3: 97)

Terdapat perselisihan pendapat antara jumbuh ulama dengan ulama Hanafiyah mengenai istilah *wâjib* dan *fardhu*. Jumbuh ulama mengemukakan *wâjib* dan *fardhu* merupakan dua istilah yang mengandung pengertian sama. Sedangkan ulama Hanafiyah berpendapat *fardhu* adalah setiap kewajiban yang ditetapkan berdasarkan dalil *qath’i* (pasti/tiada keraguan). Apabila perbuatan *fardhu* ini ditinggalkan maka menyebabkan batalnya suatu amalan/ibadah dan orang mengingkarinya dianggap kafir. Seperti, kewajiban melaksanakan shalat, zakat, puasa, haji, membaca ayat al-Qur’an dalam shalat, dan setiap kewajiban yang ditetapkan berdasarkan al-Qur’an, *sunnah mutawâtir* dan *masyhûr*. Sementara *wâjib* ialah kewajiban yang ditetapkan berdasarkan dalil *zhannî*. Apabila perbuatan *wâjib* ini tidak dikerjakan maka tidak berdampak siksa dan batalnya suatu ibadah serta orang yang mengingkarinya tidak dicap kafir. Misalnya, kewajiban zakat fitrah, shalat witr, idul fitri, idul adha dan dan membaca surah al-Fâtihah dalam shalat.³³⁹ Sebagian ulama Hanafiyah, seperti Abû Hâmid al-`Asfaraini mendefinisikan *fardhu* dengan “setiap hukum yang disepakati para

³³⁹al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Juz I, h. 136; al-Zarkasyî, *al-Bahru al-Muhîth fî Ushûl al-Fiqh*, Juz I, h. 181; al-Badakhshî, *Syarh al-Badakhshî*, Juz I, h. 45; al-Asnawî, *al-Tamhid fî takhrij al-Furu’...*, h. 58; Jalâluddîn al-Suyûthî, *Syarh al-Kaukab al-Sâthi*, Juz I, h. 18; al-Ashfahânî, *Bayân al-Mukhtashar...*, Juz I, 337; al-Bannânî, *Hâsyiyah ‘alâ Syarhi al-Jalâl al-Mahallî*, Juz I, h. 88; Jalâluddîn al-Suyûthî, *Syarh al-Kaukab al-Sâthi*, h. 85; al-Thûfî, *Syarh Mukhtashar al-Raudhah*, Juz I, h. 275; al-Sinqithî, *Mudzakkirah fî Ushûl al-Fiqh*, h. 13; al-Jazarî, *Mi`raj al-Minhâj*, Juz I, h. 53; al-Âmidî, *Muntahâ al-Sûl fî Ilmi al-Ushûl*, h. 28; al-Syinqithî, *Natsru al-Wurûd ‘alâ Marâqî al-Su`ûd*, Juz I, h. 53.

ulama mengenai kewajibannya”, sedang *wâjib* adalah setiap hukum yang diperselisihkan para ulama mengenai kewajibannya. Sementara itu, Ibnu Qusyairî menyatakan *fardhu* adalah hukum yang ditetapkan berdasarkan nash al-Qur’an, sedangkan *wâjib* adalah hukum yang ditetapkan bukan melalui wahyu yang *sharîh*.³⁴⁰

b. Macam-macam *wâjib*

Ulama ushul fiqh mengklasifikasi *wâjib* ditelisik dari berbagai sudut pandang pada beberapa macam, yaitu:

1. Dipandang dari segi waktu pelaksanaannya, hukum *wâjib* terbagi atas *wâjib muthlaq* dan *wâjib muqayyad* atau *wâjib mu`aqqat*.
2. Dilihat dari segi ukuran dan perbuatan yang diwajibkan, hukum *wâjib* terbagi pada *wâjib muhaddad* dan *wâjib ghairu muhaddad*.
3. Ditelisik dari segi orang/subyek yang dituntut dalam melaksanakannya, *wâjib* dibagi pada *wâjib ‘ain* dan *wâjib kifâyah*.
4. Dilihat dari segi perbuatan yang dituntut, hukum *wâjib* terbagi pada *wâjib mu`ayyan* dan *wâjib mukhayyar*

1. Dipandang dari segi waktu pelaksanaannya, hukum *wâjib* terbagi atas *wâjib muthlaq* (وَاجِبٌ مُّطْلَقٌ) dan *wâjib muqayyad* atau *wâjib mu`aqqat* (وَاجِبٌ مُّقَيَّدٌ أَوْ مُؤَقَّتٌ).

Wâjib muthlaq adalah sesuatu yang secara tegas dituntut Syari’ untuk dikerjakan dan tidak ditentukan waktunya. Misalnya, denda membayar *kaffârat* bagi yang melanggar sumpahnya. Ia dalam waktu kapan pun bisa membayar *kaffârat* itu tanpa terikat dengan waktu tertentu, baik dilakukan segera sesudah melanggar sumpah atau di lain waktu.

Wâjib muqayyad atau *mu`aqqat* adalah sesuatu yang secara tegas dituntut Syari’ untuk dilaksanakan dalam waktu tertentu. Seperti shalat wajib yang lima dan puasa Ramadhan. Waktu setiap shalat sudah ditentukan, tidak boleh melaksanakan shalat sebelum masuk waktu dan berdosa bagi yang sengaja mengakhirkan shalat tanpa udzur. Puasa ramadhan sudah ditentukan waktunya harus

³⁴⁰ al-Zarkasyî, *al-Bahru al-Muhîth fî Ushûl al-Fiqh*, Juz I, h. 183.

dilaksanakan di bulan Ramadhan, tidak wajib dikerjakan sebelum dan sesudahnya.³⁴¹

Apabila perbuatan yang tergolong *wâjib mu`aqqad* atau *muqayyat* diakhirkan oleh orang mukallaf dalam melakukannya tanpa udzur maka ia mendapatkan dosa, karena ada dua kewajiban yang harus dilakukan, yakni melakukan perbuatan *wâjib* dan melaksanakannya pada waktu tertentu. Karenanya, apabila seseorang mukallaf melaksanakan shalat setelah waktunya berlalu, maka ia hanya melakukan salah satu di antara dua kewajiban, yakni melaksanakan perbuatan yang dituntut (shalat) dan meninggalkan kewajiban yang lain (melaksanakan shalat pada waktunya). Ia berdosa karena meninggalkan kewajiban yang kedua tanpa udzur. Beda halnya dengan *wâjib muthlaq*, dibolehkan bagi orang mengerjakannya dalam waktu kapan saja dan tidak berdosa setelah melakukannya.³⁴²

Ulama Hanafîyah membagi lagi *wâjib muqayyat* pada tiga macam, yaitu:

1. *Wâjib muwassa'* (الْوَجِبُ الْمُوسَّعُ) ialah kewajiban yang ditentukan waktunya oleh Syari', memiliki waktu yang luas sehingga amal ibadah yang sejenis dapat dikerjakan juga dalam waktu itu. Misalnya, waktu shalat zhuhur bisa memuat dalam melaksanakan shalat zhuhur dan shalat sunnat.
2. *Wâjib mudhayaq* (الْوَجِبُ الْمُضَيَّقُ) ialah kewajiban yang waktunya hanya dikhususkan dalam melaksanakan suatu ibadah, dan tidak bisa digunakan untuk melakukan kewajiban lain yang sejenis. Seperti waktu melaksanakan puasa Ramadhan, harus dilakukan dalam bulan Ramadhan.³⁴³
3. *Wâjib dzu al-Syibhain* (الْوَجِبُ ذُو الشَّبَهَيْنِ) ialah kewajiban yang waktunya tidak cukup lapang untuk digunakan dalam

³⁴¹Mushthafa Ibn Muhammad Ibn Salâmah, *al-Ta`sis fî Ushûl al-Fiqh...*, h. 35; Wahbah az-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, h. 126; al-Husain Ibn Rasyiq al-Mâlikî, *Lubâb al-Mahshûl fî Ilmi al-Ushûl*, Juz I, h. 218; al-Sinqithî, *Mudzakkirah fî Ushûl al-Fiqh*, h. 14; al-Jaizânî, *Mâ`alimu Ushûl al-Fiqh*, h. 299.

³⁴²Wahbah az-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz I, h. 57.

³⁴³Abduqadir Ibn Badran, *al-Madkhal ila Mazhab...*, h. 147.

melaksanakan amal ibadah lain dari satu aspek, dan waktunya juga dapat memuat dalam melaksanakan amal ibadah lain dari aspek lain. Misalnya, waktu haji tidak cukup lapang (bulan-bulan haji) untuk digunakan dalam melaksanakan amalan lain, karena dalam setahun hanya bisa melaksanakan satu haji. Tapi, waktu haji dapat memuat dalam melaksanakan amalan lainnya karena manasik haji (amalan haji) tidak menghabiskan seluruh bulan-bulan haji.³⁴⁴

Wâjib muwassa' berkonsekwensi keharusan *ta'yîn* (menentukan) amal ibadah yang hendak dikerjakan dalam niat, karena apabila seseorang mukallaf tidak menentukan amal ibadah dalam niat maka kewajiban yang bersifat tertentu itu yang ia kerjakan tidak menjadi tertentu, dan juga waktu yang tersedia dapat memuat amal ibadah yang bersifat *wâjib* dan lainnya. Misalnya, apabila seseorang berniat melaksanakan shalat zhuhur sebanyak empat rakaat dalam waktu zhuhur maka shalat tersebut dinamakan *`adâ`* (melaksanakan ibadah pada waktunya). Sebaliknya, jika seseorang tidak berniat melaksanakan shalat zhuhur maka shalat yang ia kerjakan tidak disebut *`adâ`*.

Menurut ulama Hanafîyah, *wâjib mudhayaq* tidak wajib *ta'yîn* (menentukan) dalam niat bagi orang mukallaf sewaktu melaksanakannya, karena waktu yang ada secara khusus hanya diperuntukkan amal ibadah tertentu. Misalnya, jika seseorang berniat puasa secara mutlak di bulan Ramadhan tanpa niat puasa *fardhu*, maka niatnya itu diarahkan pada puasa *fardhu*. Sekalipun seseorang berniat puasa sunnah di bulan Ramadhan maka niatnya itu tetap dibawa pada puasa *fardhu* karena bulan Ramadhan hanya diperuntukkan untuk puasa *wâjib* bukan lainnya.³⁴⁵

Sementara mayoritas ulama Syâfi'iyah, Mâlikiyah, Hanabilah tidak membedakan dalam *ta'yîn* niat (menentukan amal ibadah dalam

³⁴⁴Wahbah az-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, h. 126; Wahbah az-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz I, h. 57; 'Abdu al-Wahhâb Khallâf, *Ilmu Ushûl al-Fiqh*, h. 107.

³⁴⁵Wahbah az-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, h. 126.

niat) antara *wâjib muwassa'* dan *wâjib mudhayaq*. Menurut mereka, wajib *ta'yîn* niat baik dalam *wâjib muwassa'* maupun *wâjib mudhayaq*. Karenanya, seseorang mukallaf wajib menentukan niat puasa *wâjib* di bulan Ramadhan dan juga menentukan niat shalat yang hendak dikerjakan, seperti shalat zhuhur, ashar dan seterusnya.³⁴⁶

Berkaitan dengan bahasan *wâjib muwassa'* para ulama ushul fiqh membahas tentang persoalan *`adâ`* (الْأَدَاءُ), *`i'âdah* (الْإِعَادَة) dan *qadhâ`* (الْقَضَاءُ), yaitu:

`adâ` adalah melaksanakan perbuatan *wâjib* dalam waktu yang ditentukan syara'.

`i'âdah adalah melaksanakan perbuatan *wâjib* untuk kedua kalinya dalam waktu yang ditentukan.

Qadhâ` adalah mengerjakan perbuatan *wâjib* di luar waktu yang ditentukan yang sifatnya sebagai pengganti.³⁴⁷

Apabila seseorang mukallaf mengerjakan perbuatan *wâjib* dalam waktunya maka perbuatan itu dinamakan *`adâ`*. Ulama Syâfi'iyah mensyaratkan satu rakaat harus dikerjakan dalam waktu shalat agar shalat yang dikerjakan bisa dinamakan *`adâ`*. Dan jika seseorang melaksanakan perbuatan *wâjib* yang kedua kalinya setelah mengerjakan pertama kalinya secara sah tapi belum sempurna maka perbuatan itu disebut *`i'âdah*, seperti seseorang shalat sendirian kemudian mengulang kembali bersama orang lain secara berjamaah. Bila seseorang mulai mengerjakan perbuatan *wâjib* diluar waktu yang ditentukan maka perbuatan itu disebut *qadhâ`*.³⁴⁸

³⁴⁶Wahbah az-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz I, h. 58.

³⁴⁷al-Badakhshî, *Syarh al-Badakhshî*, Juz I, h. 64; al-Asnawî, *al-Tamhid fi takhrij al-Furu'*...h. 63; Muhammad, *al-Rudûd wa al-Nuqûd Syarh Mukhtashar Ibn Hâjib*, Juz I Juz I, h. 361; 'Abduqadir Ibn Badran, *al-Madkhal ila Mazhab...*,h. 165; al-Ashfahânî, *Bayân al-Mukhtashar...*,Juz I, h. 338; al-Bannânî, *Hâsiyyah 'alâ Syarhi al-Jalâl al-Mahallî*, Juz I, h. 108; al-Husain Ibn Rasyîq al-Mâlikî, *Lubâb al-Mahshûl fi Ilmi al-Ushûl*, Juz I, h. 265; al-Sinqithî, *Mudzakkirah fi Ushûl al-Fiqh*, h. 55; al-Jaizânî, *Mâ'alimu Ushûl al-Fiqh*, h. 326.

³⁴⁸Jalâluddîn al-Suyûthî, *Syarh al-Kaukab al-Sâthi'*, Juz I, h. 24; Sa'duddin al-Taftazani, *Hasyiyah al-Taftazani*, Juz II, h. 146.

2. Dilihat dari segi ukuran dan pembatasan yang diwajibkan, hukum *wâjib* terbagi pada *wâjib muhaddad* (وَاجِبٌ مُّحَدَّدٌ) dan *wâjib ghairu muhaddad* (وَاجِبٌ غَيْرٌ مُّحَدَّدٌ).

Wâjib muhaddad ialah kewajiban yang ditentukan ukurannya oleh syara', yang menjadi tanggungan bagi orang mukallaf hingga dilaksanakan sesuai dengan yang ditentukan Syari'. Misalnya, jumlah rakaat, rukun dan syarat-syarat shalat yang lima dan jumlah harta yang wajib dizakatkan. Setiap shalat menjadi tanggungan kewajiban bagi orang mukallaf sampai dikerjakan dengan jumlah rakaat, rukun dan syarat yang ditentukan syara'. Dan setiap harta yang wajib zakat menjadi tanggungan kewajiban bagi orang mukallaf sampai menunaikannya.

Wâjib ghairu muhaddad ialah kewajiban yang tidak ditentukan syara' ukurannya, melainkan menuntut pada orang mukallaf tanpa batasan. Misalnya, infaq, shadaqah, tolong menolong dalam kebaikan, memberi makan fakir miskin dan lain-lain.³⁴⁹

3. Ditelisik dari segi orang/subyek yang dituntut dalam melaksanakannya, *wâjib* dibagi pada *wâjib 'ain* (وَاجِبٌ عَيْنِي) dan *wâjib kifâyah* (وَاجِبٌ كِفَايَاهُ).

Wâjib 'ain adalah kewajiban yang dituntut untuk dikerjakan pada setiap person mukallaf. Kewajiban dalam bentuk ini mengharuskan untuk dikerjakan setiap mukallaf dan tidak dapat gugur apabila dilaksanakan sebagian mukallaf saja. Misalnya, kewajiban melaksanakan shalat, zakat, haji, meninggalkan segala bentuk perkara haram.

Wâjib kifâyah adalah kewajiban yang dituntut pada seluruh orang mukallaf untuk mengerjakannya, tetapi apabila sudah ada di antara mereka yang melakukannya, maka gugurlah kewajiban bagi yang lain. Misalnya, belajar kerajinan yang beragam, membangun

³⁴⁹Wahbah az-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, h. 127; 'Abdu al-Wahhâb Khallâf, 'Ilmu Ushûl al-Fiqh, h. 109.

rumah sakit, melaksanakan shalat jenazah, menjawab salam, jihad, melaksanakan *amar ma'rûf nahi munkar* dan sebagainya.³⁵⁰

Ulama ushul fiqh berselisih pendapat mengenai penentuan *mukhâtab* (yang dituntut) dalam *wâjib kifâyah*. Juhur ulama mengemukakan bahwa *khithâb* (tuntutan) dalam *wâjib kifâyah* ditujukan kepada setiap person. Sedangkan sebagian ulama menyatakan *khithâb* itu diarahkan pada seluruh masyarakat. Dan sebagian ulama berpendapat *khithâb* ditujukan pada sebagian mukallaf yang bersifat samar.³⁵¹

Wâjib kifâyah dapat berubah menjadi *wâjib 'ain* apabila kewajiban itu tertentu hanya pada satu orang dalam melaksanakannya. Misalnya, apabila dalam satu daerah hanya ada seorang dokter, maka kewajiban mengobati orang sakit hanya tertentu padanya. Menolong orang yang tenggelam hukumnya *wâjib kifâyah*, wajib bagi setiap orang yang menyaksikannya. Namun, apabila dari sekian orang menyaksikan peristiwa itu hanya satu orang yang pandai berenang, maka *wâjib kifâyah* berubah menjadi *wâjib 'ain* bagi orang yang pandai berenang itu.³⁵²

4. Dilihat dari segi perbuatan yang dituntut, hukum *wâjib* terbagi pada *wâjib mu'ayyan* (وَاجِبٌ مُّعَيَّنٌ) dan *wâjib mukhayyar* (وَاجِبٌ مُّخَيَّرٌ).

Wâjib mu'ayyan adalah kewajiban yang dituntut tanpa adanya pilihan, seperti shalat, puasa, mengembalikan barang *ghashab* dan sebagainya. Kewajiban dalam ranah ini tidak dapat lepas dari orang mukallaf sampai ia mengerjakannya.

³⁵⁰ al-Badakhshî, *Syarh al-Badakhshî*, Juz I, h. 93; Mushthafa Ibn Muhammad Ibn Salâmah, *al-Ta'sîs fî Ushûl al-Fiqh...*, h. 35; Jalâluddîn al-Suyûthî, *Syarh al-Kaukab al-Sâthi'*, Juz I, h. 74; Muhammad, *al-Rudûd wa al-Nuqûd Syarh Mukhtashar Ibn Hâjib*, Juz I, h. 364; Wahbah az-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, h. 128; Sa'duddin al-Taftazani, *Hasyiyah al-Taftazani*, Juz II, h. 151; al-Anshârî, *Fawâtiḥ al-Rahamût Syarh Musallam al-Tsubût*, Juz I, h. 52; al-Sinqithî, *Mudzakkirah fî Ushûl al-Fiqh*, h. 15; al-Jaizânî, *Mâ'alimu Ushûl al-Fiqh*, h. 299.

³⁵¹ Jalâluddîn al-Suyûthî, *Syarh al-Kaukab al-Sâthi'*, Juz I, h. 38; Muhammad, *al-Rudûd wa al-Nuqûd Syarh Mukhtashar Ibn Hâjib*, Juz I Juz I, h. 364; al-Ashfahânî, *Bayân al-Mukhtashar...*, Juz I, h. 343; al-Anshârî, *Fawâtiḥ al-Rahamût Syarh Musallam al-Tsubût*, Juz I, h. 152.

³⁵² Wahbah az-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, h. 128; 'Abdu al-Wahhâb Khallâf, *Ilmu Ushûl al-Fiqh*, h. 109.

Wājib mukhayyar adalah kewajiban yang mengandung beberapa perkara yang dapat dipilih untuk dikerjakan. Misalnya, membayar *kaffârat*, Allah Swt. menetapkan bahwa *kaffârat* sumpah dapat dipenuhi dengan salah satu dari tiga perkara, yaitu memberi makan fakir miskin, memberi pakaian pada mereka atau memerdekakan budak. Yang wajib dikerjakan dari ketiga bentuk hukuman itu hanya satu dan bagi mukallaf boleh memilih dalam mengerjakannya.³⁵³

2. *Mandûb*/sunnah dan pembagiannya

a. Definisi *mandûb*

Mandûb secara etimologi berakar dari kata *an-nadb* (النَّدْب) berarti mengajak kepada sesuatu yang penting.³⁵⁴ Secara terminologi terdapat beberapa definisi *mandûb* yang diutarakan ulama ushul fiqh.

1. Mayoritas ulama ushul fiqh mendefinisikan *mandûb* sebagai berikut:

هُوَ مَا طَلَبَ الشَّارِعُ فَعَلَهُ مِنَ الْمُكَلَّفِ طَلَبًا غَيْرَ حَتْمٍ

Mandûb adalah sesuatu yang dituntut Syari' untuk dikerjakan orang mukallaf dengan tuntutan yang tidak tegas.³⁵⁵

Berikut ini definisi yang berkaitan dengan karakteristik *mandûb*.

2. Imam al-Bazdawî mendefinisikan *mandûb* sebagaimana berikut ini:

وَ الْمَنْدُوبُ مَا يُحْمَدُ فاعِلُهُ وَ لَا يُدْمُ تَارِكُهُ

³⁵³Mushthafa Ibn Muhammad Ibn Salâmah, *al-Ta`sis fî Ushûl al-Fiqh...*, h. 33; Jalâluddîn al-Suyûthî, *Syarh al-Kaukab al-Sâthi*, Juz I, h. 37; 'Abduqadir Ibn Badran, *al-Madkhal ila Mazhab...*, h. 147; Wahbah az-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, h. 129; al-Husain Ibn Rasyîq al-Mâlikî, *Lubâb al-Mahshûl fî Ilmi al-Ushûl*, Juz I, h. 215; al-Sinqithî, *Mudzakkirah fî Ushûl al-Fiqh*, h. 13; al-Jaizânî, *Mâ'alimu Ushûl al-Fiqh*, h. 298.

³⁵⁴al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Juz I, h. 160.

³⁵⁵Jalâluddîn al-Suyûthî, *Syarh al-Kaukab al-Sâthi*, Juz I, h. 19; Wahbah az-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, h. 129.

Mandûb adalah sesuatu yang apabila dikerjakan pelakunya memperoleh pujian dan yang meninggalkan tidak mendapat celaan.³⁵⁶

3. Mushthafâ memberi pengertian *mandûb* dengan:

الْمَنْدُوبُ فِي الْإِصْطِلَاحِ مَا أَمَرَ بِهِ الشَّارِعُ أَمْرًا غَيْرَ حَتْمٍ بِأَصْلِ الْوَضْعِ أَوْ بَعْدَ صَرْفِهِ
بِدَلِيلٍ

Mandûb adalah suatu perbuatan yang diperintahkan Syari' dengan perintah yang tidak tegas sejak semula pensyariaan atau sesudah dipalingkan dari makna awal berdasarkan dalil.³⁵⁷

4. al-Sinqithî mendefinisikan *mandûb* sebagai berikut:

هُوَ مَا فَعَلَهُ التَّوَابُ وَ لَيْسَ فِي تَرْكِهِ عِقَابٌ

Mandûb adalah suatu perbuatan yang apabila dikerjakan mendapat pahala dan yang meninggalkannya tidak dikenakan siksa.³⁵⁸

Adapun *shîghat* (bentuk kata) yang menunjukkan hukum sunnah atau *mandûb* adalah³⁵⁹:

1. Bentuk kata yang mengandung tuntutan dan menunjukkan ketidaktegasan, seperti يُسْنُ (disunnahkan) dan sebagainya.
2. Bentuk perintah yang disertai dengan indikasi yang memalingkan makna dari kewajiban pada anjuran, baik indikasi itu berupa nash maupun kaidah syara' yang bersifat umum. Misalnya, firman Allah Swt dalam surah al-Baqarah ayat 282 mengenai perintah mencatat hutang piutang, Firma-Nya adalah

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ

³⁵⁶al-Badakhshî, *Syarh al-Badakhshî*, Juz I, h. 46; al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Juz I, h. 161; 'Abduqadir Ibn Badran, *al-Madkhal ila Mazhab...*,h. 152; al-Thûfî, *Syarh Mukhtashar al-Raudhah*, Juz I, h. 353; al-Jazarî, *Mi'raj al-Minhaj*, Juz I, h. 54; al-Âmidî, *Muntahâ al-Sûl fî Ilmi al-Ushûl*, h. 35.

³⁵⁷Mushthafa Ibn Muhammad Ibn Salâmah, *al-Ta'sîs fî Ushûl al-Fiqh...*,h. 42.

³⁵⁸al-Sinqithî, *Mudzakkirah fî Ushûl al-Fiqh*, h. 19.

³⁵⁹Wahbah az-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, h. 129; Wahbah az-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz I, h. 82; 'Abdu al-Wahhâb Khallâf, *Ilmu Ushûl al-Fiqh*, h. 111.

“Wahai orang-orang yang beriman, apabila kamu bermu’amalah (melakukan transaksi) tidak secara tunai untuk waktu yang ditentukan, maka hendaklah mencatatnya...”.
(Q.S. al-Baqarah, 2: 282)

Kata perintah فَكْتُبُوْا (maka tulislah/catatlah) meskipun berbentuk `amr, tapi tidak menunjukkan *ijâb* (kewajiban) melainkan berupa *nadb* (anjukan). Hal ini dapat diketahui dari indikasi yang terdapat dalam lanjutan ayat berikutnya, yaitu:

فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِمِنَ أَمَانَتَهُ

“...Akan tetapi jika sebagian kamu mempercayai sebagian yang lain, maka hendaklah yang dipercayai itu menunaikan amanatnya...”

Ayat ini menerangkan bahwa jika الكَاتِبُ (yang mengutangkan) percaya terhadap اَلْمُدْبِئِ (yang berhutang), maka melakukan pencatatan utang itu tidak menjadi keharusan.

3. Bentuk kalimat perintah yang tidak disertai dengan sanksi/hukuman jika perbuatan tersebut ditinggalkan.

b. Apakah *mandûb* itu *ma`mûr bih* (dituntut untuk dikerjakan) atau tidak?

Para ulama ushul fiqh berselisih pendapat dalam memecahkan persoalan ini:

- a. Ulama Mâlikiyah, mayoritas Syâfi’iyah dan Hanabilah menyatakan bahwa *mandûb* tetap dituntut untuk dilaksanakan mukallaf, karena orang yang melaksanakan perbuatan *mandûb* disebut pelaku ketaatan, perbuatan *mandûb* juga dituntut untuk dikerjakan seperti halnya perbuatan *wâjib*. Tetapi, tuntutan yang terkandung dalam *shîghat thalab* (kalimat tuntutan) dibuntuti ancaman, sedangkan tuntutan *mandûb* tidak memuat ancaman bagi yang meninggalkannya.
- b. Ulama Hanafiyah, al-Kurkhî, Abû Bakr al-Râzî dan dan Ibn al-Subkî (Ulama Syâfi’iyah) berpendapat bahwa *mandûb* itu tidak

diperintahkan untuk dikerjakan melainkan secara majaz (metafora).³⁶⁰ Adapun argumentasi mereka adalah hadits Nabi Saw.

لَوْلَا أَنَّ أَشَقَّ عَلَى أُمَّتِي لَأَمَرْتُهُمْ بِالسَّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ

“Andaikata tidak menyulitkan bagi umatku, niscaya aku akan perintahkan mereka untuk bersiwak pada setiap kali akan shalat”. (HR. al-Bukhârî, Muslim, at-Tirmidzî, Ahmad ibn Hanbal, Abû Dâud, Ibnu Mâjah, dan an-Nasâ’î)

Hadits ini secara jelas menerangkan bahwa bersiwak pada setiap akan shalat adalah *mandûb*, namun Rasulullah Saw. tidak memerintahkan umatnya dalam mengerjakannya.

Selain hadits di atas, mereka juga beralasan jika hakikat *mandûb* diperintahkan, maka mengabaikan perbuatan itu mesti dinamai maksiat, karena maksiat melakukan perbuatan yang menyalahi perintah atau larangan. Namun, sudah jamak diketahui sekalipun orang awam bahwa meninggalkan perkara *mandûb* tidak disebut dengan ‘*âshi* (pelaku kemaksiatan).

c. Macam-macam *mandûb*

Mandûb dibagi oleh para ulama ushul fiqh menjadi tiga macam, yaitu:

1. مَنْدُوبٌ فِعْلُهُ عَلَى وَجْهِ التَّكْيِيدِ (*mandûb/sunnah* yang sangat dianjurkan dalam mengerjakannya) adalah perbuatan yang apabila ditinggalkan tidak mendapat dosa, tetapi yang mengabaikannya mendapat celaan. Misalnya, setiap perbuatan yang menjadi penyempurna perkara kewajiban (shalat jama’ah, adzan, *iqâmah*); setiap perbuatan yang secara tekun dikerjakan Rasulullah Saw. dan hanya sekali-kali ditinggalkan untuk menunjukkan bahwa perbuatan itu tidak diwajibkan (berkumur-kumur, menghirup air melalui hidung kemudian dikeluarkan dalam wudhu`, membaca sebagian ayat al-Qur’an sesudah membaca al-fâtihah dalam

³⁶⁰al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Juz I, h. 161; Jalâluddîn al-Suyûthî, *Syarh al-Kaukab al-Sâthi*, Juz I, h. 35; al-Ashfahânî, *Bayân al-Mukhtashar*..., Juz I, 393; Sa’duddin al-Taftazani, *Hasyiyah al-Taftazani*, Juz II, h. 214; al-Husain Ibn Rasyîq al-Mâlikî, *Lubâb al-Mahshûl fî Ilmi al-Ushûl*, Juz I, h. 229; al-Sinqithî, *Mudzakkirah fî Ushûl al-Fiqh*, h. 20; al-Âmidî, *Muntahâ al-Sûl fî Ilmi al-Ushûl*, h. 35.

shalat). *Mandûb*/sunnah dalam ranah ini disebut *sunnah mu`akkad* (السُّنَّةُ الْمُؤَكَّدَةُ) atau *sunnah al-hudâ* (سُنَّةُ الْهُدَى).

2. *مَنْدُوبٌ مَشْرُوعٌ فِعْلُهُ* (sunnah yang dianjurkan) adalah perbuatan yang apabila dikerjakan memperoleh pahala dan jika ditinggalkan tidak mendapat dosa dan celaan. Contohnya, shalat sunnah empat rakaat sebelum 'isya', shadaqah, puasa senin kamis dan seterusnya. Barometer sunnah semacam ini ialah apabila perbuatan tersebut tidak selalu dikerjakan Rasulullah Saw. Hanya terkadang sekali dan beberapa kali saja.
3. *مَنْدُوبٌ زَائِدٌ* (sunnah tambahan) adalah perbuatan yang diniatkan untuk mengikuti jejak langkah Rasulullah Saw. bilamana dikerjakan dengan maksud mengikuti Rasulullah Saw mendapat pahala dan apabila ditinggalkan tidak memperoleh dosa dan celaan. Seperti perbuatan-perbuatan yang biasa dilakukan Rasulullah Saw., seperti halnya manusia pada umumnya, seperti cara makan, cara minum, cara berjalan, cara tidur, cara berpakaian dan sebagainya. Apabila perbuatan semacam ini dikerjakan orang mukallaf dengan niatan untuk mengikuti jejak hidup Rasulullah Saw., maka ia disebut dengan orang baik, karena pertanda kecintaanya pada baginda Nabi Saw. tetapi apabila tidak diikuti hal-hal semacam itu, maka orang tersebut tidak disebut orang buruk karena sunnah ini tidak setingkat dengan sunnah-sunnah sebelumnya. Sunnah semacam ini juga dinamai dengan *sunnah zawâ'id* (زَوَائِدٌ), *mustahab* (مُسْتَحَبٌّ), *`adab* (أَدَبٌ) dan *fadhîlah* (فَضِيلَةٌ).³⁶¹

Pembagian sunnah di atas menurut ulama Hanafiyah, sedangkan jumhur ulama tidak membelah sunnah dalam beberapa bagian. Menurut mereka *mandûb* semakna dengan *sunnah* (سُنَّةٌ),

³⁶¹Wahbah az-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, h. 130; 'Abdu'azîz Ibn Ahmad al-Bukhârî, *Kasyfu al-Asrâr*, Jld II, h. 310.

nâfilah (نَافِلَةٌ), *mustahab* (مُسْتَحَبٌّ), *tathawwu'* (تَطَوُّعٌ), *muraghghâw fihî* (مُرَغَّبًا فِيهِ), *ihsân* (إِحْسَانًا) atau *hasan* (حَسَنًا).³⁶²

3. Haram dan macam-macamnya

a. Definisi haram

Haram secara etimologi berarti sesuatu yang dilarang (الْمَنْعُودُ), antonim halal dan *wâjib*.³⁶³ Sedangkan haram secara terminologi terdapat beragam ibarat yang dikemukakan ulama ushul fiqh, yaitu:

1. Mayoritas ulama ushul fiqh mendefinisikan haram sebagai berikut:

هُوَ مَا طَلَبَ الشَّارِعُ تَرْكَهُ عَلَى وَجْهِ الْحُتْمِ وَالْإِلْزَامِ

Haram adalah suatu perbuatan yang dituntut Syari' untuk ditinggalkan dengan tuntutan yang tegas.³⁶⁴

2. Ada juga yang mendefinisikan haram dipandang dari aspek sifatnya, haram adalah

الْحُرَامُ مَا يُدْمُ شَرْعًا فَاعِلُهُ

Haram adalah suatu perbuatan yang pelakunya dicela secara syara'.³⁶⁵

3. 'Abdulqadir Ibn Badran memberi pengertian haram dengan:

الْحُرَامُ شَرْعًا مَا دُمَّ فَاعِلُهُ وَ لَوْ قَوْلًا أَوْ عَمَلٍ قَلْبٍ

Haram adalah suatu perbuatan yang pelakunya dicela sekalipun berupa perkataan maupun bisikan hati.³⁶⁶

4. al-Sinqithî mendefinisikan haram dengan:

مَا فِي تَرْكِهِ التَّوَابُ وَ فِي فِعْلِهِ الْعِقَابُ

³⁶²al-Badakhshyî, *Syarh al-Badakhshyî*, Juz I, h. 47; 'Abduqadir Ibn Badran, *al-Madkhal ila Mazhab...*, h. 153;

³⁶³Mushthafa Ibn Muhammad Ibn Salâmah, *al-Ta`sis fî Ushûl al-Fiqh...*h.51; 'Abduqadir Ibn Badran, *al-Madkhal ila Mazhab...*,h. 153; al-Sinqithî, *Mudzakkirah fî Ushûl al-Fiqh*, h. 26.

³⁶⁴Wahbah az-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, h. 131;

³⁶⁵al-Badakhshyî, *Syarh al-Badakhshyî*, Juz I, h. 47; al-Thûfî, *Syarh Mukhtashar al-Raudhah*, Juz I, h. 359; al-Jazarî, *Mi'râj al-Minhâj*, Juz I, h. 55.

³⁶⁶'Abduqadir Ibn Badran, *al-Madkhal ila Mazhab...*h. 153.

Haram adalah sesuatu yang apabila dikerjakan mendapatkan pahala dan jika ditinggalkan memperoleh hukuman siksa.³⁶⁷

5. Mushthafâ mendefinisikan haram dengan:

فِي الْإِصْطِلَاحِ مَا نَهَى عَنْهُ الشَّارِعُ نَهْيًا جَازِمًا

Haram adalah suatu perbuatan yang dilarang Syari' dengan larangan tegas.³⁶⁸

Menurut ulama ushul fiqh hukum haram yang ditunjukkan dalam al-Qur'an dan as-Sunnah bisa diketahui dengan memperhatikan beberapa hal, yaitu³⁶⁹:

- a. Kalimat *fi'il* yang secara langsung menunjukkan makna *tahrîm*, seperti kata *لَا يَحِلُّ*, *يَحْرُمُ*, *حُرْمٌ* dan yang semakna dengannya. Seperti firman Allah Swt. dalam surah al-Baqarah, ayat 275:

وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا

“Allah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba...”.

(Q.S. al-Baqarah, 2: 275)

Surah an-Nisâ` ayat 23:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ

“Diharamkan (untuk dinikahi) bagi kamu, ibu-ibumu, putri-putrimu, saudari-saudarimu...” (Q.S. an-Nisâ`, 4: 23)

Surah an-Nisâ` ayat 19:

لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرْتَبُوا النِّسَاءَ كَرْهًا

“...tidak halal bagi kamu mempusakai wanita dengan jalan paksa...” (Q.S. an-Nisâ`, 4: 19)

Sabda Rasulullah Saw.

لَا يَحِلُّ مَالُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلَّا بِطَيْبٍ نَفْسِهِ

“Tidak halal harta seorang muslim (untuk dimiliki) melaikan dengan kerelaan hatinya”. (HR. al-Dâruquthnî)

³⁶⁷ al-Sinqithî, *Mudzakkirah fî Ushûl al-Fiqh*, h. 27.

³⁶⁸ Mushthafa Ibn Muhammad Ibn Salâmah, *al-Ta`sis fî Ushûl al-Fiqh...*, h.51.

³⁶⁹ Wahbah az-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, h. 131; al-Jaizânî, *Mâ`alimu Ushûl al-Fiqh*, h. 311; ‘Abdu al-Wahhâb Khallâf, *‘Ilmu Ushûl al-Fiqh*, h. 113.

b. *Shîghat al-nahyi* (kalimat nahi) dalam *fi'il* yang menunjukkan *tahrîm* (keharaman) secara tegas. Misalnya firman Allah Swt. dalam surah al-Isrâ` ayat 32:

وَلَا تُقْرَبُوا الزَّانَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا

“Dan janganlah kamu mendekati zina, sesungguhnya zina itu adalah suatu perbuatan yang keji. dan suatu jalan yang buruk”. (Q.S. al-Isrâ`, 17: 32)

Dalam surah an-Nahl ayat 90:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

“Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan, memberi kepada kaum kerabat, dan Allah melarang dari perbuatan keji, kemungkaran dan permusuhan. Dia memberi pengajaran kepadamu agar kamu dapat mengambil pelajaran”. (Q.S. an-Nahl, 90)

c. Perintah untuk menjauhi suatu perbuatan. Contohnya firman Allah Swt. dalam surah al-Hajj ayat 30:

فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ

“...maka jauhilah olehmu berhala-berhala yang najis itu...”. (Q.S. al-Hajj, 22: 30)

Dalam surat al-Mâ`idah ayat 90, Allah Swt. berfirman:

إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ

“Sesungguhnya (meminum) khamar, berjudi, (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah adalah termasuk perbuatan syaitan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu...”. (Q.S. al-Mâ`idah, 5: 90)

d. Terdapat ancaman atau hukuman dalam melakukan suatu perbuatan. Misalnya, firman Allah Swt. dalam surah al-Nisâ` ayat 10:

إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا

“*Sesungguhnya orang-orang yang memakan harta anak yatim secara zalim, sebenarnya mereka itu menelan api sepenuh perutnya dan mereka akan masuk ke dalam api yang menyala-nyala (neraka)*”. (Q.S. al-Nisâ`, 4: 10)

Surah al-Mâ`idah ayat 38:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا

“*Pencuri laki-laki dan pencuri perempuan maka potonglah tangan keduanya...*”. (Q.S. al-Mâ`idah, 5: 38)

Surah an-Nûr ayat 4:

وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ

“*Dan orang-orang yang menuduh wanita-wanita yang baik-baik (berbuat zina) dan mereka tidak mendatangkan empat orang saksi, maka deralah mereka (yang menuduh itu) delapan puluh kali dera, dan janganlah kamu terima kesaksian mereka buat selama-lamanya. Dan mereka itulah orang-orang yang fasik*”. (Q.S. an-Nûr, 4)

b. Macam-macam haram

Para ulama ushul fiqh membagi haram pada dua bagian, yaitu:

1. *Haram li-dzâtihi* (الْحُرَامُ لِذَاتِهِ) adalah sesuatu yang ditentukan Syari' keharamannya sejak semula. Keharaman tersebut disebabkan *mafsadat* yang terdapat pada zat/esensi suatu barang atau perbuatan, seperti keharaman berzina, mencuri, memakan bangkai, menikahi mahram, meminum khamr, memakan daging babi, bunuh diri, memakan harta melalui cara yang bathil dan setiap sesuatu yang mengandung *mudharat* dan *mafsadat*. Konsekwensinya adalah apabila seseorang mukallaf mengerjakan keharaman dalam kategori ini maka perbuatannya itu dihukumi batal, tidak menyebabkan *atsar* (akibat hukum) dan tidak menimbulkan manfaat-manfaat yang dimaksudkan. Misalnya,

seseorang berzina dengan seorang wanita, kemudian dari perzinahan itu menyebabkannya menjadi hamil. Anak yang terlahir dari hasil zina itu tidak berhubungan nasab dengan bapaknya dan tidak pula berhak menerima warits. Begitu pula, seseorang yang mencuri harta milik orang lain tidak mengakibatkan harta itu menjadi hak miliknya. Demikian halnya, jual beli bangkai dan segala macam barang yang *haram lidzâtihi* itu dianggap batal/tidak sah dan tidak menimbulkan akibat hukum (perpindahan hak milik).

2. *Haram lighairihi* (الحُرَامُ لِغَيْرِهِ) adalah suatu perbuatan yang pada *ashal*-nya disyariatkan, namun lantaran bersamaan dengan faktor eksternal yang menyebabkannya menjadi haram. Seperti mengerjakan shalat dengan pakaian yang didapat dari *ghashab*, bertransaksi jual beli yang mengandung penipuan, melakukan transaksi jual beli saat adzan jum'an berkumandang, puasa pada waktu hari raya 'idul fitri dan adha, puasa *wishâl* (terus menerus tanpa berbuka), nikah *muhallil* (nikah yang dimaksudkan untuk menghalalkan pada suami pertama setelah diceraikan) dan sebagainya.³⁷⁰

Pada dasarnya shalat, puasa, nikah tersebut disyariatkan, tetapi karena berbarengan dengan faktor eksternal menyebabkan amal ibadah tersebut menjadi haram. Esensi perbuatan tersebut tidak mengandung *mafsadat* maupun *mudharat*, tetapi faktor eksternal itulah yang menjadinya mengandung *mafsadat* atau *mudharat*. Melakukan puasa pada dasarnya disyari'tkan, tetapi karena dilakukan pada hari raya idul fitri atau adha, maka menjadi haram. Sebab keharamannya adalah berpaling dari jamuan Allah Swt. karena hari itu merupakan hari menikmati beragam makanan. Demikian pula halnya melakukan transaksi jual beli itu boleh, tetapi karena mengandung unsur riba atau dilakukan ketika adzan shalat jum'at telah berkumandang, maka menyebabkannya menjadi haram.

³⁷⁰Wahbah az-Zuhailî, *al-Wajîz fi Ushûl al-Fiqh*, h. 132;

Ulama ushul fiqh bersebrangan pendapat dalam menentukan hukum atas perbuatan *haram lighairihi*. Ulama Hanafiyah mengemukakan bahwa perbuatan *haram lighairihi* bisa menjadi *sabab syara'* dan dapat menimbulkan akibat hukumnya karena keharaman bukan pada esensinya, tetapi dikarenakan faktor eksternal. Oleh karena itu, menurut mereka hukum shalat yang dilakukan dengan menggunakan pakaian hasil *ghashab* itu sah dan menggugurkan kewajiban, tetapi pelakunya tetap mendapat dosa karena telah melakukan *ghashab*. Begitu juga, transaksi jual beli yang mengandung unsur riba dihukumi fasid, bukan batal. Apabila transaksi tersebut sudah dilangsungkan maka mengakibatkan perpindahan hak milik, namun transaksi semacam ini dinilai buruk dalam pandangan syara'.³⁷¹ Sementara jumbuh ulama berpendapat bahwa perbuatan *haram lighairihi* tidak menyebabkan munculnya akibat hukum (أثر شرعي: perpindahan hak milik, hubungan nasab, hak menerima warits dan seterusnya). Misalnya contoh kasus di atas, shalat yang dilaksanakan dengan pakaian dari hasil *ghashab* dihukumi batal, puasa yang dilakukan pada hari raya 'idul fithri maupun 'idul adha dianggap batal.

4. *Makrûh*

a. Definisi *makrûh*

Makrûh secara etimologi berarti sesuatu yang dibenci (المبغوض).³⁷² Sedangkan secara terminologi ulama ushul fiqh beragam redaksi yang dikemukakan, yaitu:

1. Mayoritas ulama ushul fiqh mendefinisikan *makrûh* sebagai berikut ini:

هُوَ مَا طَلَبَ الشَّارِعُ تَرْكَهُ لَا عَلَىٰ وَجْهِ الْحُتْمِ وَالْإِلْتِزَامِ

Makrûh adalah sesuatu yang dituntut Syari' untuk meninggalkannya dengan tuntutan yang tidak tegas.³⁷³

³⁷¹ Wahbah az-Zuhaili, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, h. 132;

³⁷² Mushthafa Ibn Muhammad Ibn Salâmah, *al-Ta'sîs fî Ushûl al-Fiqh...*, h. 56.

2. Ada juga ulama ushul fiqh yang merumuskan definisi *makrûh* dengan menitiktekan pada sifatnya, *makrûh* adalah:

الْمَكْرُوهُ مَا يَمْدَحُ تَارِكُهُ وَ لَا يُدَمُّ فَاعِلُهُ

Makrûh adalah sesuatu yang apabila ditinggalkan memperoleh pujian dan jika dilakukan pelakunya tidak mendapat celaan.³⁷⁴

3. al-Sinqithî mendefinisikan *makrûh* sebagai berikut:

مَا تَرَكْتَهُ خَيْرٌ مِنْ فِعْلِهِ

Makrûh adalah sesuatu yang apabila ditinggalkan lebih baik daripada dikerjakan.³⁷⁵

4. Musthafâ mendefinisikan *makrûh* dengan:

فِي الْإِصْطِلَاحِ مَا نَهَى عَنْهُ الشَّارِعُ نَهْيًا غَيْرَ حَتْمٍ بِأَصْلِ الْوَضْعِ أَوْ بَعْدَ صَرْفِهِ بِدَلِيلٍ

Makrûh adalah suatu perbuatan yang dilarang Syari' dengan larangan tidak tegas sejak semula pensyariatan atau sesudah dipalingkan dari makna awal berdasarkan dalil.³⁷⁶

Para ulama ushul menentukan cara-cara dalam mengetahui ungkapan al-Qur'an maupun hadîts yang menunjukkan hukum *makrûh*, di antaranya adalah³⁷⁷:

1. Kalimat *fi 'il* yang menunjukkan makna *makrûh*, seperti *kariha* (كْرِهَةٌ) dan yang semakna dengannya. Misalnya, sabda Rasulullah Saw.:

إِنَّ اللَّهَ كَرِهَ لَكُمْ ثَلَاثًا قِيلَ وَقَالَ وَإِضَاعَةَ الْمَالِ وَكَثْرَةَ السُّؤَالِ

“Sesungguhnya Allah membenci bagi kamu tentang tiga perkara; berkata yang dikatakan orang lain, menyia-nyiakan harta dan banyak bertanya”. (HR. al-Bukhârî dan Muslim)

³⁷³Wahbah az-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, h. 133; al-Sinqithî, *Mudzakkirah fî Ushûl al-Fiqh*, h. 25.

³⁷⁴al-Badakhshî, *Syarh al-Badakhshî*, Juz I, h. 48; ‘Abduqadir Ibn Badran, *al-Madkhal...*h. 154; al-Thûfî, *Syarh Mukhtashar al-Raudhah*, Juz I, h. 382; al-Jaizânî, *Mâ'alimu Ushûl al-Fiqh*, h. 312; al-Jazarî, *Mi'râj al-Minhâj*, Juz I, h. 56; al-Âmidî, *Muntahâ al-Sûl fî Ilmi al-Ushûl*, h. 36.

³⁷⁵al-Sinqithî, *Mudzakkirah fî Ushûl al-Fiqh*, h. 25.

³⁷⁶Mushthafa Ibn Muhammad Ibn Salâmah, *al-Ta'sîs fî Ushûl al-Fiqh...*,h. 56.

³⁷⁷Wahbah az-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, h. 133; ‘Abdu al-Wahhâb Khallâf, *‘Ilmu Ushûl al-Fiqh*, h. 114.

Contoh hadîts lainnya Rasulullah Saw. Bersabda:

أَبْعَضُ الْحَالِلِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى الطَّلَاقُ

“Perkara halal yang paling dibenci Allah adalah thalak”.

(HR. Abû Dâud dan al-Hâkim)

2. *Shîghat al-nahyi* (kalimat larangan) yang disertai dengan indikasi yang menunjukkan bahwa yang dimaksudkan hukum *makrûh*. Misalnya firman Allah Swt. dalam surah al-Mâ`idah ayat 101:

لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ تُبَدَّ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ

“...janganlah kamu menanyakan (kepada Nabimu) hal-hal yang jika diterangkan kepadamu akan menyusahkan kamu...”.

(Q.S. al-Mâ`idah, 5: 101)

Kata *لَا تَسْأَلُوا* yang berbentuk *amr* berubah dari hukum haram kepada hukum *makrûh* karena ada indikasi yang memalingkannya, yaitu lanjutan ayat berikutnya yang berbunyi:

وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنزَلُ الْقُرْآنُ تُبَدَّ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ

“...dan jika kamu menanyakan di waktu Al Quran itu diturunkan, niscaya akan diterangkan kepadamu, Allah memaafkan (kamu) tentang hal-hal itu. Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyantun”.

3. Kalimat yang menyuruh untuk menjauhi dan meninggalkan suatu perbuatan, tetapi tuntutan itu bersamaan dengan indikasi yang memalingkannya dari hukum haram kepada hukum *makrûh*.

Misalnya, sabda Rasulullah Saw.:

دَعْ مَا يَرِيئُكَ إِلَى مَا لَا يَرِيئُكَ

“Tinggalkanlah sesuatu yang meragukanmu menuju pada sesuatu yang tidak kamu ragukan”. (HR. al-Tirmidzî dan an-Nasâ`î)

Beralihnya larangan dalam hadîts di atas dari hukum haram pada hukum *makrûh* karena sesuatu yang dilarang masih belum jelas, tidak disifati halal maupun haram.

b. Macam-macam *makrûh*

Ulama Hanafiyah membelah *makrûh* pada dua macam, yaitu *makrûh tahrîm* (الْمَكْرُوهُ تَحْرِيمًا) dan *makrûh tanzîh* (الْمَكْرُوهُ تَنْزِيهًا).

1. *Makrûh tahrîm* (الْمَكْرُوهُ تَحْرِيمًا) adalah sesuatu yang dituntut Syari' untuk ditinggalkan dengan tuntutan yang tegas/pasti berdasarkan dalil *zhannî* (hadîts-hadîts *âhad*). Misalnya, larangan memperjualbelikan barang yang sedang ditawarkan orang lain, larangan meminang pinangan orang lain dan seterusnya. Larangan dalam dua kasus tersebut berdasarkan hadîts Nabi Saw. yang diriwayatkan secara *âhad*, Rasulullah Saw. bersabda:

وَلَا يَبِيعُ الرَّجُلُ عَلَى بَيْعِ أَخِيهِ وَلَا يَخْطُبُ عَلَى خِطْبَةِ أَخِيهِ

“Tidak boleh seseorang menjual barang yang sedang ditawarkan saudaranya dan tidak boleh pula meminang pinangan saudaranya”. (HR. al-Bukhârî dan Muslim)

2. *Makrûh tanzîh* (الْمَكْرُوهُ تَنْزِيهًا) adalah sesuatu yang dituntut Syari' untuk ditinggalkan dengan tuntutan yang tidak tegas dan tidak mengikat. Apabila perbuatan semacam ini ditinggalkan pelakunya tidak mendapat dosa dan celaan, tetapi menyalahi perbuatan yang paling utama (جِلَافُ الْأَوْلَى) Misalnya, memakan daging kuda, berwudhu` dari sisa air yang diminum kucing.³⁷⁸

5. *Mubâh*

a. Definisi *mubâh*

Mubâh secara etimologi berakar dari kata *الإباحتُ* berarti menjelaskan, menampakkan dan memberitahukan.³⁷⁹ Sedangkan

³⁷⁸ Wahbah az-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, h. 133.

³⁷⁹ al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Juz I, h. 165. ‘Abduqadir Ibn Badran, *al-Madkhal ila Mazhab...*, h. 156.

secara terminologi beragam ungkapan definisi yang dikemukakan ulama ushul fiqh, yaitu:

1. Mayoritas ulama ushul fiqh mendefinisikan *mubah* sebagai berikut ini:

هُوَ مَا خَيَّرَ الشَّارِعُ الْمُكَلَّفَ بَيْنَ فِعْلِهِ وَ تَرْكِهِ

Mubâh adalah sesuatu yang diberikan Syari' pada mukallaf dalam memilih untuk melaksanakan atau meninggalkan.³⁸⁰

2. al-Âmidî merumuskan definisi *mubâh* sebagai berikut:

هُوَ مَا دَلَّ الدَّلِيلُ السَّمْعِيُّ عَلَى حِطَابِ الشَّارِعِ بِالتَّخْيِيرِ فِيهِ بَيْنَ الْفِعْلِ وَ التَّرْكِ مِنْ غَيْرِ بَدَلٍ

Mubâh adalah sesuatu yang ditunjukkan *khithâb* Syari' dalam memberi pilihan untuk mengerjakan atau meninggalkan perbuatan tanpa imbalan.³⁸¹

3. Ada juga ulama ushul fiqh yang merumuskan definisi *mûbah* sebagai berikut:

الْمُبَاحُ مَا لَا يَتَعَلَّقُ بِفِعْلِهِ وَ تَرْكِهِ مَدْحٌ وَ لَا دَمٌّ

Mubâh adalah sesuatu yang tidak berkaitan dengan pujian dan celaan dalam melakukannya.³⁸²

4. al-Sinqithî mendefinisikan *mûbah* dengan:

مَا آذَنَ اللَّهُ فِي فِعْلِهِ وَ تَرْكِهِ غَيْرَ مُعْتَرِنٍ بِدَمٍّ فَاعِلِهِ وَ تَارِكِهِ وَلَا مَدْحِهِ

Mubâh adalah sesuatu yang dizinkan Allah Swt. untuk dikerjakan dan ditinggalkan tanpa dibarengi celaan maupun pujian bagi pelaku dan yang meninggalkannya.³⁸³

³⁸⁰al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Juz I, h. 165. Wahbah az-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, h. 134.

³⁸¹al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Juz I, h. 165; al-Âmidî, *Muntahâ al-Sûl fî Ilmi al-Ushûl*, h. 36.

³⁸²al-Badakhshyî, *Syarh al-Badakhshyî*, Juz I, h. 48; 'Abduqadir Ibn Badran, *al-Madkhal ila Mazhab...*, h. 156.

³⁸³al-Sinqithî, *Mudzakkirah fî Ushûl al-Fiqh*, h. 21; al-Jaizânî, *Mâ'alimu Ushûl al-Fiqh*, h. 313.

Para ulama ushul fiqh memberi kriteria dalam mengetahui redaksi atau bentuk nash al-Qur'an maupun hadîts yang mengandung hukum *mûbah*, di antaranya adalah³⁸⁴:

1. Kata yang secara jelas menunjukkan kehalalan atau kebolehan dalam melakukan sesuatu, seperti kata أَحَلَّ dan kata yang seakar dengannya. Misalnya firman Allah Swt. dalam surah al-Mâ'idah ayat 5:

الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ

“Pada hari ini dihalalkan bagimu yang baik-baik...”. (Q.S. al-Mâ'idah, 5: 5)

Surah an-Nisâ` ayat 24, Allah Swt. firman:

وَأُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ

“Dan dihalalkan bagi kamu selain yang demikian...”. (Q.S. an-Nisâ`, 4: 24)

Surah al-Baqarah ayat 187, Allah Swt. berfirman:

أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ

“Dihalalkan bagimu pada malam hari bulan Puasa bercampur dengan istri-istrimu...”. (Q.S. al-Baqarah, 2: 187)

2. Nash al-Qur'an maupun hadîts yang menunjukkan tidak mendapat dosa jika perbuatan tersebut dilakukan, seperti لَا جُنَاحَ (tidak ada dosa) dan kata yang semakna dengannya. Misalnya, firman Allah Swt. dalam surah al-Baqarah ayat 235:

وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِن خِطْبَةِ النِّسَاءِ

“Dan tidak ada dosa bagi kamu meminjau wanita-wanita itu dengan sindiran...”. (Q.S. al-Baqarah, 2: 235)

Dalam surah al-Baqarah ayat 229, Allah Swt. berfirman:

فَإِنْ حَفِظْتُمُ إِلَّا بَيْنَمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ

³⁸⁴Wahbah az-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, h. 134; al-Jaizânî, *Mâ' alimu Ushûl al-Fiqh*, h. 314; 'Abdu al-Wahhâb Khallâf, *Ilmu Ushûl al-Fiqh*, h. 115 .

“Jika kamu khawatir tidak akan dapat menjalankan hukum-hukum Allah, maka tidak ada dosa atas keduanya tentang bayaran yang diberikan oleh istri untuk menebus dirinya...”. (Q.S. al-Baqarah, 2: 229)

Surah an-Nûr ayat 61, Allah Swt berfirman:

لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ

“Tidak ada halangan bagi orang buta, tidak pula bagi orang pincang...”. (Q.S. an-Nûr, 24: 61)

3. *Shîghat amr* (kata perintah) yang menunjukkan perintah untuk melaksanakan suatu perbuatan, namun terdapat indikasi yang memalingkannya dari hukum *wâjib* pada hukum *mubâh*. Misalnya, firman Allah Swt. dalam surah al-Mâ'idah ayat 2, Allah Swt. berfirman:

وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا

“...dan apabila kamu telah menyelesaikan ibadah haji, maka boleh berburu”. (Q.S. al-Mâ'idah, 5: 2)

Dalam surah al-Jumu'ah ayat 10, Allah Swt. berfirman:

فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ

“Apabila kamu telah menunaikan shalat (*jum'at*), maka bertebaranlah di muka bumi...”. (Q.S. al-Jumu'ah, 62: 10)

Surat al-Baqarah ayat 187, Allah Swt berfirman:

وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمُ الْحَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْحَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ

“dan makan minumlah hingga terang bagimu benang putih dari benang hitam, yaitu fajar”. (Q.S. al-Baqarah, 2: 187)

4. *إِسْتِصْحَابُ أَحْوَالٍ* (melangsung teruskan keadaan sebelumnya). Maksudnya, apabila terdapat sesuatu yang bermanfaat bagi manusia, tetapi status hukumnya tidak ditemukan dalil dalam nash al-Qur'an maupun hadîts, maka sesuatu tersebut bisa dihukumi *mubâh*/boleh. Berpangkal pada hal ini ulama fiqh merumuskan suatu kaidah yang berbunyi:

الْأَصْلُ فِي الْأَشْيَاءِ الْإِبَاحَةُ حَتَّى يَدُلَّ الدَّلِيلُ عَلَى خِلَافِهِ

“Pada dasarnya segala sesuatu adalah boleh hingga ada dalil yang menunjukkan ke tidakbolehan”.³⁸⁵

b. Macam-macam *mubâh*

Para ulama ushul fiqh membagi *mubâh* dilihat dari segi adanya dalil syara' pada dua macam, yaitu:

1. *al-Ibâhah al-Syar'iyyah* (الإباحة الشرعية) adalah perbuatan yang boleh dilakukan berdasarkan dalil syara', seperti kebolehan makan, minum, berhubungan badan di malam bulan puasa. Hal ini berdasarkan firman Allah Swt. dalam surah al-Baqarah ayat 187.
2. *al-Ibâhah al-'Aqliyyah* (الإباحة العقلية) adalah perbuatan yang boleh dilakukan berlandaskan *al-barâ'ah al-`ashliyyah*. Seperti *الأصل في الأشياء الإباحة* (asal segala sesuatu adalah boleh).³⁸⁵

Selanjutnya terdapat suatu masalah yang berhubungan dengan status hukum *mubâh*, yaitu apakah *mubâh* termasuk salah satu hukum syara' atau tidak dan apakah *mubâh* termasuk *ma`mûr bih* (dituntut untuk dilaksanakan), serta masalah apakah *mubâh* itu termasuk kategori *hasan* (perkara baik) atau tidak? Dalam memecahkan persoalan ini terdapat perselisihan pendapat di antara ulama.

Menurut *fuqahâ`* (ulama fiqh) sepakat bahwa *mubâh* termasuk dalam pembagian hukum syara'. Dalam pengertian, hukum *mubâh* itu dituntut Syari' dalam memberi pemilihan pada mukallaf dan ketentuan itu pada dasarnya datang dari syara'. Berbeda pandangan dengan ini, ulama Mu'tazilah berpendapat bahwa *mubâh* bukan termasuk hukum syara', karena sebelum datangnya hukum syara' dan sesudahnya status hukum tidak berubah dan tetap sebagaimana sebelumnya.³⁸⁶

Para *fuqahâ`* (ahli fiqh) dan ulama ushul fiqh berpendapat bahwa *mubâh* tidak termasuk perkara yang *ma`mûr bih* (dituntut untuk dilaksanakan), karena esensi *amr* (perintah) mengandung

³⁸⁵Mushthafa Ibn Muhammad Ibn Salâmah, *al-Ta`sis fî Ushûl al-Fiqh...*,h. 47; al-Sinqithî, *Mudzakkirah fî Ushûl al-Fiqh*, h. 21; al-Jaizânî, *Mâ'alimu Ushûl al-Fiqh*, h. 314;

³⁸⁶al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Juz I, h. 166.

tuntutan untuk mengerjakan suatu perbuatan, sedang esensi *nahi* (larangan) mengandung tuntutan untuk menahan diri/meninggalkan suatu perbuatan. Kedua tuntutan ini tidak terdapat dalam hukum yang berstatus *mubâh*. Bersebrangan pendapat dengan jumhur ulama, al-Ka`bî dan ulama Mu'tazilah yang mengingkari hukum *mubâh* dalam syariat Islam. Mereka mengatakan bahwa tidak ada hukum *mubâh* dalam syariat Islam, tetapi setiap perbuatan dituntut untuk dikerjakan atau ditinggalkan. Karena apabila seseorang mengerjakan perkara *mubâh* maka secara langsung ia meninggalkan perbuatan haram. Meninggalkan perkara haram itu adalah *wâjib*, maka *mubâh* itu juga *wâjib*.³⁸⁷

Persoalan berikutnya, apakah *mubâh* itu termasuk kategori *hasan* (baik) atau tidak. Menurut Wahbah az-Zuhailî, pendapat yang *râjih* (kuat) adalah yang memandang subyek/pelaku suatu perbuatan. Jika subyek melakukan suatu perkara *mubâh* atas dasar syara', atau mengerjakan sesuai dengan tujuan-tujuan syara', maka perbuatannya dikategorikan baik. Sebaliknya, apabila ia mengerjakan hal itu tanpa dasar maksud atau niat semacam itu, maka perbuatan yang dilakukannya dinilai sebagai perbuatan lumrah, biasa saja tanpa ada pengaruh pahala dan dosa.³⁸⁸

2) Hukum *wadh'î* dan pembagiannya

Hukum *wadh'î* adalah *khithâb*/titah Allah Swt. yang menjadikan sesuatu sebagai *sabab*, *syarat*, *mâni'*, *shahîh*, *faâsid*, *'azîmah* dan *rukshah*.³⁸⁹

1. Sabab

a. Definisi *sabab*

Sabab secara etimologi berarti tali dan setiap sesuatu yang bisa menjadi perantara pada sesuatu yang lain.³⁹⁰ Pengertian semacam ini

³⁸⁷ al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Juz I, h. 166; al-Ashfahânî, *Bayân al-Mukhtashar...*, Juz I, h. 399; al-Jaizânî, *Mâ'alimu Ushûl al-Fiqh*, h. 314.

³⁸⁸ Abdu al-Wahhâb Khallâf, *Ilmu Ushûl al-Fiqh*, h. 95.

³⁸⁹ Wahbah az-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, h. 120; al-Syinqithî, *Natsru al-Wurûd 'alâ Marâqî al-Su'ûd*, Juz I, h. 52.

dapat ditemukan dalam al-Qur'an surah al-Hajj ayat 15, Allah Swt berfirman:

فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ

“...maka hendaklah ia merentangkan tali ke langit...”. (Q.S. al-Hajj, 22: 15)

Dalam surah al-Kahfi ayat 84-85, Allah Swt. berfirman:

وَأَتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا فَأَتْبَعَ سَبَبًا

“dan Kami telah memberikan kepadanya jalan (untuk mencapai) segala sesuatu maka diapun menempuh suatu jalan”. (Q.S. al-Kahfi, 18: 84-85)

Sementara *sabab*, secara terminologi terdapat berbagai definisi yang diutarakan para ulama ushul fiqh, yaitu:

1. Mayoritas ulama ushul fiqh mendefinisikan *sabab* sebagai berikut:

هُوَ وَصْفٌ ظَاهِرٌ مُنْضَبِطٌ دَلَّ الدَّلِيلَ السَّمْعِيَّ عَلَى كَوْنِهِ مُعْرِفًا لِحُكْمٍ شَرْعِيِّ

Sabab adalah sifat yang jelas dapat distandari (diukur) yang ditunjukkan oleh dalil *sam'î* (al-Qur'an maupun as-Sunnah) bahwa keberadaan sifat tersebut menjadi pengenal bagi hukum syar'i.³⁹¹

2. al-Subkî mendefinisikan *sabab* dengan:

السَّبَبُ هُوَ مَا يُضَافُ إِلَيْهِ الْحُكْمُ لِلتَّعْلُقِ بِهِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ مُعْرِفٌ لِلْحُكْمِ

Sabab adalah sesuatu yang terkait dengan hukum dan menjadi sandaran serta pengenal terhadap hukum.³⁹²

³⁹⁰al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Juz I, h. 170; ‘Abduqadir Ibn Badran, *al-Madkhal ila Mazhab...*, h. 160; ‘Abdu’azîz Ibn Ahmad al-Bukhârî, *Kasyfu al-Asrâr*, Jld II, h. 169; al-Sinqithî, *Mudzakkirah fî Ushûl al-Fiqh*, h. 50.

³⁹¹al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Juz I, h. 170; al-Badakhshî, *Syarh al-Badakhshî*, Juz I, h. 53; Jalâluddîn al-Suyûthî, *Syarh al-Kaukab al-Sâthi*, Juz I, h. 20; Wahbah az-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, h. 135; al-Ashfahânî, *Bayân al-Mukhtashar...*, Juz I, h. 405; al-Âmidî, *Muntahâ al-Sûl fî Ilmi al-Ushûl*, h. 38.

³⁹²Jalâluddîn al-Suyûthî, *Syarh al-Kaukab al-Sâthi*, Juz I, h. 20; al-Bannânî, *Hâsiyah ‘alâ Syarhi al-Jalâl al-Mahallî*, Juz I, h. 94; Jalâluddîn al-Suyûthî, *Syarh al-Kaukab al-Sâthi*, h. 89.

3. *Sabab* jika ditelisik dari segi sifat dan bentuknya, dirumuskan dengan definisi berikut:

مَا يَلْزَمُ مِنْ وُجُودِهِ الْوُجُودُ وَ مِنْ عَدَمِهِ الْعَدَمُ

Sabab adalah sesuatu yang apabila ia ada hukum mesti ada dan apabila ia tidak ada hukum mesti tidak ada.³⁹³

4. Sebagian ulama ushul fiqh mendefinisikan *sabab* dengan:

هُوَ مَا يُوجَدُ عِنْدَهُ الْحُكْمُ لَا بِهِ سِوَاءِ أَكَانَ مُنَاسِبًا لِلْحُكْمِ أَمْ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ

Sabab adalah sesuatu yang ada hukum karenanya, baik keberadaannya sesuai dengan tujuan hukum maupun tidak.

5. al-Taftâzanî mendefinisikan *sabab* dengan:

هُوَ جَعْلُ وَصْفٍ ظَاهِرٍ مُنْضَبِطٍ مَنَاطًا لُجُودِ الْحُكْمِ

Sabab adalah menjadikan sifat yang jelas dapat distandari (diukur) sebagai sandaran adanya hukum.³⁹⁴

6. al-Sinqithî mendefinisikan *sabab* sebagai berikut:

هُوَ مَا لَا يَلْزَمُ مِنْ وُجُودِهِ لِدَاتِهِ وَ جُودٌ وَ لَا عَدَمٌ وَ لَكِنَّهُ يَلْزَمُ مِنْ عَدَمِهِ عَدَمُ الْمَشْرُوطِ

Sabab adalah sesuatu yang mesti keberadaannya tidak mengakibatkan ada dan tiadanya *masyrûd*, tetapi tiadanya mesti membuat *masyrûd* tiada.³⁹⁵

Ringkas kata dari definisi di atas dapat dipahami bahwa *sabab* adalah sesuatu yang dijadikan oleh Syari' sebagai pertanda adanya *musabbab*/hukum dan mengaitkan adanya hukum dengan adanya *sabab* dan ketiadaan hukum dengan ketiadaan *sabab*. Misalnya, *safar*/bepergian sebagai *sabab* dibolehkannya tidak melakukan puasa Ramadhan, *iskâr*/memabukkan sebagai *sabab* diharamkannya khamr, pembunuhan sengaja menjadi *sabab* ditetapkannya hukuman *qishâsh*, tergelincirnya matahari sebagai *sabab* wajibnya shalat zhuhur,

³⁹³Jalâluddîn al-Suyûthî, *Syarh al-Kaukab al-Sâthi*, Juz I, h. 83; 'Abduqadir Ibn Badran, *al-Madkhal ila Mazhab...*h. 160; al-Jaizânî, *Mâ'alimu Ushûl al-Fiqh*, h. 321; al-Syinqithî, *Natsru al-Wurûd 'alâ Marâqî al-Su'ûd*, Juz I, h. 58.

³⁹⁴Sa'duddin al-Taftazani, *Hasyiyah al-Taftazani*, Juz II, h. 225.

³⁹⁵al-Sinqithî, *Mudzakkirah fî Ushûl al-Fiqh*, h. 51.

ru`yatul hilal/melihat hilal sebagai *sabab* wajibnya puasa dan seterusnya.

b. Macam-macam *sabab*

Ulama ushul fiqh membagi *sabab* dalam beberapa macam, yaitu³⁹⁶:

1. *Sabab* yang menjadi penyebab terhadap hukum *taklifi*, seperti waktu tergelincirnya matahari sebagai *sabab* wajibnya shalat zhuhur, sebagaimana ditegaskan dalam firman Allah Swt. surah al-Isrâ` ayat 78:

أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ

“Dirikanlah shalat karena telah tergelincir matahari...”.
(Q.S. al-Isrâ`, 17: 78)

Dan menyaksikan hilal sebagai *sabab* wajibnya puasa, sebagaimana difirmankan Allah Swt. dalam surah al-Baqarah ayat 185:

فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ

“Siapa di antara kamu yang telah melihat bulan (*hilal*) maka berpuasalah...”. (Q.S. al-Baqarah, 2: 185)

Contoh lainnya, satu nisab harta menjadi *sabab* wajibnya membayar zakat, mencuri sebagai *sabab* dikenakan hukuman potong tangan, sakit sebagai *sabab* dibolehkan tidak berpuasa di bulan Ramadhan dan sebagainya.

2. *Sabab* yang menjadi penyebab dalam menetapkan hak milik, kehalalan maupun menghilangkannya. Misalnya, transaksi jual beli menjadi *sabab* menetapkan hak milik (bagi pembeli) dan menghilangkannya (dari penjual), wakaf sebagai *sabab* gugurnya hak milik (dari *wâkif*), nikah sebagai *sabab* dalam kehalalan, talak sebagai *sabab* melepas ikatan perkawinan dan sebagainya.

³⁹⁶al-Badakhshî, *Syarh al-Badakhshî*, Juz I, h. 53; Wahbah az-Zuhailî, *al-Wajîz fi Ushûl al-Fiqh*, h. 136; al-Ashfahânî, *Bayân al-Mukhtashar...*, Juz I, h. 406; Sa'duddin al-Taftazani, *Hasyiyah al-Taftazani*, Juz II, h. 225;

Sabab juga terbagi pada dua macam dilihat dari aspek hubungannya dengan kemampuan mukallaf, yaitu³⁹⁷:

1. *Sabab* yang merupakan perbuatan mukallaf dan mampu dikerjakan, seperti jual beli menjadi penyebab perpindahan hak milik, akad nikah menjadi penyebab dihalalkannya hubungan intim suami istri, akad sewa menjadi penyebab kebolehan memanfaatkan barang sewaan, satu nisab menjadi *sabab* dikenakan kewajiban zakat dan sebagainya.
2. *Sabab* yang merupakan perkara yang tidak mampu dikerjakan mukallaf dan bukan muncul dari perbuatannya, seperti tergelincirnya matahari menjadi *penyebab* wajibnya shalat zhuhur, kekerabatan sebagai penyebab adanya hak waris mewarisi, anak kecil sebagai penyebab tetapnya hak kekuasaan bagi wali dan sebagainya.

Apabila terdapat *sabab* baik yang merupakan perbuatan mukallaf maupun bukan, terpenuhinya sejumlah syarat dan tiada penghalang (*mâni* ') maka hukum musti ada, baik berupa hukum *taklîfi* maupun penetapan hak kepemilikan, kehalalan atau melepaskan keduanya. Karena hukum mesti muncul manakala ada *sabab* sekalipun orang yang melakukannya tidak bermaksud demikian. Seperti, kasus orang yang sedang bepergian di bulan Ramadhan dibolehkan untuk tidak berpuasa, baik ia bermaksud melakukan kebolehan itu maupun tidak, kasus suami yang menjatuhkan talak *raj'î* pada istrinya, ia tetap mendapatkan hak rujuk meskipun ia mengatakan “*Tiada hak rujuk bagiku*” dan sebagainya.

2.Syarat

a. Definisi syarat

Syarat secara etimologi berarti menetapkan sesuatu, tanda dan indikasi.³⁹⁸ Sedang secara terminologi, ulama ushul fiqh mendefinisikannya dengan:

الْوَصْفُ الظَّاهِرُ الْمُنْصَبُ الَّذِي يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ وَجُودُ الْحُكْمِ مِنْ غَيْرِ افْتِضَاءٍ إِلَيْهِ

³⁹⁷Wahbah az-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, h. 136; ‘Abdu al-Wahhâb Khallâf, *‘Ilmu Ushûl al-Fiqh*, h. 118.

³⁹⁸ ‘Abduqadir Ibn Badran, *al-Madkhal ila Mazhab...h.* 162.

Syarat adalah sifat *zhâhir* (jelas) yang terukur yang keberadaan hukum tergantung padanya tanpa keterikatan yang pasti.³⁹⁹

Ada juga ulama ushul fiqh yang mendefinisikan syarat seperti ini:

مَا يَتَوَقَّفُ وَ جُودُ الْحُكْمِ عَلَى وَ جُودِهِ وَ يَلْزَمُ مِنْ عَدَمِهِ عَدَمُ الْحُكْمِ

Syarat adalah sesuatu yang adanya hukum tergantung keberadaannya dan ketiadaannya musti membuat hukum pun tidak ada.⁴⁰⁰

Simple kata, syarat adalah sesuatu yang ketiadaannya memastikan ketiadaan *masyrûth* (hukum), tetapi keberadaan bukan sebagai penentu keberadaan dan ketiadaan *masyrûth* (hukum).⁴⁰¹ Misalnya, wudhu` sebagai syarat sah shalat. Keberadaan shalat sangat tergantung pada wudhu`. Tetapi keberadaan wudhu` tidak menjadi pemasti adanya shalat. *Haul* (berlalu setahun) sebagai syarat dan penentu wajib zakat. Tetapi, adanya *haul* bukan sebagai pemasti adanya zakat dan sebagainya.

b. Perbedaan rukun dan syarat

Rukun dan syarat sama-sama sangat menentukan keberadaan dan kesahan hukum. Letak perbedaanya; rukun adalah sesuatu yang keberadaan hukum tergantung padanya dan merupakan bagian dari hakikat dan subtansinya. Misalnya, sujud merupakan salah satu rukun shalat, dan ia bagian dari hakikat shalat itu sendiri. *Îjâb* dan *qabûl* adalah salah satu rukun dalam akad, dan ia merupakan bagian dari hakikat akad itu sendiri. Sementara, syarat adalah sesuatu yang keberadaan hukum tergantung padanya, tetapi ia berada di luar hakikat. Seperti, wudhu` merupakan syarat sah shalat, tetapi wudhu` berada di luar hakikat shalat. Adanya dua orang saksi merupakan

³⁹⁹Wahbah az-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, h. 137.

⁴⁰⁰al-Asnawî, *al-Tamhid fî takhrij al-Furu'*...h. 83; al-Jaizânî, *Mâ'alimu Ushûl al-Fiqh*, h. 321.

⁴⁰¹Abduqadir Ibn Badran, *al-Madkhal ila Mazhab*...h. 162; al-Syinqithî, *Natsru al-Wurûd 'alâ Marâqî al-Su'ûd*, Juz I, h. 58.

salah satu syarat sah pernikahan, tetapi ia berada di luar hakikat pernikahan.⁴⁰²

c. Macam-macam syarat

Ulama ushul fiqh mengklasifikasi syarat dalam dua bagian, yaitu:

1. Sesuatu yang menjadi syarat bagi hukum, seperti *haul* (berlalu setahun) merupakan syarat wajib zakat. Ketiadaan *haul* menghendaki ketiadaan wajib zakat, serah terima merupakan syarat sah jual beli, ketiadaan hal itu menuntut ketidaksahan akad.
2. Sesuatu yang menjadi syarat bagi *sabab*, seperti *ihshân* (zina *muhshan*) merupakan syarat dalam penetapan hukuman rajam karena perbuatan zina (*sabab*), ketiadaan *ihshân* menghendaki ketiadaan pemberlakuan hukuman rajam.⁴⁰³

Bila ditelisik dari aspek subyeknya, syarat terbagi pada dua macam, yaitu:

1. *al-Syarthu al-Syar'i* (الشَّرْطُ الشَّرْعِيُّ) adalah syarat yang ditentukan Syari' dalam berbagai masalah hukum, seperti syarat-syarat yang ditetapkan Syari' dalam ibadah, mu'amalah, munakahah, jinayah.
2. *al-Syarthu al-Ja'li* (الشَّرْطُ الْجُعْلِيُّ) adalah syarat yang ditetapkan para mukallaf berdasarkan kesepakatan, seperti syarat-syarat yang dibuat suami dalam menjatuhkan talak pada istrinya, syarat-syarat yang ditetapkan oleh orang yang berwakaf, *wâhib* (pemberi), orang yang berwasiat atau syarat yang dibuat oleh orang-orang yang bertransaksi. Konsekwensi syarat semacam ini adalah keberadaan *masyrûth* sangat tergantung pada eksistensi syarat. Syarat bentuk kedua ini dibatasi dengan batasan-batasan syar'i; *al-syarthu al-ja'li* tidak boleh

⁴⁰²Wahbah az-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, h. 138; al-Syinqithî, *Natsru al-Wurûd 'alâ Marâqî al-Su'ûd*, Juz I, h. 59; 'Abdu al-Wahhâb Khallâf, *Ilmu Ushûl al-Fiqh*, h. 119.

⁴⁰³al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Juz I, h. 174; Wahbah az-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, h. 162; al-Anshârî, *Fawâtih al-Rahamûl Syarh Musallam al-Tsubût*, Juz I, h. 51; al-Âmidî, *Muntahâ al-Sûl fî Ilmi al-Ushûl*, h. 38.

bertentangan dengan syara' dan ketentuan akad. Apabila syarat tersebut bertentangan dengan syara' dan ketentuan akad, maka syarat tersebut batal dan sia-sia. Misalnya, seorang penjual menyatakan bahwa barang yang dibeli tidak boleh dimanfaatkan oleh pembeli.⁴⁰⁴

3. *Mâni'* dan macam-macamnya

a. Definisi *mâni'*

Mâni' secara terminologi terdapat berbagai definisi yang dinyatakan para ulama ushul fiqh, yaitu:

1. Mayoritas ulama ushul fiqh mendefinisikan *mâni'* dengan:

مَا يَلْزَمُ مِنْ وُجُودِهِ عَدَمُ الْحُكْمِ أَوْ بَطْلَانُ السَّبَبِ

Mâni' adalah sesuatu yang keberadaannya mengakibatkan ketiadaan hukum atau batalnya *sabab*.⁴⁰⁵

2. al-Âmidî merumuskan definisi *mâni'* sebagai berikut ini:

كُلُّ وَصْفٍ وَجُودِيٍّ ظَاهِرٍ مُنْضَبِطٍ مُسْتَلَزِمٍ لِحِكْمَةٍ مُفْتَضَاهَا بَقَاءُ نَقِيضِ حُكْمِ السَّبَبِ
مَعَ بَقَاءِ حِكْمَةِ السَّبَبِ

Mâni' adalah setiap sifat *zhâhir* yang bersifat eksistensi dapat diukur yang menghendaki suatu hikmah dan mengakibatkan batalnya hukum *sabab* tetapi hikmah *sabab* masih eksis.⁴⁰⁶

3. al-Subkî mendefinisikan *mâni'* sebagai berikut:

الْمَانِعُ هُوَ الْوَصْفُ الْوُجُودِيُّ الظَّاهِرُ الْمُنْضَبِطُ الْمَعْرُوفُ نَقِيضَ الْحُكْمِ مَعَ بَقَاءِ حِكْمَةِ
السَّبَبِ

Mâni' adalah suatu sifat *wujûdî* (eksistensi) jelas dan bisa diukur menjadi pengenal terhadap hukum kebalikannya, tetapi hikmah *sabab* masih tetap ada.⁴⁰⁷

⁴⁰⁴Wahbah az-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, h. 138; 'Abdu al-Wahhâb Khallâf, *Ilmu Ushûl al-Fiqh*, h. 119.

⁴⁰⁵Wahbah az-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, h. 139; 'Abdu al-Wahhâb Khallâf, *Ilmu Ushûl al-Fiqh*, h. 120.

⁴⁰⁶al-Ashfahânî, *Bayân al-Mukhtashar...*, Juz I, h. 407.

⁴⁰⁷Jalâluddîn al-Suyûthî, *Syarh al-Kaukab al-Sâthi'*, Juz I, h. 21; al-Bannânî, *Hâsiyah 'alâ Syarhi al-Jalâl al-Mahallî*, Juz I, h. 98.

Definisi tersebut memberi pemahaman bahwa adanya *mâni'* mengakibatkan hukum tidak ada, tetapi keberadaan dan ketiadaannya menyebabkan hukum tidak mesti ada.⁴⁰⁸ Misalnya, mengenai perbedaan agama dan pembunuhan dalam masalah warisan. Ikatan perkawinan yang sah bisa menjadi penyebab adanya hak saling waris mewarisi, tetapi hal itu dapat saja tidak dapat terjadi bila ada *mâni'*, yakni berbeda agama atau berstatus sebagai pembunuh.

b. Macam-macam *mâni'*

Ulama ushul fiqh membagi *mâni'* pada dua bagian, yaitu:

1. *Mâni'* bagi hukum (مَانِعٌ لِلْحُكْمِ) adalah perkara yang keberadaannya tidak mengakibatkan adanya hukum walaupun *sabab* sudah ada. Misalnya, *syubhat* (kekAbûran) menjadi *mâni'* dalam masalah *hudûd* (hukuman-hukuman pidana), - keberadaan *syubhat* menyebabkan *had* (hukuman) tidak dapat dilaksanakan-, *ubuwwah* (ikatan bapak dengan anak) menjadi *mâni'* dalam masalah *qishâsh*, karenanya hukuman *qishâsh* tidak bisa dilaksanakan bila ayah membunuh putranya sebab adanya anak disebabkan adanya bapak, pembunuhan menjadi *mâni'* dalam masalah warisan, haid dan nifas menjadi *mâni'* kewajiban melaksanakan shalat.
2. *Mâni'* bagi *sabab* (مَانِعٌ لِّلْسَبَبِ) adalah perkara yang keberadaannya mengakibatkan tidak terealisasinya *sabab*. Misalnya, hutang menjadi *mâni'* dalam kewajiban membayar zakat karena harta tersebut tidak lagi mencapai satu nisab (*sabab*), dan juga harta yang dililit hutang pada dasarnya bukan lagi menjadi milik penuh seseorang.⁴⁰⁹

^{408c}Abduqadir Ibn Badran, *al-Madkhal ila Mazhab...h.* 163; al-Sinqithî, *Mudzakkirah fî Ushûl al-Fiqh*, h. 52; al-Syinqithî, *Natsru al-Wurûd 'alâ Marâqî al-Su'ûd*, Juz I, h. 57.

⁴⁰⁹al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Juz I, h. 173; 'Abduqadir Ibn Badran, *al-Madkhal ila Mazhab... h.* 163; Wahbah az-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, h. 139; Sa'duddin al-Taftazani, *Hasyiyah al-Taftazani*, Juz II, h. 225; al-Anshârî, *Fawâtih al-Rahamût Syarh Musallam al-Tsubût*, Juz I, h. 51; al-Âmidî, *Muntahâ al-Sûl fî Ilmi al-Ushûl*, h. 38.

3. Sah, fasad dan batal

a. Definisi sah, fasad dan batal

Sah dan *shihhah* secara etimologi adalah antonim kata *السقم* yang berarti sakit. Kata sah bisa dikaitkan dengan masalah ibadah dan mu'amalah.⁴¹⁰ Sedangkan secara terminologi, ulama ushul fiqh mendefinisikan dengan:

وَقَوْلُهُ الْفِعْلُ ذِي الْوَجْهَيْنِ مُوَافِقاً أَمْرَ الشَّارِعِ

Sah adalah terjadinya suatu perbuatan yang mempunyai dua sisi (sesuai atau tidak) sesuai dengan tuntutan Syari'.⁴¹¹

Definisi tersebut menunjukkan bahwa suatu perbuatan disebut sah apabila memenuhi rukun dan syarat serta sesuai dengan apa yang dikehendaki Syari'. Misalnya, seseorang menunaikan ibadah puasa dengan memenuhi rukun, syarat dan tidak ada *mâni'*. Apabila puasa yang dilaksanakan pada waktu yang ditentukan syara', yakni sejak terbit fajar sampai terbenam matahari di bulan Ramadhan, maka puasa yang dilakukan tersebut dinamakan sah.

Dalam bidang ibadah, efek suatu perbuatan yang sudah dinilai sah dapat menggugurkan *thalab* (tuntutan), sekalipun setelah itu masih dikenakan kewajiban *qadhâ'*. Ini menurut ulama Mutakallimin. Sementara, ulama fiqh berpendapat suatu ibadah yang dinilai sah pasti menggugurkan *qadhâ'*. Sedangkan dalam ranah mu'amalah, suatu transaksi yang dinilai sah melahirkan akibat hukum, yakni tujuan akad itu disyariatkan. Misalnya, tujuan akad jual beli ialah perpindahan hak milik, akad ijarah diperuntukkan dapat memanfaatkan barang yang disewakan. Dengan demikian, akad yang sah bisa melahirkan tujuan akad tersebut disyariatkan, seperti kehalalan memanfaatkan barang yang sudah dibeli, kebolehan melakukan hubungan jima' dalam persoalan nikah.⁴¹²

⁴¹⁰al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Juz I, h. 174; al-Sinqithî, *Mudzakkirah fî Ushûl al-Fiqh*, h. 53.

⁴¹¹Jalâluddîn al-Suyûthî, *Syarh al-Kaukab al-Sâthi'*, Juz I, h. 21; al-Bannânî, *Hâsiyah 'alâ Syarhi al-Jalâl al-Mahallî*, Juz I, h. 99; al-Syinqithî, *Natsru al-Wurûd 'alâ Marâqî al-Su'ûd*, Juz I, h. 61.

⁴¹²al-Badakhshî, *Syarh al-Badakhshî*, Juz I, h. 58; Muhammad, *al-Rudûd wa al-Nuqûd Syarh Mukhtashar Ibn Hâjib*, Juz I, h. 22; 'Abduqadir Ibn Badran, *al-*

Apabila suatu perbuatan tidak memenuhi salah satu dari syarat-syarat, rukun-rukun dan tatacara syara', baik dalam bidang ibadah maupun mu'amalah maka ia dinamakan batal, *ghairu shahih*. *Ghairu shahih* (tidak sah) mencakup batal dan fasad. Misalnya, seseorang melakukan shalat tidak memenuhi salah satu dari rukun dan syaratnya, maka shalat tersebut disebut batal atau fasad, sehingga tidak bisa menggugurkan kewajiban dan tanggungan. Demikian halnya, dinamakan fasad atau batal apabila seseorang melakukan transaksi tidak memenuhi salah satu dari syarat dan rukunnya, sehingga akad tersebut tidak menjadi penyebab perpindahan hal milik. Ini menurut pandangan jumhur ulama. Menurut mereka tidak ada perbedaan dalam istilah fasad dan batal.

Sementara ulama Hanafiyah membedakan dalam bidang ibadah dan mu'amalah. Dalam ranah ibadah terdapat istilah *shahih* dan *ghairu shahih*. Dan dalam bidang mu'amalah istilah *ghairu shahih* terbagi pada dua macam, yaitu batal dan fasad.

Batal secara terminologi adalah suatu perbuatan yang terdapat cacat dalam *ashal akad* (rukun; *shighat*, *'aqidain* –dua orang yang berakad- atau *ma'qud 'alaih* -barang-). Misalnya, transaksi jual beli apabila dilakukan oleh orang gila atau anak kecil yang belum atau tidak cakap hukum.

Dengan kata lainnya, batal adalah suatu perbuatan yang tidak disyariatkan pada *ashal* dan sifatnya, seperti jual beli *malâqih* (janin yang masih berada dalam perut induknya) dan *madhâmîn* (sesuatu yang berada dalam sumsum pejantan).

Sedangkan yang dimaksud dengan fasad adalah suatu perbuatan yang terdapat cacat dalam salah satu dari *tabiat* akad, sebagian dari syarat-syarat yang diluar esensi dan rukun-rukunnya,

Madkhal ila Mazhab... h. 164; Wahbah az-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, h. 140; al-Ashfahânî, *Bayân al-Mukhtashar ...*, Juz I, h. 409; al-Bannânî, *Hâsiyah 'alâ Syarhi al-Jalâl al-Mahallî*, Juz I, h. 100; Jalâluddîn al-Suyûthî, *Syarh al-Kaukab al-Sâthi'*, h. 92; Sa'duddin al-Taftazani, *Hasyiyah al-Taftazani*, Juz II, h. 229; al-Husain Ibn Rasyîq al-Mâlikî, *Lubâb al-Mahshûl fî Ilmi al-Ushûl*, Juz I, h. 263; al-Sinqithî, *Mudzakkirah fî Ushûl al-Fiqh*, h. 53; al-Jaizânî, *Mâ'alimu Ushûl al-Fiqh*, h. 324; al-Âmidî, *Muntahâ al-Sûl fî Ilmi al-Ushûl*, h. 38; al-Syinqithî, *Natsru al-Wurûd 'alâ Marâqî al-Su'ûd*, Juz I, h. 65.

dan memiliki dampak sebagian akibat hukumnya apabila rukun-rukun dan perkara-perkara pokok terpenuhi.⁴¹³ Misalnya, dalam transaksi jual beli, apabila dilakukan dengan harga yang tidak diketahui salah satu kedua orang yang bertransaksi atau dibarengi dengan syarat fasad, maka akad tersebut dinamakan fasad. Akad dalam bentuk ini tetap melahirkan sebagian akibat hukum, yakni perpindahan hak milik tetapi dipandang buruk secara syara'. Contoh lain, melakukan akad nikah tanpa saksi maka akadnya itu fasad. Akad semacam ini juga memunculkan akibat hukum, yakni wajib mahar, 'iddah, memiliki hubungan nasab.

4. 'Azîmah dan Rukhshah

a. Definisi 'azîmah

'Azîmah secara etimologi berarti kemauan yang kuat.⁴¹⁴ Sedangkan secara terminology terdapat beragam ungkapan definisi yang dikemukakan ulama ushul fiqh, yaitu:

1. Mayoritas ulama ushul fiqh mendefinisikan 'azîmah dengan:

مَا شَرَعَ مِنَ الْأَحْكَامِ الْكُلِّيَّةِ إِبْتِدَاءً لِتَكُونَ قَانُونًا عَامًّا لِكُلِّ الْمُكَلَّفِينَ فِي جَمِيعِ الْأَحْوَالِ

'Azîmah adakah hukum-hukum *kulliyah* (umum) yang disyariatkan sejak semula sebagai aturan umum kepada seluruh mukallaf dalam semua keadaan.⁴¹⁵

2. 'Abdulqâdir Ibn Badran mendefinisikan 'azîmah dengan:

هِيَ أَحْكَامُ الثَّابِتِ بِدَلِيلٍ شَرْعِيِّ خَالَ عَنْ مُعَارَضٍ رَاجِحٍ

'Azîmah adakah hukum yang ditetapkan berdasarkan dalil syara' yang bebas dari faktor kontra yang kuat.⁴¹⁶

⁴¹³ al-Badakhshî, *Syarh al-Badakhshî*, Juz I, h. 58; al-Asnawî, *al-Tamhid fî takhrij al-Furu'*...h. 59; 'Abduqâdir Ibn Badran, *al-Madkhal ila Mazhab*...h. 23; Wahbah az-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, h. 140; al-Ashfahânî, *Bayân al-Mukhtashar*..., Juz I, h. 410; al-Bannânî, *Hâsiyah 'alâ Syarhi al-Jalâl al-Mahallî*, Juz I, h. 106; Sa'duddin al-Taftazani, *Hasyiyah al-Taftazani*, Juz II, h. 229; al-Âmidî, *Muntahâ al-Sûl fî Ilmi al-Ushûl*, h. 38; al-Syinqithî, *Natsru al-Wurûd 'alâ Marâqî al-Su'ûd*, Juz I, h. 61.

⁴¹⁴ al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Juz I, h. 175; al-Badakhshî, *Syarh al-Badakhshî*, Juz I, h. 72.

⁴¹⁵ Wahbah az-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, h. 141.

⁴¹⁶ 'Abduqâdir Ibn Badran, *al-Madkhal ila Mazhab*...h. 166; al-Jaizânî, *Mâ'alimu Ushûl al-Fiqh*, h. 327.

3. al-Ashfahânî merumuskan definisi ‘*azîmah* sebagai berikut:

هِيَ فِي الشَّرْعِ عِبَارَةٌ عَمَّا لَزِمَ الْعِبَادُ بِإِذْنِ اللَّهِ تَعَالَى

‘*Azîmah* adakah hukum yang wajib kepada hamba yang ditetapkan Allah Swt.⁴¹⁷

4. al-Sinqithî mendefinisikan ‘*azîmah* dengan:

الْحُكْمُ الثَّابِتُ مِنْ غَيْرِ مُخَالَفَةِ دَلِيلٍ شَرْعِيِّ

‘*Azîmah* adakah hukum yang tetap tidak berlawanan dengan dalil syar’i.⁴¹⁸

Hukum ‘*azîmah* mencakup kelima macam hukum *taklîfi*, yaitu *wâjib*, *sunnah*, *haram*, *makrûh* dan *mubâh*. Seperti, shalat, puasa, zakat, shadaqah, haji dan seluruh syi’ar Islam yang bersifat universal.

b. Definisi *rukhsah*

Rukhsah secara etimologi berarti kemudahan, keringanan.⁴¹⁹ Sedang secara terminologi para ulama ushul fiqh mengemukakan beragam definisi, di antara adalah:

1. Sebagian ulama ushul fiqh mendefinisikan *rukhsah* dengan:

الْأَحْكَامُ الَّتِي شَرَعَ اللَّهُ تَعَالَى بِنَاءً عَلَى أَعْدَارِ الْعِبَادِ رِعَايَةً لِحَاجَتِهِمْ مَعَ بَقَاءِ السَّبَبِ
الْمُوجِبِ لِلْحُكْمِ الْأَصْلِيِّ

Rukhsah adalah hukum-hukum yang disyariatkan Allah Swt karena ada ‘udzur (kesukaran, kemelaratan) demi menjaga kebutuhan hamba-hambaNya, tetapi *sabab* bagi hukum *ashal* tetap ada.⁴²⁰

2. Ulama Syâfi’iyah merumuskan definisi *rukhsah* dengan:

وَهُوَ الْحُكْمُ الثَّابِتُ عَلَى خِلَافِ الدَّلِيلِ لِغُدْرِ

⁴¹⁷al-Ashfahânî, *Bayân al-Mukhtashar*...Juz I, h. 412; al-Âmidî, *Muntahâ al-Sûl fî Ilmi al-Ushûl*, h. 38.

⁴¹⁸al-Sinqithî, *Mudzakkirah fî Ushûl al-Fiqh*, h. 59.

⁴¹⁹al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Juz I, h. 175; al-Badakhshî, *Syarh al-Badakhshî*, Juz I, h. 70.

⁴²⁰Wahbah az-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, h. 141;

Rukhshah adalah hukum yang tetap yang menyalahi dalil karena ada ‘udzur.⁴²¹

3. al-Âmidî mendefinisikan *rukshshah* sebagai berikut:

وَ فِي الشَّرْعِ عِبَارَةٌ عَمَّا شُرِعَ مِنْ الْأَحْكَامِ مَعَ قِيَامِ السَّبَبِ الْمُحَرَّمَ

Rukhshah adalah hukum yang disyaria'tkan beserta sebab yang mengharamkan tetap ada.⁴²²

4. al-Asnawî menyatakan *rukshshah* adalah:

وَ هُوَ الْحُكْمُ الثَّابِتُ عَلَى خِلَافِ الدَّلِيلِ لِغُدْرٍ هُوَ الْمَشَقَّةُ وَ الْحَرْجُ

Rukhshah adalah hukum yang tetap yang menyalahi dalil karena ada ‘udzur (kesurakan atau kesempitan).⁴²³

5. ‘Abdulqadir Ibn Badran mendefinisikan *rukshshah* dengan:

هِيَ مَا ثَبَتَ عَلَى خِلَافِ دَلِيلٍ شَرْعِيٍّ لِمُعَارِضٍ رَاجِحٍ

Rukhshah adalah hukum yang tetap yang menyalahi dalil karena ada faktor kontra yang kuat.⁴²⁴

6. al-Ashfahânî mendefinisikan *rukshshah* dengan:

هُوَ الْمَشْرُوعُ لِغُدْرٍ مَعَ قِيَامِ الْمُحَرَّمَ أَوْلَا الْعُدْرَ

Rukhshah adalah hukum yang disyariatkan karena ada ‘udzur yang apabila tiada ‘udzur hukum tetap tidak berubah.⁴²⁵

7. al-Husain Ibn Rasyîq al-Mâlikî mendefinisikan *rukshshah* sebagai berikut:

وَ فِي الشَّرِيعَةِ عِبَارَةٌ عَمَّا أُبِيحَ بَعْدَ حَظْرِهِ لِغُدْرٍ مَعَ وُجُودِ مُقْتَضَى التَّحْرِيمِ

Rukhshah adalah hukum yang dibolehkan setelah dilarang karena ada ‘udzur tetapi motif pengharaman tetap ada.⁴²⁶

⁴²¹al-Badakhshyî, *Syarh al-Badakhshyî*, Juz I, h. 69; Jalâluddîn al-Suyûthî, *Syarh al-Kaukab al-Sâthi*’, Juz I, h. 23;

⁴²²al-Âmidî, *Muntahâ al-Sûl fî Ilmi al-Ushûl*, h. 38.

⁴²³al-Asnawî, *al-Tamhid fî takhrij al-Furu*’...h. 71.

⁴²⁴‘Abduqadir Ibn Badran, *al-Madkhal ila Mazhab*...h. 167; al-Bukhârî, *Kasyfu al-Asrâr*, Jld II, h. 298; al-Sinqithî, *Mudzakkirah fî Ushûl al-Fiqh*, h. 60; al-Jaizânî, *Mâ’alimu Ushûl al-Fiqh*, h. 328.

⁴²⁵al-Ashfahânî, *Bayân al-Mukhtashar*...,Juz I, h. 410. Sa’duddin al-Taftazani, *Hasyiyah al-Taftazani*, Juz II, h. 231.

8. al-Subkî merumuskan definisi *rukshshah* sebagai berikut:

الْحُكْمُ الشَّرْعِيُّ الْمَتَّعِيُّ مِنْ صُعُوبَةٍ إِلَى سُهُولَةٍ لِعُذْرٍ مَعَ قِيَامِ السَّبَبِ لِلْحُكْمِ الْأَوْصَلِيِّ

Rukshshah adalah hukum syara' yang berubah dari sukar dalam mengerjakan kepada mudah karena ada 'udzur dan sebab hukum *ashal* tetap ada.⁴²⁷

c. Macam-macam *rukshshah*

Ulama Syâfi'iyah dan Hanabilah membagi *rukshshah* pada tiga macam, yaitu:

1. *Rukshshah* yang dihukumi wajib, seperti memakan bangkai bagi orang yang berada dalam kondisi *dharurat*. *Rukshshah* dalam bentuk ini dihukumi wajib karena ada 'udzur, yaitu perlindungan jiwa, sebagaimana diterangkan dalam surah al-Baqarah ayat 192, Allah Swt berfirman:

وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ

"...dan janganlah kamu menjatuhkan dirimu sendiri ke dalam kebinasaan, dan berbuat baiklah, karena sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berbuat baik". (Q.S. al-Baqarah, 2: 192)

2. *Rukshshah* yang termasuk *mandûb*, seperti meng-qashar shalat bagi musafir bila telah sampai jarak dibolehkan qashar. Perbuatan tersebut dihukumi *mandûb* berdasarkan perkataan 'Umar r.a.

صَدَقَةٌ تَصَدَّقَ اللَّهُ بِهَا عَلَيْكُمْ، فَاقْبَلُوا صَدَقَتَهُ

"Suatu *shadaqah* yang Allah anugerahkan kepada kamu maka terimalah *shadaqah* itu".

3. *Rukshshah* yang bersifat *mubâh*, seperti akad *salam* (pesanan), *ijârah* (sewa-menyewa), *musâqâh* (akad siraman) dan segala bentuk akad yang *ma'qûd* 'alaih (barangnya) belum atau tidak

⁴²⁶al-Husain Ibn Rasyiq al-Mâlikî, *Lubâb al-Mahshûl fî Ilmi al-Ushûl*, Juz I, h. 267.

⁴²⁷al-Bannânî, *Hâsiyah 'alâ Syarhi al-Jalâl al-Mahallî*, Juz I, h. 119; Jalâluddîn al-Suyûthî, *Syarh al-Kaukab al-Sâthi*, h. 105; al-Sinqithî, *Mudzakkirah fî Ushûl al-Fiqh*, h. 60; al-Syinqithî, *Natsru al-Wurûd 'alâ Marâqî al-Su'ûd*, Juz I, h. 68.

diketahui. Menurut jumhur ulama fiqh, akad-akad semacam itu termasuk hukum *mubâh* karena menjadi kebutuhan para mukallaf dalam melangsungkan hidupnya.⁴²⁸

4. *Rukhshah* yang termasuk *khilâf al-awlâ*, seperti dibolehkan bagi musafir untuk tidak berpuasa sekalipun tidak merasa *dharurat* dalam perjalanannya. Menurut jumhur ulama fiqh, puasa musafir semacam itu dihukumi *rukhsah* berdasarkan firman Allah Swt. dalam surah al-Baqarah ayat 184:

وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ

“...berpuasamu lebih baik bagi kamu...”. (Q.S. al-Baqarah, 2: 184)

Ayat tersebut menunjukkan bahwa puasa tetap diperintah untuk dilakukan sekalipun dengan tuntutan yang tidak tegas. Perintah dalam ayat itu mengandung larangan dalam meninggalkannya. Perbuatan yang dilarang dengan larangan yang tidak jelas itu dinamakan *khilâf al-awlâ*.

5. *Rukhsah* yang termasuk *makrûh*, seperti mengqashar shalat bagi musafir dalam bepergian yang kurang dari tiga *marhalah*.⁴²⁹

Ulama Hanafiyah membagi *rukhsah* dalam empat macam, yaitu:

1. Kebolehan melakukan perbuatan haram ketika dalam keadaan *dharurat* atau *hajat*, seperti mengucapkan kalimat yang menjadi penyebab keluar dari Islam dalam keadaan dipaksa akan dibunuh atau dipotong anggota tubuhnya, tetapi hatinya tetap memegang teguh keimanan. Dalil dalam kasus ini adalah surah an-Nahl ayat 106, Allah Swt:

مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ

⁴²⁸al-Badakhshyî, *Syarh al-Badakhshyî*, Juz I, h. 71; al-Asnawî, *al-Tamhid fî takhrij al-Furu'*... h. 71; al-Ashfahânî, *Bayân al-Mukhtashar*..., Juz I, h. 411; al-Bannânî, *Hâsiyah 'alâ Syarhi al-Jalâl al-Mahallî*, Juz I, h. 121; al-Jaizânî, *Mâ'alimu Ushûl al-Fiqh*, h. 328; al-Syinqithî, *Natsru al-Wurûd 'alâ Marâqî al-Su'ûd*, Juz I, h. 69;

⁴²⁹Jalâluddîn al-Suyûthî, *Syarh al-Kaukab al-Sâthi'*, Juz I, h. 26; Wahbah az-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, h. 142.

“Barangsiapa yang kafir kepada Allah sesudah dia beriman (dia mendapat kemurkaan Allah), kecuali orang yang dipaksa kafir padahal hatinya tetap tenang dalam beriman (dia tidak berdosa)...”. (Q.S. an-Nahl, 16: 106)

Contoh lainnya, tidak atau meninggalkan puasa karena dipaksa, merusak harta milik orang lain dalam keadaan dipaksa, memakan bangkai ketika kondisi perut sangat lapar, meminum khamr dalam keadaan sangat dahaga dan segala bentuk perbuatan yang dilakukan dalam kondisi *dharurat*. Hukum melakukan segala perbuatan tersebut adalah boleh, tetapi *rukhsah* tersebut bisa berubah menjadi *wâjib* apabila seseorang tidak melakukannya dapat mengancam jiwa dan hilangnya salah satu fungsi organ tubuhnya. Bahkan jika membawa kematian karena tidak mengerjakan perbuatan itu maka ia mendapat dosa dikarenakan dianggap mencelakakan diri. Hal itu dilarang Allah Swt. sebagaimana diterangkan dalam surah al-Baqarah ayat 195:

وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ

“...dan janganlah kamu menjatuhkan dirimu sendiri ke dalam kebinasaan, dan berbuat baiklah, karena sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berbuat baik”. (Q.S. al-Baqarah, 2: 195)

Sebagian ulama berpendapat bahwa berpegang pada hukum ‘*azîmah* adalah lebih utama ketika seseorang disaksa untuk mengatakan kalimat yang mengandung kufur. Jika ia dibunuh maka memperoleh pahala.

2. Kebolehan meninggalkan perbuatan *wâjib* apabila dalam melakukannya mengandung *masyaqqah* (kesukaran, kemelaratan), seperti kebolehan meninggalkan puasa Ramadhan bagi musafir dan orang sakit. *Rukhsah* ini

berdasarkan firman Allah Swt. dalam surah al-Baqarah ayat 184:

فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ

“Maka barangsiapa di antara kamu ada yang sakit atau dalam perjalanan (lalu ia berbuka), maka (wajiblah baginya berpuasa) sebanyak hari yang ditinggalkan itu pada hari-hari yang lain”. (Q.S. al-Baqarah, 2: 184)

Contoh lainnya, kebolehan mengqashar shalat dalam perjalanan sebagaimana diterangkan dalam surah an-Nisâ` ayat 101, Allah Swt. berfirman:

وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ

“Dan apabila kamu bepergian di muka bumi, maka tidaklah mengapa kamu men-qashar shalat...”. (Q.S. an-Nisâ`, 4: 101)

3. Kebolehan melakukan transaksi/akad-akad yang menyalahi kaidah-kaidah umum dikarenakan menjadi kebutuhan manusia, seperti akad *salam* (pesanan) akad *istishnâ`* dan setiap akad yang *ma`qûd`* `alaihnya itu belum atau tidak ada. Kaidah umum suatu akad adalah *ma`qûd`* `alaih harus ada di majlis akad, sedangkan akad *salam* dan *istishnâ`*, *ma`qûd`* `alaihnya itu tidak ada di majlis akad. Tetapi, akad-akad itu dibolehkan syara` karena dibutuhkan umat manusia dalam memenuhi kebutuhan hidupnya.
4. Dihapusnya hukum-hukum umat terdahulu (*syar`u man qablanâ`*) yang memberatkan umat Muhammad Saw., seperti bunuh diri sebagai bentuk taubat dari dosa, memotong pakaian yang terkena najis dalam menyucikannya, kebatalan shalat yang dilakukan di selain tempat ibadah dan sebagainya.

MAHKÛM FÎH ATAU MAHKÛM BIH

A. Definisi *mahkûm fih*

Terdapat dua istilah yang dikemukakan ulama ushul fiqh menyangkut seputar bahasan ini. Sebagian ulama ushul fiqh

membahasakan dengan *mahkûm bih* karena perbuatan orang mukallaf yang dihukumi wajib, sunnah, haram, makruh dan mubah. Sementara sebagian lainnya mengistilahkan dengan *mahkûm bih* disebabkan perbuatan orang mukallaf yang disifati dengan *ma`bûr bih* (dituntut untuk dikerjakan) atau *manhi`anhu* (dituntut untuk ditinggalkan). Dengan kata lain, *mahkûm bih* adalah obyek hukum, perbuatan orang mukallaf yang terkait dengan hukum Syari' (Allah Swt. dan rasul-Nya).

Ulama ushul fiqh mendefinisikan *mahkûm bih* sebagai berikut ini:

الْمَحْكُومُ بِهِ هُوَ فِعْلُ الْمُكَلَّفِ الَّذِي تَعَلَّقَ بِهِ حُكْمُ الشَّارِعِ اِقْتِضَاءً أَوْ تَخْيِيرًا أَوْ وَضْعًا

Mahkûm fih adalah perbuatan orang mukallaf yang berkaitan dengan hukum Syari' (Allah Swt. dan rasul-Nya), dalam bentuk tuntutan mengerjakan, tuntutan meninggalkan suatu pekerjaan, memilih suatu pekerjaan atau berupa *wadhâ`*; *sabab, syarat, mâni'* (penghalang), *'azîmah, rukhshah, sah dan batal*.⁴³⁰

Setiap obyek hukum yang ditunjukkan nash-nash al-Qur'an maupun as-Sunnah mengenai perbuatan orang mukallaf disebut *mahkûm bih*. Misalnya, firman Allah Swt:

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ

“Tegakkanlah olehmu shalat...”. (Q.S. al-Baqarah, 2: 43)

Îjâb (tuntutan *wâjib*) yang dipahami dalam ayat ini berkaitan dengan perbuatan orang mukallaf, yakni kewajiban melaksanakan shalat. Dari *îjâb* melahirkan hukum *wâjib*.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ

“Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu bermu`amalah secara tidak tunai untuk waktu yang ditentukan, hendaknya kamu menuliskannya...”. (Q.S. al-Baqarah, 2: 282)

⁴³⁰Wahbah az-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz I, h. 135; ‘Abdu al-Wahhâb Khallâf, *Ilmu Ushûl al-Fiqh*, h. 127; Wahbah az-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, h. 147.

Nadb (anjuran melakukan) yang dihasilkan dalam ayat ini berhubungan dengan perbuatan orang mukallaf, yaitu mencatatkan hutang piutang. *Nadb* melahirkan hukum *mandûb* atau sunnah.

وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ

“Jangan kamu membunuh jiwa yang telah diharamkan Allah melainkan dengan sesuatu yang benar...”. (Q.S. al-`An`âm, 6: 151)

Tahrîm (hukum haram) yang ditegaskan dalam ayat ini berkaitan dengan perbuatan orang mukallaf, yakni keharaman membunuh. *Tahrîm* menghasilkan *muharram* (perbuatan yang diharamkan).

فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ

“Apabila telah ditunaikan shalat, maka bertebaranlah kamu di atas bumi...”. (Q.S. al-Jumu`ah, 62: 10)

Ibâhah (boleh) yang dipahami dalam ayat ini berkaitan dengan orang mukallaf, yaitu kebolehan mencari rezeki setelah melaksanakan shalat. *Ibâhah* memunculkan hukum *mubâh*.

وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ

“Dan janganlah kamu memilih yang buruk-buruk lalu kamu menafkahkan daripadanya...” (Q.S. al-Baqarah, 2: 267)

Karâhah (larangan tidak tegas) yang dipahami dalam ayat ini berkaitan dengan perbuatan orang mukallaf, yaitu larangan tidak tegas menginfakkan harta yang buruk-buruk. *Karâhah* (*khithâb* yang berdimensi *karâhah*) melahirkan hukum *makrûh*.

فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ

“Maka barangsiapa di antara kamu ada yang sakit atau dalam perjalanan (lalu ia berbuka), maka (wajiblah baginya berpuasa) sebanyak hari yang ditinggalkan itu pada hari-hari yang lain”. (Q.S. al-Baqarah, 2: 184)

Sakit dan bepergian yang dibicarakan dalam ayat ini menjadi penyebab dibolehkan tidak berpuasa bagi musafir dan orang sakit.

Setiap hukum Syari' mesti terkait dengan perbuatan orang mukallaf yang bersifat *thalab* (tuntutan mengerjakan atau meninggalkan suatu perbuatan), pemilihan dalam melakukan suatu perbuatan atau meninggalkannya, serta hukum *wadh'i*. *Mahkûm fih* dalam perbuatan yang bersifat *taklîfi* mesti selalu merupakan perbuatan yang mampu dikerjakan orang mukallaf. Sedang dalam hukum *wadh'î* terkadang berupa perbuatan yang mampu dikerjakan orang mukallaf dan adakalanya bukan perbuatan yang bisa dikerjakan orang mukallaf, tetapi tetap kembali pada perbuatan mukallaf, seperti tergelincirnya matahari sebagai penyebab wajib mengerjakan shalat zhuhur. Dari sini memberi pemahaman bahwa *تَكْلِيفٌ إِلَّا بِغَيْرِ لَأ* "tidak ada taklîf melainkan terhadap suatu perbuatan" sebagaimana dikemukakan para ulama ushul fiqh. *Taklîf* (pembebanan hukum) dalam hukum wajib dan *mandûb*/sunnah berupa suatu perbuatan, begitu juga *taklîf* dalam hukum haram dan makruh juga merupakan suatu perbuatan, yakni menahan diri dari melakukan perbuatan haram dan makruh. Ini dalam pandangan jumhur ulama ushul fiqh.⁴³¹ Tetapi, mayoritas Mu'tazilah berpendapat obyek hukum dalam larangan (*an-nahyu*) bukan berupa perbuatan, melainkan tidak melakukan suatu perbuatan, dan hal ini dapat dilakukan orang mukallaf tanpa niatan apapun.⁴³²

B. Syarat-syarat *mahkûm fih*

Para ulama ushul fiqh menetapkan tiga syarat sahnya suatu *taklîf*, yaitu:

1. Perbuatan yang akan dilakukan harus diketahui orang mukallaf secara sempurna, sehingga tujuannya dapat dipahami dengan jelas

⁴³¹al-Bannânî, *Hâsiyyah 'alâ Syarhi al-Jalâl al-Mahallî*, Juz I, h. 213; al-Anshârî, *Fawâtiḥ al-Rahamût Syarh Musallam al-Tsubût*, Juz I, h. 106; Muhammad al-Khudharî Bek, *Ushûl Fiqh*, h. 85.

⁴³²al-Anshârî, *Fawâtiḥ al-Rahamût Syarh Musallam al-Tsubût*, Juz I, h. 106; Muhammad al-Khudharî Bek, *Ushûl Fiqh*, h. 85.

dan ia dapat melakukan sesuai dengan cara yang ditentukan.⁴³³ Berdasar syarat ini maka seorang mukallaf tidak *ditaklif*/dituntut untuk mengerjakan shalat, membayar zakat, menunaikan puasa, mengerjakan haji sehingga ia mengetahui rukun-rukun, syarat-syarat dan tata cara melaksanakannya. Karena perintah menyangkut hal itu dalam al-Qur'an bersifat *mujmal*, seperti firman Allah Swt. *وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ*, “Tegakkanlah olehmu shalat...”. (Q.S. al-Baqarah, 2: 43), maka mesti bagi Rasulullah Saw. memperjelas maksud dari *khithâb* tersebut. Untuk itu Rasulullah Saw. bersabda: *صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أَصَلِّي* “Shalatlah kamu sebagaimana melihat aku shalat”. Dengan demikian, tidak sah *taklif* (pembebanan hukum) terhadap setiap perbuatan yang dinyatakan secara *mujmal* dalam nash-nash al-Qur'an melainkan setelah adanya penjelasan menyangkut rukun-rukun, syarat-syarat, ukuran dan waktu mengerjakannya. Oleh karena itu, Allah Swt. memberi hak otoritas pada Rasulullah Saw. dalam menjelaskan *khithâb*-Nya, sebagaimana diterangkan dalam surah an-Nahl ayat 44:

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نَزَلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ

“Dan Kami turunkan kepadamu Al Quran, agar kamu menerangkan pada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan supaya mereka memikirkan”. (Q.S. an-Nahl, 16: 44)

2. Mukallaf harus mengetahui bahwa sumber *taklif* suatu perbuatan yang akan ia lakukan berasal dari *sulthân al-taklif* (Allah Swt. dan Rasul-Nya), sehingga perbuatannya dinilai sebagai bentuk ketaatan dan kepatuhan pada perintah-perintah Allah Swt.⁴³⁴ Maka mesti bagi mukallaf dalam melakukan suatu perbuatan

⁴³³Muhammad al-Khudharî Bek, *Ushûl Fiqh*, h. 76; ‘Abdu al-Wahhâb Khallâf, *‘Ilmu Ushûl al-Fiqh*, h. 128; Wahbah az-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, h. 148; ‘Abduqadir Ibn Badran, *al-Madkhal ila Mazhab...*,h. 145.

⁴³⁴Muhammad al-Khudharî Bek, *Ushûl Fiqh*, h. 76; ‘Abduqadir Ibn Badran, *al-Madkhal ila Mazhab...*,h. 146; ‘Abdu al-Wahhâb Khallâf, *‘Ilmu Ushûl al-Fiqh*, h. 129.

mengetahui tuntutan Allah Swt. sehingga bisa ditangkap dengan jelas tujuan ketaatan dan kepatuhannya. Sebab itu, pertama kali yang dikemukakan oleh ulama fiqh dan ushul fiqh dalam menerangkan suatu hukum adalah dalil syara' yang mendasarinya, sehingga menjadi *hujjah* bagi mukallaf dalam melakukan hukum itu dengan penuh ketaatan dan kepatuhan. Adapun yang dimaksud dengan “pengetahuan mukallaf terhadap sumber taklif” adalah kemungkinan dalam mengetahuinya, bukan mengetahui secara total. Dengan demikian, apabila seseorang telah mencapai usia baligh, berakal dan mampu mengetahui hukum-hukum syara' dengan kemampuan dirinya sendiri atau bertanya kepada ulama, maka ia dianggap telah mengetahui sumber *taklif*, sehingga ia dikenakan *taklif* hukum-hukum dan tidak diterima darinya alasan atas ketidaktahuan terhadap hukum. Dalam kaitan ini, ulama fiqh menyatakan: لَا يُقْبَلُ فِي دَارِ الْإِسْلَامِ الْعَذْرُ بِجَهْلٍ (Tidak bisa diterima alasan ketidaktahuan terhadap hukum syara' di negara Islam). Para ulama ushul fiqh tidak mensyaratkan sahnya *taklif* bahwa setiap mukallaf harus mengetahui sumber *taklif* secara total, karena hal ini akan menyebabkan ketidakstabilan *taklif* hukum itu dikerjakan dan bisa menjadi penyebab dalam membuka ruang alasan selebar-lebarnya atas ketidaktahuan terhadap hukum-hukum syara'. Dengan demikian, maka setiap hukum syara' dimungkinkan bagi orang mukallaf dalam mengetahui dalilnya dan ia juga bisa mengetahui bahwa dalilnya sebagai *hujjah syar'iyah* atas perbuatan yang akan dilakukan dengan ketaatan dan kepatuhan, baik pengetahuan itu diperoleh melalui kemampuan dirinya sendiri atau bertanya kepada *ahlu al-dzikri*/ulama.⁴³⁵

⁴³⁵Wahbah az-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz I, h. 137; ‘Abdu al-Wahhâb Khallâf, *Ilmu Ushûl al-Fiqh*, h. 129.

3. Perbuatan itu mungkin atau berada dalam kemampuan mukallaf untuk dikerjakan atau ditinggalkannya.⁴³⁶ Syarat ini memunculkan beberapa akibat, yaitu:

- a. Jumhur ulama mengemukakan bahwa tidak sah/tidak boleh ada *taklîf* terhadap sesuatu yang mustahil, baik kemustahilan itu ditelisik pada zatnya (mustahil secara akal) atau dipandang dari luar zatnya. Sesuatu yang mustahil karena zatnya adalah sesuatu yang tidak tercerna eksistensinya oleh akal seperti halnya mengumpulkan sesuatu yang berlawanan. Misalnya, mewajibkan dan mengharamkan satu perbuatan pada satu orang dalam satu waktu. Sedangkan sesuatu yang mustahil bukan karena zatnya adalah sesuatu yang dapat dicerna eksistensinya oleh akal, tetapi secara *âdat* tidak mungkin terjadi, seperti manusia bisa terbang tanpa mengendarai pesawat, manusia membawa gunung besar. Menurut para ulama ushul fiqh dua macam kemustahilan tersebut tidak boleh ada *taklîf* karena Allah Swt. menerangkan bahwa tidak boleh ada *taklîf* terhadap sesuatu yang tidak dimampui.⁴³⁷

Adapun dalil yang dikemukakan jumhur ushul fiqh dalam menopang pendapat adalah:

1. Firman Allah Swt. dalam surah al-Baqarah ayat 286:

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا

“Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya”. (Q.S. al-Baqarah, 2: 286)

Dalam surah at-Thalaq ayat 7, Allah Swt. berfirman:

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا

^{436c} Abdu al-Wahhâb Khallâf, *‘Ilmu Ushûl al-Fiqh*, h. 130; Wahbah az-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz I, h. 137; Wahbah az-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, h. 149.

⁴³⁷ al-Anshârî, *Fawâtiḥ al-Rahamât Syarḥ Musallam al-Tsubût*, Juz I, h. 99; ‘Abdu al-Wahhâb Khallâf, *‘Ilmu Ushûl al-Fiqh*, h. 130; Wahbah az-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz I, h. 138.

“Allah tidak memikulkan beban kepada seseorang melainkan sekedar apa yang Allah berikan kepadanya”. (Q.S. at-Thalaq, 65: 7)

Dalam ayat di atas Allah Swt. menyatakan tidak akan *mentaklif* (membebankan) sesuatu di luar kemampuan manusia. Berpijak pada ayat ini adanya *taklif* dengan sesuatu yang mustahil itu tidak mungkin terjadi.

2. Apabila boleh ada *taklif* terhadap sesuatu yang mustahil maka musti dituntut dalam mewujudkannya, dan hal ini sesuatu yang batal/tidak boleh disebabkan tidak tergambar berkumpulnya sesuatu yang mustahil dengan kemungkinan terwujud.
3. Tujuan adanya *taklif* dalam rangka menguji kepatuhan orang mukallaf, jika perbuatan yang *ditaklif* itu bersifat mustahil maka tidak mungkin dapat dilakukan oleh mukallaf dengan kepatuhan. Keadaan semacam ini membuat adanya *taklif* menjadi sia-sia, sementara Allah Swt. Maha Suci dari sifat sia-sia.

Bersebrangan pendapat dengan jumbuh ulama, mayoritas Mu'tazilah berpendapat dibolehkan *taklif* dengan sesuatu yang mustahil secara mutlak, baik mustahil pada zatnya maupun mustahil karena faktor lain. Alasan mereka, karena hal tersebut telah terjadi dalam realita; sebab orang yang bermaksiat/orang kafir diperintahkan untuk beriman dan dilarang melakukan kemaksiatan dan kekufuran, padahal Allah Swt. sudah tahu bahwa dia tidak bakal beriman. Seperti halnya *taklif* terhadap Abû Jahl untuk beriman dan membenarkan terhadap segala ajaran yang dibawa Rasulullah Saw. padahal Allah Swt. mengetahui bahwa dia tidak akan membenarkannya. Akan tetapi, terdapat faidah dalam *taklif* terhadap sesuatu yang mustahil, yaitu untuk menguji orang-orang mukallaf.⁴³⁸ Sementara itu, imam al-Âmidî dan al-Ghazâlî menyatakan tidak boleh/sah ada *taklif* terhadap sesuatu yang mustahil pada zatnya, dan dibolehkan adanya *taklif* terhadap sesuatu yang mustahil karena faktor lain di luar zatnya.

⁴³⁸ al-Bannânî, *Hâsiyah 'alâ Syarhi al-Jalâl al-Mahallî*, Juz I, h. 207; al-Anshârî, *Fawâtih al-Rahamût Syarh Musallam al-Tsubût*, Juz I, h. 121.

b. Tidak sah secara syara' seseorang *mentaklîfkan* (memberi beban hukum) pada orang lain untuk mengerjakan perbuatan atau meninggalkan perbuatan untuk atau atas nama dirinya, karena perbuatan orang lain tidak bisa dicatut atas perbuatan dirinya. Oleh kerena itu, seseorang tidak *ditaklîf* (dibebankan hukum) untuk melaksanakan shalat buat saudaranya, membayar zakat untuk bapaknya atau menahan diri dari mencuri atas nama tetangganya. Berdasarkan hal ini, seseorang tidak diminta pertanggungjawaban atas perbuatan orang lain, setiap diri manusia bertanggungjawab atas perbuatan dirinya sendiri. Hal yang dapat *ditaklîfkan* dalam ranah ini adalah memberi nasihat, *amar ma'rûf dan nahi munkar*.⁴³⁹ Dalam kaitan ini ulama fiqh menyatakan tidak boleh mewakilkan terhadap orang lain berkenaan dengan perbuatan yang bersifat fisik, seperti keterangan yang telah dipaparkan. Hal ini berdasarkan perkataan Ibnu 'Abbâs:

لَا يُصَلِّ أَحَدٌ عَنْ أَحَدٍ وَ لَا يَصُومُ أَحَدٌ عَنْ أَحَدٍ

“Seseorang tidak boleh shalat untuk atau atas nama orang lain dan tidak boleh berpuasa untuk atau atas nama orang lain”.

‘Aisyah berkata:

لَا تَصُومُوا عَنْ مَوْتَانِكُمْ وَ أَطْعِمُوا عَنْهُمْ

“Janganlah kamu berpuasa (dengan maksud menggantikan puasa yang ditinggalkan) orang-orang mati dan berilah makan atas nama mereka”.

Sedangkan dalam masalah haji, jumhur ulama menyatakan dibolehkan untuk diwakilkan pada orang lain dengan syarat-syarat tertentu. Bertolak belakang dengan pendapat ini, Mâlikiyah berpendapat tidak dibolehkan adanya perwakilan perbuatan dalam haji secara mutlak. Adapun argumentasi jumhur ulama adalah sebuah

⁴³⁹Abdu al-Wahhâb Khallâf, *‘Ilmu Ushûl al-Fiqh*, h. 130; Wahbah az-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz I, h. 141; Wahbah az-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, h. 149.

hadīts yang diriwayatkan Abû Dâud, Ibnu Mâjah dari Ibnu ‘Abbâs menyatakan bahwa Rasulullah Saw. melihat seseorang melakukan ihram haji buat Syubrumah, kemudian Rasulullah Saw. berkata padanya: “*Apakah kamu berhaji untuk dirimu?*”. Ia menjawab: “*Tidak*”, lalu Rasulullah Saw. mengingatkan:

حُجَّ عَنْ نَفْسِكَ ثُمَّ حُجَّ عَنْ شُبْرُمَةَ

“*Hajilah untuk dirimu kemudian hajilah buat Syubrumah*”. (HR. Abû Dâud dan Ibnu Mâjah)

Sebagian Syâfi’iyah, imam al-Auzâ’î dan imam Ahmad Ibn Hambal berpendapat wali boleh berpuasa untuk mengganti puasa yang ditinggalkan mayyit. Argumentasi mereka adalah sejumlah hadīts *shahîh* yang di antaranya adalah:

مَنْ مَاتَ وَعَلَيْهِ صَوْمٌ صَامَ عَنْهُ وَإِيَّاهُ .

“*Barangsiapa yang mati dan ia meninggalkan tanggungan puasa maka walinya boleh menggantinya*”. (HR. al-Bukhârî dan Muslim)

- c. Tidak sah secara syara’ *mentaklif* (membebaskan hukum) terhadap perkara-perkara yang bersifat tabiat, yang tidak ada upaya bagi manusia di dalamnya dan tidak ada hak pilih terhadap perbuatan itu, seperti bermuka merah ketika malu, gembira, marah, cinta, benci, ingin makan dan minum. Perbuatan-perbuatan semacam ini tidak sah *mentaklif*-nya karena bukan atas ikhtiyar dan di luar kemampuan manusia. Termasuk ranah ini adalah lebih condongnya hati seseorang pada salah satu istri-istrinya.⁴⁴⁰ Rasulullah Saw. bersabda:

اللَّهُمَّ هَذَا قَسْمِي فِيمَا أَمْلِكُ ، فَلَا تَلْمِني فِيمَا تَمْلِكُ وَلَا أَمْلِكُ

“*Ya Allah, ini bagianku yang bisa aku mampui, maka jangan cela aku dalam hal yang Engkau mampu dan aku tidak mampu*”.

⁴⁴⁰Abdu al-Wahhâb Khallâf, ‘*Ilmu Ushûl al-Fiqh*, h. 130; Wahbah az-Zuhailî, ‘*Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz I, h. 142; Wahbah az-Zuhailî, ‘*al-Wajîz fi Ushûl al-Fiqh*, h. 149.

Apabila ada nash-nash syara' yang menunjukkan *taklîf* dalam perkara-perkara semisal di atas, maka nash itu dipalingkan dari makna *zhâhir*-nya pada *mentaklîf* perbuatan yang dimampui, baik berupa sebab atau akibatnya. Misalnya, sabda Rasulullah Saw.:

لَا تَعْضَبْ

“*Janganlah kamu marah*”

Potongan hadîts ini secara *zhâhir* melarang seseorang marah. Tetapi hakikat *taklîf* menyuruh seseorang untuk menahan diri dari akibat buruk kemarahannya, berupa gemuruh jiwa dan dendam. Oleh karena itu, maksud hadîts tersebut adalah pengendalian diri pada saat marah dan menahan dari akibat-akibat buruknya.

Contoh lainnya Rasulullah Saw. bersabda:

كُنْ عَبْدَ اللَّهِ الْمَمْتُؤَلِ وَ لَا تَكُنْ عَبْدَ اللَّهِ الْقَاتِلِ

“*Adalah engkau hamba Allah yang dibunuh dan jangan menjadi hamba Allah yang membunuh*”.

Hadîts ini secara *zhâhir* menunjukkan dalam anjuran pada seseorang untuk berposisi pada “yang dibunuh”. Tetapi, makna *zhâhir* hadîts ini dipalingkan dan hakikat makna sebenarnya adalah melarang seseorang untuk berbuat aniaya dan memulai perbuatan zhalim. Maka, maksud hadîts ini adalah larangan berbuat aniaya.⁴⁴¹

d. Tercapainya syarat syar’i, ulama berselisih pendapat menyangkut syarat ini. Misalnya, syarat sah shalat terikat dengan Islam, bersuci, menutup aurat. Persoalan terkait dengan bahasan ini adalah apakah adanya syarat syar’i menjadi syarat sahnya *taklîf* atau tidak? Tidak ada perselisihan pendapat di antara ulama mengenai tercapainya syarat syar’i bukan merupakan syarat legalisasi *taklîf*, sebab orang yang sedang junub, sedang hadats tetap dikenakan *taklîf* perintah dalam mengerjakan shalat. Kemudian persoalan selanjutnya adalah apakah orang kafir dikenakan *khithâb* untuk melaksanakan syariat Islam? Para ulama sepakat bahwa orang kafir dikenakan

⁴⁴¹Abdu al-Wahhâb Khallâf, *Ilmu Ushûl al-Fiqh*, h. 131.

taklîf dalam masalah iman, mu'amalah dan *hudûd* (hukuman-hukuman), karena Rasulullah Saw. diutus pada seluruh umat manusia. Karenanya, hukum syara' mengikat terhadap akad-akad yang mereka transaksikan, hak-hak yang berkaitan dengan tanggungan dan harta mereka, hutang piutang, membayar *kaffârat*, tanggungan hukum akibat perbuatan mereka. Akan tetapi, yang diperselisihkan para ulama adalah apakah orang kafir dikenakan *taklîf* untuk melaksanakan hukum syara' dalam masalah ibadah seperti shalat, zakat, puasa dan sebagainya?

Jumhur ulama yang terdiri dari 'Asy'âriyah, Mu'tazilah dan Hanafiyah menyatakan bahwa tercapainya syarat syar'i bukan merupakan syarat dalam *taklîf*, dan tidak disyaratkan adanya syarat *taklîf* tercapai pada saat *taklîf*. Dengan demikian, orang kafir dikenakan *khithâb*/dituntut untuk mengerjakan ibadah, sekalipun tidak terpenuhinya syarat syar'i.⁴⁴² Adapun dalil yang dihadirkan mereka adalah:

1. Ayat-ayat perintah yang bersifat umum, di antaranya adalah firman Allah Swt. dalam surah al-Baqarah ayat 21:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ

“*Hai manusia sembahlah Tuhanmu...*”. (Q.S. al-Baqarah, 2: 21)

Surah al-Bayyinah ayat 5, Allah Swt. berfirman:

وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ

“*Padahal mereka tidak disuruh kecuali supaya menyembah Allah dengan memurnikan ketaatan kepadanya dalam (menjalankan) agama yang lurus, dan supaya mereka mendirikan shalat dan menunaikan zakat; dan yang demikian itulah agama yang lurus*”. (Q.S. al-Bayyinah, 98: 5)

Surah Ali 'Imrân ayat 97, Allah Swt. berfirman:

⁴⁴²al-Bannânî, *Hâsiyah 'alâ Syarhi al-Jalâl al-Mahallî*, Juz I, h. 211; al-Anshârî, *Fawâtih al-Rahamât Syarh Musallam al-Tsubût*, Juz I, h. 102; Muhammad al-Khudharî Bek, *Ushûl Fiqh*, h. 86.

وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ

“...mengerjakan haji adalah kewajiban manusia terhadap Allah...”. (Q.S. Ali ‘Imrân, 3: 97)

Sejumlah ayat di atas berbentuk umum yang menyeru pada segenap manusia untuk menyembah Allah Swt. dan melaksanakan syariat-Nya. Kata النَّاسُ pada ayat tersebut bersifat umum yang cakupan maknanya meliputi orang kafir.

2. Ayat-ayat yang berisi ancaman terhadap orang kafir yang tidak mengerjakan hukum syara’, di antaranya adalah firman Allah Swt. dalam surah al-Muddatsir ayat 42-44:

مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ وَمَنْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ

"Apakah yang memasukkan kamu ke dalam Saqar (neraka)?" Mereka menjawab: "Kami dahulu tidak termasuk orang-orang yang mengerjakan shalat, dan kami tidak (pula) memberi makan orang miskin". (Q.S. al-Muddatsir, 74: 42-44)

Dalam surah Fushshilat ayat 6-7, Allah Swt berfirman:

وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ

“Dan kecelakaan besarlah bagi orang-orang yang mempersekutukan-Nya, (yaitu) orang-orang yang tidak menunaikan zakat...”. (Q.S. Fushshilât, 6-7)

Dalam surah al-Furqân ayat 68-69, Allah Swt. berfirman:

وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا

“barang siapa yang melakukan yang demikian itu, niscaya dia mendapat (pembalasan) dosa(nya), (yakni) akan dilipat gandakan azab untuknya pada hari kiamat dan dia akan kekal dalam azab itu, dalam keadaan terhina”. (Q.S. al-Furqân, 25: 68-69)

Ayat-ayat tersebut berisi cercaan terhadap orang-orang yang tidak mengerjakan perbuatan yang dituntut syara’. Hal ini menunjukkan bahwa mereka *dikhithâb*/dituntut untuk mengerjakan perbuatan yang disyariatkan.

Dalil yang paling jelas yang menunjukkan orang kafir dikenakan *taklîf* hukum secara mutlak adalah firman Allah Swt. dalam surah an-Nahl ayat 88:

الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ زِدْنَا لَهُمْ عَذَابًا غَدَابًا فَوْقَ الْعَذَابِ بِمَا كَانُوا يُفْسِدُونَ

“Orang-orang yang kafir dan menghalangi (manusia) dari jalan Allah, Kami tambahkan kepada mereka siksaan di atas siksaan disebabkan mereka selalu berbuat kerusakan”. (Q.S. an-Nahl, 16: 88)

Jumhur ulama Hanafîyah dan Abû Hamid al-Asfarainy (Ahli ushul fiqh Syâfi’iyah), berpendapat terpenuhinya syarat syar’i merupakan syarat adanya *taklîf*. Berarti, orang kafir tidak dituntut untuk melakukan perbuatan yang disyariatkan. Argumentasi mereka adalah apabila orang kafir dikenakan *taklîf* mengerjakan ibadah maka pelaksanaannya dinilai sah, karena kesahan adalah kesesuaian suatu perkara dengan tuntutan syara’. Padahal, kekafiran merupakan *mâni*’/penghalang dan tidak mungkin melakukan hukum syara’ dengan kepatuhan dalam keadaan kafir. Lebih lanjut mereka berargumentasi bahwa jika orang kafir dikenakan *taklîf* untuk mengerjakan hukum syara’, maka mereka dituntut untuk mengqadhâ` amal ibadah yang mereka tinggalkan setelah mereka memeluk agama Islam. Hal ini bertentangan dengan kesepakatan ulama, sebab mereka menyatakan tidak ada kewajiban *qadhâ`* bagi orang kafir terhadap amalan yang tidak dikerjakan pada waktu mereka belum beragama Islam.⁴⁴³

Sebagian ulama menyatakan orang kafir dikenakan *taklîf* berkenaan dengan hukum-hukum perbuatan yang dilarang, tidak perbuatan yang diperintahkan. Alasan mereka adalah karena orang kafir dimungkinkan dapat meninggalkan perbuatan yang dilarang. Disamping itu, menurut mereka apabila orang kafir dituntut untuk mengerjakan perbuatan yang diperintahkan maka mereka dituntut

⁴⁴³al-Bannânî, *Hâsiyah ‘alâ Syarhi al-Jalâl al-Mahallî*, Juz I, h. 212; al-Anshârî, *Fawâtiḥ al-Rahamût Syarh Musallam al-Tsubût*, Juz I, h. 105.

untuk melakukannya, tetapi hal itu tidak dibenarkan secara syara', karena ibadah yang dikerjakan orang kafir tersebut tidak sah.

***Taklif* terhadap perbuatan yang bermasyaqqah (kesukaran, kesulitan, kepayahan)**

Di antara syarat *taklif* adalah perbuatan itu dimampui untuk dikerjakan atau ditinggalkan mukallaf. Dari syarat ini menyisakan suatu persoalan yang berhubungan dengan *masyaqqah*, yaitu apakah sah *taklif* terhadap perbuatan-perbuatan yang mengandung *masyaqqah*? Dalam membedah masalah ini ulama ushul fiqh mengklasifikasi *masyaqqah* dalam dua macam, yaitu *masyakkad mu'taddah* dan *masyakkad ghair mu'taddah*.⁴⁴⁴

1. *Masyakkad Mu'taddah* (الْمَشَقَّةُ الْمُتَعَادَةُ) adalah kesukaran yang bisa dilakukan oleh manusia tanpa menimbulkan *kemudharatan* baginya. Kesulitan semacam ini tidak dihilangkan oleh Syari' dari manusia dan *pentaklifan* bisa terjadi, karena setiap perbuatan kehidupan tidak terbebas dari kesulitan itu. Sebab pengertian *taklif* adalah tuntutan yang mengandung كَلْفٌ (kesukaran, kesulitan) dan مَشَقَّةٌ (kesukaran, kesulitan). Kesukaran, kesulitan, kepayahan dalam perbuatan yang disyariatkan bukan tujuan dari syara', tetapi tujuan dari syara' adalah *mashlahah* yang terkandung dalam perbuatan itu. Misalnya, kelelahan dalam mengerjakan shalat itu bukanlah tujuan, tetapi tujuan dari shalat disyariatkan adalah pembersihan jiwa, kepatuhan pada Allah Swt. dan cara dalam mencegah diri dari perbuatan keji dan munkar; rasa lapar dan dahaga dalam ibadah puasa itu bukan tujuan syara', tetapi tujuan puasa disyariatkan adalah pembersihan jiwa, penumbuhan rasa kasih sayang dan kepedulian. *Masyaqqah* dalam kategori seperti ini biasa terjadi dalam hukum-hukum syara'.

⁴⁴⁴Wahbah az-Zuhaili, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz I, h. 143; Wahbah az-Zuhaili, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, h. 150; 'Abdu al-Wahhâb Khallâf, *Ilmu Ushûl al-Fiqh*, h. 132.

2. *Masyakkad ghair Mu'taddah* (الْمَشَقَّةُ غَيْرُ الْمُعَادَةِ) adalah kesulitan yang biasanya tidak mampu dilakukan oleh manusia, sebab bisa *memudharatkan* jiwa, merusak system kehidupan manusia, dan pada biasanya bisa menelantarkan perbuatan yang bermanfaat. Kesulitan semacam ini secara logika tidak menjadi penghalang dalam berlakunya *taklif*, meskipun dalam tatanan riil tidak pernah terjadi, karena Allah Swt. dalam mensyariatkan hukum tidak bertujuan untuk menyulitkan dan menyusahkan hamba-hambaNya. Karena itu, Allah Swt. tidak *mentaklif* manusia untuk berpuasa *wishâl* (siang dan malam secara berkelanjutan) dan secara tekun terus menerus melakukan shalat malam. Adapun dalil-dalil yang menopang pendapat mereka adalah⁴⁴⁵:
- a. Nash-nash al-Qur'an yang menerangkan tentang dihilangkan kesempitan dan kesukaran, di antaranya adalah surah al-Baqarah ayat 185, Allah Swt. berfirman:

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ

“Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu...”. (Q.S. al-Baqarah, 2: 185)
Surah al-Hajj ayat 78, Allah Swt. berfirman:

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ

“Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan”. (Q.S. al-Hajj, 22: 78)

Surah an-Nisâ` ayat 28, Allah Swt. berfirman:

يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا

“Allah hendak memberikan keringanan kepadamu, dan manusia dijadikan bersifat lemah...”. (Q.S. an-Nisâ`, 3: 28)

- b. Sejumlah hadîts Nabi Saw. menerangkan bahwa hukum Islam berisi kemudahan, tidak memberatkan bagi manusia, di antaranya adalah hadîts Nabi Saw.

⁴⁴⁵Abdu al-Wahhâb Khallâf, *‘Ilmu Ushûl al-Fiqh*, h. 132; Wahbah az-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz I, h. 144; Wahbah az-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, h. 151.

“*Saya diutus dengan membawa agama yang lurus dan toleran*”. (HR. Ahmad)

Rasulullah Saw. bersabda:

مَا خَيْرَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَيْنَ أَمْرَيْنِ إِلَّا اخْتَارَ أَيْسَرَهُمَا مَا لَمْ يَأْتُمْ

“*Tidaklah Nabi Saw. memilih di antara dua perkara melainkan yang paling mudah selama bukan perbuatan dosa*”. (HR. al-Bukhârî, al-Tirmidzî)

Rasulullah Saw. bersabda:

إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ وَلَنْ يُشَادَّ الدِّينَ أَحَدٌ إِلَّا غَلَبَهُ

“*Sesungguhnya agama ini adalah kemudahan dan tidak ada seorang pun yang memberatkan agama melainkan ia mesti terkalahkan*”. (HR. al-Bukhârî dan an-Nasâ`î)

Rasulullah Saw. juga bersabda:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ خُذُوا مِنَ الْأَعْمَالِ مَا تُطِيفُونَ

“*Hai manusia, ambillah olehmu perbuatan-perbuatan yang mampu engkau lakukan*”. (HR. al-Bukhârî, Muslim, Mâlik, Abû Dâud, al-Tirmidzî, an-Nasâ`î)

Dalam hadîts lain, Nabi Saw. bersabda:

لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ الصِّيَامُ فِي السَّفَرِ

“*Bukan termasuk perbuatan baik berpuasa dalam perjalanan*”. (HR. Ahmad, al-Baihaqî, Abû Dâud)

- c. Hukum *rukshah* secara pasti menunjukkan syariat Islam menghilangkan kesempitan dan kesukaran bagi manusia, seperti *rukshah* mengqashar shalat, kebolehan tidak berpuasa bagi musafir, kebolehan mengkonsumsi makanan haram dalam kondisi *dharurat*. Terkait dengan hal ini, Rasulullah Saw. bersabda:

إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ يُحِبُّ أَنْ تُؤْتَى رُحْصَتُهُ كَمَا يُحِبُّ أَنْ تُؤْتَى عَزَائِمُهُ

“Sesungguhnya Allah menyukai hukum-hukum rukhsahnya dikerjakan, sebagaimana ia menyukai hukum-hukum ‘azimahya dilaksanakan. (HR. Ahmad dan al-Baihaqî)

- d. Kesepakatan para ulama menyimpulkan bahwa syariat Islam tidak memberatkan, menyulitkan bagi manusia dalam mengerjakannya. Justru memuat kemudahan, keringanan dan sangat dimampui untuk dikerjakan.

C. Macam-macam *mahkûm fih*

Ulama ushul fiqh Hanafîyah membagi *mahkûm fih* pada empat macam, yaitu⁴⁴⁶:

1. Hak Allah murni (حَقٌّ خَالِصٌ لِلَّهِ تَعَالَى), yaitu setiap yang berhubungan dengan manfaat umum bagi manusia, tidak tertentu dengan seorang pun. Hak seperti ini disyariatkan untuk *kemashlahatan* umum bagi segenap manusia. Hak ini tidak boleh dianggap enteng dan diremehkan dalam melakukannya. Dalam penilaian ulama ushul fiqh hak yang termasuk dalam bagian ini ada delapan macam, yaitu:
 - a. ‘Ibadah *mahdhah* (murni), seperti iman dan rukun Islam yang lima, karena tujuan ibadah adalah menegakkan agama dan hal ini bersifat *dharuri* demi menjaga sistem masyarakat. Dan tujuan setiap ibadah adalah untuk *kemashlahatan* umum bukan *kemashlahatan* personal semata.
 - b. Ibadah yang mengandung makna *ma’unah* (الْمُؤْنَةُ), yaitu pajak/santunan yang dikeluarkan guna membersihkan jiwa atau harta, seperti zakat fitrah, karena ia di satu sisi merupakan suatu ibadah dengan memberikan harta pada fakir miskin, tetapi di sisi lain ia mengandung makna santunan bagi jiwa sebagai bentuk syukur atas perlindunganNya. Sebab itu, kewajiban zakat fitrah berlaku bagi setiap manusia, bukan hanya bagi dirinya sendiri,

⁴⁴⁶Abdu al-Wahhâb Khallâf, *‘Ilmu Ushûl al-Fiqh*, h. 211; Wahbah az-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz I, h. 154; Wahbah az-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, h. 151; al-Khabbâzî, *al-Mughnî fî Ushûl al-Fiqh*, h. 335.

- tetapi juga bagi orang yang berada dalam penguasaannya, seperti anak kecil dan keluarga.
- c. Biaya tanggungan yang mengandung makna ibadah, seperti zakat sebanyak sepersepuluh atau separuh dari hasil tanaman atau tumbuhan yang dikeluarkan bumi. Tujuan pengeluaran zakat di sini adalah untuk *kemashlahatan* umum agar tanah tetap langgeng di tangan pemiliknya dan terus menerus tumbuh berkembang.
 - d. Biaya tanggungan yang mengandung makna hukuman, seperti *kharaj* (pajak), di satu sisi dianggap “biaya tanggungan” atas langgengnya tanah di tangan pemiliknya, terlindungi dari kelaliman, dan di sisi lain dianggap hukuman karena tidak ikut jihad.
 - e. Hukuman sempurna, seperti hukuman zina, hukuman pencurian, hukuman makar, hukuman perampokan dan segala hukuman tindak pidana. Hukuman-hukuman ini disyariatkan untuk *kemashlahatan* umum.
 - f. Hukuman yang tidak sempurna, seperti terhalangnya seseorang mendapatkan hak waris karena membunuh muwarristnya.
 - g. Hukuman yang mengandung makna ibadah, yaitu hak-hak yang berkisar antara ibadah dan hukuman, seperti *kaffârat* sumpah, *kaffârat zhihâr*, *kaffârat* pembunuhan tidak sengaja, *kaffârat* orang yang tidak puasa ramadhan dengan sengaja.
 - h. Hak yang tegak dengan sendirinya, seperti kewajiban mengeluarkan seperlima harta rampasan perang, hasil pertambangan dan harta terpendam.
2. Hak hamba (حُقُوقُ الْعِبَادِ) yang berkaitan dengan *kemashlahatan* personal, seperti ganti rugi harta yang dirusak, hak kepemilikan barang, hak *syuf'ah* dan hak-hak yang terkait dengan hartanya sendiri. Hukum hak semacam ini dibolehkan bagi pemiliknya untuk digugurkan atau diambil secara penuh.
 3. Hak Allah Swt. dan hak hamba berkumpul didalamnya, tetapi hak Allah Swt. lebih dominan (مَا اجْتَمَعَ فِيهِ الْحَقَّانِ وَ حَقُّ اللَّهِ غَالِبٌ), seperti

hukuman/*had qadzaf* (menuduh orang lain berbuat zina). Dilihat dari segi *mashlahah* umum, yakni melindungi kehormatan manusia dari perbuatan hina, hak ini tergolong hak Allah Swt., dipandang dari segi menghilangkan malu dari orang yang dituduh, dan mengembalikan kehormatannya, hak ini tergolong hak personal. Tetapi, hak Allah Swt. lebih dominan dalam ranah ini, maka hukuman *qadzaf* tidak dapat digugurkan lantaran pemaafan dari yang dituduh dan pelaksanaannya diserahkan kepada pemerintah. Berpandangan dengan pendapat ini, imam Syafi'i menyatakan hak hamba lebih dominan dalam hukuman *qadzaf*.

4. Hak Allah Swt. dan hak hamba berkumpul didalamnya, tetapi hak hamba lebih dominan (مَا اجْتَمَعَ فِيهِ الْحَقَّانِ وَ حَقُّ الْعَبْدِ غَالِبٌ), seperti hukuman *qishâsh*. Ditelisik dari segi *mashlahah* umum yang terkandung didalamnya, yakni pemeliharaan keamanan dan meminimalisir tindak pidana pembunuhan, hak ini merupakan hak Allah Swt., dan jika disorot dari mewujudkan *kemashlahatan* pihak ahli waris yang dibunuh, yakni kelapangan hati para ahli waris, padamnya api dendam terhadap orang yang membunuh, hak ini termasuk hak hamba. Akan tetapi segi hak hamba dalam masalah ini lebih dominan, karena hal ini dibolehkan ahli waris menggugurkan hukuman *qishâsh* atau meminta tebusan harta sebagai gantinya, dan hukuman *qishâsh* tidak bisa dilaksanakan melainkan ada tuntutan dari ahli waris pihak yang terbunuh.

MAHKÛM ‘ALAIH

A. Definisi *maḥkûm ‘alaih*

Ulama ushul fiqh mendefinisikan *maḥkûm ‘alaih* sebagai berikut ini:

الْمَحْكُومُ عَلَيْهِ هُوَ الشَّخْصُ الَّذِي تَعَلَّقَ خِطَابُ اللَّهِ تَعَالَى بِفِعْلِهِ.

Mahkûm 'alaih adalah seseorang yang perbuatannya dikenai *khithâb* Allah Swt. *Mahkûm 'alaih* dinamakan mukallaf (subyek hukum).⁴⁴⁷

B. Syarat-syarat sahnya *taklîf* terhadap mukallaf

Orang mukallaf bisa secara penuh dikenakan *taklîf* apabila memenuhi dua syarat, yaitu⁴⁴⁸:

1. Mukallaf telah mampu memahami dalil *taklîf*, yang terkandung dalam al-Qur'an dan as-Sunnah, baik melalui kompetensi diri sendiri maupun orang lain, karena seseorang yang belum mampu memahami dalil *taklîf* tidak mungkin melakukan suatu pekerjaan yang *ditaklîfkan* terhadapnya dengan kepatuhan. Kemampuan untuk memahami dalil *taklîf* tersebut hanya bisa dicapai melalui akal dan nash-nash yang berisi hukum *taklîf* bisa dipahami oleh akal, karena akallah yang bisa mengetahui dan memahaminya. Berhubung akal merupakan sesuatu yang abstrak, tidak diketahui indera *zhâhir*, maka Syari' menentukan tolok ukur *taklîf* dengan sesuatu yang jelas bisa terukur, yaitu balighnya seseorang. Oleh karenanya, seseorang yang telah berusia baligh dan tidak terdapat cacat pada potensi akalnya maka ia disebut *mukallaf*.

Konsekwensi dari syarat ini, maka orang gila, anak kecil tidak dikenai *taklîf* karena tidak ada kemampuan dalam memahami *khithâb* Syari'. Demikian halnya tidak dikenakan *taklîf*; orang lupa, orang

^{447c}Abdu al-Wahhâb Khallâf, *Ilmu Ushûl al-Fiqh*, h. 134; Wahbah az-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz I, 159.

⁴⁴⁸al-Anshârî, *Fawâitih al-Rahamût Syarh Musallam al-Tsubût*, Juz I, h. 114; al-Husain Ibn Rasyîq al-Mâlikî, *Lubâb al-Mahshûl fî Ilmi al-Ushûl*, Juz I, h. 244; Muhammad al-Khudharî Bek, *Ushûl Fiqh*, h. 88; al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Juz I, h. 201; al-Syaukânî, *Irsyâd al-Fuuhûl ilâ Tahqîq al-Haq...*, Juz I, h. 92; al-Badakhshî, *Syarh al-Badakhshî*, Juz I, h. 136; Ahmad al-Bâbartî al-Hanafî, *al-Rudûd wa al-Nuqûd Syarh Mukhtashar Ibn Hâjib*, Juz I, 447; al-Ashfahânî, *Bayân al-Mukhtashar Syarh Mukhtashar Ibn al-Hâjib*, Juz I, h. 435; al-Thûfî, *Syarh Mukhtashar al-Raudhah*, Juz I, h. 180; al-Husain Ibn Rasyîq al-Mâlikî, *Lubâb al-Mahshûl fî Ilmi al-Ushûl*, Juz I, h. 244; al-Âmidî, *Muntahâ al-Sûl fî Ilmi al-Ushûl*, h. 42.

tidur, orang mAbûk karena mereka tidak ada kemampuan dalam memahami dalil *taklîf*. Oleh karena itu, Rasulullah Saw. bersabda:

رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ عَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ وَعَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَحْتَلِمَ وَعَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يَعْقِلَ

“Diangkat *taklîf* hukum dari tiga jenis orang, yaitu orang tidur sampai ia bangun, anak kecil sampai ia baligh dan orang gila sampai ia berakal”. (HR. Ahmad Ibn Hanbal, Abû Dâud dan al-Hâkim).

Dalam hadîts lainnya, Rasulullah Saw. bersabda:

مَنْ نَامَ عَنْ صَلَاةٍ أَوْ نَسِيَهَا فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا فَإِنَّ ذَلِكَ وَفَّقَهَا

“Siapa yang tidur meninggalkan shalat atau lupa maka kerjakanlah shalat setelah ia ingat karena itu adalah waktunya”.

Adapun kewajiban bagi anak kecil dan orang gila dalam mengeluarkan zakat fitrah, nafkah diri dan ganti rugi (*dhamân*) terhadap harta orang lain yang rusak atau hilang akibat ulah perbuatannya, hal ini bukan merupakan *taklîf* atas mereka. Tetapi, kewajiban itu terkait dengan harta atau tanggungannya, dan yang melaksanakan kewajiban itu adalah walinya, dengan mengeluarkan zakat dari harta mereka, menafkahkan untuk diri mereka atau membayarkan ganti rugi akibat ulah mereka.⁴⁴⁹

Terkait dengan syarat ini, muncul suatu persoalan menyangkut sebagian manusia yang tidak memahami bahasa arab, bagaimana mereka dapat *dikhithâb* dengan bahasa yang tidak dipahaminya? Dalam menyelesaikan masalah ini para ulama ushul fiqh menyatakan bahwa syarat *taklîf* bisa dikenakan pada orang non arab melalui dua hal, yaitu mereka mempelajari bahasa arab atau mengajarkan syariat Islam pada mereka dengan bahasa keseharian mereka.

Mereka yang tidak mengerti bahasa arab dan tidak mampu memahami dalil-dalil syara' yang terkandung dalam al-Qur'an dan as-Sunnah, seperti penduduk Indonesia, Malaysia, Brunai Darussalam, Singapura, India dan sebagainya, tidak boleh secara syara' dikenai

⁴⁴⁹al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Juz I, h. 202.

taklîf hukum. Karena itu, ulama ushul fiqh menyatakan umat Islam harus mempelajari bahasa arab sehingga mampu memahami nash-nash syara', atau mempelajari dari terjemahan yang berisi bahasan hukum syara' atau terdapat sejumlah orang yang mempelajari bahasa arab lalu mengkaji hukum-hukum syara' kemudian menyebarkannya di berbagai daerah. Cara yang terkahir inilah merupakan metode yang jitu sejalan dengan apa yang dipraktikkan Rasulullah Saw. dan para sahabatnya.⁴⁵⁰ Alasan kesulitan dalam mempelajari bahasa al-Qur'an/bahasa arab dapat dipecahkan dengan dua langkah, yaitu: 1. menerjemahkan hukum-hukum syara' ke dalam beberapa bahasa dan 2. adanya sekelompok orang yang mendalami agama Islam secara matang kemudian mereka berdakwah ke beberapa daerah. Kegiatan semacam ini termasuk *fardhu kifâyah*, sebagaimana ditegaskan dalam al-Qur'an surah Ali 'Imrân ayat 104, Allah Swt berfirman:

وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

“Dan hendaklah ada di antara kamu segolongan umat yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh kepada yang ma'rûf dan mencegah dari yang munkar, merekalah orang-orang yang beruntung”. (Q.S. Ali 'Imrân, 3: 104)

2. Mukallaf harus *`ahliyyah* (cakap bertindak) atas *taklîf* hukum terhadapnya. *`Ahliyyah* (الأهليَّة) secara etimologi berarti kepantasan atau cakap dalam bertindak. *`Ahliyyah* terealisasi dengan akal dan pemahaman. Akal adalah barometer seseorang dalam memahami nash-nash syara'. Imam al-Âmidî mengatakan syarat mukallaf (subyek hukum) adalah berakal dan paham terhadap dalil *taklîf*, karena *khithâb* (tuntutan mengerjakan atau meninggalkan suatu perbuatan) terhadap seseorang yang tidak berakal dan minim pemahaman itu sesuatu yang utopis, seperti benda mati dan binatang.

⁴⁵⁰Muhammad al-Khudharî Bek, *Ushûl Fiqh*, h. 90.

C. *Ahliyyah* dan pembagiannya

Ahliyyah secara terminologi didefinisikan oleh ulama ushul fiqh sebagai sifat kecakapan seseorang atas menerima hak-hak syara' baginya dan memikul kewajiban tanggung jawab. *Ahliyyah* adalah amanah yang diberikan Allah Swt. kepada manusia.⁴⁵¹

Ulama ushul fiqh Hanafiyah membagi *ahliyyah* pada dua macam, yaitu⁴⁵²:

1. *Ahliyyah al-wujûb* (أَهْلِيَّةُ الْوُجُوبِ) adalah sifat kecakapan manusia untuk menerima hak-hak yang menjadi haknya dan kewajiban-kewajiban yang wajib atasnya. Barometer yang digunakan dalam menentukan *ahliyyah al-wujûb* adalah hidupnya seseorang, yang diistilahkan oleh ulama fiqh dengan *al-dzimmah* (الذِّمَّةُ), yaitu sifat *fithrah* manusia yang menjadikannya memiliki kecakapan atas hak-hak baginya dan kewajiban-kewajiban bagi orang lain.

Ahliyyah al-wujûb ini melekat pada setiap manusia tanpa memandang jenis kelamin dan batas usia, baik laki-laki, perempuan, janin, anak kecil, anak sudah tamyiz, baligh, cerdas, dungu, orang berakal, orang gila, orang sehat, orang sakit, karena hal ini didasarkan atas sifat kemanusiaan seseorang sejak dilahirkan dan hidup di dunia ini hingga menghembuskan nafas terakhir. Sifat ini hanya terlepas dari seseorang apabila jantungnya sudah tidak berdetak lagi.

Ulama ushul fiqh membagi *ahliyyah al-wujûb* pada dua keadaan, yaitu⁴⁵³:

- a. *Ahliyyah al-wujûb al-nâqishah* (أَهْلِيَّةُ الْوُجُوبِ النَّاقِصَةِ) adalah hak-hak yang berhak diterima janin yang masih berada dalam kandungan ibunya, tetapi ia tidak wajib menanggung kewajiban-kewajiban terhadap orang lain. Janin yang masih berada dalam kandungan

⁴⁵¹al-Bukhârî, *Kasyfu al-Asrâr*, Juz IV, h. 335.

⁴⁵²al-Khabbâzî, *al-Mughnî fî Ushûl al-Fiqh*, h. 362; ‘Abdu al-Wahhâb Khallâf, *‘Ilmu Ushûl al-Fiqh*, h. 135; Wahbah az-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz I, h. 164.

⁴⁵³al-Khabbâzî, *al-Mughnî fî Ushûl al-Fiqh*, h. 365; ‘Abdu al-Wahhâb Khallâf, *‘Ilmu Ushûl al-Fiqh*, h. 136; Wahbah az-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz I, h. 166.

ibunya berhak mendapatkan hak-haknya jika ia lahir ke dunia dengan selamat dikarenakan hak-hak janin diperoleh tidak membutuhkan penerimaan darinya, seperti janin berhak menerima harta waris, wasiat dan wakaf. Akan tetapi, hak-hak yang membutuhkan penerimaan dari salah satu pihak tidak bisa berdampak hukum pada janin, seperti jual beli, hibah dan segala bentuk transaksi. Sebab *`ahliyah al-wujûb* bagi janin dianggap *al-nâqishah* karena dua sudut pandang; ia masih merupakan bagian dari ibunya dari satu segi dan ia dianggap jiwa yang mandiri dari segi yang lain. Berdasarkan sudut pandang pertama membuat janin tidak memiliki *dzimmah*/hak sempurna yang pantas dalam mendapatkan seluruh hak dan ditimpakan kewajiban-kewajiban. Sementara berlandaskan sudut pandang kedua menjadikan janin memiliki *dzimmah* yang kurang sempurna yang hanya berhak memperoleh hak-haknya semata. Dalam kaitan ini ulama fiqh menyatakan janin berhak mendapatkan hak-haknya dengan syarat ia lahir dalam keadaan hidup, jika terlahir dalam kondisi mati maka barang yang diwasiatkan padanya tidak bisa menjadi milik para ahli warisnya, dan bagian harta warisnya dibagi-bagi pada ahli waris.⁴⁵⁴ Sebagian ulama fiqh memberi contoh *`ahliyyah al-wujûb al-nâqishah* dalam kasus orang mati yang berpiutang. Menurut mereka tanggungjawab pembayaran hutangnya masih tetap berada padanya, tetapi pandangan ini tidak punya dasar. Sebab, kewajiban membayarkan hutangnya menjadi tanggungan ahli waris yang diambilkan dari *tirkahnya* (harta warisan).⁴⁵⁵

- b. *`Ahliyyah al-wujûb al-kâmilah* (أَهْلِيَّةُ الْوُجُوبِ الْكَامِلَةِ) adalah kecakapan menerima hak bagi manusia sejak dilahirkan ke dunia tanpa terpisah dalam semua periode kehidupannya (waktu janin, anak kecil, tamyiz dan *'âqil* baligh), tidak seorang pun yang kosong dari *`ahliyyah al-wujûb*, tetapi anak kecil yang belum berusia

⁴⁵⁴Muhammad al-Khudharî Bek, *Ushûl Fiqh*, h. 91; Wahbah az-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz I, h. 166.

⁴⁵⁵Wahbah az-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz I, h. 166; 'Abdu al-Wahhâb Khallâf, *Ilmu Ushûl al-Fiqh*, h.136.

tujuh tahun tidak memiliki *`ahliyyah al-wujûb al-kâmilah*. Dikarenakan anak kecil yang berusia di bawah tujuh tahun tidak menyanggah status *`ahliyyah al-wujûb al-kâmilah* maka hak-hak dan tanggungjawab kewajiban-kewajibannya dilimpahkan kepada walinya untuk melaksanakan dalam memenuhinya, seperti nafakah diri, zakat harta dan zakat fitrah. Demikian halnya, anak kecil belum berstatus *`ahliyyah al-`adâ`* secara mutlak karena akalunya masih kurang sempurna. Sebab itu, apabila ia dikenai *khithâb* kewajiban yang bersifat materi maka *khithâb* itu ditujukan kepada wali atau orang yang menerima wasiat, seperti mengeluarkan zakat harta darinya, ganti rugi barang orang lain yang rusak akibat perbuatannya dan hukuman-hukuman tindak pidana yang diperbuatnya.

2. *`Ahliyyah al-`adâ`* (أَهْلِيَّةُ الْأَدَاءِ) adalah sifat kecapakan manusia atas setiap perkataan dan perbuatan yang dikerjakan untuk dipertanggungjawabkan. Barometer dalam menetapkan seseorang sudah melekat pada dirinya *`ahliyyah al-`adâ`* adalah tamyiz. Berdasarkan *`ahliyyah al-`adâ`*, apabila ia mengerjakan shalat, melaksanakan puasa, mengeluarkan zakat dan mengerjakan setiap kewajiban maka ia telah dinilai memenuhi kewajiban dan gugurlah tuntutan *khithâb* padanya. Demikian pula setiap tindak pidana yang ia lakukan sudah harus dipertanggungjawabkan, apabila melakukan kejahatan pada seseorang atau harta orang lain, maka ia dikenai hukuman dalam bentuk hukuman badan maupun harta.

Para ulama ushul fiqh membagi *`ahliyyah al-`adâ`* pada tiga keadaan yaitu⁴⁵⁶:

1. *'Adîmu al-'Ahliyyah al-`adâ` `ashlân* (عَلَيْهِمُ الْأَهْلِيَّةُ لِأَدَاءِ أَصْلًا) yaitu anak kecil sebelum usia tamyiz dan orang gila. Berdasar barometer *`ahliyyah al-`adâ`* adalah tamyiz, sementara anak kecil dan orang gila belum atau tidak berakal secara sempurna maka mereka tidak

⁴⁵⁶al-Bukhârî, *Kasyfu al-Asrâr*, Juz IV, h. 350; 'Abdu al-Wahhâb Khallâf, *Ilmu Ushûl al-Fiqh*, h. 137; Wahbah az-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz I, h. 166.

menyandang status *`ahliyyah al-`adâ`*. Karena itu, setiap perkataan dan perbuatan yang dikerjakan mereka tidak menimbulkan akibat hukum (أثر شرعي). Implikasinya adalah seluruh transaksi dan tindakan yang anak kecil maupun orang gila kerjakan adalah batal. Apabila mereka melakukan tindak kriminal/pidana terhadap jiwa maupun harta milik orang lain, maka ia dikenai hukuman yang bersifat materi bukan berbentuk hukuman fisik. Apabila anak kecil atau orang gila membunuh atau merusak harta seseorang maka ia dikenai hukuman membayar diyat atau mengganti barang yang dirusak, tetapi ia tidak dikenakan hukuman *qishâsh*.

2. *`Ahliyyah al-`adâ` al-nâqishah* (أَهْلِيَّةُ الْأَدَاءِ النَّاقِصَةُ) adalah kecakapan menerima hak bagi seorang anak dalam waktu usia tamyiz sampai baligh. Termasuk kategori *`ahliyyah al-`adâ` al-nâqishah* adalah orang dungu/kurang waras akalnya yang kedungunya tidak sampai merusak atau menghilangkan fungsi pikiran.

Para ulama ushul fiqh dalam keadaan ini membedakan antara hak Allah Swt. dan hak hamba. Ulama ushul fiqh menyatakan hak-hak Allah Swt. sah atau boleh terikat dengan anak kecil yang mumayyiz, seperti iman, kufur, shalat, puasa dan haji. Tetapi, ia tidak dikenakan kewajiban mengerjakan berbagai ibadah *mahdhah*, melainkan dalam rangka untuk mendidik dan melatihnya.⁴⁵⁷ Sedangkan terdapat perselisihan pendapat mengenai hak-hak hamba bagi seseorang yang berstatus *`ahliyyah al-`adâ` al-nâqishah*. Ulama Syâfi'iyah berpendapat transaksi dan tindakan yang dilakukan anak kecil dianggap batal. Sementara ulama Hanafiyah menyatakan bahwa perbuatan anak kecil yang berkenaan dengan sesuatu yang bersifat harta terbagi pada tiga macam, yaitu⁴⁵⁸:

- a. Perbuatan atau transaksi yang mengandung manfaat (نَصْرُفَاتٌ نَائِعَةٌ) (نُتْعًا خَصًّا), yaitu transaksi yang menyebabkan penerimaan hak

⁴⁵⁷ al-Khabbâzî, *al-Mughnî fî Ushûl al-Fiqh*, h. 12.

⁴⁵⁸ Muhammad al-Khudharî Bek, *Ushûl Fiqh*, h. 93; Wahbah az-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz I, h. 167; 'Abdu al-Wahhâb Khallâf, *Ilmu Ushûl al-Fiqh*, h. 138.

milik tanpa imbalan, seperti seorang anak kecil menerima hibah atau shadaqah, ia juga berhak menerima upah/honor atas pekerjaan yang dilakukan dan ia dibolehkan menerima perwakilan dari orang lain tanpa terikat dengan pertanggungjawaban. Perbuatan-perbuatan semacam ini boleh dikerjakan oleh anak kecil tanpa terlebih dahulu minta izin pada walinya.

- b. Perbuatan atau transaksi yang mengandung *mudharat* (*تَصْرِيفَاتٌ* *ضَارَّةٌ ضَرًّا نَفْعًا*), yaitu transaksi yang menyebabkan keluarnya hak milik tanpa imbalan, seperti seorang anak kecil mentalak istrinya, memerdekakan budak, bershadaqah, menghibahkan, atau mewakahkan hartanya. Transaksi seperti ini tidak sah dilakukan anak kecil sekalipun telah mendapat izin dari walinya.
 - c. Perbuatan atau transaksi yang mengandung manfaat dan *mudharat* (*تَصْرِيفَاتٌ دَائِرَةٌ بَيْنَ النَّفْعِ وَ الضَّرْرِ*), yaitu transaksi yang mengandung kemungkinan untung dan rugi, seperti jual beli, sewa, nikah dan sebagainya. Anak kecil dianggap sah melakukan transaksi semacam itu apabila mendapatkan izin dari walinya karena pada dasarnya *`ahliyyah al-`adâ`* berada dalam kekuasaan wali.
3. *`Ahliyyah al-`adâ` al-kâmilah* (*أَهْلِيَّةُ الْأَدَاءِ الْكَامِلَةُ*) adalah kepantasan menerima hak bagi anak kecil yang telah sampai usia baligh dan berakal. Pada dasarnya barometer dalam menentukan seseorang telah berstatus *`ahliyyah al-`adâ` al-kâmilah* adalah akal yang sempurna. Akal adalah sesuatu yang abstrak tidak bisa dijadikan patokan dalam *taklîf* hukum. Karena itu, syara' menjadikan tolok ukur *`ahliyyah al-`adâ` al-kâmilah* pada sifat yang jelas bisa diukur dan tidak terjadi perbedaan yang mencolok antara seseorang dengan yang lainnya, yakni usia baligh. Dengan demikian, seseorang yang telah berusia baligh maka ia memiliki status *`ahliyyah al-`adâ` al-kâmilah*, selama tidak terdapat

gangguan dari *'awâridh al-`ahliyyah* (عَوَارِضُ الْأَهْلِيَّةِ). Dalam usia baligh seseorang telah memiliki kecakapan bertindak terhadap hukum-hukum syara', ia *ditaklîf* untuk mengerjakan kewajiban-kewajiban dan mendapatkan dosa apabila ditinggalkan. Disamping itu, seluruh transaksi yang ia lakukan dihukumi sah dan menimbulkan akibat hukum serta segala tindak kriminal yang dilakukan bisa dikenakan hukuman.

D. Rintangan `Ahliyyah (عَوَارِضُ الْأَهْلِيَّةِ)

Telah dipaparkan di atas, setiap manusia yang telah sampai usia baligh dan berakal menyandang status *`ahliyyah al-`adâ` al-kâmilah*. Tetapi, status *`ahliyyah* ini bisa hilang, berkurang atau berubah sebagian hukum-hukumnya dikarenakan terdapat rintangan di antara *'awâridh `ahliyyah*. Sebelum membahas berbagai *'awâridh*, maka perlu diketahui terlebih dahulu pengertiannya.

'Awâridh adalah sesuatu yang menimpa manusia yang bisa menghilangkan, mengurangi atau mengubah sebagian hukum-hukum *`ahliyyah*.

Para ulama ushul fiqh membagi *'awâridh `ahliyyah* pada dua bentuk, yaitu⁴⁵⁹:

- a. *Rintangan samâwiyyah* (عَوَارِضُ سَمَاوِيَّةٍ) adalah rintangan-rintangan yang terjadi pada seseorang tanpa sebab keterlibatan upaya darinya. Seperti gila, anak kecil, dungu, lupa, tidur, ayun, perbudakan, sakit, haid, nifas dan kematian.
- b. *Rintangan muktasabah* (عَوَارِضُ مُكْتَسَبَةٍ) adalah rintangan-rintangan yang ada sangkut pautnya dengan usaha seseorang. Seperti bodoh, mAbûk, kelakar, boros, bepergian, kekeliruan, dan terpaksa.

Kedua *'awâridh* di atas punya dampak terhadap status *`ahliyyah* (kecakapan bertindak atas *taklîf* hukum) yang disandang

⁴⁵⁹al-Bukhârî, *Kasyfu al-Asrâr*, Juz IV, h. 370; al-Anshârî, *Fawâtih al-Rahamût Syarh Musallam al-Tsubût*, Juz I, h. 128; Muhammad al-Khudharî Bek, *Ushûl Fiqh*, h. 94; al-Khabbâzî, *al-Mughnî fî Ushûl al-Fiqh*, h. 369.

seseorang, bisa saja menghilangkan *`ahliyyah al-`adâ`* secara total, mengurangi atau mengubahnya. Sebab itu, ulama ushul fiqh mengklasifikasi *'awâridh al-`ahliyyah* ditelisik dari seri pengaruhnya atas status *`ahliyyah al-`adâ`* seseorang, pada tiga macam, yaitu⁴⁶⁰:

1. Rintangan yang bisa berdampak dalam menghilangkan secara total status *`ahliyyah al-`adâ`*, seperti gila, tidur dan pingsan. Perbuatan-perbuatan orang seperti itu tidak menyebabkan akibat hukum sama sekali, sehingga semua tindakan hukum mereka tidak memiliki efek hukum apa pun. Status *`ahliyyah al-wujûb* yang terdapat pada orang gila berkenaan dengan kewajiban-kewajiban yang bersifat materi beralih dalam pengampunan walinya. Sedangkan status *`ahliyyah al-wujûb* yang disandang orang tidur dan orang pingsan terkait dengan kewajiban-kewajiban yang bersifat fisik maupun materi kembali lagi pada mereka setelah sadar atau sembuh.
2. Rintangan yang bisa mengurangi status *`ahliyyah al-`adâ`*, seperti orang dungu. Tindakan hukum atau transaksi yang mengandung manfaat bagi dirinya dihukumi sah, sementara tindakan hukum atau transaksi yang *memudharatkan* diri dinyatakan batal. Hukum orang dungu sama persis dengan hukum yang berlaku bagi anak mumayyiz.
3. Rintangan yang bisa mengubah sebagian tindakan hukum seseorang karena suatu pertimbangan *mashlahah*, seperti pailit, orang yang lalai dan orang yang punya hutang. Status *`ahliyyah al-`adâ`* sebenarnya tetap melekat pada mereka, tetapi dalam kondisi seperti ini dicegah secara syara' melakukan tindakan hukum terhadap harta miliknya demi memelihara dari kesia-siaan dan hak-hak orang yang berpiutang/pemberi hutang. Sebab itu, transaksi yang mereka lakukan terkait dengan hartanya dihukumi tidak sah.

⁴⁶⁰Abdu al-Wahhâb Khallâf, *Ilmu Ushûl al-Fiqh*, h. 139.

BIBLIOGRAFI

- ‘Abdu al-Mulh Ibn ‘Abdullah al-Juwaini. *al-Burhân fî Ushûl al-Fiqh*. Qatar: tnp, 1399 H.
- ‘Abdu al-Wahhâb Ibn ‘Alî al-Subkî. *Jam’u al-Jawâmi fî Ushûl al-Fiqh*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiah, 2003.
- ‘Abdul al-Wahhâb Khallâf. *Ilmu Ushûl al-Fiqh*. Beirut: Dar al-Ilmu, 1978.
- ‘Abdul’azîz Ibn Ahmad al-Bukhârî. *Kasyfu al-Asrâr*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1997.
- ‘Abdullah bin Yûsuf al-Juwainî. *Nihâyah al-Mathlab fî Dirôyah al-Mazhab*, Juz I. Jeddah: Dâr al-Minhâj, 2007.
- ‘Abdullah Ibn ‘Umar al-Baidhâwî. *Nihâyah al-Sûl fî Syarhi Minhâj al-Ushûl*. T.tp: ‘Âlam al-Kutub, t.th.
- ‘Abdulqadir Ibn Badran. *al-Madkhal ila Mazhab Imam Ahmad Ibn Hanbal*. Beirut: Mu`assasah al-Risalah, 1981.
- ‘Abdurrahmân Abû Bakr al-Suyûthî. *Miftah al-Jannah fî al-Ihtijâj bi as-Sunnah*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1987.
- ‘Abdurrahmân Ibn Abû Bakr al-Suyûthî. *al-Asybah wa al-Nadhâ`ir*. Surabaya: al-Hidayah, 1985.
- ‘Abdurrahman Ibn Ibrahim al-Fazari. *Syarh al-Waraqat*. Ttp. Dar al-Basya`ir al-Islamiyah, t.t. ‘Alî Ibn ‘Adam Mûsa. *al-Jâlis al-Shâlih al-Nâfi`*. t.tp: Maktabah Ibn Taimiyah, 1998.
- ‘Alî Ibn Muhammad al-Âmidî. *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*. Riyadh: Dâr al-Shami`î, 2003.
- ‘Alî Ibn Muhammad al-Âmidî. *Muntahâ al-Sûl fî Ilmi al-Ushûl*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 2003.
- ‘Alî Ibn Sulaimân al-Mardâwî al-Hanbalî. *al-Tahbîr Syarh al-Tahrîr fî Ushûl al-Fiqh*. Riyadh: Maktabah al-Rusy, 2000.
- ‘Allâl al-Fâsî. *Maqâshid al-Syarî`ah al-Islâmiyah wa Makârimuhâ*. Riyadh: Dâr al-gharab al-Islâmî, 1993.
- ‘Ubaidillah Ibn ‘Umar al-Dabûsî al-Hanafî. *Taqwîm al-Adillah fî Ushûl al-Fiqh*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiah, 2001.

- ‘Umar Ibn Muhammad Ibn ‘Umar al-Khabbâzî. *al-Mughnî fî Ushûl al-Fiqh*. Mekkah: Markaz al-Bahtsi al-Ilmi, 1403H.
- ‘Abdurrahîm Ibn al-Hasan al-Asnawî. *al-Tamhid fî takhrij al-Furu’ ‘ala al-‘Ushul*. Beirut: Mu’assasah al-Risalah, 1981.
- ‘Abdurrahîm Ibn al-Hasan al-Asnawî. *Nihâyah al-Sûl Fî Syarhi Minhâj al-Ushûl*. Kairo: ‘Alam al-Kutub, t.th.
- Abdul al-wahhâb Ibn ‘Alî Ibn ‘Abd al-Kâfi al-Subkî. *Raf’u al-Hâjib ‘an Mukhtashar Ibn al-Hâjib*. t.tp: ‘Alam al-Kutub, t.th.
- Abdurrahmân bin Abî Hâtîm al-Râzî. *Âdâb al-Syâfi’i wa Manâqibuhu*. Bairut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiah, 2003.
- Abû Ishâq Ibrahim al-Lakhmî asy-Syâthibî. *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Fiqh*. Mesir, al-Maktabah al-Tijariyah, t.t.
- Abû Zahrah. *Ushûl al-Fiqh*. Mesir: Dar al-Fikr, 1972.
- Ahmad al-Raisuni. *Madkhal ila Maqâshid al-Syarî’ah*. Kairo: Dar Kalimat, 2013.
- Ahmad Ibn Idrîs Ibn ‘Abdurrahmân al-Shanhâjî al-Qarâfi. *Kitâb al-Furûq*. Kairo: Dâr al-Salâm, 2001.
- Ahmad Ibn Muhammad al-Zarqâ. *Syarhu al-Qawâ’id al-Fiqhiyah*. Cet. 2. Damasykus: Dâr al-Qalam, 1989.
- al-Bannânî. *Hâsiyah ‘alâ Syarhi al-Jalâl al-Mahallî*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.
- al-Husain Ibn Rasyîq al-Mâlikî. *Lubâb al-Mahshûl fî Ilmi al-Ushûl*. T.tp: Dâr al-Buhûts, 2001.
- Hasan Ibn Muhammad Ibn Mahmûd al-‘Athhâr. *Hâsiyah al-‘Athhâr ‘alâ Jam’i al-Jawâmi’*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiah, t.t.
- Ibnu ‘Âbidîn. *Raddu al-Mukhtâr ‘alâ Durri al-Mukhtâr*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah. 2003.
- Ibnu al-Himâm al-Hanafî. *Syarh Fath al-Qadîr*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 2003.
- Ibnu Nujaim al-Hanafî. *Fath al-Ghaffâr bi Syarhi al-Manâr*. T.tp: Mushthafa al-Bâbî al-Halabî, 1936.
- Ibnu Qayyim al-Jauziyah. *I’lâm al-Muwaqqi’in ‘an Rabbil’âlamîn*. Riyâd: Dâr Ibn al-Jauzî, 1423 H.
- Imam al-Juwainî. *al-Waraqât*. Beirut, Dâr al-Bâsya`ir al-Islâmiyah, tt.

- Jalâluddîn al-Suyûthî. *Syarh al-Kaukab al-Sâthi*. Kairo: Maktabah al-Iman, 2000.
- Mahmûd Ibn ‘Abdurrahmân Ibn Ahmad al-Ashfahânî. *Bayân al-Mukhtashar Syarh Mukhtashar Ibn al-Hâjib*. Jeddah: Dâr al-Madanî, 1986.
- Manna’ al-Qaththan. *Târîkh at-Tasyrî’ al-Islâmî*. Kairo: Maktabah Wahbah, t.t.
- Muhammad Abû Zahrah. *Ushûl al-Fiqh*. Beirut: Dâr al-Fikr al-‘Arabî, t.t.
- Muhammad Abû al-Fadl al-Warâqî al-Jaizâwî. *Hâsiyah Mukhtashar al-Muntahâ al-Ushûlî*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 2004.
- Muhammad Abû al-Zahrah. *asy-Syâfi’î*. Bairut: Dâr al-Fikr al-‘Arabî, 1978.
- Muhammad al-Amîn Ibn Ahmad Zaidan. *Marâqî al-Su’ûd ilâ Marâqî al-Su’ûd*. Kairo: Maktabah Ibn Taimiyah, 1993.
- Muhammad al-Amîn Ibn Muhammad al-Mukhtâr al-Sinqithî. *Mudzakkirah fî Ushûl al-Fiqh*. Madinah: Maktabah al-‘Ulûm wa al-Hikam, 2001.
- Muhammad al-Amîn Ibn Muhammad al-Mukhtâr al-Syinqithî. *Natsru al-Wurûd ‘alâ Marâqî al-Su’ûd*. Beirut: Dâr Ibn Hazm, 2002.
- Muhammad Alî al-Sayyis. *Târîkh al-Fiqh al-Islâmî*. Bairut: Dâr al-Fikr, 1995.
- Muhammad al-Khudharî Bek. *Ushûl Fiqh*. Mesir: Maktabah al-Tijâriyah al-Kubrâ, 1969.
- Muhammad bin Idrîs asy-Syâfi’î. *al-Umm*, Jld VII. Beirut: Dar al-Fikr, 1983.
- Muhammad bin Idris asy-Syâfi’î. *al-Umm*. Beirut: Dar al-Fikr, 1983.
- Muhammad bin Idrîs asy-Syâfi’î. *ar-Risâlah*. Beirut : Dâr al-Fikr, 1309 H.
- Muhammad Ibn ‘Abduljabbâr al-Sam’ânî. *Qawâthi’ al-Adillah fî Ushûl al-Fiqh*. Riyadh: Maktabah al-Taubah, 1998.
- Muhammad Ibn ‘Alî al-Syaukânî. *Irsyâd al-Fuhûl ilâ Tahqîq al-Haq min ‘Ilmi al-Ushûl*. Riyâdh: Dâr al-Fadhîlah, 2000.

- Muhammad Ibn ‘Umr Ibn al-Husain al-Razi. *al-Mahshul fi ‘Ilmi ‘Ushul al-Fiqh*. Beirut: Mu`assasah al-Risalah, tt.
- Muhammad Ibn Abî Sahl al-Sarkhasî. *al-Mabsûd*. Beirut: Dâr al-Ma`rifah, tt.
- Muhammad Ibn Ahmad Ibn Abdul`azîz Ibn ‘Alî al-Futûhî. *Syarh al-Kaukab al-Munîr*. Riyadh: Maktabah al-‘Ubaikan, 1993.
- Muhammad Ibn al-Hasan al-Badakhshyî. *Syarh al-Badakhshyî*. Mesir: Muhammad ‘Alî Shabih, t.t.
- Muhammad Ibn Bahâdir al-Zarkasyî. *al-Bahru al-Muhîth fi Ushûl al-Fiqh*. Kairo: Dâr al-Shafwah, 1992.
- Muhammad Ibn Husain Ibn Hasan al-Jaizânî. *Mâ`alimu Ushûl al-Fiqh*. Riyadh: Dâr Ibn al-Jauzî, 1996.
- Muhammad Ibn Mahmûd Ibn Ahmad al-Bâbartî al-Hanafî. *al-Rudûd wa al-Nuqûd Syarh Mukhtashar Ibn Hâjib*. Riyadh: Maktabah al-Rusy, 2005.
- Muhammad Ibn Muhammad al-Ghazâlî. *al-Mustashfâ min ‘Ilmi al-Ushûl*. Damasykus: Mushthafa Muhammad, 1356.
- Muhammad Ibn Muhammad Ibn ‘Abdurrahmân. *Taisîr al-Wushûl ilâ Minhâj al-Ushûl min al-Ma`qûl wa al-Manqûl*. Kairo: al-Fârûq al-Hadîtsah, 2002.
- Muhammad Ibn Nidhâmuddîn Muhammad al-Sahâlawî al-Anshârî. *Fawâtih al-Rahamût Syarh Musallam al-Tsubût*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 2002.
- Muhammad Ibn Yûsuf al-Jazarî. *Mi`râj al-Minhâj*. Kairo: Mathba`ah al-Husain al-Islâmiyah, 1993.
- Muhammad Sa`id Ramadhan al-Buthi. *Dhawabith al-Mashlahah fi al-Syari`ah al-Islamiyah*. Beirut: Mu`assasah al-Risalah, tt.
- Muhammad Thahir Ibn ‘Âsyûr. *Maqâshid al-Syari`ah al-Islâmiyah*. Yordan: Dâr al-Nafâ`is, 2001.
- Muhammad Zakaryâ al-Bardisî. *Ushûl Fiqh*. Kairo: Dâr ats-Tsaqâfah li tasyrî wa at-tauzî’, t.t
- Muhammad Zakaryâ al-Bardisî. *Ushûl Fiqh*. Kairo: Dâr ats-Tsaqâfah li tasyrî wa at-tauzî’, t.t

- Muhibbullah Ibn ‘Abdussyakûr al-Bahârî. *Musallam al-Tsubût*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 2002.
- Mushthafa Ibn Muhammad Ibn Salâmah. *al-Ta`sis fî Ushûl al-Fiqh ‘alâ Dhau`i al-Kitâb wa as-Sunnah*. T.tp: t.np, t.th.
- Nuruddin Ibn Mukhtar al-Khadimi. *‘Ilmu al-Maqashid al-Syar’iyah*. Riyadh: Maktabah al-‘Ubaikan, 2001.
- Qâdlî Iyâdl bin Mûsa. *Tartîb al-Madârik wa Taqrîb al-Masâlik*. Bairut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2001.
- Sa’duddin al-Taftazani. *Hasyiyah al-Taftazani*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2004.
- Shiddîq Ibn Hasan al-Qannûjî al-Bukhârî. *Tahshîl al-Ma`mûl min ‘Ilmi al-Ushûl*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 2003.
- Sulaimân Ibn ‘Abdulqawî Ibn ‘Abdulkarîm al-Thûfî. *Syarh Mukhtashar al-Raudhah*. Beirut: Mu`assasah al-Risâlah, 1990.
- Wahbah al-Zuhailî. *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1999.
- Wahbah az-Zuhailî. *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*. Beirut: Dar al-Fikr, 2009.
- Ya’kub Ibn ‘Abdulwahhab al-Bahisin. *al-Istihsan*. Riyadh; Maktabah al-Rusy, 2007.
- Yûsuf al-Qardhâwî. *‘Awâmil al-Si’ah wa al-Murûnah fî al-Syarî’ah al-Islâmiyah*. Kairo: Dâr al-Shahwah, 1992.

BIODATA PENULIS

Ainol Yaqin, dilahirkan di ujung pulau Madura bagian timur, Sumenep. Pendidikan tingkat dasar dan menengah pertama ia tempuh di tanah kelahirannya, Lenteng Timur-Lenteng-Sumenep. Setelah lulus MTs, ia meneruskan studi ke pondok pesantren Salafiyah Syâfi'iyah Sukorejo Situbondo. Di pondok ini ia belajar ilmu mulai tingkat SMA hingga pascasarjana. Program S1-nya ia tamatkan di fakultas syari'ah IAI Ibrahimy Sukorejo Situbondo (Universitas Ibrahimy, sekarang). Begitu pula, program S2-nya ia tempuh di kampus yang sama dengan konsentrasi Metodologi *Istinbâth* Hukum Islam sekaligus menimba ilmu di Ma'had Aly Sukorejo Situbondo. Sewaktu nyantri di Ma'had Aly (MA) ia mendapatkan amanah menjadi redaktur pelaksana Tanwirul Afkar (TA), buletin mingguan Ma'had Aly, terbit tiap hari jum'at. Sedangkan, gelar doktornya diperoleh di UIN Sunan Ampel Surabaya dengan konsentrasi Studi Islam (Beasiswa 5000 doktor). Aktivitas kesehariannya menjadi Dosen Tetap IAIN Madura.

Di antara karya-karya ilmiah sudah diterbitkan adalah: *Urgensi Tarjîh dalam Istinbâth Hukum Islam*; *Pandangan al-Qur'an Tentang Pembangunan Ekonomi Berbasis Kesetaraan Gender*; *Rekonstruksi dan Reorientasi Jihad di Era Kontemporer*; *Kajian Tematik atas Ayat-ayat Jihad*; *Evolusi Ijtihad Imam Syâfi'î, Dari qawl qadîm ke qawl jadîd*; *Reformulasi Istinbâth Hukum Islam dari as-Sunnah dalam Perspektif Yûsuf al-Qardhâwî*; *Optimalisasi Zakat Produktif dalam Pengentasan Problem Kemiskinan*; *Mengungkap Tujuan Intrinsik Budaya Kerapan Sapi dalam Kaleiodoskop Maqâshid al-Syarî'ah*; *Efektivitas Maqâshid al-Syarî'ah dalam Istinbâth Fiqh Minoritas*; *Telaah Atas Pemikiran Yûsuf al-Qardhâwî*; *Rekonstruksi Maqâshid al-Syarî'ah dalam Pengembangan Metodologi Hukum Islam*, *Kajian atas Pemikiran Jasser Auda*; *Ushul Fiqh, Studi Komprehensif terhadap Dalil-dalil, Sumber-sumber dan Komponen-komponen Hukum Islam*; *Ushul Fiqh Progresif, Maqâshid al-Syarî'ah sebagai Fundamen Formulasi Hukum Islam..* Apabila ada keperluan korespondensi bisa dikomunikasikan melalui alamat e-mail: ainulfairus@ymail.com.