



FIQIH TERPADU

**HUKUM ISLAM KAUM TRADISIONALIS
DI TENGAH-TENGAH KOMUNITAS MODERNIS**

(Seri Argumen, Format dan Metodologi)

**Grafika Telindo Press
Palembang 2012**

**Kutipan Pasal 44, Ayat 1 dan 2, Undang-Undang Republik
Indonesia tentang HAK CIPTA:**

Tentang Sanksi Pelanggaran Undang-Undang Nomor 6 Tahun 1982 tentang HAK CIPTA, sebagaimana telah diubah dengan Undang-Undang No. 7 Tahun 1987 jo. Undang-Undang No. 12 Tahun 1997, bahwa:

1. Barangsiapa dengan sengaja dan tanpa hak mengumum-kan atau memperbanyak suatu ciptaan atau memberi izin untuk itu, dipidana dengan pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp. 100.000.000,- (seratus juta rupiah).
2. Barangsiapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta sebagaimana dimaksud dalam ayat (1), dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp. 50.000.000,- (lima puluh juta rupiah).

FIQIH TERPADU

**HUKUM ISLAM KAUM TRADISIONALIS
DI TENGAH-TENGAH KOMUNITAS
MODERNIS**

(Seri Argumen, Format dan Metodologi)

DUSKI IBRAHIM

**FIQIH TERPADU
HUKUM ISLAM KAUM TRADISIONALIS
DI TENGAH-TENGAH KOMUNITAS MODERNIS
(Seri Argumen, Format dan Metodologi)
Duski Ibrahim
©2012 Grafika Telindo Press**

Setting , Tata Letak dan Editor : Grafika Telindo Press
Desain Cover : Tomy Meilando

ISBN : 978-602-8802-68-0
Perpustakaan Nasional Katalog Dalam Terbitan (KDT)

Diterbitkan : Grafika Telindo Press
Grafite10706@yahoo.co.id
Palembang 2012

Percetakan : Elegance Quality

KATA PENGANTAR

Segala puji bagi Allah, Tuhan semesta alam yang telah memberikan hidayah dan *'inayah*-Nya kepada Saya, sehingga dapat menyelesaikan karya tulis yang sederhana ini, dan dapat dihidangkan kepada para pembaca. Shalawat teriring salam ditujukan kepada Nabi Agung, Muhammad saw. yang telah mengeluarkan manusia dari alam kegelapan kepada alam yang penuh sinar kebenaran. Salam juga kita tujukan kepada keluarga dan sahabatnya yang telah mengikuti perjuangan Rasul dalam mengangkat harkat dan martabat manusia, sehingga tidak terjerumus kepada lembah nestapa, bagi orang-orang yang mengikuti ajarannya.

Saya menyadari, bahwa buku yang mencoba memberikan gambaran tentang kemungkinan melakukan reformulasi fiqih, dengan memadukan berbagai unsur secara komprehensif dari apa yang di-*uswah hasanah*-kan oleh Nabi kepada kita ini, pasti jauh dari sempurna. Oleh karena itu, tegur sapa dan saran konstruktif dari para pembaca selalu saya harapkan, untuk kesempurnaan karya ini di masa yang akan datang.

Akhirnya, Saya banyak memohon ampun kepada Allah manakala terdapat kesalahan-kesalahan yang membawa dosa, dan mohon maaf kepada para pembaca manakala tidak sesuai dengan apa yang diharapkan. Kendatipun demikian, Say tetap berharap bahwa buku sederhana ini ada manfaatnya. Amin.

Palembang, September 2012

Duski Ibrahim

DAFTAR ISI

| | |
|--|-----|
| Halaman Judul | |
| Kata Pengantar | |
| Bab I. Pendahuluan | 1 |
| Bab II. Argumen Sumber-Sumber Fiqih | 7 |
| Bab III. Argumen Sejarah Fiqih | 13 |
| Bab IV. Argumen Sikap Islam Terhadap Kebudayaan | 57 |
| Bab V. Argumen Epistemologi Islam | 65 |
| Bab VI. Argumen Ilmu Ushul al-Fiqh | 83 |
| Bab VII. Argumen Maqashid asy-Syari'ah | 95 |
| Bab VIII. Format dan Metodologi Fiqih Terpadu | 103 |
| Bab IX. Implementasi | 119 |
| Bab X. Penutup | 127 |
| Referensi | 133 |



BAB I

PENDAHULUAN

Laqad kana lakum fi rasulillah uswatun hasanah
(Q. al-Ahzab: 21)

*Sesungguhnya telah ada pada diri Rasulullah itu suri
teladan yang baik*

Rasul (Muhammad) adalah figur sentral yang wajib dijadikan sebagai *uswatun hasanah* (contoh teladan yang baik) bagi kita untuk melangkah, bertindak dan berpikir dalam rangka mencapai kemaslahatan hakiki, sekalipun harus melalui kemaslahatan nisbi terlebih dahulu. Kemaslahatan nisbi adalah ungkapan lain dari *hasanah* di dunia dan kemaslahatan hakiki adalah ungkapan lain dari *hasanah* di akhirat, sebagai aktualisasi dari doa kita setiap hari, seperti yang tersebut dalam surat al-Baqarah ayat 21. *Rabbana atina fi ad-dunya hasanah wa fi al-akhirati hasanah wa qina 'azab an-nar*. Artinya: *Hai Tuhan kami, berilah kami kebaikan di dunia dan kebaikan di akhirat, dan peliharalah kami dari siksa neraka.*

Hasanah di dunia, manakala kita mendapatkan nikmat yang banyak, seperti rezeki yang halal, kesehatan fisik dan mental, damai dalam keluarga, damai dalam hidup bertetangga dan bernegara. Juga manakala kita mendapat petunjuk untuk melakukan amal saleh, mencintai kebaikan, berakhlak mulia dan melakukan *amar-ma'ruf nahi-munkar*. Termasuk *hasanah* di dunia adalah kita dapat beriman kepada Allah dengan benar, mencintai-Nya dengan tulus, selalu merindukan-Nya,

dan tetap ridho kepada-Nya. Sedangkan *hasanah* di akhirat adalah manakala kita masuk surga dan mendapatkan berbagai nikmatnya, tinggal bersama para Nabi, *shiddiqin*, *syuhada`* dan orang-orang saleh di sana. *Hasanah* di akhirat juga manakala kita bertemu dengan Allah dan memandang cahaya-Nya, dengan penuh kedamaian dan ketenteraman.

Uswah hasanah dari Rasul (utusan Allah) bersifat umum dan dapat dipedomani dalam setiap saat dan setiap pengambilan suatu kebijakan. Oleh karena itu, teladan tersebut juga harus dijadikan suatu acuan dalam perumusan fiqih, supaya hasilnya dapat sesuai dengan kehendak-Nya di satu sisi, dan sesuai dengan kebutuhan manusia di lain sisi. Sebagai umat yang ridho menjadi pengikut Muhammad, haruslah juga ridho dengan apa yang diteladkannya, ridho dengan apa yang digariskannya, ridho dengan prilakunya. *Ar-ridho bi asy-syai` ridhon bi ma yatawalladu minhu*, demikian salah satu kaidah fiqih.

Dalam Islam, apapun yang datang dari Rasul, baik berupa perkataan, perbuatan atau persetujuannya terhadap tindakan para sahabatnya, haruslah dijadikan acuan dalam tindakan atau perkataan kita sehari-hari. Secara terpadu kita menjadikannya sebagai kerangka ideal dalam pengambilan suatu kebijakan, terutama menyangkut persoalan yang berkaitan dengan kemasyarakatan. Perumusan fiqih, dengan demikian, juga harus mengacu kepada perilaku Rasul tersebut secara menyeluruh, bukan hanya mengacu kepada teks-teks atau *nash-nash* parsial yang berkaitan langsung dengan masalah hukum dalam arti sempit.

Dalam sejarah dan peradaban Islam, pada kenyataannya bahwa fiqih atau hukum Islam telah

dirumuskan dan dibentuk oleh suatu perangkat fiqih yang *origin* hasil olah pikir para pemikir muslim, yaitu ilmu *ushul al-Fiqh*, baik sebagai materi kaidah maupun sebagai suatu disiplin ilmu. Ilmu yang menjadi metodologi hukum Islam ini, telah diakui keberadaannya sebagai alat produksi hukum Islam yang sangat efektif, dan karenanya menempati peran penting dalam peradaban Islam.

Peran penting ilmu *ushul al-Fiqh* sebagai alat produksi fiqih atau hukum Islam tersebut adalah terutama karena adanya konsep *ijtihad*, yaitu pengerahan kemampuan maksimal oleh seorang ahli fiqih untuk menemukan aturan-aturan hukum dari dalil-dalilnya. Menurut Imam al-Ghazali, *ijtihad* adalah "*pengerahan segenap kemampuan oleh seorang mujtahid dalam mencari hukum-hukum syari'ah*" (al-Ghazali, t.t. 2: 350). Dalam perkembangan sejarah pemikiran hukum Islam, mengiringi konteks sosial masyarakat, *ijtihad* tampaknya hanya memprioritaskan dan mengedepankan teks-teks suci (*an-nushush* atau *al-khithab*), dengan cenderung mengabaikan aspek-aspek penting lainnya, yang walaupun dipertimbangkan lebih bertujuan tetap memperkuat posisi teks-teks suci. Hal ini terlihat dari kajian-kajian ilmu *ushul al-fiqh*, yang terfokus kepada unsur wahyu, baik yang ditilawatkan (*nash* Al-Qur'an) maupun yang tidak ditilawatkan (*nash* hadits), dengan aspek kebahasaan dari *nash-nash* dan petunjuknya (*ad-dilalah*) terhadap hukum-hukum kasus atau perbuatan manusia.

Para ulama *ushul al-fiqh* telah menggali makna yang terkandung dalam *al-khithab asy-syar'i* (teks-teks suci berupa ayat-ayat Al-Qur'an dan hadits mutawatir) secara mendalam untuk mendapatkan fiqih atau hukum.

Selain makna literal, mereka juga mengaitkan hukum-hukum yang terkandung di dalam *al-khithab asy-syar'i* secara *ilhaq*, dengan memproyeksikannya kepada kasus-kasus cabang yang tidak ada *nashnya*, karena ada kesamaan *'illat* atau kemashlahatan umum. Sejauh itu, persyaratan *ijtihad* pun semua lebih mengacu kepada penguatan keberadaan teks-teks suci, ketimbang unsur-unsur lain yang sebenarnya sangat penting dipertimbangkan dalam penetapan *fiqh* atau hukum Islam. Akibatnya, *fiqh* Islam terkadang tidak aktual, kaku dan benar-benar kering unsur keadilan manusiawi dan spiritualitasnya.

Ijtihad dengan pelibatan unsur-unsur selain *nash-nash* hukum, seperti disinggung di atas, tampaknya belum mendapat perhatian yang memadai. Padahal, *ijtihad* dengan pertimbangan komprehensif ini sangat penting, karena sangat berkaitan erat dengan kehidupan manusia, situasi, kondisi dan perbuatan-perbuatan mereka (*af'al an-nas* termasuk *af'al al-mukallafin*), yang akan terjadi secara terus-menerus. Sejauh itu, perkembangan kecerdasan akal manusia semakin meningkat, dengan kemajuan teknologi yang dapat mempermudah aktivitas manusia. Padahal, *ijtihad* semacam ini sebenarnya masih dalam koridor atau batasan-batasan metodologis sepanjang ilmu *ushul al-fiqh*.

Pembacaan yang cermat tentang pola hidup dan kehidupan Nabi serta tindakan-tindakannya dalam masyarakat yang kita jadikan sebagai *uswah hasanah*, adalah suatu suatu keniscayaan. Banyak hal yang harus diteladani dari Nabi, termasuk dalam perumusan *fiqh*, yang dalam penyelesaian masalah hukum semua dipertimbangkan secara komprehensif dan terpadu, baik

unsur *nash*, cara berkeyakinan, cara beribadah, dalam menyikapi kehidupan sosial, dalam pemanfaatan akal, dan pola hidup kerohaniannya. Fiqih dengan memadukan unsur-unsur perilaku Nabi inilah yang dijadikan acuan dalam perumusan fiqih terpadu, yang akan dilakukan dalam tulisan ini.

Oleh karena itu, dalam perumusan fiqih terpadu, haruslah melibatkan secara terpadu dan terintegrasi unsur-unsur teks-teks suci (*an-nushush*), berupa ayat al-Qur`an dan sunnah, realitas-realitas sosial (*al-waqa`i` al-ijtima'iyah*), etika mulia (*al-akhlaq al-karimah*) dan pola hidup spiritual (*as-suluk ar-ruhiyah*), dengan melibatkan unsur kemampuan intelektual dalam penggunaan akal (*istikhdam al-'aql*). Fiqih terpadu semacam ini tentu saja dipandang sebagai rumusan yang sangat ideal, dan cenderung sulit diwujudkan oleh umat Islam dewasa ini. Namun demikian, Islam yang *rahmatan lil'alam* adalah risalah yang harus diimplementasikan dalam kehidupan sehari-hari, termasuk melalui pengamalan produk fiqih terpadu ini. Perumusan fiqih yang hanya melibatkan unsur normatif, hanya teks-teks atau *nash-nash* saja dan sesekali memperhatikan kondisi sosial, seperti yang banyak dilakukan selama ini, sekali lagi, terlihat sangat kering dan gersang, tanpa menyentuh kepuasan batin dan perasaan manusiawi.

Ada beberapa pertanyaan yang akan didiskusikan dan dikomunikasikan jawabannya dalam buku ini, yaitu: *Pertama*, Argumen-argumen apa yang dapat mendukung pentingnya dilakukan perumusan fiqih terpadu? *Kedua*, Bagaimana format dan Metodologi fiqih terpadu yang akan dilakukan dan bedanya dibanding dari rumusan fiqih yang selama ini telah ada?

Kerangka acuan umum yang dipedomani dalam penulisan buku ini adalah firman Allah dalam surat Ali 'Imran ayat 112 yang artinya: *Kehinaan menimpa mereka di mana saja mereka berada, kecuali apabila mereka memegang tali (agama) Allah dan tali (hubungan) sesama manusia*, yakni dengan memelihara hubungan baik kepada Allah dan memelihara hubungan baik sesama manusia. Manusia, dengan demikian, dalam bertindak haruslah berpedoman kepada ajaran-ajaran Allah dan harus tetap memelihara hubungan baik dengan sesama manusia di berbagai bidang. Dengan demikian, penulis akan mempedomani *uswah hasanah* yang diteladankan oleh Rasul dari berbagai aspek kehidupannya, mengingat Rasul adalah penjelmaan dari ajaran-ajaran Allah.

Dalam buku ini, selain digunakan pendekatan normatif, juga digunakan pendekatan sejarah pertumbuhan dan perkembangan fiqih yang mendukung perumusan fiqih terpadu. Dengan demikian, jenis data adalah kualitatif, berupa pernyataan-pernyataan verbal yang mendukung perlunya dilakukan perumusan fiqih terpadu. Data-data tersebut, tentunya beranjak dari petunjuk dan prilaku serta pola hidup kerohanian Rasul yang komprehensif, yang dianalisis dan ditafsirkan dengan kaidah-kaidah yang relevan, sehingga terlihat format dan metodologi fiqih terpadu, yang dapat memproduk fiqih yang sesuai dengan kebutuhan dan sesuai dengan rasa keadilan *manusiawi*.

BAB II

ARGUMEN SUMBER-SUMBER FIQIH

Kita mulai uraian tentang argumen pentingnya perumusan fiqih terpadu dengan mendiskusikan sumber-sumber fiqih. Sumber fiqih yang dimaksudkan dalam konteks ini adalah yang sifatnya *'umda*h atau *mashdar*, yaitu sumber fiqih atau hukum berupa ayat-ayat Al-Qur`an dan Sunnah. Al-Qur`an dimaksudkan adalah *Kalam Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad melalui malai`ikat Jibril yang diriwayatkan secara mutawatir*. Sedangkan Sunnah dalam konteks ini adalah *apa saja yang diriwayatkan dari Nabi, baik perkataan, perbuatan maupun peresetujuannya secara keseluruhan, bukan hanya yang berkaitan dengan hukum secara langsung, seperti yang dirumuskan para ahli hukum Islam kebanyakan*.

Jumlah ayat Al-Qur`an berdasarkan esensi dan substansinya, telah disepakati oleh para ahli. Namun, dari aspek cara penghitungannya terdapat perbedaan pendapat para ulama. Menurut ulama-ulama Madinah, jumlahnya sebanyak 6214 ayat. Menurut ulama-ulama Kufah, jumlahnya sebanyak 6217 ayat. Menurut ulama-ulama Mekkah, jumlahnya sebanyak 6210 ayat. Menurut ulama-ulama Bashrah, jumlahnya sebanyak 6203 ayat. Menurut ulama-ulama Syam atau Siria, jumlahnya sebanyak 6226 ayat. Perlu juga disebutkan, di dalam Al-Qur`an terdapat sebanyak 77437 *kalimat* (kata) dan berisi sebanyak 325345 huruf (Hakim, t.t. 2: 186-187).

Seiring dengan itu, para ulama juga berbeda pendapat tentang jumlah ayat-ayat hukum, yang disebabkan berbeda sudut pandang dan pendekatan

yang digunakan. Menurut hitungan Al-Ghazali ayat-ayat hukum berjumlah 500 ayat. Pendapat ini selanjutnya diikuti oleh beberapa ulama kenamaan, seperti Ibn al-'Arabi, ar-Razi, Ibn Qudamah, al-Qarafi dan lain-lain. Menurut Ibn Mubarak ayat-ayat hukum berjumlah 900 ayat, bahkan menurut pendapat lain lebih dari jumlah itu, seperti pendapat Abu Yusuf yang mengatakan sebanyak 1100 ayat hukum. Ahmad Amin menyatakan ada 200 ayat hukum. Thanthawi Jauhari menghitungnya tidak lebih dari 150 ayat. Menurut Khallaf (1968: 13) berjumlah 280 ayat. Menurut hitungan Rasyidi (1976: 13) ayat hukum itu berjumlah 228 atau hanya lebih kurang 3 persen dari sepuruh ayat Al-Qur'an. Manna Khalil Qathan mengemukakan bahwa ayat-ayat hukum itu berjumlah 410 ayat. Selanjutnya, uraian menarik dan lebih rinci tentang ayat-ayat hukum ini dikemukakan oleh Abdurrahman I Doi dalam bukunya *Holy Qur'an: The First Source of Shari'ah* (I Doi, 1997: 40-43). Dengan memperhatikan jumlah ayat secara keseluruhan dan dibandingkan dengan jumlah ayat-ayat hukum yang dikemukakan oleh para ahlinya di atas, maka dapat dipahami bahwa jumlah ayat hukum dalam Al-Qur'an hanya berkisar 2 % hingga 17 % dari semua ayat yang ada dalam Al-Qur'an (Ibrahim, 2004: 21-27).

Mengenai jumlah hadits-hadits hukum, sebagaimana jumlah ayat-ayat hukum, para ulama tidak sepakat pendapatnya. Menurut Ibn Qayyim yang dikutip Khallaf (1979: 27) jumlahnya berkisar pada 4500 hadits. Sedangkan al-Mawardi yang dikutip oleh al-Khatib (t.t.: 158) menghitungnya hanya 500 hadits hukum. Terjadinya perbedaan ulama dalam menghitung jumlah ayat dan hadits hukum ini, tampaknya disebabkan berbeda dalam memandang eksistensi petunjuk-

petunjuk *nash-nash* hukum tersebut terhadap makna yang berkaitan dengan hukum. Ada yang memandangi dari segi *dilalah muthabaqah* (petunjuk lafaz yang sesuai dengan makna secara utuh), ada yang memandangnya dari segi *dilalah tadhamun* (petunjuk lafaz yang hanya tertuju kepada sebahagian makna lafaz), dan ada yang memandangnya dari segi *dilalah iltizam* (petunjuk lafaz yang tertuju kepada makna berdasarkan kelaziman menurut pemikiran, keluar sama sekali dari makna harfiah lafaz itu).

Mencermati *nash-nash*, baik Al-Qur`an maupun Sunnah di atas, terutama yang berkaitan dengan hukum secara langsung, ternyata dari aspek kuantitasnya sangat terbatas. Di samping itu, dari aspek *dilalah*-nya juga tidak semuanya *qath'i*, melainkan kebanyakannya adalah *zhanni*, baik dari aspek datangnya maupun penunjukannya terhadap hukum. *Qath'i* dimaksudkan adalah *nash* atau lafaz yang dilihat dari segi datangnya atau dari segi penunjukannya terhadap hukum tidak diragukan lagi eksistensi dan kejelasannya, ia hanya mengandung satu pengertian saja. *Zhanni* dimaksudkan adalah *nash* atau lafaz yang dari segi datangnya atau segi penunjukannya terhadap hukum masih mengandung berbagai kemungkinan, ia masih mengandung kemungkinan lain periwayatan dan juga mengandung beberapa pengertian (Khallaf, 1978: 35).

Dari sisi lain, umat Islam yang menjadi subjek hukum (*mahkum 'alaih*) dari *nash-nash* tersebut akan selalu berkembang dan berubah, seiring dengan perkembangan dan perubahan masyarakat manusia; peradaban manusia akan semakin maju dan variatif, kasus-kasus atau peristiwa-peristiwa yang mereka hadapi akan selalu bermunculan sejalan dengan perkem-

bangun kehidupan sosial suatu masyarakat. Perkembangan, perubahan, dan kasus-kasus yang terjadi atau akan terjadi dalam masyarakat tidaklah terbatas, akan terus berlangsung hingga berakhirnya dunia ini, sesuai dengan kemajuan dan pengalaman empirik yang didapatkan oleh manusia.

Seiring dengan kenyataan di atas, asy-Syahrastani mengatakan: *Sesungguhnya kasus-kasus dan peristiwa-peristiwa dalam ibadat dan tindakan-tindakan manusia adalah hal-hal yang tidak terbatas dan tidak terbilang. Kita mengetahui secara pasti, bahwa tidaklah dalam setiap peristiwa ada nash-nya, dan juga tidak terbayangkan ada nashnya. Nash-nash itu, apabila ia terbatas, sedangkan peristiwa-peristiwa tidak terbatas, dan apa yang tidak terbatas tidak akan tercakup oleh yang terbatas, maka diketahui secara pasti bahwa keberadaan ijihad dan qiyas wajib diakui, sehingga pada setiap kasus hendaklah ada ijihad.* (asy-Syahrastani, t.t.: 202)

Substansi ungkapan asy-Syahrastani dalam bukunya *al-Milal wa an-Nihal* di atas, sering diulang oleh beberapa pemikir hukum Islam lain, sebagai bukti representatif atas pengakuan akan keberadaan kuantitas *nash* dalam realitas dan kuantitas kasus yang akan terjadi dalam prediksi. Farouq Abu Zaid dalam kitab *asy-Sari'ah al-Islamiyah Bain al-Muhafizhin wa al-Mujaddidin* bahkan telah mengutip langsung dan persis sama dengan ungkapan di atas (Abu Zaid, t.t.: 29). Ibn Rusyd al-Hafid, dalam kitab *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtashid*, dengan sedikit variasi mengungkapkan: "... *wa dzalika anna al-waqa`i'a bain asykhash al-unasi ghairu mutanahiyah wa an-nushush wa al-af'al wa at-taqrirat mutanahiyah. Wa muhal an yuqabil ma la yatanaha bi ma yatanaha...*" (Ibn Rusyd, t.t.1: 2). Mushthafa Sa'id al-Khin dalam kitabnya

Atsar al-ikhtilaf fi al-qawa'id al-ushuliyah, ketika membicarakan salah satu sebab perbedaan antara ahli hukum Islam di bawah tema '*Adam wujud nash fi al-mas'alah*, mengatakan: *fa an-nushush mahdudah wa al-masa'il katsirah wa mutajaddidah, yaltaqi ba'dhuha ma'a ba'dhin taratan, wa yakhtalifu ba'dhuha 'an ba'dhin taratan, waqad tatamatsalu au tatasyabahu ma'a haditastin jarat fi 'ahdi rasulillah saw fa kana lahu fiha hukmun, wa qad takhtalifu 'anha ihtilafan zhahiran bayyinan*. Artinya: *nash-nash* terbatas dan masalah-masalah banyak dan berubah-ubah, sebagiannya terkadang dapat dipertemukan dan terkadang berbeda, terkadang sama atau serupa dengan kasus yang terjadi pada masa Rasul saw, sehingga dapat ditentukan hukumnya, dan terkadang jelas-jelas berbeda (al-Khin, 1985: 110). Amin Abdullah dalam buku *Islamic Studies di Perguruan Tinggi* juga telah mengemukakan substansi yang sama, dengan ungkapannya "*al-Nushush mutanahiyah wa al-waqai' ghairu mutanahiyah* (*Nash-nash keagamaan itu terbatas, sedang peristiwa alam, budaya dan sosial tidaklah terbatas*) (Abdullah, 2010: 166).

Berbagai ungkapan senada tersebut merupakan pernyataan signifikan untuk mereduksi pendapat tentang data keterbatasan kuantitas *nash*, baik al-Qur'an maupun hadits, terutama ayat-ayat hukum (*ayat al-Ahkam*) dan hadits-hadits hukum (*ahadits al-Ahkam*), sementara kehidupan manusia akan selalu berkembang, kasus-kasus atau berbagai fenomena yang terjadi atau akan terjadi tidak terbatas, selalu muncul hingga berakhirnya dunia ini. Sesuatu yang tidak terbatas, tentu saja tidak dapat dicakup oleh yang terbatas.

Kalau kita memperhatikan secara cermat, kuantitas teks-teks Al-Qur'an dan Sunnah sebagai sumber-sumber hukum, ternyata teks-teks tertulisnya

secara terinci memang sangat terbatas. Sebab itu, tidak cukup bagi kita kalau hanya mempedomani teks-teks tertulis, terutama yang sifatnya berkaitan langsung dengan hukum. Juga tidak cukup dengan melakukan perluasan makna melalui qiyas atau metode *istinbath* lainnya yang dikenal dalam ilmu *ushul al-fiqh*.

Untuk perumusan fiqih terpadu, dengan demikian, *uswah hasanah* secara menyeluruh dan komprehensif yang telah dicontohkan oleh Nabi, haruslah dijadikan pertimbangan, yaitu dengan melibatkan teks-teks suci, penggunaan atau pemanfaatan pikiran, dan menjadikan pemikiran logis yang dihasilkan kerja akal sebagai hukum, etika dan teks-teks realitas sosial, pola hidup spiritual, yang secara metodologis dan sedapat mungkin, diposisikan secara seimbang, tanpa diperlakukan secara diskriminatif.

BAB III

ARGUMEN SEJARAH FIQIH

Argumen pentingnya perumusan fiqih terpadu selanjutnya adalah berkaitan dengan sejarah pertumbuhan dan perkembangan fiqih, yang uraiannya akan kita mulai dari masa Nabi dilanjutkan pada masa Sahabat, para Imam mazhab dan seterusnya hingga masa kebangkitan kembali Islam.

Pemikiran Fiqih Pada Masa Nabi:

Sebelum dikemukakan pembentukan dan pertumbuhan fiqih, perlu dikemukakan bahwa sunnah nabi itu adalah sumber hukum fiqih. Berbeda dari sunnah sebagai sumber hukum yang dirumuskan oleh para ulama, yaitu semua yang disandarkan kepada Nabi, baik perkataan, perbuatan maupun persetujuannya yang berkaitan dengan hukum, dalam persepektif fiqih terpadu ini sunnah adalah semua yang disandarkan-kepada nabi atau diriwayatkan dari beliau, baik perkataan perbuatan maupun persetujuan yang dapat dipedomani atau dijadikan sebagai pijakan dalam perumusan fiqih, termasuk pola hidup kerohaniannya atau spiritualnya, pola pemanfaatan akal *basyariah*-nya, dan sikapnya terhadap tradisi atau budaya. Semua ini dijadikan sebagai hujjah atau argumen perumusan fiqih terpadu.

Pembentukan fiqih (hukum Islam) dimulai pada masa Nabi, yaitu setelah turun wahyu kepadanya di Mekkah, dan dilanjutkan ketika dia bermukim di Madinah. Rentang waktu pembentukan ini adalah

selama lebih kurang dua puluh dua tahun dan beberapa bulan. Dengan turunnya wahyu inilah, Islam muncul sebagai pembawa syariat yang terlepas dari syariat-syariat sebelumnya, sekalipun *daulah islamiyah* sebagai wadah bagi umat Islam dalam mengatur dan mengembangkan suatu masyarakat belum muncul, kecuali setelah beliau hijrah ke Madinah.

Berdasarkan data sejarah (Isma'îl, 1985: 93), ketika Rasul diutus oleh Allah, secara garis besar kondisi masyarakat Arab berkisar pada dua hal, yaitu: *Pertama*, penyembahan berhala dalam bergama (*al-watsaniyah fi ad-din*). *Kedua*, dalam kondisi kekacauan sistem kemasyarakatan (*al-faudha fi nizham al-mujtama'*). Oleh karena itu, di Makkah, mengingat umat Islam masih sedikit dan lemah, wahyu ditujukan kepada hati umat Islam (*mukhathabah qalb al-Muslimin*) untuk memperkuat kepercayaan diri, akhlak dan akidah, dalam rangka pembentukan kekuatan mental untuk dapat berkembang lebih maju di masa yang akan datang. Sedangkan di Madinah, mengingat umat Islam telah cukup banyak dan kuat, wahyu ditujukan untuk perumusan aturan-aturan untuk masyarakat Islam, baik menyangkut persoalan keluarga, masalah ekonomi, hubungan antar agama, maupun urusan kenegaraan secara umum. Pada periode Madinah inilah, banyak diturunkan ayat-ayat hukum yang berkaitan dengan kehidupan pribadi dan masyarakat dari berbagai aspeknya, baik hukum ibadah, mu'amalat, jihad, jinayat, mawarits, wasiat, perkawainan dan lain-lain.

Dengan demikian, di Madinah Nabi telah melaksanakan dua fungsi pentingnya, yaitu: *Pertama*, menyampaikan wahyu kepada kaum muslimin. *Kedua*, menerapkan ayat-ayat dan memberikan petunjuk

pelaksanaanya terhadap kaum muslimin dalam menjalani kehidupannya. Dengan ungkapan lain, Nabi berfungsi sebagai Nabi yang diutus untuk menyampaikan wahyu, dan pada waktu yang sama (*fi nafs al-waqt*) dia juga sebagai hakim yang menyelesaikan berbagai persoalan kemasyarakatan. Pada masa Nabi tidak ada pemisahan antara agama dan Negara. Nabi, adalah orang yang berwenang menyampaikan ajaran syariat, dan dia juga orang yang berwenang mengawasi pelaksanaannya dalam masyarakat (Farouq Abu Zaid, t.t).

Seiring dengan fungsi dan perannya di atas, maka dipahami bahwa ada dua sifat Rasul, Muhammad saw, dalam konteks kajian alur pemikiran fiqih, yang dapat dipahami, yaitu: *Pertama*, Rasul sebagai Nabi, pembawa berita berupa wahyu kepada manusia. Sebagai pembawa wahyu yang amanat, Rasul menyampaikan apa adanya dari apapun yang diwahyukan kepadanya. Dia terlarang menyampaikan sesuatu berdasarkan pendapatnya sendiri, dan sambil menunggu wahyu untuk menyelesaikan sebahagian masalah yang diajukan masyarakat kepadanya. *Kedua*, Rasul sebagai manusia biasa, yang bergaul dan beradaptasi dengan masyarakatnya. Sebagai manusia, Rasul terkadang menggunakan atau memanfaatkan akal *basyari*-nya yang diberikan Allah kepadanya, untuk memberikan dan menyatakan pendapatnya dalam banyak masalah yang tidak diturunkan wahyu kepadanya (Farouq Abu Zaid, tt).

Az-Zuhaili (1989. 6: 74) mengatakan di negara Madinah, Rasul saw sendiri yang menangani masalah peradilan di masyarakat, tidak ada hakim selainnya pada masa itu. Dialah yang menyampaikan hukum, menerapkannya dan menyelesaikan sengketa yang

terjadi dalam masyarakat (*fa kana yajma'u bain at-tasyri' wa at-tanfidz wa al-qadha`*), dan keputusan nabi dalam penyelesaian sengketa kebanyakannya adalah berdasarkan ijihad.

Oleh karena itu, tepat kalau dikatakan bahwa sebagai orang yang diberi wewenang memberi penjelasan dan penyelesaian hukum di satu sisi, dan menghadapi realitas sosial yang selalu berkembang di sisi lain, Rasul terkadang harus menggunakan akal yang disebut dengan ijihad. ijihad Rasul tersebut pada dasarnya merupakan pengungkapan *ilham ilahi* dan pemahaman mendalam terhadap semangat hukum (*ruh at-tasyri'*), mengingat apapun yang diucapkannya bukanlah berdasarkan hawa nafsu melainkan wahyu Tuhan kepadanya (Q. An-Najm: 3-4). Adapun bentuknya terkadang dilakukan secara kolektif yakni musyawarah bersama para shahabat atau dilakukan secara pribadi dengan memproyeksikan kasus yang tidak ada aturannya dengan kasus yang ada aturannya dalam Al-Qur'an, yang disebut dengan *al-qiyas* (Al-Amidi, 1983.3: 141), sekalipun dalam pengertian luas. Mushthafa Sa'id Al-Khin (1985: 28) mengatakan, pendapat yang kuat menurut para ahli bahwa Nabi saw memang diizinkan untuk melakukan ijihad, dan sejauh itu ia memang telah melakukannya dalam berbagai masalah, dan tidak hanya itu, dia juga mengizinkan para sahabatnya untuk berijihad, baik ketika dekat dengannya maupun ketika jauh darinya.

Dari sinilah *starting point* munculnya alur pikir fiqih pada masa Nabi dan diikuti pada masa Shahabat, sebagai masa pertumbuhan dan pembentukan fiqih. Ada beberapa faktor yang menjadi pendorong munculnya embrio alur pikir dalam fiqih.

Pertama, secara umum, hukum-hukum dalam Al-Qur`an itu ada tiga macam, yaitu (1) hukum-hukum yang berkaitan dengan akidah, seperti iman kepada Allah, malaikat-Nya, kitab-Nya, Rasul-Nya, ketentuan baik dan buruk, dan hari qiyamat (2) hukum-hukum akhlak atau moral, yaitu hukum-hukum yang berkaitan dengan sifat-sifat utama yang wajib dimiliki dan dilakukan oleh manusia, seperti jujur, amanat, menepati janji, dan sifat-sifat tercela yang wajib dihindari mereka, seperti pembohong, khianat, tidak menepati janji; (3) hukum-hukum 'amaliyah, yaitu hukum-hukum yang berkaitan dengan perkataan dan perbuatan para *mukallaf*, yang dikenal dengan *al-ahkam al-'amaliyah*, baik dalam bentuk ibadah seperti shalat, puasa, maupun mu'amalat atau hubungan kemasyarakatan dalam arti luas. Hukum-hukum mu'amalat ini ada yang berkaitan dengan hukum keluarga, hukum ekonomi-keuangan, hukum antar golongan, hukum tata negara, dan lain sebagainya (Isma'il, 1985: 41-42).

Kedua, seperti telah dikemukakan, *nash-nash* Al-Qur`an dan hadits sangat terbatas, apalagi yang berkaitan dengan hukum secara langsung. Kebanyakan *nash-nash* tersebut, terutama yang berkaitan dengan hukum yang sedikit tersebut, bersifat *zanni* atau multi tafsir, di samping itu kebanyakan tidak diturunkan dalam satu *style* bahasa dalam pengungkapannya terhadap hukum, melainkan banyak gaya bahasanya.

Ketiga, dengan membaca teks-teks suci dan teks-teks realitas sosial, maka ketika dihadapkan persoalan atau masalah kepada Rasul, dia memberikan fatwa dengan ayat-ayat Al-Qur`an dan terkadang dengan ijtihadnya, baik dalam bentuk pengungkapan *ilham ilahi*, maupun berdasarkan pertimbangan yang akan mem-

bawa kepada kemaslahatan, atau dengan spirit hukum. Di saat lain, Rasul menyuruh Shahabatnya berijtihad dalam sebahagian hukum yang berkenaan dengan realitas sosial, seperti menyuruh 'Ali ibn Abi Thalib, Mu'az ibn Jabal dan 'Amr ibn al-'Ash, walaupun terkadang rasul berada di dekat mereka. Sejauh itu, Rasul telah memberikan dorongan kepada kaum muslimin untuk berijtihad menggunakan pikiran dan akal, seperti diisyaratkan dalam hadits riwayat Mu'az ibn Jabal ketika ia akan diutus ke Yaman sebagai hakim.

Pemikiran fiqh dan alur pikir yang ditinggalkan oleh Nabi, terlihat pada asas-asas pembinaan hukum Islam. Ada beberapa prinsip dalam sistem hukum Islam, seperti yang dikemukakan oleh al-Khudhari Bik dan Abdul Wahhab Khallaf. Prinsip-prinsip tersebut adalah:

1. *'Adam al-haraj*. Yaitu prinsip meniadakan kepicikan dan tidak memberatkan. Prinsip ini sangat sejalan dengan tabiat manusia yang tidak menyukai beban, terutama beban berat. Banyak dalil yang menjelaskan keberadaan prinsip ini. Allah berfirman: *Allah tidak memberati seseorang, melainkan sekuatnya* (al-Baqarah: 286). Firman Allah: *Allah menghendaki keringanan bagimu dan tidak menghendaki kesukaran* (al-Baqarah: 185). Firman Allah: *Allah tidak menghendaki untuk menjadikan sesuatu kesempitan bagimu*. Selanjutnya Sabda Rasul: *Agama itu mudah*. Sabda Rasul: *Mudahkanlah dan janganlah kamu mempersulit*. Sedemikian pentingnya prinsip ini dalam perumusan suatu hukum, maka Nabi mengatakan: *Jangan memudharatkan dan jangan membalas kemudharatan*. Sejauh itu, yang dilarangpun dibolehkan kalau dalam keadaan

dharurat, sebagaimana kaidah: *kemudharatan membolehkan hal-hal yang dilarang.*

2. *Taqil at-Takalif.* Prinsip ini adalah kelanjutan dari prinsip di atas, yaitu prinsip menyedikitkan beban. Allah melarang kaum muslimin memperbanyak pertanyaan tentang hukum yang belum ada, yang nantinya akan memberatkan mereka sendiri. Allah berfirman: *Hai orang-orang yang beriman: Janganlah kamu bertanya-tanya tentang sesuatu yang kalau diterangkan kepadamu akan menyusahkanmu, tetapi kalau kamu tanyakan pada waktu diturunkan ayat-ayat Al-Qur`an, akan diterangkan kepadamu; Allah memaafkan kamu dan Allah Maha Pengampun lagi Penyayang.*

Ayat ini mengandung makna bahwa sesungguhnya Islam mengajarkan umatnya supaya bersifat dan bersikap realistis. Dalam realitas sesuatu itu tidak dijelaskan aturannya dengan jelas, maka cukup dipedomani ayat-ayat yang bersifat umum dan tidak banyak memberi beban yang menyulitkan manusia, baik secara individu maupun sosial. Sebab, Allah menginginkan kemudahan dan keringanan, tidak menginginkan hal-hal yang memberatkan. Hal ini, diperkuat oleh firman Allah: *Allah menghendaki keringanan bagimu dan tidak menghendaki kesukaran* (al-Baqarah: 185) dan firman Allah: *Allah ingin meringankan keberatanmu, karena manusia diciptakan dalam keadaan lemah* (Ali 'Imran: 28).

3. *At-Tadrij fi at-Tasyri'.* Prinsip ini berarti bahwa hukum Islam itu ditetapkan secara bertahap. Ada

kenyataannya, setiap komunitas dalam masyarakat mempunyai tradisi atau adat kebiasaan, baik tradisi yang baik maupun tradisi yang membahayakan. Suatu komunitas manapun jelas akan terbiasa mempreaktekkan tradisi yang mereka anut, sehingga sangat sulit untuk melakukan suatu perubahan dari satu tradisi (lama) ke tradisi (baru) yang lain. Ibn Khaldun pernah mengatakan: *Suatu masyarakat akan menentang apabila ada sesuatu yang baru atau sesuatu yang datang kemudian dalam kehidupannya, terutama apabila sesuatu yang baru itu bertentangan dengan tradisi yang ada.* Ada beberapa kasus hukum yang dicontohkan Rasul kepada kita yang ditetapkan secara bertahap, antara lain, seperti: ajakan kepada Tuhan Yang Maha Esa (*ad-da'wah ila at-tauhid*); aturan hukum shalat, zakat, puasa, haji, pengharaman riba dan pengharaman khamar, semua itu ditetapkan secara bertahap.

4. *Musayarah bi mashalih an-nas.* Prinsip ini berarti bahwa penetapan suatu hukum haruslah sejalan dengan kemaslahatan manusia, baik individu maupun sosial. Dengan ungkapan lain, penetapan hukum tidak pernah meninggalkan unsur masyarakat sebagai bahan pertimbangan. Sebagai penjabaran dari prinsip ini, paling tidak ada tiga kriteria penetapan hukum: *Pertama*, hukum yang ditetapkan itu benar-benar untuk kemaslahatan manusia dan mereka memang membutuhkan aturan hukum itu, dalam rangka mewujudkan kesejahteraan. *Kedua*, hukum itu ditetapkan oleh pihak berwenang dan mengikat masyarakat.

Dalam kaidah fiqih disebutkan '*Hukm al-hakm ilzam wa yarfa' al-khilaf*'. Keputusan dan aturan penguasa itu mengikat dan menghilangkan perbedaan pendapat. *Ketiga*, hukum itu ditetapkan sesuai dengan kebutuhan. Prinsip-prinsip semacam ini telah digariskan dan dilakukan oleh asy-Syari' (Allah dan Rasul).

Pemikiran Fiqih Pada Masa sahabat:

Dari data di atas, kalau kita cermati secara seksama dan mendalam dapat diambil pemahaman bahwa Rasul telah melakukan praktek ijtihad dalam penyelesaian kasus-kasus tertentu, dan memberikan dorongan kepada kaum muslimin untuk terus menggunakan akal (*istikhdam al-'aql*) ketika menghadapi persoalan hukum kasus tertentu, dengan menghubungkannya kepada realitas sosial, demi terwujudnya kebaikan bagi masyarakat secara luas. Rasul telah memberikan isyarat kepada kita untuk mempertimbangkan teks-teks suci dan teks-teks realitas sosial secara paralel, bersama-sama, tanpa melakukan tindakan diskriminatif terhadap salah satu dari dua macam teks tersebut. Isyarat Rasul tersebut, pada gilirannya diikuti dan dikembangkan oleh para sahabat, terutama sebahagian dari mereka yang benar-benar menangkap isyarat tersebut.

Masa Sahabat dimulai dari tahun 11 hijriah dan berakhir pada akhir abad ke 1 hijriah. Pada masa ini, alur pikir fiqih telah semakin tampak, sebagai perkembangan pada masa Rasul, dengan menangkap isyarat-isyarat yang telah diberikan oleh Nabi. Para sahabat telah melakukan ijtihad dengan berbagai metode dan cara, baik terhadap *nash-nash* yang *zanni*, maupun terhadap masalah-

masalah yang memang tidak ditemukan *nashnya* dalam al-Qur`an dan Sunnah. Perlu dikemukakan, bahwa metode yang mereka gunakan ini, bersifat sangat dinamis, tidak terikat dengan rumusan-rumusan tertentu atau syarat-syarat tertentu.

Seperti dipahami bahwa munculnya ilmu fiqih, sebagai hasil pemahaman terhadap syariat, dalam Islam adalah sebagai respons terhadap perkembangan kehidupan sosial masyarakat muslim. Bagi umat Islam, syariat adalah ajaran-ajaran yang diturunkan Allah melalui Nabi-Nya. Syariat yang diturunkan Allah tersebut ada yang berkaitan dengan akidah dan ada yang berkaitan dengan urusan dunia. Setelah Rasul meninggalkan dunia, para sahabat menghadapi banyak persoalan sosial yang muncul dalam masyarakat muslim, dan belum pernah ada sebelumnya, ketika Rasul masih hidup.

Dalam menghadapi persoalan ini, para sahabat memberikan fatwa berdasarkan prinsip-prinsip Al-Qur`an dan hadits. Namun, mankala dalam masalah yang tidak ada *nashnya* dalam Al-Qur`an dan Sunnah atau tidak mereka temukan nash yang *qath'i*, mereka melakukan urun-rembuk dan bermusyawarah sesama mereka, sehingga diambil keputusan berdasarkan kesepakatan bersama, maka muncullah prinsip *ijma'* dalam pembentukan hukum Islam. Terkadang, di antara sahabat ada yang melakukan dan mengambil keputusan hukum secara sendiri, tanpa melalui musyawarah, maka muncullah ahli-ahli fatwa dari kalangan sahabat.

Pada masa Sahabat (Isma'il, 1985: 239), sumber pembentukan dan perumusan fiqih adalah Al-Qur`an al-Karim, as-Sunnah, al-*ijma'* dan al-Ra`yu, baik dalam bentuk *qiyas*, yaitu menyamakan hukum cabang dengan

hukum asal yang terdapat dalam kedua sumber utama (Al-Qur'an dan Sunnah), maupun dalam bentuk musyawarah bersama-sama di antara para Shahabat untuk mewujudkan kemaslahatan. Dengan demikian, selain teks-teks suci, para shahabat juga menggunakan akal dan mempertimbangkan realitas sosial. Hal ini, terlihat bahwa mereka banyak yang melakukan ijtihad dengan memperhatikan kondisi real masyarakatnya.

Berbeda dari ijtihad ulama, ijtihad para sahabat memiliki ciri-ciri tersendiri. Ciri-ciri tersebut: *Pertama*, para sahabat cenderung tidak suka membicarakan sesuatu masalah yang belum terjadi atau hanya hipotesis. Pada masa itu, belum ditemukan apa yang dikenal dengan fiqih hipotesis (*al-fiqh al-iftiradhi*). *Kedua*, manakala terjadi perbedaan pendapat di kalangan mereka, biasanya diselesaikan melalui musyawarah untuk menghindari konflik. *Ketiga*, inferensi hukum didasarkan kepada kemampuan pemahaman (*malakah al-idrak*) yang mereka dapatkan selama bergaul dengan Nabi; mereka mengetahui *asbab an-nuzul* dan *asbab al-wurud*, *maqashid asy-syari'ah*, motif-motif hukum, dan pengetahuan bahasa Arab yang mendalam. *Keempat*, para sahabat belum menggunakan kaidah-kaidah *ushul fiqih*, seperti yang dirumuskan oleh ulama-ulama belakangan. Metode-metode yang mereka gunakan secara umum bersifat general. *Kelima*, hasil ijtihad mereka tidak dipaksakan orang lain, karena hukum yang dihasilkannya tersebut tidak sampai ke tingkat yakin. *Keenam*, atas dasar tanggungjawab ilmiah, dan sportifitas yang tinggi, para sahabat sering menarik pendapat yang telah pernah mereka fatwakan, manakala pendapat orang lain lebih mendekati kebenaran, atau ada *nash* yang menjelaskan hal-hal yang berbeda dari fatwanya.

Banyak faktor yang menyebabkan perbedaan pendapat para shahabat, baik berkenaan dengan Al-Qur`an, Sunnah maupun berkenaan dengan ijtihad. Berkenaan dengan Al-Qur`an, karena adanya kosa kata yang *musytarak* (memiliki arti ganda), adanya kosa kata *haqiqat* (diartikan denotatif) dan *majaz* (diartikan konotatif), dan adanya *ta'arudh al-adillah* (kontradiksi dalil). Berkenaan dengan Sunnah, karena pengetahuan para shahabat tentang sunnah tidak sama, perbedaan mereka memahami sunnah, adanya kehati-hatian shahabat dalam menerima dan meriwayatkan hadits, adanya perbedaan mereka dalam penilaian terhadap hadits, dan adanya sunnah-sunnah Rasul yang bersifat kondisional dan temporal. Berkenaan dengan ijtihad, para shahabat berbeda dalam penggunaan *ra`yu* ketika menyelesaikan masalah yang terjadi dalam masyarakat, manakala tidak ada *nashnya*, perbedaan kemampuan intelektual dalam memahami spirit hukum.

Di antara shahabat yang memiliki keberanian berijtihad dan paling menonjol kemampuan memahami spirit hukum, dengan mengambil sikap menyeimbangkan atau memparalelkan teks-teks suci dan teks-teks realitas sosial, adalah 'Umar ibn al-Khaththab. Dia tidak mengamalkan teks suci yang berisi had bagi pencuri pada masa pacakelik (*'am al-maja'ah*), dia tidak mau melakukan pembagian tanah rampasan *as-sawad al-a'zham* sebagai harta rampasan bagi para tentara yang berjuang yang menaklukkannya. Dia juga tidak mau memberikan hak zakat kepada kaum *mu'llafah qulubuhum*. Dalam konteks tindakan 'Umar yang berkaitan dengan pengembangan pemikiran keagamaan, terutama hukum, nabi sebelumnya pernah mentatakan: *Inna Allah ja'ala al-haqq 'ala lisani Umar wa qalbih*,

(sesungguhnya Allah menjadi kebenaran melalui lisan dan hati Umar).

Kemudian, langkah-langkah mereka ini dilanjutkan oleh para *Tabi'in*. Mereka ini adalah para murid dan pengikut sahabat yang mempelajari ilmu fiqh kepada sahabat tersebut. Manakala sahabat tersebut meninggal dunia, maka mereka tetap mengikuti mazhab dan alur pikir sahabat tersebut. Banyak faktor yang menjadi pendorong lahirnya ahli-ahli fatwa, baik dari kalangan sahabat maupun *Tabi'in*, antara lain adalah: *Pertama*, otoritas daulah Islamiyah semakin luas, hingga meliputi semenjaung Arabiyah, Irak, Syiria, Mesir, Farsi dan wilayah-wilayah lain. *Kedua*, kontak langsung kaum muslimin dengan wilayah-wilayah taklukannya, dan adanya pengaruh budaya peradaban, tradisi dan pola hidup bangsa tersebut. *Ketiga*, faktor jauhnya negara-negara taklukan dari ibu kota khilafah, sehingga para gubernur, hakim dan ulama melakukan ijtihad atau berfatwa dalam masalah-masalah baru yang dihadapkan kepada mereka.

Adanya perbedaan wilayah, bervariasinya pengamalan pada gubernur, hakim dan ulama di setiap tempat, mengakibatkan munculnya perbedaan fiqh, pola *istinbath* dan metode yang digunakan. Di samping itu, keberanian dan kecerdasan menangkap makna *nash* dalam kaitannya dengan realitas sosial, juga menentukan perbedaan mereka dalam pengambilan kesimpulan hukum.

Sikap Rasul yang sangat dinamis dalam menghadapi tradisi masyarakat yang berbeda adalah menunjukkan bahwa dia memiliki sikap yang sangat merespons realitas sosial. Demikian juga asas pembinaan fiqh atau hukum Islam yang dilakukan yang tidak

memberatkan, sejalan dengan kemaslahatan manusia, dan dilakukan dengan gradual atau bertahap, semuanya menunjukkan bahwa bagi Rasul penyelesaian masalah hukum itu tidak cukup dengan memperhatikan teks-teks hukum (*nash-nash* hukum), melainkan beberapa pertimbangan yang dilakukannya, sebagai unsur dalam penyelesaian masalah kemasyarakatan.

Sikap tidak hanya mempetimbangkan *nash-nash* suci secara normatif juga dilakukan oleh para sahabat dan *tabi'in*, yang menghendaki supaya hukum Islam dalam mengayomi masyarakat. Masyarakat tetap dapat berkembang dan berkreasi, sementara prinsip-prinsip atau dasar-dasar syariat tetap tidak terlanggar. Apa yang telah dicontohkan oleh Nabi dan dilanjutkan oleh para sahabatnya dan para *tabi'in* merupakan suatu argumen jelas betapa pentingnya perumusan fiqih terpadu, tidak hanya terjebak pada unsur normatif saja.

Pemikiran Fiqih pada Masa Perkembangan dan Kematangan

Perkembangan pemikiran fiqih dan alur pikirnya, secara historis, dimulai pada masa *Tabi' Tabi'in* dan para Imam mazhab. Secara konseptual, paling tidak ada dua faktor penting yang mendorong terjadinya perkembangan pemikiran secara pesat dan progresif, yaitu: *Pertama*, bahwa syariat dalam arti agama hanya satu dan tidak berubah-ubah. Hukum-hukum Allah yang terwujud dalam bentuk *nash-nash* al-Qur'an bersifat tetap, tidak berubah dan tidak berganti (*an-nushush al-muqaddasah la tataghayyar wa la tatabaddal*). *Kedua*, perubahan dan pergantian serta penafsiran hanya berkenaan dengan upaya pemahaman terhadap *nash-*

nash tersebut dalam rangka penyesuaian hukum-hukum Allah tersebut dengan kondisi dan situasi masyarakat yang selalu berubah dan berkembang. Peluang semacam inilah yang betul-betul dimanfaatkan oleh para imam-imam mujtahid dalam pengembangan pemikiran fiqihnya.

Seperti telah dikemukakan, bahwa fiqih Islam telah mulai tumbuh sejak awal periode Khulafa` ar-Rasyidun dengan melihat praktek dan mengikuti petunjuk atau dorongan dari Rasulullah saw. Kemudian diiringi oleh para *Tabi'in* dan para Imam mazhab fiqih yang terkenal. Pertumbuhan dan perkembangan fiqih pada masa-masa tersebut didorong oleh faktor-faktor sebagai berikut: *Pertama*, karena hidupnya aktivitas-aktivitas ilmiah di kalangan para ahli hukum Islam, seiring dengan lahirnya *daulah islamiyah*, dalam rangka memperkuat perangkat aturan yang dijadikan pedoman oleh penyelenggara kekuasaan. *Kedua*, karena adanya kebebasan berpikir (*hurriyah al-fikr*), berkreasi berijtihad (*nasyath al-ijtihad*) dan penghargaan terhadap penggunaan akal pikiran (*istikhdam al-'aql wa al-fikr*). *Ketiga*, penguasa *daulah islamiyah* adalah orang-orang yang memberikan perhatian penuh terhadap masalah-masalah fiqih, sekalipun sikapnya terkadang 'tidak adil' karena mengikuti mazhab tertentu dan melakukan tekanan terhadap mazhab lain. Terlepas dari ini, adanya perhatian penguasa membuat intensifnya perdebatan, dialog dan diskusi antara para ahli hukum Islam. *Keempat*, karena terjadinya perubahan dan perkembangan tatanan sosial dan perekonomian masyarakat Islam. Perubahan dan perkembangan tersebut melahirkan berbagai masalah dan kasus-kasus baru yang belum ada pada masa Rasul dan Sahabat, sehingga

memaksa para ulama untuk melakukan upaya ijtihad dalam rangka memberikan solusi persoalan tersebut. *Kelima*, karena masuknya bangsa-bangsa non-Arab ke dalam Islam, yang sebahagiannya telah berkenalan dengan kebudayaan Persia, Romawi, Yunani dan India. Setelah mereka memeluk Islam, banyak yang menekuni kajian-kajian hukum Islam, yang dalam analisisnya mereka memasukkan pemikiran kebudayaan asing tersebut untuk memperkaya pemikiran hukum Islam. *Keenam*, sejalan dengan ini, adanya gerakan intensif penerjemahan buku-buku bahasa asing, terutama bahasa Persia, Yunani dan India ke dalam bahasa Arab.

Dengan demikian, secara historis, perkembangan fiqh Islam merupakan hasil dari aktivitas dan dinamika masyarakat Islam, sehingga tidak salah kalau dikatakan bahwa pertumbuhan dan perkembangan fiqh Islam tidak lain dari refleksi atau efek balik dari kondisi masyarakat dan situasi zamannya. Pernyataan ini telah terbukti dari fatwa-fatwa para Sahabat Nabi dan akan diperkuat dengan bukti-bukti yang dilakukan oleh para Imam mazhab, seperti terlihat dalam bahasan berikut.

Abu Hanifah

Imam Abu Hanifah adalah an-Nu'man ibn thabit ibn Zutha. Ia dikenal dengan Imam *ahl ar-ra`yi* atau imam kaum rasional dalam pemikiran fiqh. Ia telah melakukan ijtihad dengan menggunakan ra`yu dan akal dalam menghadapi berbagai masalah hukum. Banyak faktor yang mendorongnya untuk memanfaatkan akal dan menjadikan kemampuan berpikirnya dalam persoalan fiqh sangat matang, yang semua itu merujuk kepada faktor adanya pengaruh teks-teks realitas sosial

masyarakatnya yang relatif telah lebih maju dari daerah-daerah Islam lainnya.

Pengaruh teks-teks realitas sosial atau kondisi masyarakat yang telah lebih majut tersebut, dapat dirinci sebagai berikut:

Pertama, Abu Hanifah sendiri bukanlah orang Arab, melainkan orang Farsi. Ia dibesarkan di daerah yang jauh dari bumi wahyu, dan tempat tinggal para sahabat Nabi. Jarak yang jauh ini, memberikan kemungkinan besar adanya distorsi informasi sumber hadits yang sampai ke wilayah kediamannya di Kufah. Logika yang dia gunakan, daripada ia terjebak pada penggunaan hadits yang riwayatnya tidak jelas, maka lebih baik baginya menggunakan akal dalam penyelesaian persoalan-persoalan hukum.

Kedua, wilayah Kufah, tempat Abu Hanifah berkarir telah memiliki peradaban yang telah lebih maju, dibandingkan wilayah Hijaz yang masih sangat bersahaja. Sebab itu, banyak persoalan yang timbul akibat peradaban yang maju tersebut, sehingga ketika bersentuhan dengan persoalan hukum, maka diperlukan kemampuan akal dan pikiran untuk menyelesaikannya.

Ketiga, selain memiliki pengetahuan tentang agama yang memadai, baik tentang ilmu kalam dan mantiq yang dipelajarinya pada masa karir intelektualnya, maupun tentang hukum fiqih yang didapatkannya dari Hammad ibn Abi Sulaiman, Imam Abu Hanifah juga mempunyai pengalaman sebagai seorang pedagang sutera, yang memberikannya pengetahuan dan pengalaman di bidang *mu'amalah* atau hukum ekonomi dan bisnis Islam. Pengetahuan dan pengalaman semacam ini, memberinya pengaruh yang besar dalam menggunakan akal dalam penyelesaian masalah hukum.

Di samping itu, lingkungan sosial dan peradaban di wilayahnya memberikan kemungkinan untuk menggunakan akal. Oleh karena itulah, alur pikir fiqih Abu Hanifah telah terbentuk menjadi corak rasional, yang terwujud dalam bentuk *al-qiyas* dan *al-istihsan*.

Bagi Abu Hanifah dan pemikir hukum rasional lainnya, pembedaan makna syariat dan fiqih adalah suatu keniscayaan. Syariat adalah aturan-aturan yang diturunkan Allah yang bersifat tetap, tidak berganti dan tidak berubah. Sedangkan fiqih adalah tefasiran-tafsiran para ulama tentang syariat, atau pengetahuan tentang hukum-hukum syara' '*amaliyah* yang dihasilkan melalui proses pemikiran terhadap dalil-dalilnya yang terperinci. Oleh karena itu, fiqih menerima pergantian dan perubahan sesuai dengan perkembangan realitas kehidupan sosial, sesuai dengan masa dan perubahan tempat. Jadi, syariat bersifat tetap, tetapi tafsirnya harus disesuaikan dengan perbedaan masa dan kondisi masyarakat. Oleh karena itu, kepentingan sosial harus dijadikan pertimbangan penting dalam penetapan hukum Islam. Atas dasar pertimbangan semacam ini, maka Imam Abu Hanifah membolehkan khutbah memakai bahasa selain bahasa Arab, suatu pandangan yang berbeda dari pendapat tiga Imam mazhab lainnya, sekalipun khathib dapat berbahasa Arab, karena yang penting bahwa *audience* memahami *tausiah-tausiah* yang disampaikan khatib.

Imam Malik

Imam Malik dikenal sebagai imam *ahl al-hadits*, seorang pengusung pola pikir fiqih yang tradisional, mendasarkan pemikirannya pada hadits. Pola pikir fiqih semacam ini tentu saja ditopang oleh kondisi sosial

masyarakat Madinah di Hijaz, yang masih sangat bersahaja (*la zalu 'ala al-badawah*). Malik ibn Anas dilahirkan di Madinah dari dua orang tua yang sama-sama berasal dari Arab, dan dari keluarga yang sejak semula telah menggemari hadits dan atsar shahabat. dia hidup di Madinah, dan tidak ditemukan sejarah yang mengatakan bahwa Imam hadits tersebut pernah merantau ke wilayah lain.

Setelah belajar dari banyak guru hadits dan fiqih, Imam Malik mendirikan majelis pengajian tersendiri di Masjid Nabawi untuk medalami fatwa-fatwa hukum. Keberadaan Imam Malik di Madinah, tanpa merantau ke wilayah lain, merupakan faktor utama yang membuatnya menjauhkan diri dari *ra'yu* dan *ijtihad*. Ia memiliki pengetahuan hadits yang memadai, dia memahami *ijma'* atau kesepakatan ulama Madinah dengan baik, di sisi lain persoalan yang muncul dalam masyarakatnya tidak serumit atau sebanyak yang terjadi di wilayah Imam Abu Hanifah umpamanya. Kondisi sosial masyarakatnya yang sangat bersahaja, berbeda dari masyarakat Imam Abu Hanifah, membuatnya tidak tidak begitu butuh untuk melakukan *ijtihad* dengan akal atau *ra'yu*. Namun demikian, Imam Malik, di samping berpegang pada al-Qur'an dan hadits dan *ijma'*, juga memegang tradisi atau urf ulama Madinah.

Dalam perkembangan lebih lanjut, para pengikut Imam Malik telah mengembangkan alur pikir fiqihnya, sesuai dengan wilayah dan perkembangan sosial masyarakat, tentu saja sejalan dengan perkembangan kehidupan sosial masyarakat Islam, tempat para pengikutnya tersebut menyelesaikan kasus-kasus hukum yang dihadapinya. Oleh karena itu, dalam sejarah sosial pemikiran hukum Islam, kita temukan

pengembang aliran mazhab Malik ini merumuskan alur pikir fiqih yang telah berorientasi kepada kepentingan social secara sistematis, terlihat umpamanya pada asy-Syatibi, dengan teori *maqashid syari'ah*nya. Para pengikut Malik juga mengembangkan metode *maslahah mursalah*.

Imam syafi'i

Imam Syafi'i bernama lengkap Abu Abdillah Muhammad ibn Idris ibn Syafi' (150 H.-205 H.). Ia dilahirkan di lingkungan keluarga Arab yang miskin di daerah Ghazza, Palestina. Sebagai Imam yang telah melakukan moderasi alur pikir fiqih tradisional (*ahl al-hadits*) dan alur pikir fiqih rasional (*ahl ar-ra`yu*), asy-Syafi'i terlihat mempertimbangkan faktor perkembangan sosial masyarakat lingkungannya. Dari pertimbangan inilah, maka Imam asy-Syafi'i menjadi tokoh aliran moderat (*ahl al-i'tidal wa al-wasth*).

Pada mulanya Imam Syafi'i hidup di lingkungan yang sederhana, tidak banyak muncul masalah kemasyarakatan, yaitu di lingkungan masyarakat Mekkah dan Madinah, wilayah Hijaz. Pada masa-masa di lingkungan ini, dia telah mendalami Al-Qur'an, dan sunnah, sehingga kecenderungannya kepada aliran hadits cukup terlihat, dan dia sendiri memang murid Imam Malik, tokoh aliran fiqih tradisional (*ahl al-hadits*). Sejauh itu, Imam asy-Syafi'i juga adalah seorang yang digelar sebagai *nashir as-Sunnah*, karena kemampuannya menyusun argumen tentang betapa pentingnya *hadits ahad*, dijadikan sebagai dasar hukum Islam, setelah sebelumnya ditemukan pemikir dari kalangan rasional yang meragukan keabsahannya.

Perkembangan pemikiran asy-Syafi'i mulai tampak, manakala dia melakukan pengembaraan *ilmiah*-

nya ke Baghdad, Irak, dan bermukim untuk beberapa tahun lamanya di sana. Dalam pengembaraan tersebut, dia mempelajari fiqih aliran rasional (*ahl ar-Ra`yi*), suatu aliran fiqih yang dirintis oleh Imam Abu Hanifah. Kalau di Mekkah, dia belajar dengan nMuslim ibn Khalid az-Zanji, di Madinah belajar dengan Imam Malik, maka ketika berada di Baghdad dia belajar dengan Abu Yusuf dan Muhammad ibn Hasan asy-Syaibani, dua tokoh dan murid top Imam Abu Hanifah yang beraliran rasional tersebut.

Hasil belajar dari tokoh-tokoh fiqih yang beraliran rasional tersebut, membuat Imam asy-Syafi'i mencoba melakukan evaluasi pendapat-pendapatnya di bidang fiqih yang difatwakannya ketika berada di wilayah Hijaz. Dalam pandangannya, ada beberapa pendapat hukumnya yang harus dirumuskan kembali, dan harus dikomunikasikan dengan perkembangan kehidupan sosial, budaya dan peradaban yang tinggi di Irak. Keadaan semacam ini telah membuatnya cenderung kepada aliran rasional.

Kendatipun demikian, puncak kematangan berpikir Imam asy-Syafi'i dan rumusan evaluasi pemikirn fiqihnya adalah ketika dia berada di Mesir. Di negeri ini, dia banyak menulis buku, dan merevisi buku yang pernah ditulisnya. Di Mesir inilah dia melahirkan mazhab barunya, yang dikenal dengan *Qaul Jadid*, sebagai hasil revisi dan evaluasi terhadap mazhabnya ketika berada di Hijjaz, yang dikenal dengan *Qaul Qadim*. Perlu dikemukakan, bahwa tidak semua pendapat Imam Syafi'i diperbaharainya, masih banyak pendapat lama yang dipertahankannya, karena masih tetap relevan dengan kondisi sosial masyarakat Islam, baik di Hijjaz, Baghdad maupun Mesir.

Imam Syafi'i hidup pada masa daulah Abbasiyah dalam kondisi stabil. Khalifah memberikan perhatian penuh terhadap kemajuan ilmu pengetahuan, dan memberikan spirit kepada para ulama untuk terus berkreasi. Khalifah mendorong gerakan penerjemahan buku-buku Yunani, Persia, India, dan lain-lain ke dalam bahasa Arab, sehingga pikiran Arab-Islam berkenalan dengan 'dunia luar' tersebut, bahkan mengambil manfaat darinya, terutama pikiran-pikiran Yunani kuno, umpamanya konsep logika Yunani yang tampaknya mempengaruhi asy-Syafi'i dalam perumusan konsep qiyasnya yang terkenal itu.

Imam Syafi'i juga menyaksikan saat meluasnya daerah kekuasaan Islam di beberapa wilayah. Maka dialog dan asimilasi kebudayaan wilayah-wilayah hasil perluasan dengan kebudayaan Islam merupakan suatu keniscayaan. Dalam kontak budaya tersebut, tentu saja melahirkan berbagai persoalan hukum, mengingat 'budaya luar' tersebut memiliki berbagai tradisi, perkembangan sosial dan ekonomi, sehingga diperlukan suatu pemikiran atau ijtihad untuk mencari solusinya. Asy-Syafi'i tentu saja merespons perkembangan sosial yang terjadi dalam masyarakatnya, dan mempertimbangkannya dalam perumusan fatwa-fatwanya.

Perlu dikemukakan, bahwa stabilitas *Khilafah* pada masa hidupnya dan Khalifah dari suku Quraiys, memberikan pengaruh kepadanya untuk berpendapat bahwa *khilafah* atau *imamah* adalah suatu keharusan yang tidak dapat ditawar-tawar lagi. *Khilafah*, menurutnya, harus dibentuk berdasarkan *bai'at* atau pengangkatan, kecuali dalam keadaan darurat, dan khalifah hendaknya hendaklah suku Quraiys. Hal ini, berbeda dengan pendapat mazhab Hanafi yang mengatakan bahwa

perlunya asas musyawarah, dan berpendapat bahwa dalam soal khilafah atau kepemimpinan adalah hak seluruh rakyat. Baginya, siapapun berhak menjadi pemimpin, tidak harus suku Quraiys, yang penting dipilih oleh mayoritas rakyat atau *ahl al-hall wa al-'aqd*. Terlepas dari itu semua, yang ingin saya kemukakan bahwa kondisi sosial, ekonomi dan politik pada masa tertentu, sangat berpengaruh terhadap para pemikir hukum Islam, tidak terkecuali Imam asy-Syafi'i dalam perumusan pemikiran hukumnya. Terlihat bahwa dia mempertimbangkan teks-teks suci dan teks-teks realitas sosial.

Dalam konteks alur pikir fiqih aspek metodologis, asy-Syafi'i telah melakukan moderasi alur pikir fiqih rasional dan alur pikir fiqih tradisional, dengan merumuskan teori hukum yang memadukan pemikiran Hanafiyah yang rasional dan pemikiran Malikiyah yang tradisional. Hasil usaha moderasinya tersebut melahirkan antara lain teori hukum Islam dalam kemasannya empat sumber hukum yang banyak dipedomani oleh ahli hukum Islam, yaitu Al-Qur'an, Sunnah, *ijma'* dan *qiyas*, dalam rangka mewujudkan hukum-hukum Islam yang tetap berpijak pada teks-teks suci di satu sisi dan teks-teks realitas sosial di sisi lain.

Ahmad ibn Hanbal

Imam Ahmad ibn Hanbal dilahirkan tahun 164 H - 241 H., di Baghdad dari keluarga Arab. Ia hidup dalam keluarga yang cukup prihatin dari segi ekonominya, karenanya di samping belajar dengan tekun, Ahmad juga harus bekerja apa saja yang halal untuk menghidupi diri dan keluarganya. Ia pernah bekerja sebagai buruh pabrik pakaian, menenun dan menjualnya. Ia pernah

juga berkeja upahan memetik buah-buaahan, dan menjadi penulis upahan, atau sebagai kuli bangunan.

Imam Ahmad ibn Hanbal ini diakui sebagai salah satu Imam Madzhab Fiqih dari kalangan *Muhadditsin*, bahkan menurut Khallaf bahwa Imam ini lebih cenderung kepada hadits daripada kepada fiqih. Oleh karena itu, sesungguhnya Imam Ahmad ini lebih ketat dari Imam Malik dalam penggunaan hadits. Dengan ungkapan lain, dalam pemahaman fiqih, Imam Ahmad ini lebih kaku dari Imam Malik.

Kekerasan dan kekakuan Ahmad ibn Hanbal ini dalam rumusan fiqihnya, tentu saja dipengaruhi oleh faktor kondisi sosial masyarakatnya. Hanya saja, berbeda dari Hanafi dan Syafi'i umpamanya, yang mersepons kondisi sosial dengan menggunakan ijtihad, memanfaatkan kemampuan pemikiran dan akal (*al-ijtihad bi istikhdam ar-ra'yi wa tahkim al-'aql*), Imam Ahmad justeru dengan memanfaatkan penggunaan hadits, sesuai kompetensinya, dan sesuai dengan kebutuhan masyarakatnya secara mayoritas.

Harus diakui bahwa pada kenyataannya pendapat-pendapat Imam Ahmad tersebut banyak yang sangat ekstrim. Umpamanya, dia mengkafirkan golongan Jahmiyah, padahal tidak ada Imam mazhab lain yang berpendapat semacam itu. Najis karena anjing tidak dapat dihilangkan, kecuali dengan delapan kali cucian. Ia juga mewajibkan berkumur-kumur dan mencuci tangan ketika baru bangun dari tidur. Mewajibkan berkumur-kumur dan membersihkan hidung dalam berwudhu`. Ia juga mewajibkan berwudhu` sesudah makan daging. Sementara menurut Imam-Imam mazhab lainnya, hal-hal itu hanya sunnat. Saya melihat, bahwa Imam Ahmad melakukan teori

'imtina' tausi'ah al-ghayy, teori pencegahan perluasan penyimpangan ajaran Islam.

Terlepas dari itu, berkaitan dengan sumber hukum Islam yang dijadikan pedoman dalam perumusan fiqih, Imam Ahmad mengungkapkan:

"Sesungguhnya Allah SWT mengutus Nabi Muhammad saw untuk membawa petunjuk dan agama yang benar, untuk diunggulkan di atas segala agama, meskipun hal ini tidak disukai morang-orang musyrik. Allah menurunkan kepadanya petunjuk dan cahaya bagi para pengikutnya. Dia menjadikan utusan-Nya sebagai orang yang menunjukkan apa yang Dia kehendaki di dalam al-Qur'an, baik yang lahir maupun yang bathin, yang khash maupun yang 'amm dan yang nasikh maupun yang mansukh. Para sahabat adalah saksi atas hal itu. Mereka adalah orang-orang pilihan dan kesayangan Allah yang banyak mengenal Rasulullah dan memahami apa yang dikehendaki Allah dalam kitab-Nya. Karena itu, mefreka adalah para penafsir al-Qur'an sesudah rasulullah.

Dari ungkapan Imam Ahmad yang dikutip dari Farouq Abu Zaid (t.t) di atas dapat dipahami beberapa hal sebagai berikut: *Pertama*, menurutnya bahwa Al-Qur'an dan Sunnah adalah sumber-sumber hukum Islam yang padu dan sejalan. Ia tidak sependapat dengan orang yang mengatakan bahwa ada kemungkinan terjadinya perbedaan atau pertentangan antara kedua sumber pokok tersebut. *dua* sumber hukum itu pasti sejalan antara satu sama lainnya. *Kedua*, Rasul adalah orang yang lebih mengetahui tentang kehendak Allah yang tercantum dalam al-Qur'an, oleh karena itu ia dijadikan utusan-Nya untuk memberitahukan kepada manusia apa yang Tuhan maksudkan dalam Al-Qur'an itu. *Ketiga*, setelah Rasul meninggal maka yang mempunyai kompetensi

memahami ayat-ayat Al-Qur`an adalah para sahabat, merekalah orang yang dapat diakui keahliannya dalam menafsirkan ayat-ayat tersebut.

Dengan demikian, dapat diambil pemahaman bahwa bagi Imam Ahmad, sumber hukum Islam itu adalah Al-Qur`an, Sunnah atau hadits, dan fatwa-fatwa atau *atsar-atsar* para Sahabat. Dia sangat memegang tegus hadits dan *atsar* tersebut, sehingga terkadang ia mengambil hadits *dho'if*, manakala tidak dijumpai yang lain. Tetapi, ia memberikan syarat tidak bertentangan dengan kaidah-kaidah dan dasar-dasar syari'at.

Kalau kita cermati secara mendalam, ada hal yang menarik dari pandangannya tentang syarat tersebut, yaitu "*Tidak bertentangan dengan kaidah-kaidah dan dasar-dasar syari'at*". Kuwalifikasi ini memang merupakan standar atau kaidah yang dapat dilakukan ketika seorang ahli hukum merespons berbagai persoalan yang muncul dalam masyarakat. Artinya, selama masalah yang dilakukan atau muncul dalam masyarakat tidak bertentangan dengan dasar-dasar syari'at (*ma lam yata'aradh ma'a ushul asy-syari'ah*), keberadaannya dapat diakui, diakomodir dan dikembangkan. Oleh karena itu, tidak heran kalau pengikut-pengikut Imam Ahmad berikutnya telah mengembangkan pemikirannya semacam ini, seperti akan terlihat dalam uraian yang akan datang.

Terlepas dari itu, apa yang dilakukan oleh imam-imam mazhab dalam perumusan fiqih selalu mengacu kepada unsur-unsur teks-teks, peran akal, kondisi sosial masyarakat, dan aspek-aspek spiritual juga mereka manfaatkan. Kendatipun demikian, harus diakui, ada di antara mereka yang lebih memiliki kecenderungan kepada salah satu aspek yang dicontohkan oleh Rasul,

dan aspek lain justeru kurang mendapat perhatian secara berimbang.

Eksistensi Fiqih pada Masa *Blessing in Disguise*

Setelah masa-masa Imam mazhab, seiring dengan melemahnya *daulah Islamiyah*, melemahnya mental para pemikir kaum muslimin, dan diperparah dengan jatuhnya *Daulah Abbasiyah* ke tangan Hulagu panglima Tartar tahun 656 H., berakibat kepada melemahnya aktivitas dan pemikiran hukum Islam, sehingga masa-masa tersebut dikenal dengan masa kevakuman dan stagnasi pemikiran. Kendatipun demikian, pada masa-masa setelah imam-imam madzhab, masih muncul pemikir-pemikir yang melakukan ijtihad dan merumuskan teori-teori hukum Islam yang justeru menjadi *Blessing in Disguise*, karena pemikiran-pemikirannya lebih menampakkan keberpihakan kepada upaya mewujudkan ajaran Islam yang *rahmatan lil'alamin*.

Keberpihakan tersebut terlihat dari upaya mereka merumuskan teori-teori hukum Islam dan memadukannya dengan kondisi dan situasi sosial yang semakin berkembang dalam setiap masyarakat di belahan dunia, yang saya sebut dengan *The theory of Islamic law social oriented*, yakni teori hukum Islam yang berorientasi kepada upaya merespons perkembangan sosial dalam masyarakat. Teori semacam ini, secara historis, sebenarnya memang telah dirintis oleh para shahabat, terutama 'Umar ibn al-Khaththab dan juga beberapa imam mazhab dari berbagai aliran fiqih, seperti tergambar dalam sikap mereka dalam penetapan hukum yang memanfaatkan akal (*istikhdam al-'aql*) dan mempertimbangkan kondisi sosial (*i'tibar zhuruf al-mujtama'*).

Hampir di setiap mazhab fiqih, ditemukan tokoh yang telah mencoba dan berhasil merumuskan teori-teori hukum Islam yang mempertimbangkan kepentingan atau kebutuhan masyarakat sesuai dengan perkembangan sosial yang terjadi. Teori dimaksud, antara lain, adalah teori *maqashid* dengan orientasi tercapainya kemaslahatan. Untuk itu, sekaligus memperlihatkan *blessing in disguise*, dalam tulisan ini akan dikemukakan beberapa tokoh atau ulama yang memiliki rumusan teori masalah dalam kemasakan *maqashid asy-syari'ah*, suatu teori hukum Islam yang mengakomodir perkembangan sosial masyarakat. Mencantumkan gagasan dan ide sebahagian pemikir di bawah ini, bukan berarti menafikan pemikir lain yang boleh jadi lebih signifikan, melainkan karena pada kenyataannya pemikiran merekalah yang sempat penulis lacak dalam khazanah kepustakaan.

al-Juwaini.

Al-Juwaini, yang dikenal dengan Imam al-Haramain, adalah salah seorang pemikir awal yang menekankan pentingnya memahami *maqashid asy-syari'ah* dalam penetapan suatu hukum Islam. Dalam pandangannya, seseorang tidak akan mampu menetapkan hukum sebelum memahami dengan baik tujuan Allah mengeluarkan perintah dan larangan.

Al-Juwaini menguraikan 'ilm *al-maqashid*-nya dari beberapa aspek, umpamanya: *Pertama*, dari aspek ada atau tidaknya 'illat hukum, dan apa yang dapat diqiyaskan dan yang tidak dapat diqiyaskan. Dalam hal ini 'illat hukum itulah yang dapat dikembangkan sebagai upaya penggalan *maqashid*, yaitu untuk mendapatkan kemaslahatan, baik *dharuriyah*, *hajiyyah*

maupun *makramah*. *Kedua*, dari aspek kandungan syariat. Al-Juwaini mengemukakan: "Syariat itu kandungannya adalah: perintah, larangan dan kebolehan. Perintah sebagian besarnya adalah ibadat, dan larangan adalah hal-hal yang merusak atau membahayakan.... dengan ringkas, darah dipelihara dengan qishashs, *furuuj* (kemaluan) dipelihara dengan hudud, harta dipelihara dengan potong tangan bagi pencuri (al-Juwaini, 2: 747). Ungkapannya ini dipahami bahwa tujuan syariah itu adalah memelihara agama, jiwa, keturunan, harta dan juga akal. *Ketiga*, dari aspek bahwa Tuhan menyebutkan adanya tujuan-tujuan tertentu (*juz'iyah*) bagi sanksi hukum, ibadat dan mu'amalat. *Keempat*, dari aspek bahwa *maqashid* itu ada yang sifatnya *maqashid duniyawiyah*, *ukhrawiyah*, *maqashid as-syar'* dan *maqashid al-mukallaf*. *Kelima*, dari aspek adanya beberapa ungkapan *nash-nash* yang menekankan pentingnya menegakkan tujuan-tujuan pensyariat secara yakin dan pasti. Dari uraiannya dalam kitab *Al-Burhan fi Ushul al-Ahkam* ini, dipahami bahwa al-Juwaini merumuskan teori *maqashid asy-syari'ah* sebagai pengembangan dari konsep 'illat dalam teori al-Qiyas dan pengembangan dari adanya pernyataan syara' tentang tujuan-tujuan hukum. Dari sana dipahami hirarki maslahat dalam kemasam *maqashidnya*, yaitu: *Pertama*, *dharuriyah*. *Kedua*, *hajiyah*. *Ketiga*, *makramah*.

Al-Ghazali:

Konsep *maqashid asy-syari'ah* yang dikembangkan oleh al-Ghazali, yang nama lengkapnya Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad, pada dasarnya Adalah kelanjutan dari pemikiran Al-Juwaini. Perhatiannya terhadap *maqashid asy-syariah* ini telah dituangkannya

dalam beberapa karya *ushul al-fiqh*-nya, seperti *Asas al-qiyas*, *al-Mankhul min Ta'liqat al-Ushul*, *Syifa' al-ghalil*, dan *al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul*.

Untuk kepentingan ini, penulis mengemukakan pemikirannya tentang *maqashid asy-syari'ah* ini yang terutang dalam kitabnya yang berjudul *al-Mustashfa min 'ilm al-Ushul* (al-Ghazali, 1332 H. 2: 478 dan seterusnya). Ia membahas masalah ini di sela-sela analisisnya di bawah tema *Al-Ashl ar-Rabi' min al-Ushul al-Mauhumah wa huwa al-Istishlah*. Ia berpendapat bahwa *al-ara'in al-maqaliyah wa al-haliyah* adalah untuk menjelaskan tentang kehendak *asy-Syari'* dalam penetapan hukum-Nya (*al-khithab*).

Selanjutnya, dengan dalam konsep *maqashid asy-syari'ah*, al-Ghazali dengan jelas mengklasifikasi tingkatan kemaslahatan kepada tiga kategori, yaitu: *dharuriyah* (kebutuhan primer), *hajiyyah* (kebutuhan sekunder) dan *tahsiniyah* (kebutuhan tertier). Dari ketiga hirarki masalah tersebut, al-Ghazali merumuskan bahwa tujuan syariah itu ada lima macam, yaitu: yaitu: Memelihara agama (*hifz ad-din*), memelihara jiwa (*hifz an-nafs*), memelihara harta (*hifz al-mal*), memelihara keturunan (*hifz an-nasl*) dan memelihara akal (*hifz al-'aql*).

Ar-Razi

Muhammad ibn 'Umar ibn al-Hasan ibn al-Husain at-Taimi al-Bakri, Fakhr ad-Din ar-Razi. Kajiannya tentang *maqashid asy-syari'ah* ini dituangkannya dalam kitab al-Mahshul. Dalam pandangan ar-Razi, *al-mashalih* (kemaslahatan) itu dapat dibagi kepada dua macam, yaitu: *Pertama*, kemaslahatan yang berkaitan dengan dunia (*ma ta'allaha bi ad-dunya*). *Kedua*, kemaslahatan yang berkaitan dengan akhirat (*ma ta'allaha bi al-akhirah*).

Bahagian *al-mashalih* yang pertama di atas, secara hirarkis terbagi kepada tiga tingkatan: *Pertama, al-mashalih adh-dharuriyah*, yaitu kemaslahatan yang memelihara salah satu dari lima tujuan utama, yaitu: memelihara jiwa, harta, keturunan, agama dan akal. Perlu dicatat, berbeda dari ulama lain, ar-Razi tidak menjadikan 'memelihara agama' sebagai uritan pertama dari *adh-dharuriyah*, melainkan menempatkannya urutan nomor dua terakhir, dan mendahulukan memelihara jiwa, harta dan keturunan. Juga berbeda rai ulama lain, keturunan diungkapkannya dengan *an-nasab*, bukan dengan *an-nasl*, seperti yang dilakukan ulama lain (ar-Razi, 1332 H. 5: 458). *Kedua, al-mashalih al-hajiyah*. Ar-Razi tidak mendeiniskannya. Tetapi patut diduga bahwa yang dimaksudkannya adalah sama dengan yang dimaksudkan ulama lain. Umpamanya, kemungkin wali menikahkan anak perempuannya yang masih kecil atau belum baligh (*tamkin al-wali min tazwij ash-shaghirah*). *Ketiga, al-mashalih at-tahsiniyah*, yaitu pengakuan manusia atas akhlak yang mulia dan kebiasaan yang baik (*taqrir an-nas 'ala makarim al-akhlaq wa mahasin asy-syaim*).

Selanjutnya, bahagian *al-Mashalih* yang kedua, yakni yang berkaitan dengan akhirat, adalah: hikmah-hikmah yang disebutkan syara' dalam *riyadhah an-nafs* (latihan-latihan spiritual), dalam *tahzib al-akhlaq* (pembersihan akhlak). Karena, manfaat-manfaatnya akan didapatkan di akhirat nani (ar-Razi 1332 H. 5: 161).

'Izz ad-din ibn Abd as-Salam

Nama lengkap ulama yang bergelar (*laqab*) Sulthan al-'Ulama` dan bergelar (*kuniah*) Abu

Muhammad ini adalah 'Izz ad-din ibn 'Abd al-Aziz ibn 'Abd as-Salam as-Salmi. Ia telah mencoba dan berhasil merumuskan kaidah-kaidah atau teori-teori fiqih yang berorientasi kepada upaya merespons perkembangan sosial masyarakat, tanpa mengabaikan dasar-dasar dan prinsip-prinsip Al-Qur'an dan Sunnah. Ia, dengan demikian, telah merumuskan kaidah-kaidah yang mempertimbangkan arti penting teks-teks suci dan teks-teks realitas sosial untuk sama-sama diperhitungkan dalam proses penetapan hukum fiqih, sehingga pemikirannya tersebut masih relevan, bahkan hingga dewasa ini. Kaidah-kaidah dan teori-teori fiqihnya tertuang dalam kitabnya yang berjudul *Qawa'id al-Ahkam fi Mashalih al-Anam*.

Dari judul bukunya tersebut sudah dapat diprediksi, bahwa dia banyak menjelaskan tentang kaidah maslahat. Ketika menjelaskan tentang tujuan penulisan karyanya tersebut, dia mengatakan: Tujuan membuat buku ini (*Qawa'id al-Ahkam fi Mashalih al-Anam*) adalah untuk menjelaskan maslahat-masalahat kepatuhan kepada Tuhan, masalah-masalah mu'amalat dan maslahat-maslahat semua tindakan dan aktivitas, supaya hamba-hamba berusaha untuk mendapatkannya... Dan syaru'at itu semuanya adalah maslahat, baik dengan cara menolak kemafsadatan maupun mendatangkan kemaslahatan (1999: 11). Selanjutnya, dalam karya besarnya tersebut, ia juga telah menjelaskan hakikat kemaslahatan dalam konsep *Dar' al-mafasid wa jalb al-mashalih*. Tidak berbeda dari pendahulu, masalah tersebut ada yang masuk kategori *dharuriyah*, *hajiyah* dan *tatimmah* atau *tahsiniyah*.

'Izzuddin ibn 'Abdisslam (t.t. 2: 62) mengatakan: Hukum-hukum yang dibebankan (*at-takalif*), semuanya

kembali kemaslahatan ham-hamba di dunia ini dan di akhirat nanti. Allah tidak memerlukan ibadat yang kita lakukan. Tidak ada manfaat bagi Allah kepatuhan orang yang taat, sebagaimana tidak ada kemudharatan bagi Allah kemaksiatan orang-orang yang maksiat

'Izz ad-Din ibn Abd as-Salam, dengan demikian, sangat memberikan perhatian terhadap *ilmu al-maqashid*. Ia sangat bersemangat memperkenalkan konsep masalah dalam kemas *maqashid* (Qawa'id, 1: 10). Sehubungan dengan ini, Ibn 'Asyur mengatakan bahwa 'Izz ad-Din termasuk kategori ulama perintis dan pengembang ilm *al-maqashid* (Ibn 'Asyur, hal. 8). Ia telah membagi *maqashid* kepada beberapa bahagian, baik berkenaan dengan *maqashid dunyawiyah, ukhrawiyah, dharuriyah*, maupun *maqashid al-mukallafin* (Qawa'id, 4 47). Baginya, tugas/fungsi *maqashid* adalah untuk mentarjih antara *mashalih* dan *mafasid* yang bertentangan. Sebab itu, menurutnya, *ilmu maqashid* sangat penting dipahami oleh pemir hukum Islam.

Ibn Qayyim al-Jauziyah

Ibn Qayyim al-Jauziyah mempunyai pemikiran tentang masalah dalam kemas *maqashid asy-syri'ah*. Dalam salah satu kitab *I'lam al-Muwaqi'in 'an Rabb al-'Alamin*, ahli hukum Islam tersebut mengatakan: *Taghayyur al-fatwa wa ikhtilafuha bi taghayyur al-azminati wa al-amkinati wa al-ahwali, wa al'awa`idi wa an-niyati*. Artinya: perubahan dan perbedaan fatwa hukum disebabkan perubahan dan perbedaan masa, tempat, situasi, tradisi dan tujuan.

Terlihat, bahwa Ibn Qayyim telah memberikan posisi yang tepat terhadap kondisi dan situasi sosial yang dialami oleh masyarakat muslim yang terus

berkembang dan maju, seiring dengan perkembangan dan kemajuan masyarakat pada umumnya. Ia telah meletakkan atau paling tidak mendukung perlunya mempertimbangkan teks-teks realitas sosial dalam posisi yang sama atau paralel, dalam proses penetapan suatu hukum. Semua itu dimaksudkan adalah untuk mewujudkan kemaslahatan bagi para hamba, sesuatu dengan tujuan dan substansi syariat.

Tafsiran di atas, diperkuat pernyataan Ibn Qayyim lebih lanjut, yaitu: Sesungguhnya syariat itu, dasar dan asasnya adalah hikmah-hikmah dan kemaslahatan-kemaslahatan hamba dalam kehidupan di dunia dan di akhirat nanti. Syariat itu adil semuanya, rahmat semuanya dan maslahat semuanya. Setiap masalah yang keluar dari rasa keadilan kepada kecurangan, dari rahmat kepada lawannya, dari maslahat kepada mafsadat, dari hikmah kepada sia-sia, bukanlah syariat sama sekali. Syariat itu adalah keadilan Allah di antara hamba-hamba-Nya, rahmat Allah di antara makhluk-Nya, dan lindungan Allah di bumi-Nya, dan hikmah-Nya yang menunjukkan kepada-Nya dan kebenaran Rasul-Nya.

Ath-Thufi

Ath-Thufi bernama Sulaiman Ibn 'Abd al-Qawi ibn Sa'id at-Thufi ash-Sharshari Najmuddin. Terlepas dari apakah beliau seorang Syi'i atau Sunni beraliran Hanbali, yang jelas dia mempunyai pemikiran yang menunjang terori paralel yang dikembangkan. Ath-Thufi memandang bahwa konsep maslahat, sebagai substansi dari maqashid, dapat dilihat dari aspek *al-'urf* dan dari aspek *asy-syar'*. Dari aspek *al-'urf*, maslahat adalah suatu sebab yang membawa kepada kebaikan

dan kemanfaatan, seperti perdagangan yang membawa kepada keuntungan. Dari aspek asy-syar', masalahat adalah sebab yang membawa kepada tercapainya maqshid asy-syari' (tujuan asy-Syari), baik ibadah maupun adat (ath-Thufi: 14).

Dalam kesempatan ini juga perlu dikemukakan pemikiran ath-Thufi sebagai berikut: *Pertama*, Akal tidak terikat dengan nash dalam mendapatkan kemaslahatan dan kemafsadatan dalam masalah mu'amalah. *Kedua*, Maslahat adalah dalil syara' yang terlepas dari nash-nash. *Ketiga*, Bidang pengamalan maslahat adalah mu'amalat dan adat, bukan ibadah. *Keempat*, Maslahat adalah dalil syara' yang terkuat. Ia harus didahulukan atas nash dan ijma' dengan cara takhshish dan bayan, bukan dengan cara pembatalan nash dan ijma' tersebut.

Asy-Syatibi:

Asy-Syatibi. Asy-Syatibi, yang telah dijadikan idola oleh banyak pemikir hukum Islam kontemporer umpamanya, telah menggagas metode penetapan hukum yang berpola *istiqra` ma'nawi* (induktif). Dalam *al-Muwafaqat*, ia menggambarkan: *al-istiqra` al-ma'nawi* adalah suatu metode penetapan hukum yang bukan hanya dengan satu dalil saja, tetapi dengan kumpulan dalil yang digabungkan antara satu sama lain, sehingga terbentuklah suatu produk hukum berdasarkan gabungan dalil tersebut. Para ahli hukum Islam, ungkapnya lebih lanjut, tidak boleh menetapkan tujuan *asy-Syari'* hanya berdasar dalil tertentu secara terpisah-pisah. Tujuan tersebut akan mereka dapatkan hanya dengan meneliti semua dalil yang relevan, baik sifatnya *zhahir*, *umum*, *muthlaq*, *muqayyad*, *kuli*, *juz'i*. Selain itu, haruslah mempertimbangkan *qara'in ahwal* (indikasi-indikasi

keadaan, baik yang *manqulah*, maupun yang *ghairu manqulah* (asy-Syatibi, t.t.2: 39).

Rumusan di atas, dengan demikian, telah mencerminkan prinsip-prinsip dan karakteristik metode *al-istiqrā' al-ma'nawī* ini, yaitu: *Pertama*, kolektifitas dalil, yakni tidak menganggap cukup menetapkan suatu hukum hanya dengan satu dalil saja, seperti yang sering dilakukan oleh para ahli hukum Islam kebanyakan. *Kedua*, dalil-dalil hukum yang dihimpun tersebut ada yang sifatnya *kulliyah* (univerdsal) dan ada yang *juz'iyah* (partikular). *Ketiga*, memperhatikan *qara'in ahwal*, baik yang berkaitan dengan nash-nash hukum secara langsung (*manqulah*), maupun yang tidak berkaitan secara langsung (*ghairu manqulah*), termasuk dalam makna ini adalah mempertimbangkan kondisi sosial masyarakat, di samping memerankan akal dalam mersepons perkembangan yang terjadi, terutama realitas atau fenomena sosial. Dengan metode inilah, teori masalah dalam kemasam *maqashid asy-syari'ahnya* yang terkenal itu dirumuskan (Ibrahim 2006: 8-9). Terlihat, asy-Syatibi telah mengisyaratkan pentingnya memposisikan sumber-sumber pengetahuan itu secara paralel dalam proses penetapan suatu hukum.

Konsep *masalah* dalam kemasam *maqashid asy-syari'ah* ini merupakan grand theory dalam teori-teori hukum Islam yang dijadikan kerangka teori oleh para pembaharu pemikiran hukum Islam untuk penetapan dan penelitian hukum selanjutnya. Berbagai metode penetapan hukum spesifik, seperti *qiyas*, *istihsan*, *masalah mursalah*, dan lain-lain berpijak dari teori *masalah* dalam kemasam *maqashid asy-syari'ah* (Djamil, 197: 135). Mengenai teori ini akan diuraikan secara lebih lengkap dalam bahasan yang akan datang.

Eksistensi Fiqih pada Masa Kebangkitan Kembali

Masa kebangkitan kembali umat Islam sering dikenal dengan pembaharuan. Dalam Islam, pembaharuan merupakan suatu keniscayaan. ia mendapat legitimasi, bahkan bagian dari ajaran Islam yang harus selalu mendapat perhatian serius. Ucapan Rasul "*Sesungguhnya Allah akan membangkitkan untuk umat iniseorang (sekelompok) pembaharua agama ada setiap penghujung seratus tahun*" (Abu Dawud, 1953.1: 109), adalah landasan jelas pandangan ini.

Kendatipun demikian, pengertian pembaharuan itu sendiri masih bervariasi. Kata pembaharuan dalam bahasa Arab sering disebut dengan *tajdid* yang arti dasarnya 'membuat sesuatu menjadi baru', atau *ishlah* yang berarti perbaikan atau reformasi. Sedangkan menurut istilah, ada yang mendefinisikannya dengan "mengembalikan ajaran-ajaran agama sebagaimana keadannya pada masa salaf." Definisi lain menyatakan bahwa *tajdid* adalah "penyebaarluasan ilmu" (Sa'id, 1984: 22). Sementara Abu Hasan an-Nadwi merumuskannya dengan "Suatu usaha untuk menyesuaikan ajaran-ajaran agama dengan kehidupan kontemporer dengan cara menakwilkan atau menafsirkannya sejalan dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan kondisi sosial masyarakat." (An-Nadwi, 1977: 71). Dalam pandangan saya, pembaharuan atau *tajdid* mengandung makna usaha mengubah, memperbarui, memodifikasi dan menciptakan sesuatu yang baru dengan menginterpretasikan ajaran-ajaran agama, termasuk ajaran tentang hukum, dengan mengkomunikasikannya dengan perkembangan kehidupan sosial.

Kemunculan ide pembaharuan ini, pada dasarnya dilhami oleh dua hal, yaitu: *Pertama*, adanya

suatu keyakinan bahwa ajaran Islam (Al-Qur`an dan Sunnah) pantas atau sesuai untuk semua tempat dan masa (*asy-syari'ah al-Islamiyah shalihah li kulli makanin wa zamanin*). Sebab itu, ajaran-ajaran Islam akan dapat mengakomodir berbagai persoalan kontemporer yang muncul. *Kedua*, adanya reaksi yang diberikan oleh para pemikir Islam, termasuk ahli hukum Islam, terhadap kemajuan dan keunggulan dunia Barat, yang dimulai pada awal abad ke sembilan belas.

Oleh karena itu, secara historis, kebangkitan kembali kaum muslimin dimulai pada awal abad ke Sembilan belas Masehi, yaitu setelah ekspansi Perancis di Mesir dan upaya Napoleon Bonaparte memperkenalkan ideologi revolusinya, dengan semboyan: Kebebasan (*al-hurriyah*), persamaan (*al-musawah*) dan persaudaraan (*al-akha`*). Dalam masa ekspansi tersebut, terjadi kontak langsung antara alam pikiran Islam dengan alam pikiran Eropa. Melalui kontak ini, umat Islam mengenal hasil kebudayaan Eropa zaman *renaissance* (*'ashr at-tanwir*), seperti akademi Ilmu Pengetahuan berikut gambar-gambar, peta-peta, buku-buku dan laboratorium ilmiahnya.

Selanjutnya, kontak kedua antara pikiran Muslim dengan pikiran Eropa, melalui misi-misi ilmiah dari bangsa Mesir yang dikirim Mohammad Ali, Penguasa Mesir waktu itu, ke Negara-Negara Eropa: Itali, Perancis dan Inggeris, yang disusul bangsa-bangsa Arab dan Islam lainnya. Mereka inilah yang mendirikan sekolah-sekolah umum, yang sebelumnya hanya ada sekolah-sekolah agama. Generasi abad Sembilan belas inilah yang memainkan peranan dominan dalam percaturan kenegaraan di Mesir, juga dalam sejarah bangsa Arab dan Islam modern. Dan mereka inilah yang melahirkan

kebudayaan besar dalam masyarakat Islam. Pengaruh kebangkitan ini meliputi bidang ekonomi, politik dan sosial.

Selain itu, kebangkitan tersebut disertai pula oleh kemunculan sistem perundang-undangan baru, yang membuat kaum muslimin ingin mengkaji kembali fiqihnya guna memenuhi tuntutan-tuntutan hukum baru untuk mengibangi sistem perundang-undangan dari Eropa. Tetapi, masa *jumud* sudah berlangsung lama, sementara fiqih Islam sendiri sudah mengalami kristalisasi, sehingga fiqih Islam tidak mampu lagi memberikan jawaban-jawaban atas kebutuhan masyarakat Islam modern. Keadaan ini menimbulkan realitas baru dalam alam pikiran Islam berupa krisis pemikiran dan krisis hukum.

Dalam menghadapi krisis ini muncul tiga aliran penting, yaitu: *Pertama*, aliran modern yang dipelopori oleh sejumlah pemikir dan penulis yang pernah belajar dan dididik di universitas-universitas di Eropa dan atau di sekolah-sekolah umum. Menurut pendukung aliran ini, aturan-aturan kehidupan dalam masyarakat muslim modern harus sepenuhnya berdasarkan hukum positif Barat modern. Sebab, fiqih Islam sudah tidak mampu lagi mengikuti perkembangan masyarakat Islam modern. *Kedua*, aliran yang menentang keras mengikuti pikiran dan ide-ide Barat modern. Pendukung aliran ini mengajak umat Islam kembali kepada dasar-dasar dan sumber-sumber fiqih Islam, yaitu Al-Qu`an, Sunnah, fatwa-fatwa hukum para ulama terdahulu. *Ketiga*, aliran yang mengambil jalan tengah antara dua aliran di atas. Menurut pendukung aliran ini, kembali kepada dasar-dasar dan sumber-sumber fiqih Islam adalah suatu keharusan yang tidak bisa tidak. Tetapi, dalam waktu

yang bersamaan, mereka tidak menentang masuknya ide-ide dan peradaban asing, selama tidak bertentangan dengan dasar-dasar syariat.

Para pendukung aliran ketiga ini berupaya mendobrak kebekuan fiqih dan menentang taqlid, yang telah menenggelamkan umat Islam. Mereka mencanangkan kembali perlunya ijtihad, guna menjawab berbagai tuntutan kehidupan modern kaum muslimin. Bagi mereka, kaum muslimin hendaklah terbuka terhadap ide-ide yang bermanfaat dari manapun datangnya.

Ada beberapa tokoh kebangkitan fiqih yang penting dikemukakan dalam uraian ini, antara lain Rifa'ah Rafi' ath-Thahthawi dan Muhammad 'Abduh. Mereka ini telah memberikan isyarat penting tentang alur pikir fiqih yang dapat diambil contoh sebagai pemikir hukum yang mencoba menempatkan teks-teks suci dalam posisi yang paralel dengan teks-teks realitas sosial (*an-nash asy-syar'i wa al-waqi'i al-ijtima'i 'ala had sawa*).

Kita mulai dengan Rifa'ah Rafi' ath-Thahthawi. Pemikir ini merupakan orang pertama yang mencanangkan gagasan bahwa fiqih adalah sama dengan hasil pikiran dan sama pula dengan hukum-hukum kemasyarakatan lainnya yang *nota-bene*-nya terkait dengan kondisi masyarakat dan zamannya. Dia mengatakan:

"Pada masa al-Hajjaj dulu pagi-pagi hari rakyat saling bertanya: Siapakah yang tadi malam dibunuh, disalib, dicambuk, atau dipotong tangannya? Al-Walid adalah seorang pemilik tanah yang luas dan pemilik beberapa pabrik. Masyarakat pada zamannya senantiasa membicarakan tentang kehidupan dunia perindustrian, lapangan kerja, irigasi pertanian, dan perkebunan. Ketika Ibn Abdul Malik, seorang yang suka makan enak

dan dosa kawin berkuasa, maka pembicaraan rakyatnya sehari-hari adalah soal makanan yang lezat, pakaian yang bagus-bagus, kawin dan pergundikan. Dan begitu Umar ibn 'Abdul Aziz menjadi Khalifah, maka topic pembicaraan masyarakatnya adalah: Sudah berapa banyak surat al-Qur'an yang anda hafal? Kapan anda khataman al-Qur'an? Berapa lama anda wiridan dalam semalam? Berapa hari anda nberpuasa dalam sebulan? Dan lain-lain serupa. Tetapi sekarang orang berbicara mengenai situasi dalam dan luar negeri, baik dalam soal pemerintahan, politik, pergantian jabatan dan sebagainya."

Terlihat dari ungkapan ath-Thahtawi di atas, bahwa problem yang muncul dalam masyarakat dan perkembangan kehidupan sosial memberikan pengaruh yang besar dalam penentuan aturan-aturan hukum bagi masyarakat Islam modern. Berbagai problem tersebut, menurutnya, haruslah disikapi dengan mencari dasar-dasarnya dalam teks-teks suci dan dipadukan dengan teks-teks realitas sosial. Oleh karena itu, al-Qur'an dan hadits, menurutnya, memberi semangat kepada kaum Muslimin untuk berijtihad dalam berbagai masalah hukum. Dalam pandangannya, Islam adalah gabungan antara agama (ad-din) dan syari'ah (aturan-aturan pokok dalam hidup). Ad-din yang dimaksudkan adalah aqidah, yang sudah jelas diterangkan al-Qur'an, sehingga sudah cukup bagi kita. Sedangkan syariah hanya dasar-dasar dan prinsip-prinsipnya yang telah ditetapkan Allah. Sedangkan perin princiannya diserahkan kepada manusia untuk dipikirkan dan dianalisis untuk menjawab berbagai persoalan dan problema yang diajukan oleh masyarakat Islam modern.

Selanjutnya, pemikir muslim pada masa kebangkitan Islam adalah Muhammad Abduh. Sebagai pemikir Islam, Abduh tampaknya dipengaruhi oleh aliran rasional Mu'tazilah. Wael B. Hallaq mengatakan bahwa 'Abduh jelas dipengaruhi oleh para pemikir rasional Mu'tazilah. (Hallaq, 1997: 212). Abduh mengungkapkan: "*Taqdim al-'aql 'ala zahir asy-syar'I 'ind at-ta'arudh*" (Abduh, 1375 H.: 59). Dengan demikian, bagi 'Abduh manakala terjadi pertentangan antara teks-teks suci dan akal, maka akal haruslah didahulukan. Sebab, akal akan berpikir secara komprehensif antara dasar-dasar fiqih islam dan kondisi social, sehingga pada saat tertentu akal hendaklah didahulukan, demi terwujudnya kemaslahatan dalam realitas social umat Islam. Dengan ungkapan lain, bagi Abduh posisi teks-teks suci adalah parallel dengan teks-teks realitas sosial.

Di antara persoalan yang dihadapi para pemikir muslim abad dua puluh adalah tentang cara memadukan sistem politik modern dengan konsep Islam dalam soal pemerintahan dan peranatanya. 'Abduh adalah salah seorang pemikir Islam yang telah dapat mengatasi persoalan tersebut melalui penggabungan antara sistem syura dalam kepustakaan Islam, dengan sistem demokrasi parlementer sebagaimana yang berlaku di Eropa.

Abduh mengatakan, keterikatan pemerintah dengan syariat tidak dapat diselesaikan melalui pengetahuan tentang dasar-dasar syariat saja, melainkan harus ada kelompok ahli yang berkompeten untuk meluruskan segala penyimpangan yang terjadi terhadap aturan yang telah ada. Allah tidak menyerahkan aturan hanya kepada seorang manusia saja, tetapi kepada semua orang. Orang-orang itu memilih sekelompok ahli

dalam bidang hukum Islam untuk membawakan kebenaran, meluruskan semua hal yang menimbulkan kerusakan atau penyelewengan terhadap aturan-aturan dan keadilan hukum Allah. Para penguasa dan raja-raja adalah termasuk orang-orang yang perlu mendapatkan petunjuk dan bimbingan mereka.

Pandangan Abduh tersebut mengisyaratkan perlunya sebuah lembaga atau majelis yang berfungsi sebagai pengawas atau pengontrol pemerintah dalam menjalankan aturan. Lembaga atau majelis ini tidak lain adalah Dewan Perwakilan Rakyat (DPR) sebagaimana yang terdapat di Negara-Negara demokratik Eropa. Untuk memperkuat pendapatnya tentang lembaga perwakilan demikian tidaklah bertentangan dengan Islam, Abduh mengatakan: "Sebagaimana diketahui bahwa *Syari'* (Allah dan Rasul-Nya) tidaklah menjelaskan bagaimana cara memberi nasihat kepada pemerintah dan bagaimana bentuk permusyawaratan itu serta tidak pula melarang berbagai cara mencapai tujuan permusyawaratan tersebut. Melakukan musyawarah diwajibkan oleh syariat, tetapi tidak ditentukan bagaimana prosedur musyawarah itu. Karena itu, memilih prosedur tertentu pada dasarnya dibolehkan sebagaimana juga boleh menetapkan suatu kaidah dalam masalah-masalah yang tidak mempunyai ketegasan hukum.

Dalam skema klasifikasi hukum Islam, masalah kenegaraan dan pranatannya, termasuk musyawarah, adalah bahagian dari fiqih mu'amalah, yaitu fiqih yang berkaitan dengan system kemasyarakatan dalam arti yang luas. Dalam masalah mu'amalah, segala sesuatunya adalah boleh menurut hukum Islam, sesuai dengan kaidah fiqih yang berbunyi: *al-ashl fi al-mu'amalat*

al-ibahat hatta yadulla ad-dalil 'ala at-tahrim. Hukum asal dalam masalah *mu'amalah* adalah boleh, hingga ada dalil yang mengharamkannya.

Terlihat bahwa para pemikir hukum Islam modern telah mencoba untuk memadukan aturan-aturan dan kaidah-kaidah Islam dengan perkembangan modern, baik menyangkut masalah ekonomi, sosial maupun politik. Merespons perkembangan modern ini mereka memang terkadang mengabaikan unsur-unsur lain yang seharusnya menjadi pertimbangan dalam perumusan fiqih.

BAB IV

ARGUMEN SIKAP ISLAM TERHADAP KEBUDAYAAN

Dalam perumusan fiqih juga perlu didiskusikan argumen tentang sikap Islam terhadap kebudayaan atau sosial-budaya, karena hal ini sangat berhubungan dengan perkembangan dan variasi pemikiran fiqih. Kata kebudayaan dalam bahasa Arab disebut *ats-tsaqafah* dan dalam bahasa Inggris disebut *culture*, sedangkan peradaban disebut *al-hadharah* dan dalam bahasa Inggris disebut *civilization*. Dalam bahasa Arab, selain disebut *al-hadharah*, peradaban terkadang juga disebut dengan *at-tamaddun*. Karena itu, tidaklah mengherankan apabila masyarakat madani diterjemahkan dengan masyarakat beradab atau *civil society*. Dalam pandangan Edward B. Taylor, kebudayaan merupakan keseluruhan yang kompleks yang di dalamnya terkandung pengetahuan, kepercayaan, kesenian, moral, hukum, adat istiadat, dan kemampuan-kemampuan lain yang didapat oleh seseorang sebagai anggota masyarakat.

Oleh karena itu, istilah kebudayaan di sini mencakup pengertian peradaban, yaitu suatu semangat yang ada dalam suatu masyarakat, baik dalam bentuk pemikiran atau refleksinya terhadap berbagai bidang yang menyangkut kebutuhan hidup mereka. Menurut Koenjtaraningrat kebudayaan manusia itu ada tiga wujud. *Pertama*, wujud kebudayaan sebagai suatu kompleks dari ide-ide, gagasan-gagasan, norma-norma, peraturan-peraturan dan sebagainya; wujud ini berada pada alam pikiran dari warga masyarakat atau dapat

pula berupa tulisan-tulisan. *Kedua*, wujud kebudayaan sebagai suatu kompleks aktivitas kelakuan berpola dari manusia dalam masyarakat; wujud ini berupa sistem sosial dalam masyarakat yang bersangkutan. *Ketiga*, wujud kebudayaan sebagai benda-benda hasil karya manusia; ia berupa kebudayaan fisik yang berbentuk nyata (Koentjaraningrat, 1985: 5).

Dalam konteks Indonesia umpamanya, secara historis, sebelum kedatangan Islam, dalam komunitas tertentu telah ditemukan kelompok pemeluk tradisi atau budaya yang terkadang dianggap tidak ada dasar atau landasannya dari Al-Qur`an dan Sunnah, karena memang berasal dari masyarakat sebelum kedatangan agama Islam. Setelah masyarakat Indonesia telah mengenal dan memeluk agama Islam, tradisi atau budaya warisan tersebut tetap hidup dan dilestarikan, sejauh itu tetap dijadikan sebagai pedoman berperilaku. Dengan ungkapan lain, mayoritas masyarakat Indonesia yang telah memeluk agama Islam, tetap menerima konsep tradisi atau budaya tertentu, dengan member muatan atau substansi ajaran-ajaran Islam. Bagaimana Islam menyikapi budaya yang ada dalam setiap komunitas masyarakat?

Ada perbedaan mendasar, tentang sikap Islam terhadap akidah, termasuk ibadah *mahdhah*, dan sikapnya terhadap kebudayaan dan peradaban. Perbedaan ini beranjak dari suatu kenyataan bahwa wahyu Tuhan sangat terkait dengan adanya atau hidupnya Rasul saw. Apabila Rasul meninggal dunia, maka tentu saja wahyu terhenti. Sementara itu, aktivitas manusia terkait dengan praktek budaya dalam kehidupan kaum muslimin tidak akan terputus, bahkan

akan terus berelensung sejalan dengan perkembangan masyarakat dunia sepanjang masa.

Sebab itu, sikap Islam terhadap akidah dan ibadah *mahdhah* bersifat tetap dan ketat, tidak menerima perubahan dan pengembangan. Al-Qur`an telah menjelaskan rambu-rambu akidah dengan tegas, seperti diterangkan dalam beberapa ayat tentang akidah. Walaupun ditemukan tafsiran-tafsiran yang berbeda, maka hal itu hanyalah merupakan teori-teori akidah (*nazhariyah al-'aqidah*) untuk membuktikan keyakinan atau kepercayaan yang bersubstansi kesempurnaan Allah.

Sementara sikap Islam terhadap kebudayaan dan peradaban adalah kebalikan sikapnya terhadap akidah dan ibadah *mahdhah* tersebut. Karena masyarakat berkembang dan sering berubah-ubah, sesuai dengan interaksi mereka terhadap berbagai kemajuan dan gejala-gejala yang muncul, baik gejala sosial maupun gejala alam. Setiap hari muncul berbagai persoalan kemasyarakatan, termasuk persoalan hukum atau fiqih. Sebab itu, sikap Islam terhadap kebudayaan dan peradaban adalah sikap yang dinamis.

Apabila kita mencoba melakukan suatu analisis lebih mendalam dan konseptual, berdasarkan kaidah-kaidah fiqih, dapat dipahami bahwa dalam menyikapi berbagai kultur atau budaya yang muncul dan dilestarikan dalam masyarakat, dapat didekati dengan tiga kaidah utama:

Pertama, kaidah tentang fungsi ajaran Islam dalam kategori *an-naqid al-muhazzib*. Kaidah ini mengajarkan bahwa ajaran Islam itu mengoreksi dan membersihkan substansi-substansi dari praktek-praktek masyarakat yang tidak sesuai dengan ajaran Islam,

sekalipun konsep dasarnya tetap dipertahankan. Dalam waktu yang bersamaan, ajaran Islam mengakomodir hal-hal yang bermanfaat atau berguna bagi pengembangan masyarakat secara damai dan maslahat bagi semua pihak. melalui pendekatan ini, maka sikap Islam terhadap kebudayaan dan peradaban adalah sikap yang *tasamuh*, toleran terhadapnya. Kebudayaan dan peradaban dipersilahkan untuk dipraktikkan dan dikembangkan untuk memenuhi kebutuhan hidup masyarakat, tetapi apabila bertentangan dengan prinsip-prinsip syariah maka hendaklah dilakukan perbaikan dan perubahan dengan cara memberinya nilai-nilai yang tidak bertentangan dengan ajaran Islam. Dengan ungkapan lain, berbagai tradisi dan kultur atau budaya yang muncul dan dipraktikkan dalam masyarakat, dapat diterima atau dipertahankan dan dikembangkan, selama tidak bertentang dengan dasar-dasar syariah, baik diterima secara utuh maupun direvisi bagian-bagian yang tidak sesuai dengan dasar-dasar syariah. Dengan demikian, selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syariat (*ma lam yata'aradh ma'a ushul asy-syari'ah*), maka kebudayaan dan peradaban tidak perlu dipersoalkan.

Kedua, kaidah *'urf*. Secara etimologis, *al-'urf* berarti *al-ma'rifah*. Kemudian kata itu digunakan untuk sesuatu sejalan dengan makna *al-ma'ruf* lawan kata *al-munkar* dalam firman Allah surat al-A'raf ayat 157 : *Ya`muruhum bi al-ma'ruf wa yanhahum 'an al-munkar*, yang artinya: " ... yang menyuruh mereka mengerjakan yang *ma'ruf* dan melarang mereka dari mengerjakan yang *munkar*." Rasyid Ridho (1367 H. 9: 227), ketika menafsirkan ayat ini, mengatakan bahwa *al-ma'ruf* adalah sesuatu yang diakui oleh akal sehat tentang kebaikannya dan hati

yang bersih merasa senang dengan adanya manfaat di dalamnya, pantas untuk kehidupan, sehingga bagi orang yang berakal sehat dan *inshaf* tidak mungkin menolak atau menentangnya bila dimasukkan ke dalam *syara'*. Sedangkan *al-munkar* adalah sesuatu yang diinkari oleh akal sehat dan menjadikan hati lari darinya dan enggan untuk melakukannya (Ibrahim, 2004: 66). Pengertian ini juga dapat dipahami dari makna mendalam firman Allah yang terdapat dalam Al-Qur`an surat al-A`raf ayat 199, yang artinya "*Jadilah engkau pemaaf dan suruhlah orang mengerjakan yang ma`ruf serta berpalinglah daripada orang-orang yang bodoh.*" Kendatipun melegitimasi keberadaan tradisi (*al-'urf* atau *al-'adah*) dengan ayat-ayat di atas tidak diterima secara universal (Zaidan, 1968: 254), namun esensi tradisi yang baik tampaknya dapat ditoleransi oleh makna ayat tersebut (Ibrahim, 2008: 103).

Ada dua kata yang sering dikemukakan ketika membicarakan tentang *al-'urf*, yaitu kata *al-'urf* itu sendiri dan kata *al-'adat*. Dalam kajian ilmu *ushul al-fiqh*, terdapat dua kecenderungan pendapat ulama.

1. Ulama yang membedakan antara keduanya. Menurut mereka adat adalah sesuatu yang dikerjakan secara berulang-ulang tanpa adanya hubungan rasional (Abu Sunnah, t.t: 8). Definisi ini mengandung pengertian yang sangat luas, ia dapat bersumber dari subjektifitas pribadi seperti kebiasaan tidur, makan, minum; dan dapat bersumber dari objektifitas masyarakat, seperti kebiasaan melakukan upacara-upacara tertentu, atau bersumber dari *natur* seperti kebiasaan cepat atau lambatnya seseorang menjadi baligh, atau bersumber dari hawa nafsu dan akhlak

madzmumah seperti kebiasaan mabuk-mabukkan, kebiasaan melakukan perjudian dan lain sebagainya. Tetapi perlu dicatat, bahwa berulang-ulangnya perbuatan itu tidak ada hubungan kausalitas (Ibrahim, 2004: 66). Sedangkan al-'urf adalah kebiasaan mayoritas suatu kaum, baik dalam perkataan maupun perbuatan (az-Zarqa, 1968. 2: 840). Dengan demikian, al-adat lebih luas dari al-'urf. Sebab, kriteria al-'urf berdasarkan definisi ini adalah kebiasaan tersebut berlaku bagi kebanyakan orang di daerah tertentu, tidak termasuk kebiasaan pribadi.

2. Ulama yang menyamakan kedua kata tersebut, umpamanya Khallaf (1968: 89). Dalam hal ini ia mengatakan bahwa al-'urf adalah sesuatu yang telah dikenal oleh masyarakat dan mereka telah melakukan atau meninggalkannya, baik perkataan, perbuatan. Selanjutnya, dia mengatakan bahwa dalam istilah para ahli hukum Islam, tidak ada perbedaan antara al-'urf dan al-adat. Hemat saya, pandangan Khallaf yang menyamakan keduanya adalah dalam konteks pengertian yang khusus, yakni al-'urf dan al-adat dalam arti kebiasaan yang berlaku bagi kebanyakan orang, bukan kebiasaan pribadi. Dalam pengertian dan konteks inilah, kaidah *al-'adah muhakkamah* dapat diterapkan untuk mendukung eksistensi sikap Islam terhadap kebudayaan dan peradaban.

Dengan demikian, Islam membolehkan umatnya untuk mengembangkan unsur-unsur kebudayaan yang

mendukung *risalah*-nya. Islam memerintahkan melakukan *mahasin al-'adat*, membuat atau mewujudkan suatu perilaku yang sesuai dengan tradisi-tradisi yang baik menurut pandangan masyarakat, terlebih hal-hal yang berkaitan dengan akhlak yang mulia (*makarim al-akhlaq*). Sebaliknya, Islam menolak kebudayaan yang bertentangan dengan *risalah*-nya. Umpamanya, Islam menolak budaya perbudakan, Islam menolak budaya sabung ayam, budaya judi dan lain sebagainya. Islam juga dapat menerima kebudayaan yang mendukung dan tidak bertentangan dengan *risalah*-nya. Umpamanya, mengadakan pertunangan sebelum melangsungkan akad nikah. Hal ini dipandang baik dan telah menjadi budaya dalam masyarakat dan sejauh itu memang tidak bertentangan dengan syariah (Muchtari, 1995: 148).

Dengan demikian, sikap Islam terhadap kebudayaan atau tradisi adalah sikap yang dinamis atau fleksibel (*murunah*), toleran (*tasamuh*), tidak serta-merta menolak, melainkan melegitimasinya, dan kalau ada yang bertentangan dengan prinsip syari'ah, maka Islam memberinya nilai-nilai yang sesuai dengan ajaran-ajarannya. Ini berarti bahwa prumusan fiqih tidak cukup hanya dengan mempertimbangkan *nash-nash* saja, melainkan persoalan kemajuan budaya yang dialami manusia dan unsur-unsur lain juga harus dijadikan pertimbangan secara seimbang.

BAB V

ARGUMEN EPISTEMOLOGI ISLAM

Manusia dan Pengetahuan

Pengetahuan pada dasarnya adalah hasil tahu manusia terhadap sesuatu. Dalam Al-Qur`an ditemukan banyak ayat yang membicarakan berbagai macam pengetahuan. Manusia dan alam adalah sumber pengetahuan inderawi dan rasional. Tuhan juga adalah sumber pengetahuan melalui wahyu dan ilham-Nya. Dalam kajian filsafat pengetahuan Islam, sumber-sumber pengetahuan itu biasanya diidentikkan atau bagian penting dari apa yang dikenal dengan epistemologi Islam.

Al-Qur`an, di samping mengandung pengetahuan tentang aqidah (keyakinan atau kepercayaan), ibadah (aktivitas hubungan vertikal), mu`amalah (aktivitas hubungan horizontal), termasuk ekonomi, akhlak, sejarah, geografi, kesehatan, matematika dan lain sebagainya, juga membicarakan tentang eksistensi akal dan indera, sebagai media atau sumber yang dapat dimanfaatkan untuk memperoleh dan mengembangkan pengetahuan. Dalam pandangan Islam, akal mempunyai pengertian tersendiri dan berbeda dari pengertian umumnya, akal bukanlah otak, melainkan daya berpikir yang ada dalam jiwa manusia. Akal dalam Islam, adalah pertalian antara pikiran, perasaan, dan kemauan. Indera yang lima (*al-hawas al-khams*) juga diakui sebagai sumber pengetahuan yang valid (sah), dan dalam batas-batas tertentu, dapat dipercaya.

Media atau alat memperoleh pengetahuan yang juga diakui Al-Qur`an adalah intuisi hati (*qalb*), yang sering disamakan dengan jantung atau sanubari atau *fu`ad*. Intuisi hati (*qalb*) dalam konteks ini dimaksudkan adalah sama dengan hati. Tapi, hati yang bukan berbentuk benda, melainkan tidak dapat diketahui hakikatnya dengan pasti dan tidak diketahui zatnya. Dari hati ini manusia dapat menerima kesan, baik yang tersurat maupun yang tersirat, dapat membaca yang tidak dibaca, dapat mengungkap yang tidak diungkap, dapat menerima pengetahuan yang tidak dijelaskan. Seiring dengan ini *ilham* juga dapat menjadi media memperoleh pengetahuan. Ia adalah petunjuk Tuhan yang diberikan pada manusia secara langsung, sehingga manusia yang mendapatkan *ilham*, dapat dalam bentuk pengetahuan, dan *ilham* dapat mencakup berbagai macam pengetahuan.

Manusia itu, siapapun dia, dari suku dan ras manapun, pada mulanya tidak memiliki pengetahuan apapun, termasuk pengetahuan fiqih atau hukum Islam. Kemudian, dengan kasih sayang-Nya, Tuhan memberikan media kepada mereka untuk dimanfaatkan secara baik dan maksimal dalam rangka mendapatkan pengetahuan dan mengembangkannya sesuai dengan perkembangan hidup masyarakat. Media tersebut dikenal dengan sumber pengetahuan, yang keberadaan dan validitasnya diakui Allah, sebagaimana diterangkan dalam Al-Qur`an sebagai berikut:

Dan Allah mengeluarkan kamu dari perut ibumu dalam keadaan tidak mengetahui sesuatu apapun, dan Dia memberi kamu pendengaran, penglihatan dan hati, agar kamu bersyukur” (Q. An-nahl: 78)

Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat peringatan bagi orang-orang yang mempunyai hati atau yang menggunakan pendengarannya serta menyaksikannya', (Q. Qaf: 37)

Dan sesungguhnya Kami jadikan mayoritas jin dan manusia untuk (isi neraka) Jahannam, [karena] mereka mempunyai hati, tetapi tidak menggunakannya untuk memahami (pesan-pesan Tuhan), mereka mempunyai mata, namun tidak dipergunakannya untuk melihat, dan mereka mempunyai telinga, namun tidak dipergunakannya untuk mendengar. Mereka itu sama dengan binatang, bahkan mereka lebih sesat lagi. Mereka itulah orang-orang yang lengah-lalai', (Q. al-a'raf, 7: 179).

Apakah mereka tidak berjalan di muka bumi, serta mempunyai hati yang dengannya mereka dapat memahami, atau mempunyai telinga yang dengannya dapat mendengar? Memang sesungguhnya bukanlah mata itu yang buta, tetapi telah buta hati yang ada di dalam dada, (Q. al-hajj, 22: 46)

Demikianlah perumpamaan-perumpamaan Kami buat bagi manusia, tetapi yang dapat memahaminya hanyalah orang-orang yang tahu (Q. al-'Ankabut: 43) Mereka berkata: Sekiranya kami mau mendengar dan mau mengerti, tidaklah kami menjadi penghuni neraka (Q. Al-Mulk: 10)

Ini adalah penerangan bagi seluruh manusia, dan petunjuk serta pelajaran bagi orang-orang yang bertaqwa', (Q. Ali 'Imran: 138)

Sesungguhnya telah datang kepadamu cahaya dari Allah, dan Kitab yang memberi penjelasan (Q. al-Ma'idah:15).

Ayat-ayat di atas dapat dipahami berdasarkan *'ibarah an-nash*, yaitu "penunjukkan lafaz kepada makna yang segera dapat dipahamkan dan makna itu memang dikehendaki oleh konteks pembicaraan, baik maksud itu ashli (utama), maupun *tabi'i* (sekunder)" (al-Bukhari, 1307 H: 67). Maksud asli atau utama dapat diketahui melalui latar belakang historis turunnya ayat (*asbab an-nuzul*), sedangkan makna sekunder dapat diketahui melalui pemahaman terhadap pengetrian dari ungjapan bahasa.

Apabila kita mencoba memahami ungkapan-ungkapan Allah melalui ayat-ayat Al-Qur'an di atas, berdasarkan *'ibarah an-nash*, sebagai alat penafsirnya, terlepas apakah makna asli atau makna sekunder, maka kita pahami bahwa manusia itu pada mulanya benar-benar tidak mempunyai pengetahuan apapun, apalagi pengetahuan yang sifatnya *ilmiah*, yakni pengetahuan sistematis, metodologis dan dapat diuji, sehingga diakui validitasnya. Kemudian Tuhan memberinya alat untuk melihat (*al-bashar*), alat untuk mendengar (*as-sama'*), alat untuk merasa (*az-zauq*), dan lain-lain untuk memahami dan menyadari sesuatu. Selanjutnya, tidak hanya itu, Tuhan juga memberinya akal untuk berpikir atau bernalar (*an-nazhar*), sebagai pelengkap dari pemberian utamanya berupa pedoman-pedoman yang dapat dijadikan petunjuk bagi semua manusia (*hudan li an-nas*), sebagaimana dimuat dalam Kitab Al-Qur'an dan disampaikan oleh Rasul kepada umatnya. Alat pendengar, alat penglihat, alat penyadar, alat pikir, lalu wahyu Tuhan, semua itu adalah media yang dapat dijadikan sebagai sumber pengetahuan.

Sumber Pengetahuan

Dalam kajian filsafat pengetahuan, dan juga sebenarnya menjadi kajian ilmu *ushul al-fiqh*, seperti telah disinggung, sumber-sumber pengetahuan yang masing-masing diakui keberadaan dan validitasnya oleh Allah itu, secara umum dapat direduksi menjadi empat macam, yaitu:

Pertama, persepsi indera (*idrak al-hawas*), yaitu *al-hawas al-khams* (indera yang lima), yang terdiri dari indera pendengar (*as-sam'*), indera pelihat (*al-bashar*), indera pencium (*asy-syamm*), indera perasa (*az-zauq*), dan indera peraba atau penyentuh (*al-lams*) (asy-Syirazi, t.t.: 2). Ada lagi indera keenam, yang disebut *al-hiss al-musyatarak* atau *common sence*, yang menyertakan daya ingatan atau memori (*adz-dzakirah*) atau imajinasi atau daya estimasi (*al-wahm*).

Kedua, proses akal sehat (*ta'qqul*). Proses akal sehat, sebagai sumber pengetahuan, tentu memerlukan nalar (*an-nazhar*) dan alur pikir tertentu (*as-sair al-fikr*). *An-nazhar* atau nalar dimaksudkan adalah penalaran terhadap suatu objek pengetahuan. Dalam konteks fiqih, *an-nazhar* adalah cara untuk mengetahui hukum fiqih melalui proses penalaran yang dilakukan seorang mujtahid atau pemikir hukum yang memiliki kapasitas dan kapabilitas dalam inferensi hukum (asy-Syirazi, t.t.: 3). Sedangkan alur pikir dimaksudkan di sini adalah alur pemikiran dalam menempatkan atau memposisikan sumber-sumber pengetahuan, termasuk pengetahuan fiqih. Dengan nalar dan alur pikir, seorang dapat berartikulasi, dapat menyusun proposisi, menyatakan pendapat dengan baik, melakukan analogi, membuat abstraksi terhadap gejala-gejala yang dihadapi, membuat keputusan dan menarik kesimpulan.

Perlu disinggung, bahwa kata-kata yang digunakan dalam Al-Qur`an untuk mengungkapkan "perbuatan berpikir", selain kata 'aql dan berbagai derivasinya, ditemukan kata *nazhara*, yang secara abstrak dalam arti berpikir dan merenungkan, juga kata *tadabbara*, yang berarti merenungkan, kata *tafakkara* yang berarti berpikir, kemudian ada kata *tadzakkara*, yang berarti mengingat, mendapat pelajaran, memperhatikan, selanjutnya ada kata *fahima* yang berarti memahami atau mengerti. Juga ditemukan kata derivasi *al-fiqh* untuk menggambarkan arti pengertian atau pemahaman dalam kaitannya dengan perbuatan berpikir. Kata-kata tersebut diungkapkan dengan berbagai derivasinya, baik dalam bentuk *isim* maupun dalam bentuk *fi'il*.

Ketiga, intuisi hati (*qalb*). Pengetahuan seseorang terkadang didapatkannya melalui intuisi hati (*qalb*). Dengan intuisi hati (*qalb*), seseorang dapat menangkap pesan-pesan ghaib, isyarat-isyarat ilahi, menerima *ilham*, *al-fath*, *kasyf*, dan sebagainya. Hal ini terjadi tentunya, setelah melalui berbagai tahapan-tahapan yang dikenal dengan *maqamat* dan *ahwal*. Dua istilah yang sangat terkenal di kalangan kaum sufi ini akan diuraikan dalam bahasan tentang epistemologi 'irfani.

Keempat, informasi yang benar (*khobar shadiq*). Informasi yang benar adalah suatu informasi yang berasal dari dan bersandar pada otoritas tertentu. Dalam masalah agama, termasuk masalah fiqih, sumber informasi ini berasal dari wahyu, baik yang ditilawatkan (kitab suci) maupun yang tidak ditilawatkan (Sunnah Nabi), kemudian disampaikan kepada pihak-pihak yang berkepentingan.

Sehubungan dengan informasi yang benar (*khobar shadiq*) di atas, dalam konteks sumber pengetahuan

dalam Islam, perlu dikemukakan bahwa paling tidak ada empat klasifikasi pengetahuan yang terdapat dalam Islam, yaitu: *Pertama*, pengetahuan bahasa Arab. *Kedua*, pengetahuan syariat atau hukum. *Ketiga*, pengetahuan sejarah. *Keempat*, pengetahuan hikmah (filsafat).

Media Pengembangan Pemikiran Islam: Epistemologi

Empat sumber pengetahuan yang validitasnya diakui Al-Qur'an di atas, pada gilirannya dijadikan sebagai *starting point* (*nuqthah al-bad'i*) para ahli filsafat pengetahuan untuk merumuskan media pengembangan pemikiran Islam, yang dalam konteks ini akan dimanfaatkan untuk pengembangan pemikiran hukum Islam. Dalam bahasa filsafat pengetahuan, media tersebut disebut dengan epistemologi.

Ada tiga macam epistemologi yang dapat dijadikan sebagai media pengembangan pemikiran Islam, termasuk pengembangan pemikiran hukum Islam, yaitu: Epistemologi *naqli*, epistemologi *'aqli* dan epistemologi *'irfani*. Ada variasi lain tentang epistemologi Islam yang substansinya sama dengan apa yang saya kemukakan, tetapi mungkin dengan interpretasi yang disesuaikan dengan berbagai faktor signifikan, yaitu seperti yang dikemukakan oleh Muhammad 'Abid al-Jabiri, yaitu epistemologi *bayani*, epistemologi *burhani*, dan epistemologi *'irfani*.

Epistemologi *Naqli*.

Epistemologi *naqli* ini pada dasarnya beranjak dari teks-teks suci (*an-nushush al-qaddasah*), baik berupa ayat-ayat Al-Qur'an maupun Sunnah *nabawiyah*. Teks-teks tersebut telah diriwayatkan melalui *ruwat* (para

periwayat), baik secara *mutawatir* atau *ghairu mutawatir*, yang pada gilirannya menjadi kriteria penentu validitas dan kekuatannya sebagai sumber pengetahuan. Ada beberapa ciri utama dari epistemologi *naqli* ini, yaitu:

Pertama, dalam epistemologi *naqli* ini, teks-teks (*nash-nash*) dijabarkan dan dibakukan dalam bentuk proposisi metodologis, seperti muatan ilmu *ushul al-fiqh* yang tergambar pada kaidah-kaidah *ushul*, kaidah-kaidah *fiqh*, termasuk *'ulum al-Qur`an* yang berisi kaidah-kaidah Al-Qur`an dan *'ulum al-hadits* yang memuat kaidah-kaidah *hadits*. Para ahli hukum yang memanfaatkan media epistemologi *naqli* ini memiliki pengetahuan yang memadai tentang kaidah-kaidah tersebut.

Secara sederhana, kaidah *ushul* dimaksudkan adalah aturan-aturan umum yang menjadi sandaran dalam penetapan hukum Islam (*fiqh*) yang orientasinya kepada aspek kebahasaan Al-Qur`an dan Sunnah, yang karenanya disebut juga dengan kaidah-kaidah kebahasaan (*al-qawa'id al-lughawiyah*). Sedangkan kaidah *fiqh* dimaksudkan adalah asas-asas atau aturan-aturan yang dijadikan pedoman umum, yang mencakup jenis-jenis atau masalah-masalah *fiqh*. Ringkasnya, kaidah *ushul* adalah generalisasi bentuk-bentuk dan makna-makna lafaz dalam Al-Qur`an dan Sunnah, baik yang dirumuskan dalam bentuk proposisi-proposisi atau tidak. Sedangkan kaidah *fiqh* adalah generalisasi *fiqh* yang telah dirumuskan dalam bentuk proposisi-proposisi, walaupun sederhana (Ibrahim, 2008: 109-110).

Ruang lingkup bahasan kaidah-kaidah *ushul* adalah mengenai aspek-aspek kebahasaan *nash-nash* Al-Qur`an dan Sunnah, yang membahas persoalan bentuk lafaz ditinjau dari cakupan makna (umpamanya, *'amm*,

khash, musytarak), dari segi penunjukan lafaz terhadap makna menurut kehendak pihak yang berbicara (umpamanya, *'ibarah an-nash, isyarah an-nash, dilalah an-nash* dan *iqtidha` an-nash* menurut istilah Hanafiyah; Syafi'iyah mengistilahkan *manthuq* dan *mafhum*), dari segi jelas-tidak maknanya (*zhahir, nash, mufassar* dan *muhakkam - khafi, mujmal, musykil* dan *mutasyabih*), dan lain sebagainya (Ibrahim, 2008: 71). Sedangkan ruang lingkup kaidah fiqih adalah: *Pertama*, mengenai kaidah-kaidah fiqih induk (*al-qawa'id al-asasiyah*). *Kedua*, kaidah-kaidah fiqih cabang yang disepakati oleh mayoritas ulama atau ahli hukum Islam. *Ketiga*, kaidah-kaidah fiqih cabang yang diperselisihkan oleh para ulama atau ahli hukum Islam (Ibrahim, 2008: 115-116).

Kedua, untuk waktu yang cukup lama, bahkan hingga saat ini, terutama dalam kajian hukum Islam, epistemologi *naqli* ini lebih diunggulkan dari media pengembangan pengetahuan lain, yaitu epistemologi *'aqli* dan epistemologi *'irfani*. Tidak begitu jelas alasannya, tetapi mungkin karena ada hadits yang bermakna *Saya menetapkan hukum dengan yang zhahir, sementara yang sara'ir (rahasia) adalah urusan Allah*. Juga karena ada larangan penggunaan akal dalam penetapan hukum fiqih Islam, dengan alasan akal sering bertentangan dengan wahyu.

Ketiga, epistemologi *naqli*, dengan pola pikir tekstual, cenderung melupakan atau mengabaikan substansi atau *genuine* ajaran keagamaan Islam, termasuk pemikiran hukum. Sebagai ilustrasi keterkaitan ketat terhadap teks, coba perhatikan hukum (di Indonesia) yang sangat terikat dengan KUHP dan umat Islam yang sangat terikat dengan kitab-kitab fiqih. Bagi para ahli hukum Indonesia, KUHP adalah tolok

ukur kebenaran suatu hukum, standar dan alat kontrol bagi aturan-aturan yang lain. Sementara bagi sebahagian ahli fiqih (hukum Islam) kitab-kitab fiqih dijadikan sebagai tolok ukur kebenaran. Kepastian hukum harus dipertimbangkan untuk mencapai keadilan, tetapi keadilan tidaklah hanya diukur dengan prosedur, tetapi juga substansinya.

Keempat, dengan demikian, pola pikir epistemologi *naqli* ini, cenderung kurang merespons 'dunia luar,' kondisi sosial (*zhuruf al-mujtama'*), kultur-kultur (*tsaqafat*) dan peradaban (*hadharat*). Padahal, fiqih atau hukum Islam adalah refleksi dari perkembangan kehidupan sosial (*in'kas li tathawwur al-hayah al-ijtima'iyah*). Di sisi lain, sikap Islam terhadap peradaban adalah *an-naqid al-muhazzib*, ia hanya memberikan koreksi dan dalam waktu yang sama memberi nilai-nilai, sehingga selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syariat (*ma lam yata'aradh ma'a ushul asy-syari'ah*) dapat diakomodir, dilestarikan dan atau bahkan dikembangkan. Bahasan tentang sikap Islam terhadap peradaban ini secara detail akan dirinci dalam bab tersendiri

Kelima, peran akal kurang mendapat perhatian. Kalaupun ada, pola logika atau pola pikir dalam epistemologi *naqli* ini, hanya terbatas pada *ilhaq al-far`bi al-ashl*, yaitu memproyeksikan kasus cabang yang tidak ada nashnya kepada masalah asal yang ada ketentuan hukumnya dari *nash*, yang di kalangan ulama *ushul al-fiqh* dikenal dengan *al-qiyas*. Sedangkan bentuk-bentuk lain, seperti silogisme atau premis-premis logika, belum dikembangkan oleh para pemikir hukum Islam.

Epistemologi 'Aqli

Epistemologi 'aqli dalam pengembangan pemikiran Islam, banyak dipengaruhi oleh logika Aristotelis yang diambil oleh sebahagian pemikir hukum Islam. Berbeda dari epistemologi *naqli* yang bersumber dari teks-teks suci epistemologi 'aqli ini bersumber dari realitas dengan dilakukan proses abstraksi, baik realitas sosial (*al-waqa`i' al-ijtima'i*), realitas alam (*al-waqa`i' ath-thabi'i*), realitas kemanusiaan (*al-waqa`i' al-insani*), maupun realitas keagamaan (*al-waqa`i' ad-dini*).

Melalui epistemologi 'aqli yang bersumber dari realitas, lahirlah ilmu yang dikonsep, disusun, dan disistematisasi lewat premis-premis logika (*muqaddimat*), yang dilakukan kerjasama antara proses abstraksi (*al-maujudat bari'ah min al-maadah*) dan pengamatan inderawi yang valid atau dengan menggunakan alat bantu lain, seperti hasil-hasil penelitian, baik lapangan maupun kepustakaan. Dengan demikian, tambahan pengetahuan dalam tradisi 'aqli ini adalah realitas sosial, dan dengan melalui proses abstraksi, maka muncullah metode ilmiah atau empirik.

Premis-premis logika dalam pengembangan pengetahuan digambarkan dalam pola premis mayor (*muqaddimah kubra*), premis minor (*muqaddimah sughra*) dalam upaya menarik kesimpulan atau inferensi hukum (*natijah*). Dalam pemikiran hukum Islam, kita beruntung memiliki Ibn Hazm (*azh-Zhahiri*) yang telah menawarkan konsep premis-premis (*muqaddimat*) dalam pola premis mayor (*muqaddimah kubra*), premis minor (*muqaddimah sughra*) dalam upaya menarik kesimpulan atau inferensi hukum (*natijah*), sebagai bagian dari konsep *dalil* dalam sistem pemikiran hukumnya (catatan: *dalil* yang dimaksudkan bukanlah *dalil* yang dipahami oleh

mayoritas ahli hukum Islam). Ia mencontohkan, *kullu muskirin khamrun* (premis mayor), *wa kullu khamrin haramun* (premis minor). Kesimpulannya (*natijah*) *kullu muskirin haramun*. Dari sini, dengan mudah, dapat diketahui bahwa semua yang memabukkan, seperti narkoba, ganja, hasyis, sabu-sabu dan lain sebagainya adalah haram, tanpa perlu dalil *nash* spesifik dari masing-masingnya.

Seperti diketahui, bahwa dalam alam ini tidak akan terlepas dari hukum sebab-akibat atau hukum kausalitas (*as-sababiyah*). Dalam konteks ini, sebagai media penalaran, akal berfungsi sebagai alat penting untuk mendapatkan atau menghubungkan hukum sebab-akibat tersebut (*wadhifah al-'aqli li idrak ittishal as-sabab wa al-musabbab*). Hasil dari proses epistemologi 'aqli ini adalah munculnya ilmu-ilmu. Ilmu-ilmu yang dihasilkan melalui epistemologi 'aqli ini disebut dengan *al-'ulum al-hushuli* (Abdullah, 2010).

Dalam pencarian hubungan sebab-akibat yang terjadi pada realitas sosial, fenomena alam, fenomena kemanusiaan dan keagamaan, akal tidak memerlukan teks-teks keagamaan secara langsung. Perlu dikemukakan, bahwa untuk memahami realitas kehidupan sosial keislaman, sepanjang epistemologi 'aqli, dapat digunakan pendekatan ilmu-ilmu sosial (*al-'ulum al-ijtima'iyah*), kebudayaan dan peradaban (*ats-tsaqafah wa al-hadharah*), sejarah sosial (*at-tarikh al-ijtima'i*).

Epistemologi 'Irfani

Epistemologi 'irfani ini adalah pola epistemologi yang bersumber dari intuisi hati (*qalb*) atau ilham. Kalau tambahan utama epistemologi *naqli* adalah *nash-nash*, tambahan utama epistemologi 'aqli adalah realitas yang

ada, maka tambatan epistemologi 'irfani adalah pengalaman spiritual. Pengalaman menyenangkan, menyakitkan, penindasan, ketidakadilan, dapat dirasakan seseorang, tanpa harus membaca teks-teks keagamaan, dan tidak mesti dapat dipahami oleh akal. Pengalaman asinnya garam, pahitnya jadam, masamnya *lempaung*, dapat dirasakan oleh setiap orang, tanpa perlu mencari dalil-dalinya di dalam *nash-nash* suci, dan tidak perlu diakalkan. Lebih dari itu, pengalaman bathin yang mendalam, dan hampir-hampir tak terungkapkan melalui logika dan bahasa inilah yang dikenal dengan *al-'ilm al-hudhuri* atau *ilm al-ladunni*. Pengalaman bathin dapat dirasakan secara langsung oleh siapa saja, tanpa membedakan warna kulit, bangsa, suku, budaya dan agama (Abdullah, 2010).

Dalam prakteknya, epistemologi 'irfani ini mengedepankan spiritual-esoterik melalui ritus-ritus tertentu, bukan menekankan identitas lahiriyah, walaupun pada mulanya mungkin tetap beranjak dari aspek lahiriyah. Melalui epistemologi 'irfani ini, apa saja yang dirasakan oleh penganut suatu agama, kultur, ras, warna kulit, bangsa tertentu, juga dapat dirasakan oleh pemeluk agama, kultur, ras, warna kulit, dan suku bangsa yang lain. Melalui epistemologi 'irfani ini juga, dalam sejarah pemikiran tasawwuf, munculnya ajaran atau konsep *wahdat al-wujud* (kesatuan wujud sifat ketuhanan dan kemakhlukan), *ittihad* (seseorang merasa dirinya bersatu dengan Tuhan), *fana`* (hancurnya perasaan atau kesadaran tentang adanya tubuh kasar), *hulul* (Tuhan memilih tubuh manusia tertentu untuk mengambhnil tempat di dalamnya, setelah sifat kemanusiaan yang ada dalam tubuh itu dilenyapkan).

Perlu dikemukakan, bahwa untuk sampai kepada *maqam* di atas, seseorang tentu saja harus melalui tahap-tahap sebagai berikut: *Pertama*, seseorang itu dalam tahap *mubtadi`* terlebih dahulu. Dalam tahap ini, ia mempelajari syariat, mengamalkan atau melakukan latihan-latihan amalan-amalan yang bersifat *zahiriyah* dengan cara-cara tertentu yang tidak keluar dari aturan syariat. *Kedua*, seseorang itu sudah melangkah ke tahap *mutawassith*, yaitu tahap pertengahan. Dalam tahap ini, ia sudah dapat melewati tingkat *mubtadi`*, ia telah mempunyai pengetahuan syariat yang memadai dan mempunyai pengalaman-pengalaman yang cukup, sehingga ia telah mulai memasuki pengetahuan dan amalan yang bersifat *bathiniyah*, dan berlatih mensucikan diri menuju kepada pencapaian *makarim al-akhlaq* (akhlak yang mulia) dan *mahasin al-'adat* (tradisi yang baik). *Ketiga*, seseorang itu telah sampai ke tahap *muntahi* atau tahap akhir, yaitu seseorang itu telah benar-benar matang ilmu syariat, matang ilmu fiqih dan pengamalannya, sudah menjalani *thariqat* dan mendalami unsur *bathiniyah*, ia sudah jauh dari dosa-dosa lahir dan dosa-dosa bathin. Orang inilah yang telah dapat dikatakan sebagai seorang *'arif*, yaitu orang yang sudah mendalami hakikat.

Dari tradisi epistemologi *'irfani* ini juga diperkirakan muncul makna *'arif* yang mengandung makna sangat akomodatif. Dalam pembicaraan sehari-hari, kata *'arif* sering digunakan untuk meminta sikap dalam menghadapi hal-hal yang terkait dengan kompleksitas pergaulan sosial, budaya dan keagamaan. Umpamanya, "marilah kita sikapi masalah ini secara *'arif*, sekalipun pengucap dan

audiensnya terkadang belum pernah menemukan ilmu itu melalui epistemologi 'irfani.

Dalam konteks fiqih, sumber pengetahuan 'irfani yang menghasilkan pengetahuan bagi seseorang secara personal dan masih bersifat abstrak, lebih lanjut harus dirumuskan atau diungkapkan dalam bentuk proposisi yang konkrit, umpamanya dalam bentuk *syathahat-syathahat* (ucapan-ucapan seorang sufi ketika ia sampai di gerbang *ittihad*) yang relevan dengan persoalan fiqih, sehingga dapat dimanfaatkan dan dipedomani oleh orang lain, dan dimanfaatkan menjadi bagian atau unsur penting dalam penyelesaian suatu masalah, termasuk masalah fiqih, terutama manakala telah dirumuskan secara konkrit dari pengetahuan yang abstrak tersebut.

Dengan demikian, validitas epistemologi 'irfani ini hanya dapat dirasakan dan disadari secara langsung oleh seseorang yang telah menjalani *maqamat* dan memperoleh *ahwal*. *Maqamat* dimaksudkan adalah stasion-stasion yang harus ditempuh atau dijalani oleh seseorang yang ingin berusaha untuk berada lebih dekat kepada Tuhan. Kitab-kitab ilmu tasawuf menyebutkan jumlah dan susunan yang berbeda antara satu sama lain. Al-Ghazali umpamanya, menyebutkan: taubat (*at-taubah*), shabar (*ash-shabr*), kefakiran (*al-faqr*), zuhud (*az-zuhd*), tawakkal (*at-tawakkal*), cinta (*al-mahabbah*), ma'rifat (*al-ma'rifah*), keredhaan (*ar-ridha*). Ath-Thusi: taubat (*at-taubah*), wara' (*al-wara'*), zuhud (*az-zuhd*), kefakiran (*al-faqr*), sabar (*ash-shabr*), tawakkal (*at-tawakkal*), keredhaan (*ar-ridha*). Sementara al-Qusyairi menyebutkan: taubat (*at-taubah*), wara' (*al-wara'*), zuhud (*az-zuhd*), tawakkal (*at-tawakkal*), sabar (*ash-shabr*), keredhaan (*ar-ridha*).

Ahwal adalah bentuk pelural dari *hal*, artinya suatu keadaan mental seseorang yang menjalani

tahapan-tahapan untuk mendekat kepada Tuhan, seperti perasaan senang, perasaan sedih, perasaan takut, perasaan khawatir dan lain sebagainya. *Ahwal* yang biasa dikenal antara lain adalah: takut (*al-khauf*), rendah hati (*at-tawadhu'*), patuh (*at-taqwa*), ikhlah (*al-ikhlah*), rasa berteman (*al-uns*), gembira hati (*al-wijd*) dan syukur (*asy-syukr*). Hal tersebut diperoleh sebagai anugerah dan rahmat dari Allah, tetapi bersifat sementara.

Kalau kita coba analisis dengan perspektif epistemologi lain, maka tentu saja validitas epistemologi '*irfani* ini dipertanyakan. Dalam pandangan epistemologi *naqli*, validitas epistemologi '*irfani* masih diragukan, karena sangat liberal, tidak mempedomani teks-teks (*nash-nash*) yang bersumber dari otoritas. Sedangkan dalam pandangan epistemologi '*aqli*, validitasnya diragukan, karena proses pencarian pengetahuan tidak berdasarkan aturan atau kaidah logika (Abdullah, 2010). Memang, pengetahuan '*irfani* tidak dapat di-'*aqli*-kan atau di-'*naqli*-kan, sebagaimana pengetahuan '*aqli* dan *naqli* tidak dapat di-'*irfani*-kan.

Dalam kajian hukum Islam atau fiqih, empat sumber pengetahuan yang dijelaskan Allah dalam Al-Qur'an di atas, dengan media epistemologi yang dirumuskan oleh para pemikir di atas, hendaklah dimanfaatkan secara maksimal. Fiqih yang ideal adalah perpaduan dari sumber pengetahuan yang validitasnya sama-sama mendapat posisi yang sejajar. Dengan ungkapan lain, seperti yang telah disinggung, perpaduan sumber pengetahuan yang direduksi dalam unsur teks-teks suci dan teks-teks realitas sosial secara paralel dengan disertai unsur spiritual dalam kajian fiqih, adalah suatu keniscayaan, bahkan menjadi *genuine* dari fiqih itu sendiri.

Berdasarkan uraian keterpaduan sumber pengetahuan di atas, maka dapat dimaklumi kalau ada ulama yang mengatakan: *Kullu shufiyyin faqihun wa laisa kullu faqihin shufiyan*. Semua sufi adalah *faqih* dan tidaklah setiap *faqih* adalah *sufi* ('Abd ash-Shamad al-Falimbani, t.t. 1: 11). Sejauh itu, seseorang memang hendaklah mempelajari dan memahami *fiqih* sekaligus mempelajari dan memahami tasawuf secara terpadu, dengan melibatkan berbagai epistemologi di atas untuk menjadi seorang yang *muhaqqiq*. Inilah antara lain maksud dari ungkapan Imam Malik sebagai berikut: *Man tashawafa wa lam yatafaqqh fa qad tazandaqa wa man tafaqaha walam yatashawwaf fa qad tafassaq wa man jama'a bainahuma fa qad thaqaqa* ('Abd ash-Shamad al-Falimbani, t.t. 1: 10).

Menangkap suatu kearifan lokal umpamanya, dalam perumusan dan pengamalan *fiqih* melalui epistemologi *'irfani* ini merupakan suatu hal yang sangat dibutuhkan untuk menghindari kekeringan makna dalam rumusan suatu hukum.

BAB VI

ARGUMEN ILMU USHUL AL-FIQH

Konsep dan Peran ushul al-Fiqih.

Ushul al-fiqh terdiri dari dua kata *ushul* dan *al-fiqh*. Secara etimologis, kata *ushul* adalah bentuk plural dari kata *ashl*, yang berarti sesuatu yang dijadikan asas, dasar atau fondasi sesuatu. Umpamanya, ungkapan *ashl al-jidar* berarti dasar atau fondasi dinding bangunan. Contoh lain, *ath-thin ashl al-kauz*, artinya "Tanah adalah dasar atau bahan baku kendi." Sedangkan *al-fiqh* secara etimologis berarti pemahaman yang mendalam (*al-fahm al-'amiq*). Sebab itu, ketika dikatakan *faqih*tu kalamak, maka artinya "Saya benar-benar telah memahami pembicaraanmu."

Selanjutnya, *Ushul al-fiqh* menurut terminologi para ulama, juga dapat dilihat sebagai ilmu (sifat suatu pengetahuan) dan sebagai koleksi kaidah. Sebagai ilmu, *ushul al-fiqh* diartikan dengan "Pengetahuan tentang kaidah-kaidah dan pembahasan-pembahasannya yang dengannya dapat sampai kepada hukum-hukum syara' 'amaliyah (bersifat operasional) dari dalil-dalilnya yang terperinci." Sebagai koleksi kaidah, *ushul al-fiqh* diartikan dengan koleksi kaidah-kaidah dan pembahasan-pembahasannya yang dengannya dapat sampai kepada hukum-hukum syara' 'amaliyah (bersifat operasional) dari dalil-dalilnya yang terperinci." (Khallaf, 1968: 12). Perlu dikemukakan, ada definisi *ushul al-fiqh* yang sederhana tapi substansinya lebih komprehensif, seperti dikemukakan oleh al-Bannani sebagai berikut: "*Ushul al-fiqh* adalah pengetahuan tentang dalil-dalil fiqh secara garis besar, cara pemanfaatan-

nya dan tentang keadaan orang yang memanfaatkannya, yakni *mujtahid*." (al-Bannani, 1992.1: 25)

Terlihat bahwa ilmu *ushul al-fiqh* ini membahas hal-hal sebagai berikut: *Pertama*, membahas tentang dalil-dalil hukum (*adillah al-ahkam*) secara umum atau secara garis besar (*ijmali*). Dalam kitab-kitab ilmu *ushul al-fiqh*, dalil-dalil hukum itu terkadang disebut dengan dasar-dasar hukum (*ushul al-ahkam*), dan juga disebut sumber-sumber hukum (*mashadir al-ahkam*). Dalam konteks ini, yang dibahas adalah dalil-dalil hukum yang disepakati mayoritas ulama, dan dalil-dalil hukum yang diperselisihkan oleh mereka. *Kedua*, membahas tentang cara-cara atau metode-metode para ulama memanfaatkan dalil-dalil tersebut dalam proses penetapan hukum, baik dengan menggunakan aspek kebahasaan (*al-qawa'id al-lughawiyah*), maupun aspek kesyarifan (*al-qawa'id asy-syar'iyah*). *Ketiga*, membahas tentang klasifikasi hukum, baik dalam bentuk hukum *taklifi* (wajib, sunnat, haram, makruh, mubah atau penyebutan lain), maupun dalam bentuk hukum *wadh'i* (*sebab, syarat, sah, mani'* dan lain-lain). Juga dibahas tentang pencipta hukum (*hakim*), subyek hukum (*mahkum 'alaih*) dan obyek hukum (*mahkum fih*). *Keempat*, membahas tentang *mujtahid* (orang yang berijtihad atau orang yang memanfaatkan dalil untuk memperoleh aturan hukum) dan unsur-unsurnya, seperti syarat-syarat ijtihad, ruang lingkup ijtihad dan lain sebagainya. Sehubungan dengan terpenuhi atau tidaknya persyaratan tersebut, maka dibahas tentang klasifikasi dan tingkatan *ijtihad*, *ittiba'* juga dibahas tentang taqlid, dan berbagai problematikanya.

Peran ilmu *ushul al-fiqh* sangat penting, karena ia berfungsi sebagai media dalam inferensi hukum Islam

(*istinbath al-ahkam*). Peran dan fungsinya, mirip dengan logika dalam filsafat, sama-sama dapat menghindarkan seseorang dari kesalahan. Logika dapat menghindarkan seorang pemikir dari kesalahan berpikir dan berargumentasi, sedangkan ilmu *ushul al-Fiqh* menghindarkan seorang ahli hukum Islam dari kesalahan dalam inferensi hukum Islam.

Genuine Ushul al-Fiqh

Ushul al-Fiqh sesungguhnya bukan hanya sekedar metodologi inferensi hukum (*istinbath al-ahkam*), tetapi juga suatu disiplin ilmu yang memiliki prinsip-prinsip epistemologi. Masalah *qath'i* dan *zanni*, *syakk*, *wahm*, *mutawatir* dan *ahad*, misalnya sangat kental muatan epistemologinya, sebab menyangkut persoalan sumber ilmu, validitas ilmu, dan tingkat kebenaran ilmu.

Perlu dikemukakan, sebagai suatu ilmu yang bermuatan epistemologi, ilmu *ushul al-Fiqh* berkaitan erat dengan teologi dan filsafat. Kitab-kitab ilmu *ushul al-fiqh* awal, dalam *muqaddimah*nya masing-masing, biasanya secara eksplisit membahas isu-isu yang berhubungan dengan epistemologi seperti tentang klasifikasi ilmu, definisi ilmu *dharuri* dan ilmu *muktasab*, dan seterusnya.

Asy-Syirazi umpamanya, telah memberikan uraian yang bermuatan epistemologis dalam bukunya *al-Luma' fi Ushul al-Fiqh*. Ia mengemukakan bahwa 'ilm berarti mengetahui suatu objek, sesuai dengan kenyataannya. 'ilm dapat dibagi kepada dua bahagian. *Pertama*, 'ilm *qadim*, yaitu 'ilm Allah, yang berkaitan dengan semua objek. *Kedua*, 'ilm *muhdats*, yaitu ilmu makhluk. Ilmu *muhdats* ini dapat dibagi kepada dua bahagian, yaitu: (1) *dharuri*, yaitu semua ilmu yang tidak

mungkin ditolak atau diragukan kebenarannya, seperti ilmu yang dihasilkan melalui indera yang lima (*al-hawas al-khams*), yaitu pendengaran (*as-sam'*), penglihatan (*al-bashar*), penciuman (*asy-syamm*), persanaan (*az-zauq*), perabaan (*al-lams*). Kemudian, ilmu yang didapatkan melalui berita yang mutawatir tentang (umpamanya) umat-umat terdahulu. (2) *muktasab*, yaitu semua ilmu yang didapatkan melalui nalar dan pemanfaatan dalil, seperti ilmu tentang barunya alam dan ada penciptanya, kebenaran para Rasul, wajibnya shalat dan jumlahnya, wajib zakat dan nishabnya. Lawan dari 'ilm adalah *al-jahl*, yaitu penggambaran suatu objek, tidak sesuai dengan kenyataannya (*asy-Syirazi, t.t.: 2-3*).

Kaitan ilmu *ushul al-fiqh* dengan epistemologi atau filsafat ilmu, juga diperlihatkan oleh al-Ghazali dalam karyanya yang berjudul *al-mustashfa min 'ilm al-Ushul*. Dalam kaitannya dengan ilmu *ushul al-fiqh*, al-Ghazali telah memasukkan unsur ilmu mantiq dalam bagian yang sangat penting dalam ilmu *ushul al-Fiqh*. Menurutnya, Ilmu mantiq ini penting diketahui, sehingga barangsiapa yang tidak mengetahui ilmu ini, keilmuannya tidak dapat dipercaya.

Dengan demikian, ada hubungan erat, bahkan tidak dapat dipisahkan antara ilmu *ushul al-Fiqh*, ilmu kalam dan filsafat. Banyak teori-teori ilmu kalam masuk dalam ilmu *ushul al-Fiqh* yang membuatnya memang tidak dapat dipisahkan dari ilmu kalam. Menurut Ghazali, ilmu kalam itu sebenarnya prinsip dasar epistemologis seluruh ilmu-ilmu Islam seperti fiqih, *ushul al-fiqih*, tafsir dan hadits. Ia memposisikan ilmu kalam sebagai ilmu *kulliyah* (universal/general), sementara yang lain sebagai *'ulum juz'iyah* (partikular).

Ia disebut *juz'iyah* karena bidang kajian yang mereka garap hanya terbatas pada aspek tertentu saja.

Hubungan wahyu dan akal perseptif Ushul al-Fiqh.

Sebagaimana para ahli ilmu kalam, para ahli hukum Islam juga telah membicarakan hubungan wahyu dengan akal, sekalipun yang difokuskan mereka adalah dalam bentuk *nash-nash* hukum. Ini dimaklumi, karena di satu sisi wahyu atau *nash-nash* itu berasal dari Tuhan yang Mutlak, di sisi lain kandungannya harus diaplikasikan dalam kehidupan masyarakat, sehingga diperlukan interpretasi akal, yang merupakan suatu potensi bagi jiwa manusia yang dengannya dapat menemukan hakikat-hakikat sesuatu (Ibrahim, 2008: 98).

Bagaimana hubungan *nash-nash* yang merupakan wahyu dengan akal? Apa fungsi akal terhadap wahyu, terutama dalam bentuk *nash-nash* hukum? Apakah akal dapat digunakan dalam penggalan hukum, manakala ditemukan *nash-nash* mengenai masalah-masalah tertentu? Sekilas, seperti telah disinggung, wahyu dan akal terlihat bertolak belakang satu sama lain, mengingat paradigmanya memang berbeda. Wahyu Tuhan bersifat mutlak, sedangkan akal bersifat nisbi. Tetapi, manakala akal tidak diperankan dalam memahami wahyu maka kandungannya akan sulit dipahami atau diaplikasikan dalam kehidupan manusia :

Dengan alasan di atas, para ulama telah mengklasifikasikan *nash-nash* hukum dengan memper-timbangkan segi datangnya, penunjukannya terhadap hukum, dan segi penerapannya, yang masing-masing mempunyai dua nilai *qath'i* dan *zhanni*. Sehingga dikenal konsep-konsep sebagai berikut: *Pertama*, *nash-nash* yang pasti datangnya dari *asy-Syari'* (Allah dan Rasul), yaitu

semua nash Al-Qur`an dan hadits-hadits metawatir. Kedua, *nash-nash* yang tidak pasti atau hanya dugaan kuat, seperti hadits-hadits *ahad*. Ketiga, *nash-nash* yang pasti penunjukannya terhadap hukum, yaitu *nash-nash* yang menunjukkan pengertian yang dapat dipahami secara tertentu, tidak ada kemungkinan menerima takwil, dan tidak ada tempat bagi pemahaman lain. Keempat, *nash-nash* yang tidak pasti dalam penunjukannya terhadap hukum, yaitu *nash-nash* yang mengandung makna yang mungkin untuk ditakwilkan atau dipindahkan kepada pengertian lain. Dalam perkembangan berikutnya, dimunculkan konsep *nash-nash* dengan mempertimbangkan segi penerapannya yang juga bernilai *qath'i-zhanni*. (Ibrahim, 2008: 98).

Manakala *nash-nash* itu termasuk kategori *qath'i*, pada rinsipnya akal memang tidak mempunyai tempat untuk memainkan perannya, kecuali memahami apa adanya. Dalam konteks inilah, kaidah *La masagha li al-ijtihad fi maurid an-nash* dapat dipahami. Ijtihad yang dimaksudkan dalam kaidah tersebut adalah suatu upaya pengerahan akal secara maksimal dalam memahami aturan hukum, seangkan *nash* yang dimaksudkan adalah yang bernilai *qath'i*. Sebab, bila *nash-nash* tersebut adalah teks-teks Al-Qur`an dan Sunnah seara umum, maka konsep *ijtihad* dalam wacana ilmu ushul al-fiqh menjadi tidak signifikan. Selanjutnya, mengingat ada spek lain, yaitu segi penerapan aturan hukum kepada masyarakat yang perlu dipertimbangkan, maka penggunaan akal sulit dinafikan, sekalipun dalam *nash-nash* yang *qath'i*, sebagai salah satu implementasi konsep *tadarruj* dalam penerapan hukum dan sifatnya temporal dalam hal *nash-nash* yang bersifat *zhanni*, para ulama sepakat bahwa akal sangat berperan dalam melakukan

interpretasi terhadapnya, yang dikenal dengan istilah ruang lingkup ijtihad (*mawathin al-ijtihad*) (Ibrahim, 2008: 98).

Perlu dikemukakan, bahwa dalam hal intensitas penggunaan wahyu dan akal, para ulama telah berbeda pendapat, yang tercermin dari perdebatan antara kubu *ahl al-Iraq* (*Ahl ar-Ra`yi*) dan kelompok *ahl al-Hijaz* (*ahl al-Hadits*). *Ahl al-Iraq* dikatakan lebih banyak menggunakan akal sedangkan *ahl al-Hijaz* menggunakan hadits Rasul. Syafi'i berusaha 'mendamaikan' dua kubu ini dengan cara mensintesakan metode yang digunakan kedua mazhab pemikiran ini. Ia membuktikan bahwa tidak ada konflik antara wahyu dan akal.

Imam Abu Hanifah tetap menggunakan teks al-Qur'an dan Sunnah, sebagaimana Imam Malik. Imam-imam mazhab lain, termasuk Imam asy-Syafi'i, dalam perumusan fiqih, juga mengkombinasikan wahyu dan akal, tekstual-kontekstual dan historis-normatif. Paradigma yang mereka lakukan adalah menyatukan dan menintegrasikan berbagai unsur yang dicontohkan oleh Rasul ketika merumuskan hukum atau fiqih. Ketika menjawab pertanyaan "Bagaimana kita mengetahu?" Asy-Syafi'i umpamanya memberikan jawaban dengan ungkapannya: *Tidak seorangpun yang boleh berpendapat sesuatu itu halal atau haram kecuali dengan ilmu. Dan ilmu itu diperoleh melalui khabar yang ada di dalam Qur'an atau Sunnah, Ijma' atau qiyas* (asy-Syafi'i, t.t: 44). Sekalipun, dalam intensitas yang minim, yaitu dalam bentuk *al-qiyas*, dengan demikian, asy-Syafi'i juga memerankan akal dalam perumusan fiqihnya.

Selanjutnya, perlu dikemukakan bahwa dalam Islam, berdasarkan Al-Qur'an di atas, sumber pengetahuan tersebut bukan hanya *al-khabar ash-shadiq*,

melainkan ada indera, akal dengan daya nalar yang luas, intuisi, 'irfani, yang diungkapkan dalam bentuk proposisi yang relevan gejala-gejala yang terjadi dalam realitas masyarakat. Ibn Hazm yang dianggap Imam azh- Zhabiri pada kenyatannya juga menggunakan akal dalam perumusan fiqihnya. Hal ini sangat terlihat dalam salah konsep *dalil* yang dia kemukakan, yaitu penggunaan premis mayor (*muqaddimah kubra*) dan premisi minor (*muqaddimah sughra*) untuk mengambil suatu konklusi (*natijah*).

Kemungkinan Pembaruan Fiqih dan Ushul Fiqih:

Dari uraian di atas, dipahami bahwa pembaharuan ilmu *ushul al-fiqh* sangat dimungkinkan. Pertumbuhan dan perkembangan konsep, dan konstruksi ilmu *ushul al-Fiqh* di atas, akan mengantarkan kepada kita kepada suatu pemahaman bahwa semua itu adalah hasil kreasi para ulama yang diproduksi atau dimunculkan untuk menjawab kebutuhan masyarakatnya. Oleh karena itu, manakala fiqih dianggap tidak dapat menyelesaikan persoalan modern, maka Fiqih Islam mendesak untuk perbaharui.

Pembaharuan fiqih, haruslah dimulai dengan pembaharuan perangkat teoritik dan metodologinya, yakni ilmu *ushul al-Fiqih*. Inilah sesungguhnya yang harus dijadikan sebagai agenda utama dalam kajian pemikiran hukum Islam di era sekarang. Hasan Turabi menilai bahwa *ushul al-Fiqih* cenderung tidak lagi relevan. Abu Sulayman mengatakan, ada beberapa kelemahan *ushul al-Fiqih* klasik, seperti *textual* dan *linguistic oriented* sehingga cenderung melupakan unsur historisitas teks, dimensi waktu dan tempat. Ada

kegelisahan sebahagian pemikir kontemporer bahwa ushul al-fiqh sebagai perangkat teoritis dan metodologi kajian hukum Islam yang berkembang selama ini dianggap sudah tidak mampu lagi mengakomodasi perubahan masyarakat modern yang begitu kompleks. Ushul al-fiqh dianggap lebih mencerminkan pendekatan tekstual dibanding kontekstual, sehingga terdapat kesulitan tersendiri ketika harus diterapkan dengan mengurai beragam persoalan kontemporer. Ada kekhawatiran bahwa penggunaan *ushul al-fiqh* secara mandiri tanpa mengkombinasikan dengan konteks sosial bisa berakibat pada munculnya produk hukum yang baku dan ambigu, bahkan kurang manusiawi (Turaby, 2000: 18).

Fazlur Rahman juga mendesak untuk mereformulasi ushul al-Fiqh, melalui metode penafsiran al-Qur`an yang padu dan kohesif. al-Qur`an harus dipahami dalam konteks masyarakat ketika ia diturunkan. Tidak boleh mengabaikan realitas sosial, sebagai pengabaian akan berakibat pada penegasian tujuan dan objektif moral-sosial al-Qur`an. Rahman menawarkan teori gerak-ganda (*double-movement*). Teori ini mengatakan bahwa untuk memahami al-Qur`an, kita harus kembali melihat konteks sejarah dan sosial al-Qur`an ketika itu. Setelah itu barulah kita memformulasikan prinsip umum dari ayat tersebut, yang pada prinsipnya merupakan objektif utama dari ayat tersebut. Setelah proses ini selesai, kita kemudian kembali ke zaman kini untuk diaplikasikan dalam kasus-kasus yang terjadi sekarang.

Dalam Islam, pembaharuan pemikiran Islam memang mendapat legitimasi dari Rasul: "Sesungguhnya Allah akan mengutus pada setiap pangkal abad

seorang *mujaddid* yang akan memperbarui agama-Nya." Pembaruan memang sudah berjalan sejak dini. Di antara pembaharu adalah 'Umar ibn Abdul Aziz, Syafi'i, Ibn Taimiyah, Abduh dan lain-lain.

Dari uraian di atas, dapat dipahamai bahwa secara historis, *ushul al-Fiqih* telah mengalami pertumbuhan, perkembangan dan pembaharuan. Embrionya pada masa Rasul dan Shahabat, diformulasikan oleh para imam mazhab, terutama asy-Imam Syafi'i, *ushul Fiqih* telah banyak mengalami perubahan dan pembaruan. Dengan demikian, kemungkinan memunculkan teori baru dalam ilmu *ushul al-Fiqh* tetap terbuka.

Pembaharuan *ushul al-fiqh* tersebut, menurut hemat saya dapat dilakukan dalam bentuk yang sederhana, umpamanya dikonstruksikan dengan menjadikan teks-teks suci dan teks-teks realitas sosial dalam posisi yang paralel ketika seorang pemikir hukum menganalisis persoalan hukum yang dihadapkan kepadanya. Dengan ungkapan lain, bagi Saya dalam penerapan kaidah-kaidah *ushul al-Fiqh*, teks-teks suci (Al-Qur'an dan Sunnah) diposisikan secara paralel dengan teks-teks realitas sosial.

Dengan demikian, teks-teks suci sebagai arahan dasar mencapai objektivitas hukum masih diperlukan. Persoalan teks berlaku di setiap hukum suatu negara, Para pengacara dan hakim di Indonesia punya teks hukum yang disebut KUHP. Dan setiap keputusan akan selalu mengacu dan merujuk kepada teks hukum itu. Kegagalan menemukan pijakan tekstualnya mengakibatkan hukum tidak bisa diterapkan. Ketergantungan pada teks-teks suci bukan satu kelemahan hukum Islam. Kendatipun demikian, teks-teks sosial dan pengetahuan

yang didapat melalui metode *'irfani* juga masih diperlukan, karena fiqih hidup berkembang dalam berbagai realitas sosial dan politik yang berbeda, yang memerlukan keseimbangan dengan unsur spiritual.

Fiqih dapat menyesuaikan diri dengan lingkungan bangsa dan negara yang berbeda tersebut. Sebab itu, para ulama merumuskan kaidah-kaidah yang berkaitan dengan masalah hukum dalam konteks realitas sosial. Di antara kaidah itu adalah: "*al-'adah muhakkamah.*" Dan kaidah: "*Taghayyur al-ahkam wa ikhtilafuha bihasabi taghayyur al-azminah wa al-amkinah wa al-ahwal, wa an-niyat wa al-'awa'id, wa zhuruf al-mujtama'at.*" Ketergantungan pada teks-teks suci bukan suatu kesalahan atau kelemahan, dan ketergantungan kepada teks-teks realitas sosial juga bukan suatu kesalahan atau kelemahan. Namun, *min bab al-aula*, kalau kedua macam teks tersebut dapat dipadukan untuk mewujudkan kemaslahatan. Perpaduan antara kedua jenis teks tersebut ditambah unsur spiritual tampaknya sangat dibutuhkan untuk menghasilkan fiqih terpadu.

BAB VII

ARGUMEN MAQASHID ASY-SYARI'AH

Ada dua sifat dari fiqih atau hukum Islam menurut rumusan para ahli *ushul al-Fiqh*. *Pertama*, yang bersifat *qath'i*, pasti dan tidak dapat diubah lagi. Sifat ini dimaksudkan adalah supaya ada satu kesatuan pikiran, rasa, dan perilaku bagi umat Islam, dan sifat inilah yang menjadikannya sebagai *ummatan wahidah* (umat yang satu). *Kedua*, berifat *zhanni*, berupa dugaan kuat, masih diperselisihkan dan dinamis. Ini dimaksudkan adalah supaya umat islam dapat bergerak bebas dalam berpikir dan melakukan hal-hal yang dibuthkan atau diperlukan dalam hidupnya, yang mungkin berbedea dari kebuthan orang lain. Dengan demikian, sifat ini memberi peluang untuk berbeda antara satu sama lain, sesuai dengan perbedaan waktu, tempat, kondisi dan tujuan masing-masing. Karakteristik hukum Islam atau fiqih inilah yang menjadikan ajaran Islam tetap bertahan, sekalipun problem yang dihadapi manusia semakin rumit dan kompleks.

Adapun tujuan disyariatkan hukum-hukum kepada umat manusia adalah untuk kemaslahatan hamba di dunia dan akhirat (*li mashalih al-'ibad fi al-'ajil wa al-'ajil*). Inilah yang dikenal dengan *maqashid syari'ah*. *Maqashid asy-syari'ah* ini didapatkan oleh para ulama melalui penelitian-penelitian dan kajian-kajian mendalam terhadap makna ayat-ayat Al-Qur'an dan hadits-hadits Nabi.

Asy-Syatibi mengemukakan, bahwa konsep *maqashid asy-syari'ah* ini dapat dilihat dari dua dimensi,

yaitu: *Pertama*, dimensi *Qashd asy-Syari'*, yakni tujuan asy-Syari' menciptakan hukum. Dimensi ini berhubungan dengan (1) tujuan utama (*ibtida'an*) asy-Syari' dalam menciptakan hukum, yaitu untuk kemaslahatan manusia dalam berbagai tingkatannya; (2) tujuan asy-Syari' dalam menciptakan hukum untuk dapat dipahami oleh mukallaf, yang berhubungan dengan aspek kebahasaan dalam hal pemberian *taklif*; (3) tujuan asy-Syari' dalam menciptakan hukum untuk membebani mukallaf dengan tuntutan-tuntutan-Nya, yang berhubungan dengan kemampuan, kesulitan dan lain-lain; (4) tujuan asy-Syari' dalam menciptakan hukum untuk memasukkan *mukallaf* ke dalam naungan *takalif* atau hukum-hukum-Nya, sehingga dalam kehidupannya tidak mengikuti hawa nafsu. *Kedua*, dimensi *qashd al-mukallaf*, yakni tujuan *mukallaf* dalam penerapan hukum. Dimensi ini berkaitan dengan persoalan niat dan perbuatan *mukallaf* (asy-Syatibi, t.t.2: 5).

Berdasarkan kepentingannya, masalah dalam kemas maqashid asy-syari'ah tersebut, menurut asy-Syatibi, dapat dibagi kepada tiga tingkatan, yaitu: *Pertama*, masalah dharuriyah, yaitu kemaslahatan atau kebutuhan yang harus ada untuk terwujudnya kemaslahatan agama dan dunia. Artinya, apabila tidak ada, maka kehidupan mereka akan rusak dan kacau di dunia, sementara di akhirat tidak akan menikmati kebahagiaan, bahkan akan memperoleh kerugian. Masalah dharuriyah atau kepentingan pokok ini terhimpun dalam lima hal, yaitu: memelihara agama, jiwa, keturunan, harta dan akal. *Kedua*, masalah *hajiyah*, yaitu kebutuhan penting manusia untuk keluasan dan menghilangkan kesempitan yang dapat menyebabkan

kesulitan-kesulitan dalam hidup. Ini berarti, seandainya kebutuhan semacam ini tidak ada atau tidak terpenuhi, maka manusia tidak akan mengalami kekacauan, tetapi hanya mengalami kesulitan-kesulitan. *Ketiga*, masalah tahsiniah, yang melakukan tindakan-tindakan terpuji dan menjauhi hal-hal yang kotor menurut akal sehat. Ringkasnya, menurut asy-Syatibi, semua tindakan yang sesuai dengan akhlak yang mulia (asy-Syatibi, t.t. 2: 8-12).

Jauh sebelum asy-Syatibi, *hujjah al-Islam* Imam al-Ghazali, mengemukakan bahwa tujuan utama syariah adalah untuk mewujudkan kesejahteraan manusia, melalui perlindungan agama (*din*) jiwa (*nafs*), akal (*'aql*), keturunan (*nasl*) dan harta (*mal*). Sema yang berorientasi melindungi lima hal yang menjadi kepentingan publik ini adalah suatu keharusan. Sebaliknya, semua yang dapat mengancam lima hal yang menjadi kepentingan publik itu adalah harus dihilangkan.

Lima hal yang menjadi *maqashid asy-syariah* tersebut adalah sebagai berikut:

Pertama, memelihara agama (*Hifz ad-din*). Tujuan syariat untuk memelihara agama terdapat dalam surat az-zaryyat ayat 56 dan an-nisa` ayat 156, yang menjelaskan tentang tujuan makhluk diciptakan Tuhan yaitu untuk mengabdikan kepada-Nya; dan tujuan Rasul diutus bagi manusia adalah sebagai suatu bukti (*hujjah*) kebenaran agama yang dibawanya. Selanjutnya, untuk memelihara agama dari kerusakan maka dilarang murtad dan diperintahkan berjuang dalam rangka mempertahankan agama. Masih berkaitan dengan hal ini, Rasul bersabda *La dharara wa la dhirara*. Kita dilarang merusak diri kita sendiri dan merusak orang lain,

termasuk dalam masalah agama, jiwa akal, keturunan dan harta.

Dari tujuan pemeliharaan dan perlindungan agama (*din*) dipahami umpamanya, bahwa masyarakat harus bebas mengamalkan dan mengembangkan ajaran agamanya dengan baik. Sebab, agama dapat memberikan makna makna dan tujuan hidup, menjadi petunjuk dan pedoman ke arah yang benar, dan melalui pengamalan ajaran agama seseorang akan dapat menjadi manusia yang lebih baik.

Para ahli mengakui bahwa agama memainkan peran penting dalam kemajuan suatu peradaban. Lambang-lambang dan simbol-simbol keagamaan yang berdiri mega di berbagai tempat di dunia ini jelas menunjukkan peran agama dalam pembangunan peradaban, tidak terkecuali peradaban Islam. oleh karena itu, orientasi pembangunan harus mendorong masyarakat untuk taat menjalankan ajaran agamanya, bukan pembangunan yang bersifat sekularistik yang mengutamakan materialisme dan hedonisme.

Kedua, memelihara keturunan (*Hifz an-nafs*). Tujuan syariat untuk memelihara jiwa dapat dilihat dari surat al-baqarah ayat 179 tentang qishash, bahwa ia disyariatkan untuk memelihara kelestarian hidup (*survive*) dan ketentreman dalam masyarakat. Kendatipun demikian, qishash itu dapat ditiadakan dan dapat diganti dengan diyat, kalau keluarga korban memaafkan terpidana. Kemudian, surat al-Furqan ayat 68. Dua ayat ini mengandung makna kewajiban memelihara kelestarian hidup dan keselamatan masyarakat. Sejauh itu, Rasul juga mengatakan "Barangsiapa yang menjatuhkan dirinya sendiri dari atas

bukit, lalu meninggal dunia (bunuh diri), maka tempatnya di neraka jahannam, kekal di dlamnya”.

Dari tujuan ini, dipahami bahwa kebijakan pembangunan harus menjamin kelestarian hidup manusia. Semua yang berorientasi memelihara dan melindungi jiwa harus dijaga dan didukung; dan segala sesuatu yang dapat mengancam keberlangsungan hidup manusia harus dihilangkan. Manusia, sebagaikhalifah, memainkan peran utama dan memiliki kapasitas untuk mengelola alam semesta..

Kebijakan pembangunan harus menjamin kelangsungan hidup manusia. Segala sesuatu yang dapat melindungi jiwa harus dijaga dan segala sesuatu yang dapat mengancam keberlangsungan hidup manusia harus dihilangkan dan ditentang. Sebab itu, faktor-faktor yang mengancam kehidupan manusia, harus mendapat perhatian serius oleh pemerintah dan masyarakat supaya masyarakat terhindar dari hal itu. Atas dasar ini, maka dipahami bahwa syariat Islam melarang pergaulan bebas, syariat memerintahkan kepada pemerintah dan pemegang otoritas untuk membangun dan menyediakan infrastruktur transportasi yang nyaman umpamnya, aman dan manusiawi, sehingga dapat menyelamatkan jiwa manusia dari kematian dan *hifz an-nasl* dapat terwujud.

Ketiga, memelihara akal (*Hifz al-'aql*). Akal adalah *manath at-taklif*, tambatan atau tautan beban hukum, tanpa akal tidak ada kewajiban atau beban hukum. Selain itu, akal juga adalah salah satu media pengembangan pengetahuan. Oleh karena itu, akal wajib dipelihara, dengan cara tidak merusaknya, dengan meminum minuman keras, sabu-sabu, narkoba. Dan akal wajib dimanfaatkan untuk pengembangan pengetahuan,

dengan cara menuntut ilmu, yang memang diwajibkan kepada setiap muslim. Hal-hal tersebut, terlihat dalam surat al-ma'idah ayat 91; hadits yang melarang minuman memabukkan; firman Allah dalam surat thaha ayat 114; hadits yang mewajibkan menuntut ilmu.

Dipahami bahwa akal adalah karaktersitik khusus bagi manusia yang membedakannya dari makhluk yang lain. Ia perlu terus dipertajam dan dikembangkan secara terus-menerus demi mencapai kehidupan manusia yang berkeadaban. Pengembangan akal/ilmu dapat dilakukan melalui sistem pendidikan yang bermutu dan berkualitas. Pengembangan berbagai ilmu dan penelitian adalah bagian dari upaya memelihara akal, yang diperintahkan oleh Islam.

Keempat, memelihara keturunan (*Hifz an-nasl*). Tujuan diwajibkan memelihara keturunan dapat dilihat dalam firman Allah (an-nisa` : 3), yang mengandung perintah untuk menikah. Kemudian, firman (al-isra` : 32) yang mengandung larangan berbuat zina. Selanjutnya, hadits yang memerintahkan para remaja untuk menikah (H.R. Bukhari). Perintah untuk menikah adalah untuk mewujudkan kebaikan keturunan, dan larangan berzina, karena ia akan merusak keturunan.

Keturunan dimaksudkan adalah dalam arti pelanjutan manusia yang bermartabat dan terhormat. Oleh karena itu, syariat mengajarkan lembaga perkawinan, dan manusia diperintahkan menikah secara agama dan negara, supaya keturunan tidak mengalami kesulitan dan tetap dalam martabat yang terhormat. Pembangunan di berbagai bidang, tidak boleh hanya mengejar pertumbuhan ekonomi tinggi semata-mata tanpa mempertimbangkan kesinambungan pembangunan. Semua kekayaan alam dikuras sampai habis tanpa

memikirkan generasi-generasi selanjutnya. Oleh karena itu, kebijakan pembangunan semestinya lebih mengedepankan keberlanjutan pembangunan supaya generasi selanjutnya tidak mengalami kehabisan sumber ekonomi.

Kelima, memelihara harta (*Hifz al-mal*). Tujuan syariat memelihara harta terlihat dalam firman Allah (an-nisa': 5), yang mengandung makna bahwa harta jangan diberikan kepada norang-orang yang bodoh, yang tidak dapat menjaga kelestariannya. Dalam rangka memelihara harta, maka Tuhan melarang melakukan pencurian, Tuhan melarang pemborosan, adanya penggantian kalau harta seseorang dirusak orang lain.

Harta sama pentingnya dengan empat tujuan ubli yang harus dipelihara sebelumnya, yang perlu dilindungi dan dikembangkan menurut *maqashid syariah*. Rasulullah bersabda: Tidak ada salahnya kekayaan bagi mereka yang bertakwa kepada Allah (H.R. al-Bukhari). Harta adalah titipan Allah yang perlu untuk dikembangkan dan digunakan demi mengurangi kemiskinan, memenuhi kebutuhan manusia, membuat kehidupan lebih nyaman, dan mendorong distribusikan pendapatan dan kekayaan secara merata dan adil.

Banyak hal yang perlu dilakukan untuk mengembangkan harta demi mencapai *maqashid syariah*, seperti pengembangan pertanian dan peternakan, pembukaan lahan terlantar, perniagaan, mendirikan lembaga-lembaga keuangan syariah, yang orientasinya adalah untuk pengembangan sektor ekonomi dalam rangka pengamalan *hifz al-mal*.

Perlu dikemukakan, bahwa tujuan syariat memelihara kebutuhan-kebutuhan hidup (*hajiyat*) dapat dilihat dari firman Allah (al-baqarah: 286), al-hajj: 78, dan

al-Baqarah: 185). Nabi mengatakan bahwa kita dibangkitkan untuk mencari atau mendatangkan kemudahan, bukan mencari atau mendatangkan kesulitan. Kemudian hadits Nabi yang menjelaskan bahwa kita diperintahkan untuk mempermudah sesuatu, dan melarang untuk mempersulit. Ayat-ayat dan hadits-hadits di atas, mencerminkan bahwa tujuan syariah itu adalah untuk kemudahan, menghilangkan kesempitan dan kesulitan. Ibn 'Asyur dalam bukunya *Maqashid asy-syari'ah* (hal. 61) mengatakan: *Hasil penelitian terhadap syariah menunjukkan bahwa kemurahan dan kemudahan adalah bahagian dari tujuan agama*

Selanjutnya, tujuan syariah untuk *at-tamssuk bi makarim al-akhlaq wa mahasin al-'adat*, yakni berpegang dan memelihara akhlak mulia, dan adat atau tradisi yang baik, dapat dilihat umpamanya dalam firman Allah "*wa innaka la 'ala khuluqin 'azdim* (al-Qalam: 4) dan sabda Nabi "*innama bi'ttstu li utimma makarim al-akhlaq*. Tujuan *tahsiniyat* ini meliputi aspek kebaikan dunia dan agama.

Dari uraian di atas dipahami bahwa selain tingkatan *mashlalah dharuriyah*, tingkatan *masalah hajiyah* dan *tahsiniyah* juga berhubungan dengan lima hal pokok kepentingan yang harus dipelihara. Dalam hal ini, asy-Syatibi mengemukakan hubungan signifikan antara ketiga tingkatan masalah tersebut dapat dipahami dengan jelas. Menurutnya, *masalah hajiyah* berfungsi sebagai pelengkap *masalah dharuriyah*, dan *masalah tahsiniyah* berfungsi sebagai pelengkap *masalah hajiyah*. Atas dasar ini, dapat dipahami bahwa *mashlalah dharuriyah*, *masalah hajiyah* dan *masalah tahsiniyah* sama-sama menyangkut lima hal: memelihara agama, jiwa, keturunan, harta dan akal (Ibrahim, 2008: 208).

BAB VIII

FORMAT DAN METODOLOGI FIQIH TERPADU

Format Fiqih Terpadu

Secara historis, pada mulanya fiqih berarti pengetahuan yang didapatkan melalui penelitian mendalam dan sungguh-sungguh terhadap sumber-sumber pengetahuan agama (*tafaqquh fi ad-din*), dengan didukung kemampuan intelektual yang memadai. *Ad-Din* adalah agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad untuk kebahagiaan manusia di dunia dan akhirat. Karena itu, ajaran-ajarannya mencakup semua kebutuhan manusia yang terdiri dari unsur rohani dan jasmani. Dengan demikian, pada mulanya, fiqih mengandung makna yang luas.

Pada gilirannya, fiqih telah mulai diarahkan kepada pengertiannya yang khusus dan praktis, berkaitan dengan persoalan hak dan kewajiban yang dibebankan kepada manusia. Ulama Hanafiyah merumuskan, bahwa fiqih adalah "*Ilmu yang menerangkan segala hak dan kewajiban yang berhubungan dengan perbuatan orang-orang mukallaf.*" Asy-Syirazi, dengan penekanan aspek metodologis, merumuskan: *Fiqih* adalah pengetahuan tentang hukum syara' yang didapatkan melalui ijtihad dengan berbagai metodenya (asy-Syirazi, t.t.: 6). Khallaf mengemukakan, bahwa *al-fiqh* memiliki arti teknis (berdasarkan terminologi para ulama). Menurut terminologi para ulama, pengertian *al-fiqh* dapat dilihat sebagai ilmu (sifat suatu pengetahuan) dan sebagai koleksi hukum. Sebagai ilmu, *al-fiqh* diartikan dengan "*Pengetahuan tentang hukum-hukum*

syara' 'amaliyah (bersifat operasional) yang diusahakan (didapatkan) dari dalil-dalilnya yang terperinci." Sebagai koleksi hukum, *al-fiqh* diartikan dengan "*Koleksi hukum-hukum syara' 'amaliyah (bersifat operasional) yang diusahakan (didapatkan) dari dalil-dalilnya yang terperinci."* (Khallaf, 1968: 11).

Dari rumusan-rumusan di atas, dipahami bahwa yang menjadi objek kajian fiqih adalah perbuatan manusia (*af'al al-mukallafin*), mengenai halal atau haram, wajib atau mubah, dan sebagainya. Mengingat objeknya adalah perbuatan manusia, maka fiqih sangat dibutuhkan oleh manusia, sebab ia dapat mengatur dan melindungi masyarakat dari keonaran, kekacauan, bahkan konflik dan peperangan yang disebabkan ambisi dan kecenderungan manusia yang *hegemonik* terhadap orang lain (Mahdi 1957: 178 dan 193).

Juga dapat dipahami bahwa usaha mendapatkan aturan atau fiqih Islam itu dilakukan dengan suatu metodologi *bayani*, melalui penggalian makna *nash-nash* atau dalil-dalil. Namun, dengan metodologi semacam ini, produk-produk fiqih memperlihatkan kecenderungannya yang kurang memadukan berbagai unsur yang seharusnya dilibatkan. Ia hanya terfokus kepada dalil-dalil tentang hukum dengan lima pola yang terkenal, yaitu wajib sunnat, makruh mubah dan haram. Padahal, *genuine* fiqih adalah perwujudan kehendak Allah terhadap manusia yang berisi perintah dan larangan, tidak hanya mengatur masalah ibadah semata, melainkan juga seluruh aspek kehidupan manusia, dalam rangka perwujudan *habl min Allah* dan *habl min an-nas*, hubungan dengan Tuhan dan hubungan sesama manusia dari berbagai segi kehidupannya, seperti masalah keluarga, masyarakat, lingkungan hidup, dan

orang yang berbeda agama dan masalah negara, termasuk bagaimana menyikapinya dengan cara yang dilakukan oleh Rasul.

Seperti telah dikemukakan, bahwa bahwa Rasul (Muhammad), sebagai utusan yang membawa risalah yang komprehensif, adalah figur sentral yang wajib dijadikan sebagai *uswatun hasanah* dalam rangka menuju kemaslahatan hakiki, sekalipun harus melalui kemaslahatan nisbi terlebih dahulu, yaitu *hasanah* di dunia dan *hasanah* di akhirat. Pola dan perilaku Rasul inilah yang diperlukan dalam perumusan fiqih terpadu, yang didukung argumen-argumen berbagai aspek, seperti yang telah dikemukakan di atas, baik argumen historis, pemikiran, maupun praktek.

Sebagai *uswatun hasanah*, banyak aspek yang harus diteladani dari Rasul, termasuk dalam perumusan fiqih terpadu ini, sebagai fiqih alternatif yang merupakan tambahan atau nuansa baru khazanah terhadap rumusan fiqih yang selama ini banyak dikembangkan, terutama oleh pemikir hukum Islam kontemporer. Unsur-unsur dimaksud adalah sebagai berikut:

Pertama, unsur teks-teks atau *an-nushush wa tathbiqatuha li an-nas*, yakni unsur *nash-nash* Al-Qur'an dan Sunnah Rasul. Pada masa Rasul, manakala muncul suatu persoalan hukum, baik yang berhubungan dengan Allah maupun kemasyarakatan, maka Allah menurunkan ayat-ayat Al-Qur'an untuk menjelaskannya. Sebagai *muballigh*, Rasul menyampaikan penjelasan itu kepada umatnya untuk diikuti. Kendatipun demikian, penjelasan Al-Qur'an tersebut tidak selamanya tegas dan terperinci, melainkan kebanyakannya hanya garis besar, sehingga dibutuhkan penjelasan lebih lanjut dari Rasul.

Sebagai orang yang diberi wewenang memberi penjelasan di satu sisi, dan menghadapi realitas sosial yang berkembang di sisi lain, Rasul terkadang harus menggunakan akal *basyariah*-nya, seperti akan diuraikan dalam bahasan berikutnya.

Kedua, unsur realitas-realitas sosial (*al-waqa`i' al-ijtima'iyah*). Sebagai bagian dari masyarakat, selain sebagai Nabi (pembawa berita) dan Rasul (Utusan Tuhan menyampaikan berita dari Tuhan), Muhammad juga sebagai pengawas pelaksanaan hukum dan juga sebagai hakim yang menyelesaikan berbagai kasus aktual yang terjadi dalam masyarakatnya. Dalam prakteknya, terkadang ada yang langsung dia sendiri yang menangani dan menyelesaikan masalah yang dihadapkan kepadanya, terkadang diserahkan kepada shabatnya, sekaligus memberikan edukasi kepadanya. Dia sangat peduli dengan kondisi masyarakatnya.

Masih berkaitan dengan unsur kedua ini, berbeda dari sikapnya terhadap bidang akidah dan ibadah, dalam masalah hidup sosial kemasyarakatan (*al-hayah al-ijtima'iyah*), *nash-nash* Rasul bersikap sangat dinamis, dan memang ajaran islam dalam bidang ini hanya bersifat garis besar (*al-khuthuth al-'aridhah*), sehingga akal manusia, seperti yang juga dicontohkan oleh Nabi, memiliki ruang untuk berkreasi dan berinovasi.

Ketiga, unsur *istikhdam al-'aql al-basyari* dari Rasul. Diyakini, bahwa Rasul itu *la yanthiq 'an al-hawa in huwa illa wahyu yuha* (Q.an-Najm: 3-4), tetapi harus diakui bahwa dalam hal-hal tertentu Rasul juga menggunakan atau memanfaatkan akal kemanusiaannya, sebagaimana ia juga memanfaatkan inderanya dalam pengamatan terhadap berbagai gejala sosial atau

kasus hukum. Akal dan semua indera bagi Rasul haruslah bersama-sama bertanggung jawab, tidak ada pemisahan antara satu sama lain, dalam proses penelitian, pengamatan dan atau pencarian sesuatu, termasuk pencarian aturan fiqih. Penelusuran terhadap ayat-ayat Al-Qur`an menunjukkan bahwa lebih dari lima puluh ayat yang menganjurkan kepada manusia supaya memanfaatkan potensi akal.

Al-Qur`an, secara eksplisit, mengisyaratkan suatu metode kerja yang komprehensif dalam pengungkapan aturan-aturan alam dan aturan-aturan kehidupan manusia. Metode Al-Qur`an tersebut bersifat universal dan luwes, tidak diskriminatif, supaya dapat mengatasi segala bentuk perubahan dan kemajuan yang selalu terjadi dalam masyarakat pada setiap masa dan tempat atau lingkungan. Atas dasar ini, maka eksistensi ijthad diakui keberadaanya, baik dalam upaya penemuan hukum suatu masalah atau kasus baru yang tidak diatur secara jelas dalam *nash*, maupun dalam upaya memahami hukum-hukum dari *nash* atau *fahm al-khithab asy-syar'i*.

Keempat, unsur akhlak mulia (al-akhlaq al-karimah). Akhlak dimaksudkan di sini mencakup makna etika dan moral. Tiga istilah ini, sekalipun masing-masing memiliki dasar pijakan dan tolok ukurnya yang berbeda, namun obyek pembicaraanya adalah sama yaitu tentang nilai perbuatan manusia. Kalau tolok ukur etika adalah pertimbangan akal, dan tolok ukur moral adalah adat istiadat, maka tolok ukur akhlak adalah Al-Qur`an dan Sunnah. Dalam surat al-Qalam ayat 4 Allah berfirman: *Wa innaka la'ala khuluqin 'adzim (Dan sesungguhnya engkau adalah orang yang berakhlak sangat mulia).* Sejauh itu, tujuan Nabi diutus adalah untuk menyempurnakan

akhlak mulia. Nabi bersabda: *Innama bu'itstu li`utimma makarim al-akhlaq*. Oleh karena itu, baik dalam perkataan, perbuatan atau perilaku, keputusan atau persetujuan, semuanya mencerminkan substansi Al-Qur`an. Inilah makna dari ungkapan Aisyah *Kana khuluquh al-qur`an* (Akhlak Rasul adalah cermin Al-Qur`an), ketika menjawab pertanyaan sahabat tentang akhlak Rasul.

Kelima, unsur *namthu suluk ar-rasul ar-ruhiyah*, yaitu pola hidup kerohanian Rasul. Pola hidup kerohanian Nabi ini mulai terlihat dari amal *tahannutsnya* yang dilakukan di Gua Hira`. Dalam kesendiriannya itu, dia berkonsentrasi penuh melakukan perenungan tentang kebesaran dan ke-Maha Agung-an Allah, ciptaan-ciptaan-Nya, bermunajat untuk mendapatkan hidayah, membersihkan hati, mensucikan jiwa, sehingga dia mencapai puncak kesempurnaan dan kemuliaan sebagai manusia yang paripurna.

Rangkaian dari perenungannya, Nabi mendapatkan ilham dan *ar-ru`yah ash-shadiqah* (mimpi yang benar), terbuka hijab, sehingga dia dapat menembus cahaya yang menyinari pola hidupnya. Tuhan telah mendidiknya dengan akhlak mulia (*makarim al-akhlaq*) dan kebiasaan yang baik (*mahasin al-'adat*), seperti diisyaratkannya dalam sebuah hadits: *Addabani Rabbi fa`ahsana Ta'dibi*. Termasuk dalam masalah ini juga *mahasin al-akhlaq* bagi Rasul. Dia adalah sebagai *innaka la`ala khuluqin`azhim*. Dalam konteks ini, Rasul merupakan penjelmaan (*embodiment*) dari ajaran-ajaran akhlak dan moral dalam Al-Qur`an.

Sadar akan keberadaannya sebagai makhluk yang selalu diberi nikmat, Rasul selalu shalat dua pertiga malam, selain shalat fardhu dan rawatib, tanda rasa syukurnya kepada Allah. Sebagai manusia yang

mungkin melakukan kesalahan dan kekeliruan, setiap saat hari Rasul selalu beristighfar minimal 70 kali. Masih dalam pola hidup kerohaniannya sehari-hari, Rasul selalu menampakkan perasaan *khauf* (rasa takut dengan azab Allah) dan *raja`* (mengharap ridha-Nya) dalam mengarungi hidup ini. Dia sering menangis, mengucurkan air mata, suatu pola hidup yang sejalan dengan ungkapan Tuhan dalam firman-Nya: *Fal-yadhkku qalilan walybku katsiran walyadhhaku qalilan* (at-Taubah: 82).

Hasil-hasil perenungan dalam pola kehidupan kerohanian Rasul tersebut dimaksudkan adalah untuk dijadikan sebagai basis atau fondasi kuat dalam membangun sistem pemerintahan dan kemasyarakatan (*nizham al-hukm wa al-ijtima'iyah*). Bagi Rasul, suatu sistem pemerintahan dan kemasyarakatan haruslah diwujudkan dan dilaksanakan dengan cara keterpaduan antara unsur *habl min Allah* dalam bentuk ibadah dan unsur *habl min an-nas* dalam bentuk hubungan kemasyarakatan, untuk terwujudnya suatu kedamaian, sebagai substansi dari *Islam rahmatan lil 'alamin*.

Unsur-unsur penting dari pola kehidupan Rasul di atas, dalam pemikiran hukum Islam cenderung kurang dipertimbangkan secara komprehensif, sehingga terkesan bahwa yang dijadikan sebagai sumber perumusan fiqih hanyalah teks-teks atau *nash-nash* hukum saja, tanpa memperhatikan unsur-unsur lainnya. Dengan demikian, berbeda dari rumusan fiqih kebanyakan, fiqih terpadu adalah rumusan fiqih yang memadukan unsur-unsur teks-teks suci al-Qur`an dan sunnah, realitas-realitas sosial, akhlak mulia dan pola hidup spiritual, dengan memanfaatkan kemampuan intelektual (akal). Rumusan semacam ini tentu saja

dipandang sebagai hal yang sangat ideal, dan cenderung sulit diwujudkan oleh umat Islam dewasa ini. Namun demikian, Islam yang *rahmatan lil'alamin* adalah risalah yang harus diimplementasikan dalam kehidupan sehari-hari, sehingga untuk mewujudkannya adalah suatu kencanaan, supaya ketetapan fiqih tidak terasa kering, dan gersang, tetapi menyentuh kepuasan batin dan perasaan manusiawi.

Metodologi Fiqih Terpadu

Perumusan fiqih terpadu, secara keilmuan, tetap beranjak dari ilmu *ushul al-fiqh*, sebagai perangkat teoritik dan metodologinya, sekalipun pengembangan dari aturan yang dibakukan oleh para ahli hukum Islam sudah pasti dilakukan, bahkan dapat dipastikan terjadi penyimpangan' dari aturan 'baku' tersebut. Keadaan ini terjadi, karena teori yang digunakan dalam perumusan fiqih terpadu adalah 'teori perpaduan', dengan menganggap sumber-sumber pengetahuan dalam posisi yang sama, bukan memberikan prioritas utama pada sumber pengetahuan tertentu, teks-teks suci, sementara sumber pengetahuan lain sebagai ikutan. Validitas sumber-sumber tersebut telah diakui oleh Al-Qur'an dan telah diteladankan oleh Nabi sebagai *uswah hasanah*.

Dalam proses perumusan fiqih terpadu, seorang pemikir, peneliti atau reformulator melakukan langkah-langkah tertentu yang sifatnya dinamis, namun tetap mempertimbangkan unsur-unsur yang telah dikemukakan di atas. Langkah-langkah dimaksud, yang harus dipahami secara dinamis, umpamanya dilakukan sebagai berikut:

Pertama, seorang perumus fiqih terpadu harus mengoleksi dalil-dalil fiqih yang signifikan dengan persoalan yang akan dirumuskan aturan hukum fiqihnya. Dalam satu persoalan sering ditemukan banyak dalil, yang tidak hanya sejalan melainkan terkadang kontradiktif, sehingga diperlukan kolektifitas dalil. Unsur dalil tersebut berupa teks-teks suci Al-Qur`an dan Sunnah, yang dikenal dengan *nash-nash*. Dengan demikian, dalam proses perumusan fiqih terpadu, tidak cukup hanya dengan satu dalil melainkan beberapa dalil yang relevan, dengan berbagai aspek sifat dan status, termasuk kalau ada yang *ta'arudh*. Sekaitan dengan ini, seorang perumus harus memposisikan sama semua sumber pengetahuan yang dijadikan dasar perumusan fiqih terpadu.

Untuk memahami Al-Qur`an, seorang ahli hukum haruslah memiliki pengetahuan bahasa Arab yang memadai, termasuk ilmu *ma'ani* ilmu *bayan*, dan kaidah-kaidah kebahasaan lainnya. Selain menyangkut faktor internal lafaz-lafaz Al-Qur`an, penelitit hukum Islam harus juga mempunyai pengetahuan tentang hal-hal yang berkaitan dengan faktor eksternal, antara lain: *Pertama*, pengetahuan tentang latar belakang historis ayat atau konteks pembicaraan yang bersifat eksternal turunnya ayat. Termasuk dalam hal ini, pengetahuan tentang tradisi-tradisi Arab, baik perkataan, perbuatan, maupun *setting* sosialnya ketika diturunkan ayat. *Kedua*, peneliti hukum Islam memiliki pengetahuan memadai tentang Sunnah, sebab hubungan makna Al-Qur`an dan Sunnah sangat erat (Ibrahim, 2008: 89).

Dalam kajian fiqih terpadu, Al-Qur`an merupakan kalam Tuhan yang utuh dan tidak dapat dipisah-pisahkan. Untuk memahami suatu ayat,

haruslah mempersatukan ayat-ayat lain yang relevan. Dengan demikian, prinsip *al-Qur`an yufassiru ba'dhuhu ba'dhan* sangat urgen bagi seorang pengkaji fiqih terpadu. Pemahaman terhadap sebahagian *nash* al-Qur`an sangat tergantung dengan sebahagian yang lain, sehingga banyak sekali ayat yang tidak dapat dipahami secara benar, kecuali dengan memperhatikan *nash* aatau ayat yang lain (Ibrahim, 2008: 90).

Selanjutnya, Sunnah sebagai bagian dari unsur metodologi dalam kajian fiqih terpadu, dimaksudkan adalah segala yang muncul dari Nabi, baik berdimensi perkataan dan perbuatannya, maupun berdimensi persetujuan terhadap perkataan atau tindakan para sahabat (Khan, 1284 H.: 44). Pentingnya Sunnah dalam kajian fiqih terpadu ini, karena Al-Qur`an memperkenalkan hukum-hukum syara', sebahagian besar bersifat garis besar, bukan terperinci. Oleh karena itu, secara metodologis, Al-Qur`an dan Sunnah haruslah dijadikan sebagai dalil yang padu, tidak terpisahkan antara satu sama lain. Keterpaduan ini, dapat dilakukan dengan berbagai cara yang dibenarkan dan diakui oeh syariat, umpamanya dengan memperhatikan aspek *dilalah an-nash 'ala al-ahkam*, terutama sudut kaidah-kaidah kebahasaan.

Dengan demikian, seorang ahli hukum haruslah mengumpulkan dan mengidentifikasi semua *nash* hukum yang relevan dengan persoalan yang akan dicari jawabannya, baik Al-Qur`an maupun Sunnah. Sebagaimana telah disinggung, bahwa dalam suatu persoalan banyak ditemukan ayat Al-Qur`an dan Sunnah yang membicarakannya, baik sifatnya universal (*kulliyah*) maupun partikular (*juz`iyah*). Dalam kasus-kasus baru yang diidentifikasi tidak ditemukan dalil

partikular, tentunya yang dikumpulkan atau dikoleksi adalah dalil-dalil unviersal yang mengandung penjelasan tentang nilai-nilai universal, baik nilai positif maupun negatif, yang perinciannya diserahkan kepada pemikiran manusia. Nilai-nilai dimaksud umpamanya, keadilan (*al-'adalah*), kebaikan (*al-ihsan*), kemaafan atau pemberian maaf (*al-'afwu*), kesabaran (*ash-shabr*), bersyukur (*asy-syukr*), termasuk saling membantu (*ta'awun*), keseimbangan (*tawazun*); kezaliman (*azh-zhulm*), termasuk boros (*tabzir*), kikir, tidak peduli lingkungan, dan sebagainya. Semua itu dimaksudkan untuk merealisasi kemaslahatan dunia untuk menuju kemaslahatan di akhirat (Ibrahim, 2008: 190).

Kedua, seorang perumus fiqh terpadu harus mencermati *qara`in ahwal*, baik *manqulah* maupun *ghairu manqulah*. *Qara`in ahwal manqulah* dimaksudkan adalah situasi kontekstual yang berkaitan erat dengan teks-teks suci secara langsung, tetapi telah dirumuskan dalam bentuk kaidah-kaidah atau patokan-patokan sistematis. Pemahaman utuh terhadap *qara`in ahwal manqulah* ini terkait dengan pengetahuan tentang ilmu *ushul al-fiqh*, *ulum al-Qur`an*, dan *'ulum al-hadits*. Sedangkan *qara`in ahwal ghairu manqulah* adalah situasi kontekstual yang tidak ada kaitan secara langsung dengan teks-teks suci, tetapi teks-teks suci berfungsi sebagai *an-naqid al-muhazzib* terhadapnya. Situasi kontekstual tersebut mendapat kesempatan untuk berperan dalam inferensi hukum, tetapi ia 'diawasi' oleh teks-teks suci. Ia akan diterima manakala tidak menafikan prinsip-prinsip syariah. *Qara`in ahwal ghairu manqulah* ini terdiri dari beberapa hal, umpamanya: *ahwal wa zhuruf al-mujtama'* (situasi dan kondisi masyarakat); *al-'ulum ath-thabi'iyah* (ilmu-ilmu alam); *al'ulum al-insaniyah* (ilmu-ilmu

humaniora); *al-'ulum al-ijtima'iyah* (ilmu-ilmu sosial); *al-'ulum al-hushuliyah* (hasil-hasil penelitian, hasil-hasil kajian-kajian, perundang-undangan, kebijakan-kebijakan pemerintah (*tasharruf al-imam*), pendapat-pendapat para ahli.

Dalam konsep *qara'in* di atas, dengan demikian, akan inklusif unsur realitas-realitas sosial (*al-waqa'i' al-ijtima'iyah*). Sebagai bagian dari masyarakat, selain sebagai Nabi (pembawa berita) dan Rasul (Utusan Tuhan menyampaikan berita dari Tuhan), Muhammad juga sebagai pengawas pelaksanaan hukum dan juga sebagai hakim yang menyelesaikan berbagai kasus aktual yang terjadi dalam masyarakatnya. Dalam prakteknya, terkadang ada yang langsung dia sendiri yang menangani dan menyelesaikan masalah yang dihadapkan kepadanya, terkadang diserahkannya kepada shabatnya, sekaligus memberikan edukasi kepadanya.

Perlu dikemukakan, bahwa berbeda dari sikap terhadap bidang akidah dan ibadah, dalam masalah hidup sosial kemasyarakatan (*al-hayah al-ijtima'iyah*), *nash-nash* Rasul bersikap sangat dinamis, dan memegang ajaran Islam dalam bidang ini hanya bersifat garis besar (*al-khuthuth al-'aridhah*), sehingga akal manusia, seperti yang juga dicontohkan oleh Nabi, memiliki ruang untuk berkreasi dan berinovasi.

Sehubungan dengan hal di atas, seorang perumus fiqih terpadu harus terbuka dengan 'dunia luar'. Objek fiqih adalah aktivitas manusia (*af'al al-mukallafin*). Aktivitas atau perbuatan orang-orang mukallaf tersebut akan selalu bersentuhan dengan kondisi sosial dan perkembangan budaya. Oleh karena itu, peran *an-naqid al-muhazddzib* menjadi sangat penting

dalam perumusan fiqih terpadu. *An-naqid al-muhadzdzib* dimaksudkan adalah bahwa semangat atau spirit ajaran Islam itu adalah melakukan koreksi terhadap bagian-bagian yang tidak sesuai dengan ajaran Islam, dengan memberinya nilai-nilai yang tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syariah), tanpa harus membatalkannya secara total. Sebab itu, perumusan fiqih terpadu haruslah terbuka dengan berbagai ide, pemikiran, sosial, politik, kebudayaan, dan seterusnya.

Ketiga, seorang perumus fiqih terpadu harus memanfaatkan unsur *istikhdam al-'aql al-basyari* yang diteladankan oleh Rasul. Diyakini, bahwa Rasul itu *la yanthiq 'an a-hawain huwa illa wahyu yuha* (an-najm: 3-4), tetapi harus diakui bahwa dalam hal-hal tertentu Rasul juga menggunakan atau memanfaatkan akal kemanusiaannya, sebagaimana ia juga memanfaatkan inderanya dalam pengamatan terhadap berbagai gejala sosial atau kasus hukum. Akal dan semua indera bagi Rasul haruslah bersama-sama bertanggung jawab, tidak ada pemisahan antara satu sama lain, dalam proses penelitian, pengamatan dan atau pencarian sesuatu, termasuk pencarian aturan fiqih. Penelusuran terhadap ayat-ayat Al-Qur`an menunjukkan bahwa lebih dari lima puluh ayat yang menganjurkan kepada manusia supaya memanfaatkan potensi akal.

Keempat, seorang perumus fiqih terpadu harus memperhatikan unsur akhlak mulia (*al-akhlaq al-karimah*). Akhlak dimaksudkan di sini mencakup makna etika dan moral. Tiga istilah ini, sekalipun masing-masing memiliki dasar pijakan dan tolok ukurnya yang berbeda, namun obyek pembicaraanya adalah sama yaitu tentang nilai perbuatan manusia. Kalau tolok ukur etika adalah pertimbangan akal, dan tolok ukur moral adalah adat

istiadat, maka tolok ukur akhlak adalah Al-Qur`an dan Sunnah. Dalam surat al-Qalam ayat 4 Allah berfirman: *Wa innaka la'ala khuluqin 'adzim (Dan sesungguhnya engkau adalah orang yang berakhlak sangat mulia)*. Sejauh itu, tujuan Nabi diutus adalah untuk menyempurnakan akhlak mulia (*Innama bu'itstu li`utimma makarim al-akhlaq.* Al-Hadits). Oleh karena itu, baik dalam perkataan, perbuatan atau prilaku, keputusan atau persetujuan, semuanya mencerminkan subsransi Al-Qur`an. Inilah makna dari ungkapan Aisyah *Kana khuluquh al-qur`an* (Akhlak Rasul adalah cermin Al-Qur`an), ketika menjawab pertanyaan sahabat tentang akhlak Rasul.

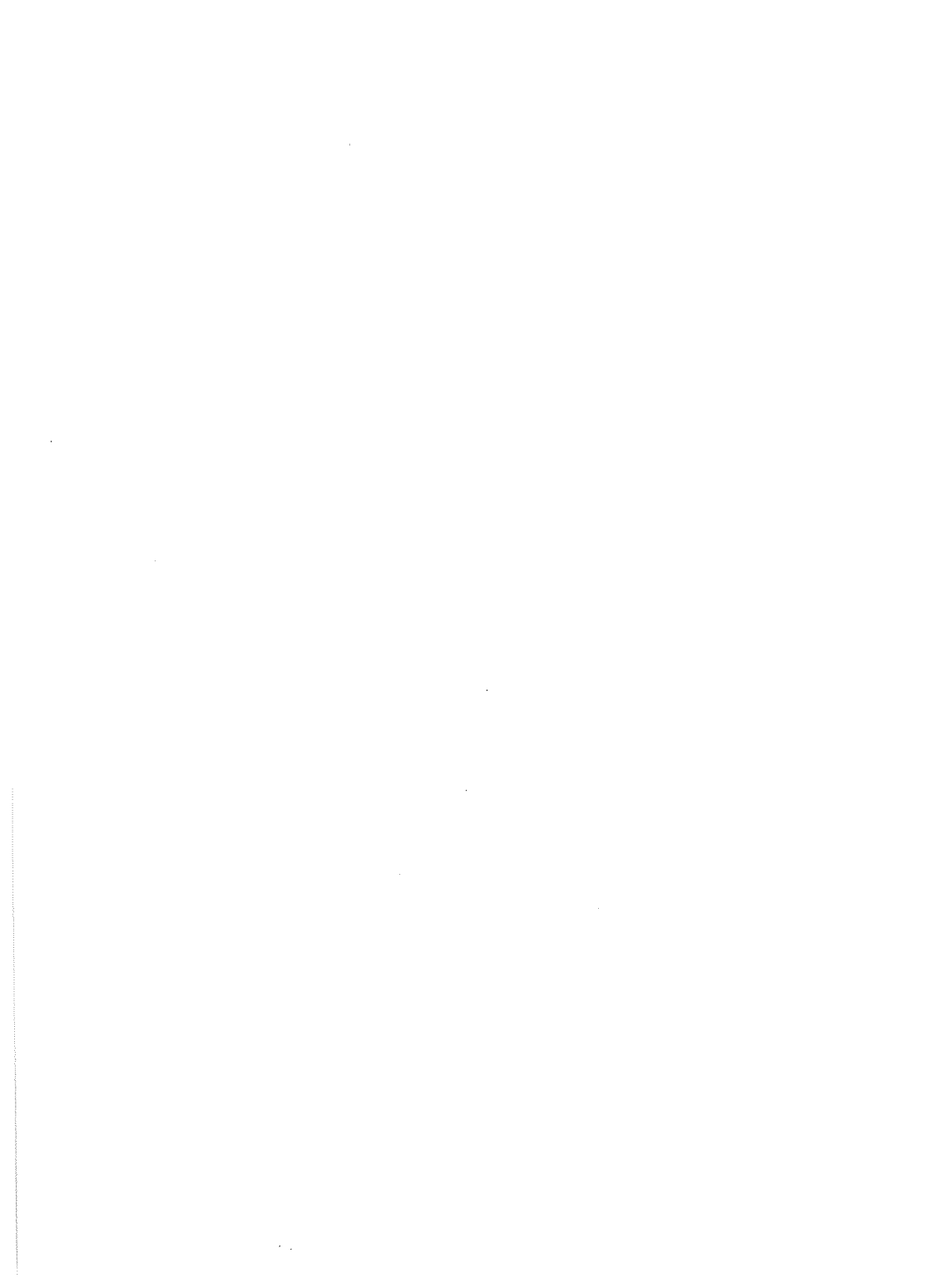
Kelima, seorang perumus fiqih terpadu harus mencermati unsur *namthu suluk ar-rasul ar-ruhiyah*, yaitu pola hidup kerohanian Rasul. Hal ini penting, mengingat perlunya keterpaduan antara unsur tekstual-normatif dan unsur spritual dalam permusan fiqih, sehingga produk yang dihasilkan bukan hanya tergantung kepada unsur *manusiawi*, tetapi juga harus melibatkan unsur *ilahi*. Dengan demikian, rumusan fiqih haruslah dipertanggungjawabkan, bukan hanya terhadap kebaikan untuk manusia tetapi juga terhadap Tuhan.

Keenam, seorang perumus fiqih terpadu melakukan inferensi fiqih atau hukum, sesuai dengan *maqashid asy-syari'ah*. Berkaitan dengan tujuan hukum Islam atau fiqih, dalam analisis *Maqashid asy-syari'ah*, saya memandang bahwa nilai-nilai universal yang dipertimbangkan dalam penetapan suatu hukum, dapat dikategorikan kepada dua macam, yaitu: *Pertama*, nilai-nilai antara (*al-qiyam al-wasiliyah*), yaitu memelihara agama (*hifzh ad-din*), memelihara akal (*hifzh al-'aql*), memelihara jiwa (*hifzh an-nafs*), memelihara keturunan

(*hifzh an-nasl*), dan memelihara harta (*hifzh al-mal*). Kedua, nilai-nilai mutlak atau nilai tujuan akhir (*al-ghayah*), yaitu untuk mencapai kemaslahatan di dunia dan akhirat (Ibrahim, 2008: 191).

Dengan demikian, rumusan fiqih yang perlu dikembangkan dalam studi-studi adalah perpaduan unsur-unsur teks-teks suci al-Qur`an dan sunnah, realitas-realitas sosial, akhlak mulia dan pola hidup spiritual, dengan memanfaatkan kemampuan intelektual (akal). Rumusan semacam ini tentu saja dipandang sebagai hal yang sangat ideal, dan cenderung sulit diwujudkan oleh umat Islam dewasa ini. Namun demikian, Islam yang *rahmatan lil`alamin* adalah risalah yang harus diimplementasikan dalam kehidupan sehari-hari, sehingga untuk mewujudkannya adalah suatu keniscayaan, supaya ketetapan fiqih tidak terasa kering, dan gersang, tetapi menyentuh kepuasan batin dan perasaan manusiawi.

Kerja sistematis yang harus melibatkan banyak hal ini, hendaknya dilakukan secara kelompok (*ijtihad jama`i*). Harus diakui, bahwa memadukan secara paralel banyak unsur, bukan hal yang mudah, melainkan akan menghadapi berbagai tantangan dari berbagai aspek, baik pemikir (konformitas), kompetensi pemikir, atau kualifikasi-kualifikasi yang diperlukan. Namun demikian, upaya ini akan membawa kepada pemberian nafas baru (*new spirit*) dan gerak efektif dalam aktivitas ijtihad.



BAB IX IMPLEMENTASI

Usaha dan Ibadah: Pemenuhan Kebutuhan Jasmani dan Rohani

Dalam bahasa sehari-hari sering disebut atau didengar 'santapan rohani' sebagai imbalan dari 'santapan jasmani', suatu ungkapan yang mendeskripsikan bahwa manusia yang terdiri dari unsur jasmani dan rohani mempunyai kebutuhan-kebutuhan yang harus dipenuhi, supaya ada keseimbangan dalam menjalani kehidupan ini. Oleh karena itu, suatu usaha untuk mencari rezeki dalam rangka memenuhi kebutuhan jasmani menjadi sangat penting, sebagaimana juga ibadah sebagai tindakan untuk memenuhi kebutuhan rohani.

Arti penting suatu usaha mencari rezeki bagi seorang muslim dalam rangka memenuhi kebutuhan finansial bagi dirinya, keluarganya, bahkan kerabat dan tetangganya telah diisyaratkan dalam beberapa ayat dan hadits, baik mengenai waktu maupun caranya. Petunjuk ideal dari wahyu tersebut sebenarnya dapat dipahami secara dinamis, sesuai dengan watak dari Islam sebagai *rahmatan l'alamian*, dan sesuai dengan aspek-aspek pertimbangan dalam analisis ajaran fiqih terpadu.

Dalam Al-Qur`an surat an-Naba` ayat 11, Allah berfirman: *Waja'alna an-Nahara ma'asya*. Artinya: *Dan kami jadikan siang hari itu waktu untuk berusaha mencari kehidupan*. Di ayat yang lain surat al-A'raf ayat 10, Allah juga menyatakan: *Waja'alna lakum fiha ma'ayisy.....* Artinya: *Kami jadikan untuk kamu di siang hari itu waktu*

untuk berusaha mencari kehidupan, namun sedikit sekali kamu yang bersyukur. Yakni, tidak banyak orang yang memanfaatkan waktu yang disediakan Tuhan itu secara maksimal. Penyebutan berusaha di siang hari dimaksudkan, karena pada umumnya melakukan aktivitas di siang hari akan lebih aman dari kejahatan ketimbang beraktivitas di malam hari. Unsur keamanan para pekerja tentunya merupakan substansi prioritas yang diutamakan dalam melakukan usaha mencari rezeki dalam rangka memenuhi kebutuhan hidup, walaupun aktivitas mesti dilakukan di malam hari.

Dalam perspektif fiqih terpadu, berusaha mencari kehidupan itu bukanlah suatu dosa, dan bukanlah suatu kehinaan, melainkan suatu pencarian karunia Tuhan, walaupun dalam bentuk yang sangat sederhana dan dianggap orang lain rendah. Usaha seorang pembolong, tukang kerontong, tukang sampah, penarik beca, penyapu jalan, bukanlah perkejaan hina melainkan media mencari karunia Allah. Allah berfirman dalam surat al-Baqarah ayat 198: *Laisa 'alaikum junahun antabtaghu fadhlan min rabbikum.* Artinya: *Bukanlah dosa bagi kamu berusaha mencari anugerah atau karunia dari Tuhanmu.* Sekali lagi, dalam persepektif fiqih terpadu, tidak ada usaha mencari nafkah yang dipandang hina, selama dilakukan dalam rambu-rambu dan koridor yang halal, dan tidak ada unsur kezaliman, dan tidak meninggalkan ibadah.

Hadits-hadits Nabi, yang dalam perspektif ilmu *ushul al-fiqh* dipandang sebagai penjelas ayat-ayat Al-Qur'an, juga banyak yang menerangkan dan memperjelas tentang arti penting berusaha mencari kehidupan untuk memenuhi kebutuhan finansial sehari-hari. Rasul bersabda: *Di antara dosa-dosa itu, ada yang tidak*

akan terhapus kecuali oleh kesusahan dalam bentuk mencari kehidupan. Dengan ungkapan lain, ada dosa yang hanya dapat diampuni dan ditebus dengan usaha dan kerja keras dalam mencari kehidupan, yaitu dosa kemiskinan akibat kemalasan kultural. Di hadits lain, Rasul juga bersabda: *Barangsiapa mencari dunia karena harta yang halal (karena mencari harta yang halal) dan untuk menghindari dari meminta-minta, dan untuk membiayai keluarganya, dan mengasih tetangganya (harta berfungsi sosial), maka ia akan menjumpai Allah dengan muka bersinar seperti bulan purnama.* Se jauh itu, seseorang yang berusaha seperti sebagai saudagar atau pedagang yang jujur, akan berkumpul bersama *shiddiqin* dan *syuhada`* pada hari kiamat nanti.

Luqmanul Hakim pernah berkata kepada anaknya: "Hai anakku carilah olehmu kekayaan dengan usaha yang halal, supaya terhindar dari kemiskinan. Sesungguhnya, seseorang tidak akan miskin sama sekali, kecuali karena tiga hal yang menimpanya. *Pertama*, karena kurang atau lemah agamanya. *Kedua*, karena lemah atau kurang akalnya. *Ketiga*, karena hilang *muruh* atau rasa malunya. Pentingnya mencari kekayaan, karena orang-orang yang fakir dan miskin akan dianggap hina oleh orang lain, walaupun mungkin mulia di sisi Tuhan.

'Umar ibn al-Khaththab berkata: Janganlah seseorang dari kamu duduk berpangku tangan untuk mencari rezeki, sambil berdoa 'Ya Allah beri aku rezeki'. Sesungguhnya kamu tahu, bahwa langit tidak akan menurunkan hujan emas dan perak.

Ibrahm ibn Adham pernah ditanya tentang orang yang lebih dia sukai, apakah saudagar (pedagang) yang jujur, atau orang yang gemar beribadah tapi tidak

berusaha? Ibrahim ibn Adham menjawab: Saudagar (pedagang) yang jujur lebih aku sukai, karena ia dalam perjuangan melawan syaithan yang mencegah kejujuran dalam menakar dan menimbang, dalam mengambil atau memberi. Syaithan selalu berusaha membuatnya untuk tidak jujur.

Uraian di atas, memperlihatkan arti penting berusaha keras mencari kehidupan untuk menjadikan umat Islam berwibawa dan tidak menjadi peminta-minta. Pandangan ini, tidak bertentangan dengan beberapa pandangan ulama yang tampak memperlihatkan kebalikannya. Al-Hasan al-Bashri memandang bahwa seseorang yang menghabiskan waktunya untuk beribadah lebih utama dari pedagang (saudagar) yang berusaha mencari kehidupan. Ini tampaknya merupakan kebalikan dari pendapat Ibrahim ibn Adham di atas. Imam al-Ghazali mengatakan: "Sesungguhnya Nabi berkata: 'tidak diwahyukan kepadaku, 'kumpulkanlah harta dan jadilah saudagar', tetapi diwahyukan kepadaku 'ucapkanlah *tasbih* memuji Tuhanmu, jadilah orang yang sujud, dan sembahlah Tuhanmu, hingga saat kematian yang sudah datangnya'. Kemudian, Salman al-Farisi ditanya, beri aku *tausiah*. Lalu Salman berkata: Siapa di antara kamu yang mampu meninggal sedang berhaji atau sedang perang atau sedang menta'mirkan masjid, maka lakukanlah, dan janganlah seseorang kamu meninggal dunia sebagai saudagar atau sebagai pengkhianat".

Data kualitatif yang seacra lahir tampak bertentangan di atas dalam analisis fiqih terpadu, yaitu dengan mempertimbangkan berbagai unsur yang menjadi pengayaan perumusan fiqih, dapat dipahami bahwa: Beribadah itu tidaklah lebih utama dari berusaha

secara mutlak. Demikian juga sebaliknya, berusaha tidaklah lebih utama dari beribadah secara mutlak. Namun, perlu dilakukan rincian-rincian sesuai dengan unsur-unsur yang harus diperimbangkan sepanjang fiqih terpadu. Berusaha itu terkadang mencari rezeki untuk memenuhi kebutuhan belanja dirinya, keluarganya, dan terkadang untuk mengumpulkan kekayaan (*tsarwah*) yang melebihi kebutuhan-kebutuhan.

Manakala seseorang berusaha mengumpulkan harta untuk berfoya-foya bermega-mega dengan kekayaannya itu, bukan untuk kebajikan dan bukan untuk sedekah atau tidak berfungsi sosial, maka dalam pandangan fiqih terpadu, tentu saja tidak dibenarkan, karena akan membawa kepada kejahatan. Manakala seseorang mengumpulkan harta itu dengan cara yang haram, maka berarti ia telah melakukan kezaliman dan pengkhinatan. Inilah yang dimaksud oleh Salman Al-Farisi dengan ungkpanya 'janganlah seseorang meninggal dunia dalam keadaan menjadi saudagar (pedagang) dan menjadi pengkhianat', yakni mengumpulkan harta dengan jalan haram dan dengan cara pengkhianatan atau menzalimi orang lain.

Manakala seseorang berusaha mencari kehidupan untuk belanja diri, anak dan keluarganya dengan cara meminta-minta, maka berusaha untuk tidak meminta-minta adalah lebih utama. Manakala seseorang tidak meminta-minta, namun diberi orang tanpa meminta, maka berusaha sendiri (bukan dari pemberian orang) adalah lebih utama, karena menghindari pemberian dengan berusaha dan kerja adalah lebih baik dalam pandangan fiqih terpadu.

Seseorang yang berusaha karena menghindari meminta-minta, walaupun kurang ibadah sunnah, lebih

utama dari orang yang banyak beribadah sunnah tetapi selalu minta-minta untuk kelangsungan hidupnya. Tapi yang paling utama dari semua itu adalah orang yang berusaha sendiri mencukupi kebutuhannya, dan banyak ibadah sunnahnya. Supaya mendapatkan *hasanah* di dunia dan *hasanah* di akhirat.

Praktek dan Fiqih Rasul

Perlu dikemukakan, bahwa apabila kita membaca kitab-kitab ilmu *ushul al-fiqh* yang membahas tentang *af'al ar-rasul saw*, akan ditemukan suatu uraian tentang bagian perbuatan atau prakteknya yang diketahui sebagai kekhususan untuknya, seperti *al-wishal* dan *az-ziyadah 'ala al-arba'*. Imam al-Haramain mengatakan bahwa tidak ditemukan suatu riwayatpun, baik secara *lafzhi* maupun *ma'nawi* yang mengatakan bahwa para sahabat mengikuti Nabi yang beristeri lebih dari empat atau praktek yang diyakini sebagai *khushshiyat* bagi Rasul. Sehubungan dengan *khushshiyat* ini, Abu Syamah al-Maqdisi mengatakan bahwa tidak boleh seorangpun mengikuti apa yang hanya dibolehkan bagi Nabi seperti beristeri lebih dari empat (asy-Syaukani, t.t.: 35).

Terlepas dari keyakinan kita bahwa hal semacam ini adalah *khushshiyat* bagi Nabi, bahwa praktek Rasul tersebut tidak, secara tekstual, tidak seperti yang disebutkan dalam Al-Qur'an, yang intinya jumlah isteri itu dibatasi hanya empat orang. Praktek Nabi ini, hemat penulis, mengisyaratkan bahwa sesungguhnya dalam hal-hal tertentu, walaupun bukan masalah jumlah isteri, dia memberikan kesempatan kepada kita untuk menempatkan teks-teks suci dan teks-teks realitas sosial dalam posisi yang paralel dalam merespons

perkembangan kehidupan sosial, dalam rangka mewujudkan kemaslahatan (*li tahqiq al-mashlahah*), tanpa melupakan unsur spiritual dan unsur *manusiawi*. Rasul sebagai seorang *'ishmah*, terpelihara dari kesalahan, pada kenyataannya mengawini janda-janda yang telah *riot*, bukan wanita yang *keningnya masih kencang*. Rasul ingin mewujudkan kemaslahatan bagi janda-janda tersebut, setelah ditimpa kesedihan ditinggal suami di medan perang. Rasul berjuang keras menegakkan *kalimat Allah* di muka bumi.

Dalam rangka *li tahqiq al-mashlahah* ketika situasi dan kondisi berbeda dengan Rasul, maka dia menyuruh salah seorang sahabatnya yang beristeri lebih dari empat orang untuk menceraikan yang lain, dan tetap mempertahankan hanya empat orang saja. Terlepas dari perselisihan para ulama tentang bagaimana proses menceraikan dan siapa-siapa di antara mereka yang diceraikan, yang jelas bahwa sahabat tersebut bukan orang *'ishmah* dan perjuangan menegakkan agama tidak sebanding dengan apa yang dilakukan oleh Rasul.

Situasi dan kondisi atau realitas sosial memang mempengaruhi penerapan suatu hukum juga dicontohkan oleh Nabi dalam kasus potong tangan sebagai sanksi hukum terhadap pencuri. Ibn Qayyim (1977.3: 17) menyampaikan bahwa Rasul saw telah melarang melakukan pemotongan tangan terhadap pencuri pada masa peperangan. Larangan Rasul melaksanakan sanksi hukum pencuri semacam ini, dalam kondisi dan situasi peperangan ini, karena dikhawatirkan pencuri tersebut akan bergabung kepada musuh, kaum *musyrik*'.

Pada suatu hari Rasul pernah mendatangi suatu kaum yang sedang mengadakan suatu jamuan. Lalu rasul

menemukan sebahagian shahabat mengkonsumsi suatu makanan yang bukan tradisi Nabi, tetapi menjadi tradisi atau budaya sebahagian shabat, yaitu makan daging *dhobb*. Dalam menyikapi hal ini, sekalipun rasul sendiri tidak mau memakannya, tetapi dia membiarkan para shahabat memakannya. Suatu siakapnya yang sangat merespons realitas sosial yang ada pada masyarakat.

BAB X PENUTUP

Kesimpulan:

Dari uraian-uraian bab demi bab di atas, sebagai jawaban dari pertanyaan-pertanyaan yang diajukan, maka dapat ditarik kesimpulan sebagai berikut:

1. Argumen-argumen penting perumusan fiqih terpadu dapat dilihat dari keberadaan sumber-sumber fiqih, sejarah pertumbuhan dan perkembangan fiqih, sikap Islam terhadap kondisi sosial-budaya, epistemologi Islam, dan kemungkinan pengembangan dan pembaharuan ushul al-fiqh.

Kuantitas ayat-ayat Al-Qur'an dan Sunnah, sebagai sumber tekstual fiqih, sangat terbatas. *Dilalah*-nya pun kebanyakannya adalah *zhanni*. Dari sisi lain, umat Islam akan selalu berkembang dan berubah, semakin maju dan variatif, kasus-kasus atau peristiwa-peristiwa yang mereka hadapi akan selalu bermunculan. Atas dasar ini, maka sangat dimungkinkan untuk dilakukan suatu rumusan fiqih yang tampil beda.

Sejarah pertumbuhan dan perkembangan fiqih, mulai pada masa Rasul hingga pada masa kebangkitan kembali umat Islam, bahkan hingga saat ini memberikan motivasi untuk dilakukan perumusan fiqih terpadu. Sebab, dengan rumusan fiqih yang mempedomani *uswah hasanah* Rasul dari semua aspek kehidupannya

inilah yang yang dapat memproduksi fiqih yang manusiawi.

Sikap Islam terhadap kondisi sosial-budaya, atau tradisi adalah sikap yang dinamis atau fleksibel (*murunah*), toleran (*tasamuh*), tidak serta-merta menolak, melainkan melegitimasinya, dan kalau ada yang bertentangan dengan prinsip syari'ah, maka Islam memberinya nilai-nilai yang sesuai dengan ajaran-ajarannya. Ini berarti bahwa prumusan fiqih tidak cukup hanya dengan mempertimbangkan *nash-nash* saja, melainkan harus mempertimbangkan kondisi sosial-budaya. Epistemologi Islam yang dapat dijadikan sebagai media pengembangan pemikiran Islam, dapat dimanfaatkan untuk melakukan reformulasi, baik epistemologi *naqli* dalam bentuk pengembangan pemahaman teks-teks suci (*an-nushush al-muqaddasah*), epistemologi 'Aqli yang bersumber dari realitas, lahiriah ilmu yang dikonsep, disusun, dan disistematisasi lewat premis-premis logika (*muqaddimat*), yang dilakukan kerjasama antara proses abstraksi (*al-maujudat bari'ah min al-maadah*) dan pengamatan inderawi yang valid atau dengan menggunakan alat bantu lain, seperti hasil-hasil penelitian, baik lapangan maupun kepustakaan; dan epistemologi 'Irfani yang bersumber dari intuisi hati (*qalb*) atau ilham yang dilakukan dengan pola hidup spiritual-esoterik melalui ritus-ritus tertentu.

Pembacaan yang cermat terhadap kaidah-kaidah *ushul al-Fiqih* memperlihatkan bahwa pembaharuan ilmu *ushul al-fiqh* sangat dimungkinkan. Pertumbuhan dan perkembangan konsep, dan

konstruksi ilmu *ushul al-Fiqh*, akan mengantarkan kepada kita kepada suatu pemahaman bahwa semua itu adalah hasil kreasi para ulama yang diproduksi atau dimunculkan untuk menjawab kebutuhan masyarakatnya. Oleh karena itu, manakala fiqh dianggap tidak dapat menyelesaikan persoalan modern, maka prumusan kembali fiqh dalam format fiqh terpadu mendesak untuk dilakukan.

2. Format dan Metodologi Fiqh Terpadu

Adapun format fiqh terpadu adalah rumusan fiqh yang memadukan unsur-unsur teks-teks suci al-Qur`an dan sunnah, realitas-realitas sosial, akhlak mulia dan pola hidup spiritual, dengan memanfaatkan kemampuan intelektual (akal). Inilah yang membedakannya dari kebanyakan rumusan fiqh yang ada selama ini, sehingga berakibat kehilangan unsur spiritualitasnya. Dengan format fiqh terpadu semacam ini, aturan fiqh terlihat tidak akan terasa kering dan gersang, tetapi menyentuh kepuasan batin dan perasaan manusiawi.

Sedangkan metodologi fiqh terpadu adalah bahwa seorang perumus harus mengoleksi dalil-dalil fiqh yang signifikan dengan persoalan yang akan dirumuskan aturan hukum fiqihnya, tidak cukup dengan hanya satu atau dua dalil saja melainkan beberapa dalil yang relevan, dengan berbagai aspek sifat dan status, termasuk kalau ada yang *ta'arudh*. Kemudian, seorang perumus harus mencermati *qara'in ahwal*, baik *manqulah* maupun *ghairu manqulah*. Dalam konsep *qara'in*

ini inklusif unsur realitas-realitas sosial (*al-waqa`i' al-ijtima'iyah*). Langkah berikut adalah seorang perumus fiqih harus memperhatikan unsur akhlak mulia (*al-akhlaq al-karimah*), supaya fiqih yang dirumuskan itu sesuai dengan eksistensi manusia. Fiqih tanpa akhlak pasti rumusannya itu tidak mencerminkan keadilan manusiawi. Sekaitan dengan ini, unsur spiritual dan pola hidup kerohanian harus dipertimbangkan. Pada gilirannya, seorang perumus melakukan inferensi fiqih terpadu, sesuai dengan *maqashid*, sehingga fiqih yang dirumuskan mencerminkan upaya memelihara agama (*hifzh ad-din*), memelihara akal (*hifzh al-'aql*), memelihara jiwa (*hifzh an-nafs*), memelihara keturunan (*hifzh an-nasl*), dan memelihara harta (*hifzh al-mal*).

Rekomendasi

Mencermati uraian dalam buku yang ada di tangan pembaca ini, kita dapat melihat bahwa *content* atau isi yang ada berkaitan dengan bagian pemikiran tentang argumen-argumen yang menunjukkan pentingnya perumusan fiqih terpadu dalam rangka menghasilkan fiqih yang mencerminkan kemaslahatan, keadilan dan dapat memenuhi rasa kemanusiaan, tidak kering dan gersang, seperti yang di-*uswah hasanah*-kan oleh Nabi Muhammad saw. Selain itu, tulisan ini baru menggambarkan tentang format dan metodologi fiqih terpadu, dengan sedikit contoh implementasinya.

Oleh karena itu, dalam kesempatan ini perlu direkomendasikan kepada para pemikir fiqih, termasuk kepada penulis sendiri, untuk melanjutkan pembahasan dalam bentuk contoh-contoh konkrit tentang fiqih

terpadu, baik yang berkaitan dengan masalah ibadah maupun dengan masalah mu'amalah.

REFERENSI

- 'Abd Rabbih, Muahammad as-Sa'id 'Ali. 1980. *Buhuts fi al-Adillah al-Mukhtalaf fiha 'Ind al-Ushuliyin*. Mesir: as-Sa'adah.
- Abdullah, Amin. 2010. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar).
- Abdurrahman, Asymuni. 1976. *Kaidah-Kaidah Fiqh (Qawa'id Fiqhiyah)*, Bandung: Bulan Bintang.
- Abu Sulaiman, 'Abd al-Wahab Ibrahim. 1984. *Al-Fikr al-Ushuli: Dirasah Tahliliyah Naqdiyyah*. Mekkah: Dar asy-Syuruq.
- Abu Sulayman, Abu Hamid. 1993. *Towards an Islamic Theory of International Relations: New Directions Fr Methodology and Thought*. Herndon Virginia USA: The International institute of Islamic Thought.
- Abu Zahrah, Muhammad. 1958. *Ushul al-Fiqh*. Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi.
- , 1985. *Tarikh al-Madzahib al-Islamiyah*. Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi.
- Al-Ahwani, Thaha Jabir. 1990. *Ushul al-Fiqh al-Islami: Source Methodology in Islamic Jurisprudence*. Herndon: The International of Islamic Thought.
- Al-Amidi, Saefuddin. 1983. *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Al-Anshari, Nizhamuddin Zakariya. 1334 H. *Fawatih ar-Rahamut Syarh Musallam ats-Tsubut*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Audah, Abdul Qadir. 1993. *At-Tasyri' al-Jina'i fi al-Fiqh al-Islami*. Beirut: Dar al-Fikr.

Al-Baidhawi. 1963. *Syarah al-Minhaj fi Ushul al-Fiqh*. Ar-Riyadh: maktabah ar-Rusyd.

Al-Bannani, 1983. *Hasyiyah al-Bannani 'Ala Syarah al-Mahalli 'ala Matn Jam' al-Jawami'*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.

Coulson, Noel J. 1964. *A History of Islamic Law*. London: Edinburg University Press.

Farouq, Abu Zaid. t.t. *asy-Syari'ah al-Islamiyah Bain al-Muhafizhin wa al-Mujaddidin*. Kairo: Dar al-Mauqif.

Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad. 1322 H. *Al-Mustashfa fi Ushul al-Fiqh*. Beirut: Dar al-Fikr.

-----, t.t. *Mi'yar al-'Ilm*. Beirut: Dar al-Fikr.

-----, t.t. *Ihya' 'Ulum ad-Din*. Beirut: Dar al-Fikr.

Hallaq, Wael. 1997. *A History of Islamic Legal Theories*. London: Cambridge University Press.

Hasaballah, 'Ali. 1986. *Ushul at-Tasyri' al-Islami*. Mesir: Dar al-Ma'arif.

Ibn Rusyd al-Hafid, dalam kitab *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtashid*, Ibn Rusyd, t.t.1: 2).

I Doi, Abdurrahman. 1992. *Shari'ah: The Islamic Law*. Kuala Lumpur: Zafar Sdn.

Ibn al-Qayyim, Syams ad-Din. 1977. *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*. Beirut: Dar al-Fikr.

Ibn Rusyd, Abu al-Walid Muhammad ibn Ahmad. t.t. *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtashid*. Beirut: Dar al-Fikr.

Ibrahim, Duski. 2008. *Metode Penetapan Hukum Islam: Membongkar Konsep al-Istiqrā' al-Ma'nawi asy-Syatibi*. Yogyakarta: ar-Ruzz.

- . 2011. *Kaidah-Kaidah Fiqih: Pedoman Praktis dalam Penyelesaian Hukum Islam Kontemporer*. Palembang: Grafika Telindo Press.
- Khallaf, Abdul Wahhab. 1976. *'ilm Ushul al-Fiqh*. Beirut: ad-Dar al-Kuwaitiyah.
- . 1979. *Khulashah Tarikh at-Tasyri' al-Islami*. Beirut: ad-Dar al-Kuwaitiyah.
- Al-Khin, Musthafa Sa'id. 1983. *Dirsah Tarikhiyah li al-Fiqh al-Islami wa Ushulih*. Damaskus: Syirkah Muttahidah.
- . *Atsar al-Ikhtilaf.....*
- Al-Khudhari Bik, Muhammad. 1988. *Ushul al-Fiqh*. Beirut: Dar al-Fikr.
- . 1988. *Tarikh at-Tasyri' al-Islami*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Madani, Muhammad. t.t. *Mawathin al-Ijtihad fi asy-Syari'ah al-Islamiyah*. Beirut: al-Maktab al-Islami.
- Mas'ud, Muhammad Khalid. 1977. *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abu Ishaq al-Shatibi's Life and thought*. Islamabad: Islamic Research Institute.
- Mudjib, Abdul. 2001. *Kaidah-Kaidah Ilmu Fiqh (Al-Qawa'id al-Fiqhiyah)*. Jakarta: Kalam Mulia.
- Al-Munawwar, Said Aqil Husien. 2002. *Daur al-Qawa'id al-Fiqhiyah fi Istibath al-Ahkam asy-Syar'iyah wa Tathbiqatuha fi al-Qadhaya al-Mutajaddidah (Peranan Kaidah-Kaidah Fiqih dalam Mengadapi Persoalan Hukum Islam Kontemporer)*.
- Musbikin, Imam. 2001. *Qawa'id Fiqhiyah*. Jakarta: Radja Grafindo Persada.
- An-Nasysyar, 'Ali Sami. 1947. *Manhaj al-bahts 'Ida Mufakkiri al-Islam wa naqd al-Muslimin li al-Manthiq al-Aristhothelisi*. Kairo: Dar al-Gikr al-'Arabi.

Ar-Razi, Fakhr ad-Din. *Al-Mahshul fi 'Ilm Ushul al-Fiqh*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.

Ridha, Muhammad Rasyid dan Muhammad 'Abduh. t.t. *Tafsir al-Manar*. Beirut: Dar al-Fikr.

As-Sarakhsi Abu Bakar Muhammad ibn Ahmad. 1993. *Ushul as-Sarakhsi*: Beirut: Dar al-Fikr.

Ash-Shiddieqy, Muhammad Hasbi. 1990. *Falsafah Hukum Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.

As-Suyuthi, Jalaluddin. 1958. *Al-Asybah wa an-Nazha'ir*. Beirut: Dar al-Fikr.

Asy-Syafi'i, Muhammad ibn Idris. *Ar-Risalah*. Kairo: Mushthafa al-Babi al-Halabi wa Auladuh.

Asy-Syahrastani, t.t. *al-Milal wa an-Nihal*. Beirut: Dar al-Fikr.

Asy-Syatibi, Abu Ishaq Ibrahim ibn Musa. 1977. *Al-Muwafaqat fi Ushul asy-Syari'ah*. Ar-Riyadh: Maktab ar-Riyadh al-Haditsah.

-----, t.t. *al-I'tisham*. Beirut: Dar al-Fikr.

Asy-Syaukani Muhammad ibn 'Ali. 1985. *Irsyad al-Fuhul ila Tahqiq al-Haqq min 'ilm al-Ushul*. Beirut: Dar al-Fikr.

Asy-Syirazi, Abu Ishaq. t.t. *al-Luma' fi Ushul al-Fiqh*. Semarang: Toha Putera.

Az-Zuhaili, Wahbah. 1986. *Ushul al-Fiqh al-Islami*. Beirut: Dar al-Fikr.

'Ulwan, Fahmi Muhammad. 1989. *Al-Qiyam adh-Dharuriyah wa Wamaqashid at-Tasyri' al-Islami*. Kairo: al-Hai'ah al-Mishriyah al-'Ammah.

Usman, Muslih. 1997. *Kaidah-Kaidah Ushuliyah dan Fuqhiyah*. Jakarta: Rajawali Press.

Yahya, Mukhtar dan Fatchurrahman. 1993. *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islami*. Bandung: P.T. al-Ma'arif.