

Prof. Dr. Duski Ibrahim, M.Ag.
(Guru Besar Ilmu Ushul al-Fiqh UIN Raden Fatah Palembang)

REKONSTRUKSI KONSEP IJTIHAD

(Studi atas Pemikiran Ben'umar tentang *al-Ijtihad fi al-Waqi'*)

REKONSTRUKSI KONSEP IJTIHAD

(Studi atas Pemikiran Ben'umar tentang *al-Ijtihad fi al-Waqi'*)

Perpustakaan Nasional:

Katalog dalam Terbitan (KDT)

Duski Ibrahim

rekonstruksi Konsep Ijtihad (Studi Atas Pemikiran Ben'umar
Tentang Al-Ijtihad Fi Al-Waqi'), Duski Ibrahim, — cet. 1. —
Yogyakarta:

IDEA Press Yogyakarta, 2014

viii + 89, 15.5 cm x 23.5 cm

ISBN: 978-602-8686-93-8

I. Hukum Islam 2. Tafsir Hukum Islam

I. Judul

II. Duski Ibrahim

@ Hak cipta Dilindungi oleh undang-undang

Memfotocopy atau memperbanyak dengan cara apapun sebagian
atau seluruhnya isi buku ini tanpa seijin penerbit adalah
tindakan tidak bermoral dan melawan hukum

rekonstruksi Konsep Ijtihad (Studi Atas Pemikiran Ben'umar
Tentang Al-Ijtihad Fi Al-Waqi')

Penulis: Prof. Dr. Duski Ibrahim, M.Ag.

Desain sampul: Fathurroji

Setting Layout: M. Rifai

Cetakan I: Desember 2014

Penerbit: Idea Press Yogyakarta



Diterbitkan oleh:

Lembaga Penelitian dan Pengabdian Kepada masyarakat

UIN Raden Fatah Palembang

bekerjasama dengan percetakan dan penerbit

Idea Press Yogyakarta

Alamat: Jln. Amarta, Diro RT. 58 Pendowoharjo, Sewon, Bantul Yogyakarta,

Telp. 0274-6466541, 0817263952

Email: idea_press@yahoo.co.id

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah segala puji bagi Allah SWT yang telah memberikan segala rahmat, hidayah, serta inayah-Nya, hingga Laporan Penelitian ini dapat diselesaikan. Shalawat dan salam dihaturkan pada junjungan Nabi besar Muhammad SAW, yang telah mambawa manusia dari kehidupan yang gelap gulita sampai ke kehidupan yang penuh cahaya.

Penulis menyadari jika penulisan penelitian ini masih banyak kekurangan disana-sini, maka dari itu kritik dan saran sangat dibutuhkan bagi kesempurnaan hasil penelitian ini. Dan pada kesempatan ini perkenankanlah penulis menyampaikan penghormatan yang setinggi-tingginya kepada rekan-rekan sejawat yang telah membantu penulis dalam penyelesaian hasil laporan ini.

Akhirnya penulis hanya bisa mengucapkan banyak terimakasih yang tiada terhingga, oleh sebab itu penulis menyadari bahwa penulisan ini masih jauh dari sempurna, karena memang tidak ada manusia yang sempurna. Kesempurnaan hanya milik Allah Yang Maha Esa.

Penulis

DAFTAR ISI

Kata Pengantar	v
Daftar Isi	vii
BAB 1 PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Tujuan dan Kegunaan Penelitian	7
C. Kerangka Konseptual	8
D. Tinjauan Pustaka	12
E. Pendekatan dan Metode Penelitian	14
BAB 2 LATAR BELAKANG PEMIKIRAN BEN'UMAR DALAM PERUMNUSAN KONSEP AL-IJTIHAD FI AL-WAQI'	17
A. Biografi singkat dan Karya Ben'umar	17
B. Latar belakang pemikirannya	20
BAB 3 SUMBER-SUMBER PERUMUSAN KONSEP AL-IJTIHAD FI AL-WAQI'	37
A. Sumber Perumusan Berupa Teori Fungsi Nash-Nash Hukum	37

B. Sumber Perumusan Berupa Teori al-Manath dalam Hukum Islam	43
C. Sumber Perumusan Berupa Teori al-Mashlalah al-Mursalah	53
D. Sumber Perumusan Berupa Teori Maqashid asy-Syari'ah	56
BAB 4 KONSEP AL-IJTIHADFI AL-WAQI' MENURUT BEN'UMAR	65
A. Pengertian al-ijtihad fi al-waqi'	65
B. Kriteria kriteria yang harus dipenuhi dalam proses al-ijtihad fi al-waqi'	69
C. Tujuan al-ijtihad fi al-waqi'	72
D. Relevansi dan signifikansi konsep al-ijtihad fi al-waqi' dengan perkembangan hukum Islam kontemporer	76
BAB 4 KESIMPULAN	83
DAFTAR PUSTAKA.....	83

BAB 1

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Secara historis, sejak semula ijtihad telah dilakukan oleh Rasul dalam kapasitas sebagai seorang pemegang otoritas untuk menjelaskan *nash-nash* yang masih global dan sebagai pelaku responsif terhadap perkembangan realitas sosial. Ijtihad Rasul tersebut merupakan pengungkapan *ilham ilahi* dan pemahaman mendalam terhadap semangat hukum (*ruh at-tasyri'*), bukan kemauan hawa nafsunya, mengingat apapun yang diucapkannya bukanlah berdasakan hawa nafsu melainkan wahyu Tuhan kepadanya (Q. An-Najm: 3). Adapun bentuknya, terkadang dilakukannya secara kolektif atau musyawarah bersama para sahabat atau dilakukannya secara pribadi dengan memproyeksikan suatu kasus yang tidak ada aturan hukumnya kepada kasus yang telah ada aturan hukumnya dalam Al-

Qur'an, yang disebut al-Qiyas sekalipun dalam pengertian yang luas (Al-Amidi, 1983.3: 141). Namun, apapun yang ditetapkan Rasul merupakan pendapat yang terpelihara dan menjadi sunnah, sebagai bagian dari *nash* (Ibn Hanbali, 1973: 75).

Prilaku ijtihad yang dilakukan Rasul, pada gilirannya diikuti oleh para Sahabat, *Tabi'in* dan *Atba' Tabi'in* serta para imam-imam mujtahid, dalam berbagai bentuknya, seperti *al-qiyas*, *istihsan*, *maslahah mursalah*, *sadd az-zari'ah* dan lain sebagainya (Abu Zahrah, 1971. 2: 23). Kreasi ijtihad semacam ini merupakan suatu kesadaran mendalam bahwa untuk memahami hukum-hukum Al-Qur'an dan Sunnah secara baik atau menerapkannya dalam masyarakat, masih diperlukan rumusan-rumusan yang konkrit. Sebab, kebanyakan *nash* dalam dua sumber hukum Islam tersebut belum memberikan penjelasan tentang kebutuhan aplikatif umat, kecuali untuk hal-hal tertentu seperti sebahagian hukum keluarga. Kebanyakan hanya petunjuk umum, atau hanya memuat nilai-nilai, mengandung alternatif untuk dilakukan suatu tindakan lebih lanjut, supaya pesan-pesan ajaran tersebut menjadi aktual bagi masyarakat. Oleh karena itu, selain Rasul sendiri telah melakukannya, dia juga mengakui dan menyetujui penggunaan akal sebagai upaya penerapan ajaran-ajaran Islam dalam masyarakat.

Dikalangan para imam mujtahid, ijtihad itu pada mulanya adalah suatu upaya penerahan kemampuan

maksimal yang dilakukan oleh seorang ahli hukum tertuju kepada pemahaman secara mendalam tentang makna-makna yang terkandung dalam *nash-nash* Al-Qur`an dan Sunnah yang menjadi dalil-dalil hukum Islam. Ini dipahami dari rumusan al-Ghazali yang mengatakan bahwa ijtihad adalah “Pengerahan segenap kemampuan oleh seorang mujtahid dalam mencari hukum-hukum syari’at sampai dirinya merasa tidak mampu lagi menambah kemampuan pencariannya atau penelitiannya lebih lanjut (Bazl al-Mujtahid wus’ah fi talab al-‘ilm bi Ahkam asy-Syari’ah bi haits yahuss min nafsih bi al-‘Ajaz ‘an Mazid Talab)(al-Ghazali 1334H.350).Khallaf merumuskan bahwa ijtihad adalah “Mengerahkan kesungguhan untuk memperoleh hukum syara’ dari dalil yang terinci.(Khallaf, 1968: 215). Rumusan-rumusan tersebut, terlihat sangat terikat dengan teks atau *nash-nash* secara kesendirian, dimana seorang mujtahid dengan kemampuan maksimalnya berupaya memahami teks-teks tersebut, tanpa mempertimbangkan secara memaksimalkan unsur logika dan realitas yang terjadi dalam masyarakat.

Tetapi, seiring dengan perjalanan sejarah pemikiran hukum Islam berikutnya peran logika mulai dimunculkan. Dalam kitab *al-mustashfa min ‘ilm al-ushul*, terutama bagian *muqaddimah*-nya, al-Ghazali telah mengelaborasi secara luas tentang arti penting logika bagi para pemikir hukum Islam, dalam berjihad. Ia mengungkapkan bahwa sesungguhnya seseorang yang tidak mengetahui logika, maka ilmu-

ilmunya tidak dapat dipercaya (al-Ghazali, t.t.1:10). Ini sungguh suatu pandangan yang sangat realistis dalam pengembangan kajian-kajian Islam di berbagai disiplin ilmu pengetahuan, termasuk hukum Islam.

Pada gilirannya, peran logika tersebut juga dirasa belum memadai dalam perumusan ijtihad, karena belum memperlihatkan sasaran dari produk ijtihad yang akan dihasilkan tersebut, yaitu hal-hal yang terkait dengan realitas kehidupan dalam masyarakat. Seperti diketahui, bagi umat Islam aturan-aturan 'langit' yang dibuat oleh Tuhan wajib diberlakukan di 'bumi', yang pengisinya beraneka ragam dengan nuansa perbedaan kondisi sosialnya. Di sinilah letaknya arti penting mempertimbangkan unsur realitas yang ada dalam masyarakat ketika melakukan suatu ijtihad, yang disebut dengan *al-ijtihad fi al-waqi'*.

Berdasarkan pertimbangan di atas, maka ijtihad itu sesungguhnya adalah suatu kreasi seorang pemikir hukum Islam dalam melakukan kajian dan penelitian tentang *nash-nash* Al-Qur'an dan Sunnah, untuk dikomunikasikan dengan realitas atau melibatkan perkembangan yang terjadi dalam masyarakat, termasuk ilmu pengetahuan. Rumusan semacam ini jelas memperlihatkan adanya unsur realitas yang dijadikan sebagai sasaran dari produk ijtihad yang dilakukan seorang ahli hukum, supaya hukum yang dihasilkan melalui ijtihad betul-betul aktual dan sejalan dengan realitas yang ada pada masyarakat,

yang antara satu sama lain tidak sama. Oleh karena itu, melalui ijtihad inilah akan terbuka kemungkinan terjadinya fiqh yang bersifat regional atau nasional, fiqh *a la* Indonesia umpamanya (Ka'bah et al 1990: 25).

Dengan demikian, dewasa ini, diperlukan *al-ijtihad fi al-waqi'* (ijtihad terhadap realitas). *al-ijtihad fi al-waqi'* dimaksudkan pada dasarnya adalah mengetahui realitas dari suatu lingkungan, geografi, kondisi sosial, kondisi ekonomi, dan hal-hal yang terkait dengan perubahan. Pengetahuan-pengetahuan semacam ini menjadi penting ketika dilakukan suatu kreasi ijtihad. Hal ini, karena dalam kenyataan sejarah bahwa bangsa-bangsa, dan tradisi-tradisi mereka tidaklah sama, tidak dalam satu jalan atau satu aturan yang tetap, melainkan mengalami perubahan sesuai dengan perubahan masa dari satu situasi ke situasi yang lain. Perubahan dan perbedan tersebut juga terjadi pada individu, sosial, daerah-daerah, wilayah-wilayah dan masa-masa tertentu. (Ibn Khaldun, 1968: 289).

Arti penting *al-ijtihad fi al-waqi'* ini belum banyak dikaji oleh para ahli hukum Islam, sekalipun sesungguhnya urgensinya telah disadari oleh mereka. Sebab itu, hingga dewasa ini masih sedikit dilakukan kajian secara serius dan mendalam. Di antara yang sedikit itu adalah kajian yang dilakukan oleh Muhammad Ben'umar. Ben'umar ini belum banyak diketahui, baik dari segi keluarga, lingkungan, maupun karirnya. Kendatipun demikian, pemikir

yang merupakan ‘pendatang baru’ dalam blantika pemikiran hukum Islam ini telah memiliki sebuah karya yang patut diapresiasi dengan baik dan serius. Karena, ia memiliki pemikiran yang dapat dikatakan selangkah lebih maju dari pemikir-pemikir sebelumnya.

Ben’umar telah menawarkan kepada kita tentang rekonstruksi konsep *ijtihad*, yang selama ini hanya beranjak dari *nash* dan sedikit memerankan logika. Ia telah mengajak kita untuk merubah *mindset* atau pola pikir dalam menyikapi perkembangan masyarakat dari aspek hukum. Pemikiran yang ditawarkannya tersebut adalah konsep *al-ijtihad fi al-waqi’*, yang dituangkannya dalam sebuah karya monumental yang berjudul lengkap: *Min al-ijtihad fi an-nash ila al-ijtihad fi al-waqi’* (*Nahw musahamah fi Ta’shil fiqh al-waqi’*), yang diterbitkan tahun 2009 oleh penertbit *Dar a-Kutub al-’Ilmiyah*, Beirut.

Dalam asumsi penulis, bahwa konsep *al-ijtihad fi al-waqi’* tersebut merupakan suatu rekonstruksi konsep *ijtihad* berkelanjutan yang cukup signifikan untuk dikembangkan. Mengapa demikian? Karena beberapa alasan: *Pertama*, konsep *ijtihad fi al-waqi’* ini sesungguhnya merupakan kelanjutan logis dari *ijtihad* terhadap *nash-nash*. Hanya saja kalau *ijtihad* terhadap *nash-nash* terkadang produk atau hasil *ijtihad* yang dilakukan kurang menyentuh kondisi kekinian yang dibutuhkan oleh masyarakat yang berkembang. *Kedua*, konsep *ijtihad fi al-waqi’* ini sangat merespons *qara`in*

ahwal atau situasi kesekarang dan keakandatang, yang membedakannya dengan konsep *ijtihad-ijtihad* yang lain. *Ketiga*, dengan konsep *ijtihad fi al-waqi'* ini maka aturan 'langit' akan lebih diterima oleh 'penduduk bumi', mengingat perkembangan dan kebutuhan realnya sangat diperhatikan dalam proses *ijtihad*. **Rumusan Masalah**

Berdasarkan latar belakang di atas, maka masalah pokok dirumuskan sebagai berikut: Bagaimana bentuk rekonstruksi konsep *al-ijtihad fi al-waqi'* menurut Ben'umar.

B. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Adapun tujuan dari kajian dalam buku ini adalah untuk mengungkapkan bentuk rekonstruksi konsep *ijtihad fi al-waqi'* menurut Ben'umar, yang dirinci dengan beberapa tujuan sebagai berikut:

1. Untuk mengungkapkan faktor-faktor yang melatarbelakangi Ben'umar merumuskan konsep *ijtihad fi al-waqi'*?
2. Untuk mengungkapkan sumber pembentukan dalam rumusan konsep *al-ijtihad fi al-waqi'*?
3. Untuk mengungkapkan konsep *al-ijtihad fi al-waqi'*?
4. Untuk mengungkapkan kriteria yang harus dipenuhi dalam proses *al-ijtihad fi al-waqi'*?
5. Untuk mengungkapkan tujuan *al-ijtihad fi al-waqi'*?
6. Untuk mengungkapkan relevansi dan signifikansi konsep *al-ijtihad fi al-waqi'* dengan perkembangan

hukum Islam kontemporer?

Adapun kegunaan penelitian ini adalah:

1. Secara teoritis, hasil penelitian ini diharapkan berguna sebagai pengayaan atau pengungkapan kembali khazanah intelektual Islam terutama tentang ijtihad dari aspek historisnya.
2. Secara praktis, hasil penelitian ini dapat dijadikan sebagai acuan para peminat hukum Islam untuk melakukan terobosan-terobosan dalam melakukan ijtihad.

C. Kerangka Konseptual

Mengingat konsep ijtihad dalam pemikiran hukum Islam telah dan akan terus bergeser sesuai dengan wataknya yang dinamis, mengakomodir perubahan dan perkembangan yang terjadi dalam masyarakat, maka dianggap perlu untuk mendeskripsikan tentang kerangka acuan dan kerangka konseptual yang signifikan. Kerangka acuan dan kerangka konseptual dalam analisis konsep ijtihad dalam pemikiran hukum Islam ini adalah sebagai berikut:

Pertama, penulis mengacu kepada ungkapan Ibn Taimiyah yang berbunyi: *Apabila seorang peneliti menemui keraguan tentang hukum sesuatu, maka hendaklah ia meneliti kemaslahatan dan kemafsadatannya* (Hakim, tt.2: 31). Pemikir hukum Islam ini tampaknya telah mengisyaratkan kepada para peneliti hukum Islam berikutnya untuk memperhatikan faktor-faktor luar

dari *nash-nash* itu sendiri berupa kemaslahatan dan kemafsadatan, manakala ditemukan keraguan tentang hukumnya.

Kedua, Asy-Syatibi (1977.2: 30) mengemukakan bahwa seorang peneliti hukum hendaklah memiliki tolok ukur yang jelas. Dia sendiri telah menawarkan fatron sebagai berikut: (1)peneliti harus memperhatikan *al-amr al-a'zham*, yaitu memperhatikan faktor dominan dari masalah dan mafsadah. Fatron ini menggambarkan bahwa dalam menjalani hidup di dunia ini (*al-hayah ad-dunyawiyah*), manusia selalu berhadap dengan dua pilihan, yaitu masalah atau mafsadat, baik atau buruk. Pada ketika seseorang menghadap dua pilihan ini, maka fatron yang dijadikan sebagai tolok ukur adalah mana yang paling dominan antara masalah dan mafsadat. Manakala kemaslahatannya lebih dominan, maka hukum itu yang diambil. Sebaliknya, manakala unsur mafsadatnya yang dominan, maka sesuatu itu hendaklah ditinggalkan. (2)peneliti harus berpegang teguh dengan prinsip *ma tuqam bihi al-hayat ad-dunya li al-hayat al-akhirah*, yakni apapun yang dilaksanakan atau ditegakkan di dunia ini pasti ada dampak yang akan timbul di akhirat. Dengan ungkapan lain, apapun yang kita lakukan di dunia ini, pasti akan ada *hasanah* atau *sayyi`ah* di akhirat nanti, tidak ada yang bebas dari pantauan *raqib* dan *'atid*; semuanya tercatat dalam 'buku' *'illiyun* atau *sijjin*.

Ketiga, Kerangka konseptual dalam analisis

konsep ijtihad terhadap realitas ini adalah menggunakan pola penalaran *min al-adna ila al-a'la*, yaitu suatu pola penalaran yang sifatnya *bottom-up*, dalam arti memberi peran terhadap realitas-realitas yang ada dalam masyarakat. Hal ini tentu saja setelah terlebih dahulu memang pengetahuan tentang pola penalaran *min al-a'la min al-adna* memang sudah dimiliki peneliti atau ahli hukum yang melakukan ijtihad. Dengan demikian, wahyu sebagai otoritas keagamaan yang disepakati, difungsikan sebagai konfirmatif, tanpa mengabaikan fungsinya sebagai informatif. *Keempat*, dalam rangka pengembangan pemikiran hukum Islam melalui ijtihad terhadap realitas ini, maka Islam difungsikan sebagai *an-naqid al-muhadzdzib*, yaitu korektor yang membersihkan hal-hak yang tidak baik dan memberi nilai-nilai Islam terhadap realitas-realitas yang tampak bertentangan dengan Islam. Sejalan dengan ini, penulis mempedomani suatu kaidah yang berbunyi *Kullu sya`i jai`z ma lam tata'ardh ma'a ushul asy-syari'ah*, yakni segala sesuatu, termasuk yang datangnya dari faktor luar berupa realitas sosial, boleh diambil atau dilakukan selama tidak bertentangan dengan dasar-dasar syari'ah.

Selanjutnya, perlu dikemukakan bahwa dalam sejarah pemikiran Islam, telah dikenal teori-teori penemuan ilmu, yang digali dari teks-teks ajaran Islam atau spiritnya, yang dikenal dengan teori ijtihad dengan memanfaatkan kemampuan akal (*istikhdam al-'aql*). Dalam prakteknya, secara umum, mereka melakukan

ijtihad melalui dua macam pola penalaran, yaitu: *Pertama*, pola penalaran yang disebut *istinbathi* atau bersifat deduktif atau berpola *bayani*. Pola penalaran semacam ini, pada gilirannya memunculkan metode-metode penelitian yang dapat menghasilkan atau memproduksi ilmu-ilmu yang bersumber dari *nash-nash* Al-Qur`an dan Sunnah. Metode-metode dalam pola semacam ini banyak digunakan oleh para ahli hukum (*fuqaha`*), sehingga di kalangan mereka dikenal dengan metode verbal (*ath-thuruq al-lafziyah*) dan metode substansial (*ath-thuruq al-ma'nawiyah*) dan ahli tafsir (*mufasssirin*), yang di kalangan mereka terkenal dengan metode tafsir *bi al-manqul* dan metode tafsir *bi al-ma'qul*. Termasuk dalam pola penalaran semacam ini adalah metode yang berpola *burhani*. *Kedua*, pola penalaran *istiqr`i* atau yang bersifat induktif. Pola penalaran semacam ini kebanyakan digunakan oleh para filosof dan ilmuwan muslim, sehingga di kalangan mereka dikenal metode yang berpola *tajribi*. Pola-pola penalaran dan proses ijtihad semacam ini tentu saja sangat membantu dalam melakukan penelitian tentang rekonstruksi ijtihad dari teks ke realitas yang akan dilakukan.

Diperlukan kerangka acuan dan kerangka konseptual di atas dalam analisis ijtihad, karena dalam kenyataan sejarah konsep ijtihad tersebut telah berkembang dengan pesat. Dalam tulisan ini, perkembangannya tersebut akan dilihat dari segi kapasitas pemikranya dalam penggunaan teks atau

nash secara dominan, bergeser kepada pemanfaatan akal dalam kapasitas yang seimbang, bahkan lebih dominan dari teks atau *nash*, hingga ijtihad yang lebih mempertimbangkan situasi kondisional atau realitas yang sedang dihadapi oleh masyarakat. Berbagai pertimbangan dalam melakukan ijtihad tersebut, memang masing-masing memiliki dasar pijakan yang jelas, dan tentu saja dipengaruhi faktor-faktor sosial budaya.

D. Tinjauan Pustaka

Banyak tulisan dan kajian yang telah dilakukan oleh para ahli tentang ijtihad, tetapi tulisan yang mengarah kepada apa yang dilakukan dalam buku ini belum banyak ditemukan. Beberapa karya yang bersifat umum, tetapi ada kaitan dengan kajian ini antara lain:

Asy-Syatibi umpamanya, dalam *al-Muwafaqat fi Ushul asy-Syari'ah* menggagas tentang *al-Ijtihad bi tahqiq al-manath*. Ijtihad semacam ini dimaksudkannya adalah bahwa ijtihad dalam proses penetapan hukum, selain memahami sumber-sumber syar'i juga haruslah mempertimbangkan *al-mahall* atau objek tempat akan diberlakukannya hukum yang dihasilkan melalui ijtihad tersebut (asy-Syatibi, 1977. 4: 89). Di sini terlihat, bahwa asy-Syatibi menginginkan supaya ijtihad itu bukan hanya terfokus kepada *nash-nash* Al-Qur'an dan Sunnah, tetapi juga hendaklah memperhatikan realitas yang ada pada masyarakat, supaya hukum Islam

dapat diaplikasikan sesuai dengan kenyataan dan kebutuhan masyarakat.

Kendatipun demikian, asy-Syatibi baru menggagas arti penting *al-ijtihad fi al-waqi'*, belum menawarkan rumusan yang jelas tentang konsep dan kriteria-kriterianya. Ini kemungkinan disebabkan, fokus kajiannya dalam kitab tersebut adalah tentang *Maqashid asy-Syari'ah*, sehingga ia belum tertarik merumuskan konsep *al-ijtihad fi al-waqi'* secara utuh.

Ibn Qayyim juga telah mengisyaratkan arti penting *al-ijtihad fi al-waqi'*, seperti ketika ia merumuskan suatu kaidah yang berbunyi: *Tagharryur al-fatwa wa ikhtilafha bi hasabi tagharryur al-asminati wa al-amkinati, wa al-ahwali wa an-niyati wa al-'awa'idi* (Ibn Qayyim, 1977. 3: 15) Terlihat, bahwa fatwa hukum itu hendaklah mempertimbangkan berbagai faktor yang terkait dengan realitas kehidupan masyarakat, mengingat masing-masing masyarakat berbeda antara satu sama lain. Oleh karena itu, faktor waktu, tempat, tradisi, situasi dan kondisi haruslah benar-benar dipahami untuk dipertimbangkan dalam penetapan suatu fatwa hukum. Tetapi, sebagaimana asy-Syatibi, Ibn Qayyim juga belum merumuskan secara jelas tentang konsep *al-ijtihad fi al-waqi'*.

Abu Sulayman, dalam bukunya *Towards an Islamic Theory of International Relations: New directions For Methodology and Thought*, telah mengemukakan bahwa sesungguhnya dalam Islam dikemukakan potensi-potensi untuk dapat dikembangkan sbagai metode

kajian Islam. Sebab itu, dewasa ini tugas seorang pemikir Islam adalah merumuskan, menciptakan dan mengembangkan metodologi kajian Islam deduktif dan induktif yang komprehensif (Sulayman, 1993: 97). Dengan menganjurkan penggunaan metodologi induktif, dipahami bahwa Abu Sulayman menginginkan bahwa faktor realitas (*al-waqi'*) dalam masyarakat harus menjadi pertimbangan dalam perumusan suatu hukum. Kendatipun demikian, dia tidak menyebutkan dan merumuskan tentang *al-ijtihad fi al-waqi'*.

E. Pendekatan dan Metode

1. Pendekatan

Dalam kajian ini digunakan pendekatan sejarah (*historical approach*), yaitu penulis berusaha memahami hal-hal yang ada atau terjadi di masa lalu dengan melihatnya sebagai suatu kenyataan yang mempunyai hubungan dengan waktu, tempat, kondisi sosial-budaya, golongan, lingkungan. Pendekatan ini digunakan untuk melihat pertumbuhan dan perkembangan ijtihad yang telah dilakukan oleh para ahli hukum Islam. Selain itu, penulis akan menggunakan pendekatan kewahyuan dan rasional serta pendekatan realitas. Penulis akan melihat perpaduan unsur-unsur wahyu dan akal sistematis serta realitas yang ada dalam masyarakat.

2. Sumber dan Jenis Data Penelitian

Untuk memahami konsep *al-ijtihad fi al-waqi'* menurut Ben'umar dan elaborasi aplikatifnya,

digunakan sumber data sekunder (*secondary sources*) dengan bahan primer yang digunakan adalah kitab: *Min al-ijtihad fi an-nash ila al-ijtihad fi al-waqi`* (*Nahw musahamah fi Ta'shil fiqh al-waqi`*). Sedangkan bahan tambahan, baik sekunder maupun tertier, terutama untuk melihat latar belakang pemikirannya, persamaan dan perbedaannya dengan pemikir lain, sumber yang digunakan adalah buku-buku pendukung, biografi atau tulisan yang membicarakan tentang Ben'umar, termasuk ensiklopedi dan kamus-kamus yang relevan. Dengan demikian, jenis data penelitian yang akan digunakan adalah kualitatif.

3. Metode Pencarian Data

Mengingat data kajian ini sifatnya kualitatif, maka metode pencarian data adalah penelitian kepustakaan (*library reserarch*) dengan menelaah kitab-kitab yang dijadikan rujukan dalam kajian ini. Dalam aplikasinya, penulis berusaha untuk tidak hanya mencari data yang terfokus kepada aspek ontologis dari pemikiran Ben'umar, tetapi juga aspek epistemologis dan aksiologisnya, tentang hakikat pemikirannya, bagaimana pemikirannya tersebut muncul, apa yang melatarbelakanginya dan untuk apa pemikirannya itu dimunculkan.

4. Metode Analisis Data

Secara umum, data yang ada dianalisis dengan menggunakan *content analysis* atau analisis isi, untuk memahami pesan-pesan yang terkandung dalam

ungkapan Ben 'umar dalam karyanya, dan ungkapan-ungkapan para ahli tentang hal-hal yang relevan dengan bahan kajian. Selanjutnya, mengingat data yang akan digunakan bersifat kualitatif, maka dilakukan analisis data kualitatif, yang esensinya adalah mereduksi data yang ada. Adapun aktivitas dalam analisis dilakukan sebagai berikut: *Pertama*, melakukan reduksi data, yang tentunya akan banyak sekali didapatkan dalam kajian ini, dengan cara merangkum, memilih mana yang penting dan mengabaikan mana yang tidak penting. *Kedua*, melakukan penyajian data dengan memperhatikan struktur bahasa yang benar dan baik, sesuai dengan kaidah-kaidah bahasa Indonesia. Dalam penyajian data ini juga diupayakan secermat mungkin dengan ungkapan yang relatif mudah dipahami oleh para pembaca. *Ketiga*, selanjutnya sebelum ditarik kesimpulan penelitian akan dilakukan cek dan recek data dan perumusan, supaya hasil kajian dapat benar-benar dipertanggungjawabkan secara ilmiah.

BAB 2

MUHAMMAD BEN 'UMAR DAN KONSEP AL-IJTIHAD FI AL- WAQI'

A. Biografi singkat dan Karya Muhammad Ben'Umar

Pelacakan secara detail tentang siapa sesungguhnya Muhammad Bin'umar di Maroko 1947 M, tentunya memerlukan waktu yang relatif lama dan dana yang memadai. Dalam tulisan ini pada kenyataannya belum banyak dikemukakan tentang latar belakang internal dan eksternal yang diperkirakan melatarbelakangi pemikiran hukumnya. Yang pasti, karena pendatang baru dalam blantika pemikiran hukum Islam, Muhammad Bin'umar ini

belum banyak diketahui, baik dari segi keluarga, lingkungan, maupun karirnya.

Kendatipun demikian, pemikir muda ini telah memiliki sebuah karya yang patut diapresiasi dengan baik dan serius. Karena, ia memiliki pemikiran yang dapat dikatakan selangkah lebih maju dari pemikir-pemikir sebelumnya. Ia telah menawarkan kepada kita tentang rekonstruksi konsep ijtihad, yang selama ini hanya beranjak daridan terfokus pada *nash-nash* hukum. Ia telah menawarkan kepada kita untuk merubah *mindset* atau pola pikir kita, dengan melakukan ijtihad terhadap realitas yang mempertimbangkan realitas yang terjadi atau dialami dalam masyarakat, yang disebutnya *al-ijtihad fi al-waqi'*.

Sepengetahuan penulis, memang belum banyak karya yang dihasilkan oleh Muhammad Ben'umar dalam bentuk buku, tetapi pemikirannya tentang pemikiran hukum cukup memukai dan sangat brilian. Ia telah berusaha mengaitkan dan mengkomuniasikan unsur-unsur *nash* dan realitas dalam proses ijtihad. Ini berarti ia telah menawarkan kepada kita tentang rekonstruksi ijtihad dalam proses penetapan hukum Islam, yang tampil beda dari konstruksi-konstruksi yang sebelumnya. Pemikirannya tentang rekonstruksi ijtihad dengan tema *al-ijtihad fi al-waqi'* yang brilian itu, dituangkan dalam sebuah karya yang berjudul lengkap: *Min al-ijtihad fi an-nash ila al-ijtihad fi al-waqi'* (*Nahw musahamah fi Ta'shil fiqh al-waqi'*), yang diterbitkan

tahun 2009 oleh penertbit *Dar a-Kutub al-Ilmiyah*, Beirut.

Sebagaimana banyak penulis, Muhammad Bin'umar juga memulai karyanya dengan pendahuluan, yang dilanjutkan dengan bahasan-bahasan, sebelum akhirnya ditutup. Jelasnya, karya ini disusun dengan sistematika sebagai berikut: *Pertama*, pendahuluan yang diungkapkannya dengan *Taqdim*. *Kedua*, fokus-fokus pembicaraan atau pembahasan, yang disebutnya dengan *al-mihwar*, terdiri dari dua belas fokus pembicaraan atau pembahasan. *Ketiga*, penutup yang disebutnya dengan *ikhthitam*.

Selain pendahuluan dan khatimah, kitab ini membicarakan dua bagian penting. *Pertama*, pokok pembicaraan yang terfokus *fiqh an-nash* atau *ijtihad fi an-nash*, yang pembahasan-pembahasannya terfokus kepada aspek kebahasaan dari *nash-nash syara'*. *Kedua*, bagian yang pembicaraan terfokus kepada *fiqh al-waqi'* atau *al-ijtihad fi al-waqi'*(fiqih atau ijtihad terhadap realitas), yang bernajak dari persoalan-persoalan yang dialami dan dibutuhkan masyarakat, baik dalam bidang sosial maupun bidang ekonomi. Dua bagian tersebut, yakni *fiqh an-nash* atau *ijtihad fi an-nash* dan *fiqh al-waqi'* atau *al-ijtihad fi al-waqi'*, menurut Bin'umar, bukanlah hal yang terpisah melainkan dua hal yang sama pentingnya, dan posisi masing-masing adalah bahwa ijtihad terhadap realitas (*al-ijtihad fi al-waqi'*) merupakan pelengkap dan kelanjutan logis dari ijtihad terhadap *nash*(*ijtihad fi an-nash*).

Dalam bahagian pendahuluan, Bin'umar memberikan penjelasan bahwa ilm *ushul al-fiqh* itu adalah suatu perangkat metodologis yang murni warisan dari peradaban Islam. Dari perangkat, unsur yang utama adalah konsep ijtihad. Dalam pandangannya, para ulama *ushul al-fiqh* telah banyak berjasa melakukan penggalian terhadap makna-makna yang terkandung dalam *nash-nash*. Mereka telah mengeluarkan buah manis dari *al-khithab asy-syar'i*, melalui kreasi ijtihad dengan berbagai bentuk dan macamnya.

B. Latar Belakang Perumusan Konsep al-Ijtihad fi al-Waqi'

Dalam bahasan ini Bin'umar mengatakan bahwa harus diakui ada problem mendasar yang dihadapi oleh seorang ahli hukum ketika melakukan ijtihad terhadap realitas. Problem tersebut adalah seorang ahli hukum Islam hendaklah memiliki pengetahuan komprehensif, tidak hanya pengetahuan mendalam tentang *nash-nash* hukum dan cara-cara penggalian makna yang terkandung di dalamnya, melainkan harus memiliki pengetahuan memadai ilmu pengetahuan, baik ilmu-ilmu alam, ilmu-ilmu sosial, maupun ilmu-ilmu humaniora.

Lebih lanjut, Muhammad Ben'umar memberi penjelasan tentang motif perumusan konsep barunya'. Hal yang mendorongnya melakukan perumusan *al-ijtihadh fi al-waqi'*, pada prinsipnya, karena ijtihad itu

adalah suatu kreasi seorang pemikir hukum Islam dalam melakukan kajian dan penelitian tentang *nash-nash* Al-Qur`an dan Sunnah, untuk dikomunikasikan dengan realitas atau fenomena masyarakat yang selalu berkembang. Perkembangan dimaksud mencakup lingkungan, geografi, kondisi sosial, kondisi ekonomi, dan hal-hal yang terkait dengan perubahan. Pengetahuan-pengetahuan semacam ini menjadi penting ketika dilakukan suatu kreasi ijtihad. Ben'umar tampaknya menjadikan pemikiran Ibn Khaldun sebagai penguat konsep yang ditawarkannya. Hal ini, karena dalam kenyataan sejarah bahwa bangsa-bangsa, dan tradisi-tradisi mereka tidaklah terlepas dari perubahan sesuai dengan perubahan masa dari satu situasi ke situasi yang lain. Perubahan dan perbedaan tersebut juga terjadi pada individu, sosial, daerah-daerah, wilayah-wilayah dan masa-masa tertentu. (Ibn Khaldun, 1968: 289). Selama ini, persoalan realitas yang terjadi dalam masyarakat belum mendapat perhatian yang maksimal dalam proses ijtihad.

Suatu hal menarik yang juga patut dikemukakan, bahwa kreasi ijtihad yang dilakukan oleh para ulama memperlihatkan suatu pentahapan yang signifikan, mulai dari keterfokusannya terhadap unsur bahasa atau teks-teks yang terdapat dalam *nash-nash* al-Qur`an - Sunnah, dan keterlibatan logika, hingga munculnya ide tentang tentang konsep *al-ijtihad fi al-waqi'* (ijtihad terhadap realita), yang menjadi fokus penelitian ini.

Kebanyakan ahli hukum Islam berpendapat,

bahwa pada prinsipnya lapangan ijtihad itu adalah: *Pertama*, semua hukum yang tidak ditemukan petunjuk atau dalil yang pasti (*kull hukum syar'i lais fih dalil qat'i*). *Kedua*, masalah-masalah hukum yang memang tidak ditemukan dalil atau *nashnya* ('*adam wujud an-nash fi al-mas'alah*). Sekaitan dengan masalah ini, walaupun dikatakan bahwa ijtihad itu hanya pada hukum syara', tetapi dalam masalah teori-teori kalam (*nazhariyat al-kalam*), yang tentunya bersifat *zhanni* juga menjadi lapangan atau bidang ijtihad. Untuk mengetahui apakah persoalan yang dihadapi itu *qath'i* atau *zhanni*, pada prinsipnya mereka terfokus pada kajian terhadap makna-makna teks-teks dari aspek kebahasaannya.

Fokus terhadap aspek kebahasaan ini, juga terlihat dari perumusan para ahli terhadap syarat-syarat ijtihad. Selain syarat kepribadian atau realibilitas, seorang mujtahid hendaklah memiliki kemampuan atau penguasaan terhadap materi hukum yang terdapat dalam Al-qur`an dan Sunnah, memiliki pengetahuan bahasa Arab yang memadai, supaya dapat memahami kandungan makna yang ada dalam sumber-sumber hukum dan mengetahui makna-makna yang terkandung dalam ayat-ayat dan hadits-hadits hukum.

Pentingnya pengetahuan bahasa Arab bagi seorang mujtahid, sesungguhnya telah disepakati oleh para ulama *usul al-fiqh*. Kesepakatan ini di mungkinkan, mengingat al-Qur'an yang membawa syari'at itu berbahasa bahasa Arab; demikian pula as-Sunnah

sebagai penjelasnya. Pengetahuan ini diperlukan hanya sekedar dapat memahami pembicaraan orang-orang Arab dan kebiasaan mereka dalam menggunakan bahasa Arab tersebut. Dia hendaklah dapat membedakan antara kalam yang *sarih*, *zahir*, *mujmal*, *haqiqah*, *amm*, *khas*, *muhkam*, *mutasyabih*, *mutlaq*, *muqayyad*, *nas*, *lahn al-Kitab*, dan *fahwa al-Kitab* (al-Ghazali t.t.2: 532). Pandangan al-Ghazali ini, mengisyaratkan perlunya seorang mujtahid memiliki pengetahuan bahasa Arab yang mendalam dan luas (*al-'ilm ad- daqiq wa at-tabahhur fi al-lughah*) untuk mencapai derajat ijtihad (Zahrah 1958: 380). Bahkan ada yang mensyaratkan seorang mujtahid mencapai derajat imam-imam bahasa Arab terdahulu (*mabaligh al-a'immah al-mutaqaddimin*) seperti al-khalil , Sibawahi, al-Kisa'i, al-Farra dan orang-orang yang sama dengan mereka (asy-Syatibi t.t.2: 297). Bahkan dalam kitab *al-Muwafaqatnya*, asy-Syatibi lebih tegas lagi menetapkan bahwa peneliti hukum syari'at haruslah mengetahui dan memahami bahasa Arab sama dengan pemahaman para Sahabat Nabi, dan apabila tidak sampai mencapai derajat mereka, maka pendapatnya tidak bisa diterima (asy-Syatibi t.t.4:114).

Pengetahuan bahasa Arab yang diperlukan bagi seorang mujtahid, karena dalam bahasa ayat-ayat Al-Qur`an dan Sunnah ditemukan klasifikasi-klasifikasi sesuai dengan kategorinya, seperti ayat-ayat *muhkmat* dan *mutsayabihat*. Kemudian disusul dengan klasifikasi dari aspek kebahasaan *nash-nash* Al-Qur`an dan

Sunnah. Dari aspek ini, bentuk lafaz ada yang ditinjau dari aspek cakupan makna ('amm, khash, musytarak, muthlaq, muqayyad). Atau dari aspek cara penunjukan lafaz terhadap makna atau hukum (*dilalah al-alfaz a'ala al-ahkam*), ada yang membaginya kepada 'ibarah an-nash, isyarah an-nash, *dilalah an-nash dan iqtidha' ar-nash*, dan ada yang membagina kepada *manthuq dan mafhum*. Ada pula yang membaginya dengan *dilalah al-muthabaqah, dilalah al-iltizam* dan *dilalah at-tadhammun*. Dan dari segi *wudhuh al-ma'na*, ada yang disebut *zahir, nash, mufassar* dan *muhkam*. Dan dari segi *khafiy al-ma'na*, ada yang disebut *khafi, mujmal, musykil* dan *mutasyabih*. Termasuk kajian tentang *ta'wil*. 'Ala kulli hal, dalam perkembangan awal ijtihad itu terfokus kepada aspek kebahasaan.

Pada gilirannya, ijtihad itu sudah mulai melibatkan unsur logika. Para ulama *mutaqaddimun* (ulama sebelum abad ke-3 H), terutama ahli-ahli ilmu kalam dan ilmu *ushul al-fiqh*, sejak semula, tidak menerima logika Aristoteles dalam kajian Islam. Mereka telah menciptakan logika tersendiri yang substansinya berbeda dari logika Aristoteles yang tidak berbasis ajaran Islam. Sikap penolakan semacam ini terus berlanjut hingga pertengahan abad ke-5 H. Pada paroh akhir abad tersebut, kata 'Ali Sami an-Nasyar, para pemikir Islam telah mulai melirik bahkan memanfaatkan logika Aristoteles dalam kajian ilmu-ilmu ke-Islaman. Oleh karena itu, pertengahan abad ke-5 hijrah ini, dalam sejarah pemikiran Islam,

dianggap sebagai garis pemisah antara dua masa, yakni masa kaum muslimin tidak mencampurkan ilmu ke-islaman dengan logika-filsafat Yunani dan masa mulai mempraktekan pemikiran logika (an-Nasysyar, 1947:130).

Aristotelis, seorang pemikir Yunani Kuno terbesar telah menawarkan pengetahuannya yang bersumber dari akal melalui perenungan yang mendalam. Pengetahuan-pengetahuannya tersebut telah dibukukan dalam berbagai karya sesuai dengan disiplinnya masing-masing. Salah satu pengetahuan yang dihasilkannya dan paling berpengaruh dalam dunia ilmu pengetahuan, termasuk dalam kajian ilmu-ilmu ke-Islaman adalah logika, yaitu suatu aturan berpikir yang benar, terhindar dari yang salah.

Bagian logika Aristoteles yang paling menonjol adalah analisisnya tentang Silogysme. Menurutna silogysme itu terdiri dari tiga proposisi: Proposisi pertama mengemukakan hal umum yang disebut dengan premis mayor (*al-muqaddimah al-kubra*). Proposisi kedua mengemukakan hal khusus yang disebut dengan premis minor (*al-muqaddimah ash-Shughra*). Dari dua proposisi tersebut ditarik suatu proposisi ketiga, sebagai kesimpulan atau konklusi (*an-natijah*). Dengan demikian, logika dalam bentuk silogysme merupakan metode berpikir deduktif. Apabila premis mayor dan premis minor ternyata benar, maka otomatis kesimpulan adalah benar. Metode berpikir semacam ini, menurut Aristoteles,

bersifat pasti (Santoso, 1977:41). Sifat semacam inilah yang tampaknya menjadi persoalan tentang eksistensinya dalam pemikiran Islam yang didasarkan kepada tauhid. Hal semacam ini tidak menjadi kajian dalam tulisan ini.

Pemikiran logika Aristoteles ini disambut oleh para ahli hukum Islam, terutama al-Ghazali, yang karenanya dalam konteks ini pandangannya akan dikemukakan secara agak panjang lebar. Al-Ghazali mengungkapkan bahwa kebanyakan logika berada dalam koridor *manhaj* yang benar, kesalahan jarang sekali ditemukan. *Ahlul haqq* (para pemikir Islam) hanya berbeda dalam penggunaan istilah-istilah, bukan berbeda tujuan. Tujuan logika adalah untuk mempertajam daya analisis atau cara *beristidlal* (menganalisis dan mengemukakan argumentasi) dan hal ini disetujui oleh para pemikir Islam (Al-Ghazali 1961:23). Lebih lanjut, dalam buku *Tahafut al-Falasifah*, (1955:6), ia mengungkapkan bahwa manfaat logika Aristoteles tidak hanya terbatas kepada penyampaian kepada yang tidak diketahui, sehingga menjadi tahu, tetapi lebih dari itu, ia membedakan antara tahu dan tidak tahu. Perbedaan ini, menurutnya, mengandung arti kesempurnaan dan kebahagiaan jiwa. Dalam kitab *Mi'yar al-'ilm*, al-Ghazali terus menekankan arti penting logika Aristoteles dalam dunia pemikiran Islam. Ia mengungkapkan bahwa sesungguhnya manfaat logika itu meliputi ilmu-ilmu teoritis, baik *'aqliyah* (ilmu kalam) maupun *fiqhiyah*. Menurutnya (1346

H:26), pemikiran *fiqhiyah* tidak berbeda dari pemikiran 'aqliyah dalam cara dan syarat-syaratnya, yang berbeda hanya *muqaddimah-muqaddimah* (premis-premis) saja. Ini berarti, bentuk pemikiran dalam bidang fiqh dan akal (ilmu kalam), secara metodologis, tidak mempunyai perbedaan, yang berbeda hanya materinya saja. Karena itu, manfaat logika meliputi semua ilmu, baik teoritis maupun praktis, baik 'aqliyah maupun *fiqhiyah*. Manfaat berikutnya adalah pembebasan seseorang dari menjadikan perasaan dan hawa nafsu sebagai "hakim", yakni dengan hanya menfungsikan akal sebagai "hakim" untuk menyampaikan kepada derajat kebahagiaan (al-Ghazali, 1346 H:27-35). Pengakuan para ahli hukum Islam terhadap keberadaan logika dan memasukkannya ke dalam kajian Islam umumnya dan kajian fiqh khususnya merupakan suatu upaya untuk menjadikan akal berperan dalam pengembangan ajaran-ajaran Islam, sekaligus usaha mempertahankannya dari berbagai pemikiran yang menyesatkan. Sebab itu, perlu dilakukan kajian tentang pemikiran fiqh dalam *manhaj* kalam.

Sebab itu, dalam fiqh juga hendaklah dilakukan metode *tamtsil*, yang dalam ilmu ushul al-fiqh sering disebut dengan metode *al-qiyas al-ushuli*. Dalam mengkomunikasikan pengembangan pengetahuan tersebut haruslah menggunakan sesuatu yang dikenal oleh lawan bicara yang meminta petunjuk, terutama dalam penggunaan *tamtsil*. Jika lawan bicara adalah seorang ahli pertukangan, maka *tamtsilnya* sedapat

mungkin harus pada masalah pertukangan dan chendaklajkara penggunaan alat-alatnya. Demikian seterusnya Metode ini merupakan upaya pengalaman hadits Nabi yang menyatakan : *Fa khathibuhum bi qadri 'uqulihim*.

Ini merupakan salah satu cara untuk memasukan logika dalam kajian Islam sebagai upaya pengembangan pengetahuan-pengetahuan tersebut, dan menjadikannya sebagai undang-undang berpikir. Cara seseorang untuk sampai kepada yang tidak diketahui, sehingga menjadi tahu, dapat dilakukan dengan melalui pengetahuan yang ada padanya. Seorang ahli hukum Islam dapat mengetahui sesuatu yang belum diketahuinya melalui pengetahuan fiqh yang telah diketahuinya, dengan metode *tamtsil* atau *aal-qiyas*. Demikian pula ahli ilmu kalam dan ahli filsafat dapat melakukan hal sama.

Selain menggunakan *al-qiyas at-tamtsil* dalam pencarian dan pengembangan pengetahuan, seseorang juga dapat melakukannya dengan metode lain, umpamanya metode *al-istiqra' an-naqish*, yaitu meneliti sebagian besar partikular-partikular untuk menarik suatu hukum yang bersifat umum. Metode ini, menurutnya, memang tidak menghasilkan suatu pengetahuan yang bersifat yakin atau *qath'i*, melainkan hanya sebatas dugaan kuat (*zann*). Karena sangat sulit meneliti semua partikular (*juz'iyah*) secara tuntas atau keseluruhan. Tetapi, semakin banyak variasi partikular

(*juz'iyah*) yang diteliti maka akan semakin kuat dugaan (*zann*) yang didapatkan.

Dalam verifikasi-nya, al-Ghazali mengemukakan contoh tentang menyapu kepala ketika berwudhu' menurut asy-Syafi'iyah dan mengkomparasikannya dengan pendapat Hanafiyah. Ulama Syafi'iyah berpendapat bahwa menyapu kepala dalam berwudhu' adalah kewajiban asli (*wajibah ashliyah*), karena itu disunnatkan berulang-ulang. Penetapan hukum semacam ini dilakukan dengan metode *al-istiqla*, yakni penelitian induktif terhadap hukum membasuh muka, dua tangan dan dua kaki. Ulama Hanafiyah berpendapat sebaliknya, bahwa menyapu kepala tidak perlu dilakukan secara berulang-ulang. Metode yang mereka gunakan juga metode *al-istiqla*, dengan partikular-partikular (*juz'iyah-juz'iyah*) yang ditelitinya adalah menyapu muka ketika tayamum dan menyapu *khuff*. Berdasarkan kerangka pemikiran yang ditawarkannya di atas, al-Ghazali memandang bahwa pendapat ulama Hanafiyah lebih kuat karena *dilalahal-istiqla*-nya lebih bervariasi dari ulama Syafi'iyah dalam hal jenis dan bagian-bagiannya. Partikular yang diteliti ulama Hanafiyah (*tayammum* dan *khuff*) adalah dua jenis. Sedangkan partikular yang diteliti ulama Syafi'iyah (muka, dua tangan dan dua kaki) dianggap satu jenis.

Sehubungan dengan eksistensi logika ini, dalam kitab *Mihak an-nazhr*, suatu kitab logika yang syarat muatan kajian *ushul al-fiqh*, Al-Ghazali (1336 H:20)

mendiskusikan *qiyas ad-dilalah* (*qiyas al-inn* menurut ilmu logika) dan *qiyas al-'illah* (menurut istilah ilmu logika), termasuk sumber-sumber dan asas legalitasnya. Perlu dikemukakan (*al-jadir bi taqdim*) bahwa dalam kitab tersebut dia berusaha memunculkan istilah-istilah yang belum dikenal sebelumnya dalam artian teknis, sebagai pengayaan dari istilah yang dikemukakannya dalam kitab *Mi'yar al-'ilm*, mengikuti istilah tata bahasa Arab (ilmu nahwu). Kemudian istilah *al-qadhaya al-kulliyah al-mujarradah* diganti dengan istilah *al-wujuh* atau *al-ahwal* (istilah ilmu kalam) atau *al-ahkam* (istilah ilmu fiqh). Kemudian dia juga menerangkan bahwa istilah *al-maudhu'* dan *al-mahmul* (istilah ahli logika) di kalangan ulama nahwu disebut *al-mubtada'* dan *al-khabar*, dikalangan ahli ilmu kalam disebut *ash-sifat* dan *al-mashuf*, dikalangan ahli hukum Islam (*fuqaha*) disebut *al-hukm* dan *al-mahkum*, *al-hadd al-ausath* dalam *qiyas al-mantiqi* disebut *al-'illat* menurut ulama *ushul al-fiqh*. Al-Ghazali tampaknya lebih memilih istilah-istilah yang terakhir.

Selain melakukan peminjaman istilah, al-Ghazali juga memunculkan istilah-istilah baru. Umpamanya *al-qiyas al-hamli* disebutnya dengan *at-ta'adul*, *qiyas syarhi muttasil* disebutnya dengan *namth at-talazum*, *qiyas syarhi munfashil* disebutnya dengan *namth at-ta'anud*. Berdasarkan kenyataan ini, kita dapat menyimpulkan bahwa menurut al-Ghazali, eksistensi logika tidak perlu diperselisihkan di kalangan umat Islam sekalipun berasal dari Yunani. Logika harus tetap

diterima dan dimanfaatkan oleh para pemikir muslim untuk mengembangkan pengetahuan dalam kajian-kajian Islam. Bahkan ia memandang bahwa supaya umat Islam tidak salah dan semakin tajam dalam ber *istidlal*, maka harus menggunakan logika Aristoteles.

Sejauh itu, al-Ghazali tampaknya sangat mencemaskan para pemikir Islam, terutama para ulama *ushul* yang tidak mau memahami dan menggunakan undang-undang berpikir (logika) ini dalam pengembangan hukum Islam. Padahal, menurutnya, dengan memahami logika ini, seorang pemikir akan mudah menetralsir berbagai perbedaan pendapat. Sebagai upayanya mewujudkan pemikiran semacam ini, dia sendiri telah mencoba menawarkan lima tolak ukur (*mizan-mizan*), yang apabila dipahami dengan baik dan benar, maka akan mudah menyadari sebab-sebab perbedaan yang muncul di kalangan umat Islam. Tolak ukur yang dimaksudkannya tersebut tertuang dalam kitab *al-qisthas al-mustaqim*, suatu kitab yang pantas untuk dikaji lebih mendalam. Yang perlu dikemukakan di sini adalah bahwa menurut al-Ghazali bahwa *mizan-mizan* logika yang tertuang dalam kitab tersebut dapat diterapkan dalam berbagai pengetahuan seperti ilmu hitung teknik, alam, kalam dan termasuk ilmu fiqh. Secara ringkas, baginya, logika dapat digunakan dalam pengembangan pengetahuan, termasuk ilmu keagamaan atau ke-Islaman. Bahkan logika harus diperankan dalam kajian-kajian Islam.

Khusus mengenai peran logika dalam pemi-

kiran hukum Islam, lebih tegas dikemukakannya dalam kitab *al-mustashfa min 'ilm al-ushul*, terutama bagian *muqaddimah*-nya. Dalam kitab tersebut, al-Ghazali telah mengelaborasi secara luas tentang arti penting logika bagi para pemikir hukum Islam. Dalam kesimpulannya, dia mengungkapkan bahwa sesungguhnya seseorang yang tidak mengetahui logika, maka ilmu-ilmunya tidak dapat dipercaya (al-Ghazali, t.t.1:10). Sungguh suatu pandangan yang sangat realistis dalam pengembangan kajian-kajian Islam di berbagai disiplin ilmu pengetahuan.

Dalam *al-Munqiz min ad-Dhalal*, al-Ghazali (1955:26) membagi para pencari kebenaran kepada empat golongan, yaitu kelompok *al-mutakallimun*, kelompok *al-bathiniyah*, kelompok *al-Falasifah* dan kelompok *Shufiyah*. Dalam buku tersebut, al-Ghazali tampaknya telah bersikap yang cenderung kontroversial, terutama ketika ia mengemukakan tentang penolakannya terhadap tiga kelompok awal. Sekilas sikapnya ini mengandung arti bahwa dia telah mengemukakan pendapat baru yang menghancurkan semua pemikirannya terdahulu, ia tampaknya telah meninggalkan filsafat. Apakah logika turut ditinggalkannya, mengingat ia bagian dari filsafat? Dalam menjawab pertanyaan semacam ini, al-Ghazali mengatakan, bahwa logika tidak ada hubungannya dengan agama untuk diterima atau ditolak, ia hanya berfungsi sebagai metode berpikir dalam penggunaan dalil-dalil, *qiyas-qiyas* dan *had-had* yang benar dan merupakan cara mengkonstruksinya dengan baik. Sebagaimana diketahui, bahwa pengetahuan itu ada dalam bentuk *tashawwur* dan cara untuk mengetahuinya adalah dengan *hadd*, ada

dalam bentuk *tashdiq* dan cara mengetahuinya adalah dengan *burhan*. Dalam kesimpulannya, ia mengatakan bahwa hal-hal ini tidak ada yang mesti diinkari, karena ia termasuk jenis metode berpikir yang pada kenyataannya sering digunakan oleh para mutakallimun dan para pemikir Islam lain dalam menganalisis dalil-dalil. Hanya saja ada perbedaan dalam penggunaan istilah terhadap substansi yang sama. Kendatipun demikian, menurut al-Ghazali, sebagai pemikir skeptis dan kritis, umat Islam harus berhati-hati dalam penggunaannya, terutama ketika mengimplementasikannya kepada bidang metafisika atau masalah Ketuhanan.

Jauh sebelum al-Ghazali, Imam asy-Syafi'ipun diperkirakan memang telah memanfaatkan logika Aristotelis. Dalam *ar-Risalah*, asy-Syafi'i telah mengemukakan salah satu metode eksistensial dalam penetapan hukum Islam, yaitu metode *al-Qiyas*. Sebagai salah satu bentuk ijtihad, *qiyas* bertujuan untuk mengaplikasikan hukum-hukum yang implisit dalam *nash* (Imarah 1994: 152). Secara umum *qiyas* adalah menyamakan hukum suatu masalah yang tidak ada *nash*nya dengan masalah yang ada *nash*nya karena adanya kesamaan '*illat* atau motif hukumnya. Definisi yang sederhana ini mencakup unsur-unsur sebagai berikut; (1) ada kasus baru yang memerlukan penyelesaian hukum (2) ada kasus orisinil yang aturan hukumnya terdapat dalam Alqur'an, Sunnah atau *ijma'* sebagai sumber hukum (3) ada *ratio logis* ('*illah al-hukm*) yang sama dalam kasus baru dan kasus orisinil (4) ada hukum pada kasus orisinil untuk dipindahkan atau diproyeksikan kepada kasus baru tersebut.

Dengan demikian, agenda kerja metode penelitian hukum Islam dengan *qiyas* ini adalah: *Pertama*, penentuan masalah hukum. *Kedua*, perumusan masalah yang ingin dicari ketentuan hukumnya, setelah terlebih dahulu mengidentifikasi berbagai sifat dan ciri-cirinya. *Ketiga*, pencarian masalah atau kasus dalam nash-nash yang mempunyai sifat dan ciri yang sama. *Keempat*, mengidentifikasi dan memastikan kesamaan sifat dan ciri antara masalah yang ingin dicari penyelesaian hukumnya dengan masalah yang hukumnya telah ditentukan dalam *nash* tersebut. *Kelima*, peneliti memproyeksikan hukum masalah yang telah ada nashnya kepada masalah yang tidak ada nashnya. *Keenam*, penetapan (penemuan) hukum.

Seperti telah dikemukakan, bahwa dalam logika, ditemukan konsep *at-tamtsil*, yang diartikan sebagai proses berpikir dengan menyamakan suatu perkara partikular tertentu dengan perkara partikular lain karena ada persamaan antara keduanya. Dalam bahasa teknis hukum, diartikan sebagai suatu proses penetapan hukum *juz'i* dengan memproyeksikannya kepada hukum *juz'i* yang lain, karena ada kesamaan alasan antara keduanya. Umpamanya hukum meminum *nabidz* disamakan dengan hukum meminum *khamar*. Dalam ilmu ushul *al-fiqh*, metode semacam ini persis disebut dengan *al-qiyas al-ushuli*. Metode *at-tamtsil* yang dirumuskan Aristoteles sama dengan *al-qiyas al-ushuli* dalam rumusan asy-Syafi'i, baik agenda kerjanya maupun hukum yang dihasilkannya, yaitu bersifat *dzanni*.

Terlepas dari itu, dari perkembangan kreasi ijtihad tersebut, ternyata ijtihad terhadap *nash-nash* semata dan

hanya melibatkan logika,dirasa belum memadai, ketika berhadapan dengan realitas sosial yang semakin maju dewasa ini. Oleh karena itu, upaya perumusan baru tentang konsep ijtihad menjadi suatu hal yang niscaya. Bagaimana konsepnya, akan diuraikan dalam bahasan bab berikutnya.

BAB 3

SUMBER-SUMBER PERUMUSAN KONSEP AL-IJTIHAD FI AL-WAQI'

A. Sumber Perumusan Berupa Teori Fungsi Nash-Nash Hukum

Secara spesifik, Muhammad Ben'umar tidak memberikan penjelasan tentang sumber-sumber perumusan konsep *al-ijtihad fi al-waqi'* ini. Tetapi, dari berbagai kutipan yang dia kemukakan dalam bukunya yang dijadikan sebagai rujukan utama, dapat dipahami bahwa sesungguhnya sumber pembentukan konsep tersebut berasal dari empat teori penting dalam ilmu *ushul al-fiqh*, sebagai berikut,

yaitu: teori fungsi *nash-nash* hukum dan teori *al-manath* dalam pemikiran hukum Islam, teori *al-mashlalah al-mursalah* dan teori *maqashid asy-syari'ah*. Teori-teori dan penopang perumusan konseptersebut akan diuraikan satu persatu, yang dimulai dengan uraian tentang teori fungsi *nash-nash* hukum.

Para pemikir hukum Islam telah merumuskan kaidah penting yang berkenaan dengan fungsi *nash-nash* hukum, baik Al-Qur'an maupun Sunnah. Al-Qur'an sebagai pedoman hidup (*way of life*) mengandung ajaran yang sempurna dan lengkap, sekalipun memang terkadang di dalamnya hanya dijelaskan prinsip-prinsip atau dasar-dasarnya saja. Prinsip tersebut lebih lanjut ditafsirkan dan dirinci oleh Sunnah Nabi, baik dalam bentuk perkataan, perbuatan maupun dalam bentuk persetujuannya terhadap perbuatan atau perilaku sahabatnya.

Jumlah *nash-nash* hukum pada kenyataannya sangat terbatas, dan kecuali hukum-hukum ibadah dan sebahagian hukum keluarga, kebanyakan masih perlu penafsiran dalam implementasinya. Menurut hitungan Imam Al-Ghazali berjumlah 500 ayat; menurut Ibnu Mubarak berjumlah 900 ayat. Ahmad Amin menyatakan ada 200 ayat hukum. Thantawi Jauhari menghitungnya tidak lebih dari 150 ayat. Menurut Ibn Mubarak berjumlah 900 ayat. Ahmad Amin menyatakan ada 200 ayat hukum. Thanthawi Jauhari menghitungnya tidak lebih dari 150 ayat. Menurut Abdul Wahhab Khallaf (1968: 13) ayat-ayat hukum itu berjumlah 280 ayat.

Untuk itu, maka yang berperan untuk menjelaskan maksud-maksudnya adalah Sunnah Nabi, yang dikenal dengan hadits-hadits hukum. Kendatipun demikian, pada kenyataannya, berdasarkan *dilalah al-muthabaqah*, bahwa jumlah hadits-hadits hukum pun terbatas. Menurut Ibn Qayyim yang dikutip oleh 'Abdul Wahab Khallaf (1979: 27) jumlahnya berkisar pada 4500 hadits. Sedangkan al-Mawardi yang dikutip oleh al-Khatib (t.t.: 158) menghitungnya hanya sebanyak 500 hadits hukum.

Dari jumlah ayat hukum dalam Al-Qur'an yang sedikit itu, penunjukannya terhadap hukum dijelaskan dengan tiga bentuk: *Pertama*, Al-Qur'an hanya menyebutkan dasar-dasar dan prinsip-prinsip umum saja. Umpamanya, tentang musyawarah, keadilan, menghormati harta orang lain, saling menolong dalam kebaikan, dan lain-lain, yang rincian, definisi operasional, mekanisme dan implementasinya diserahkan kepada manusia. *Kedua*, Al-Qur'an menjelaskan hukum-hukum secara garis besar (*ijmali*), tanpa memberikan rincian aplikatif. Umpamanya, perintah zakat, qishash. Kitab Suci itu tidak menjelaskan tentang syarat-syarat yang harus dipenuhi, sehingga perintah itu betul-betul wajib dilaksanakan. *Ketiga*, Al-Qur'an menjelaskan aturan-aturan hukum secara terperinci. Bentuk ini jumlahnya sangat sedikit, umpamanya tentang waris, sanksi hudud, dan tentang perempuan-perempuan yang haram dinikahi.

Dengan demikian, kebanyakan ayat-ayat hukum diungkap-kan oleh *asy-Syari'* hanya prinsip-prinsip umumnya saja. *Asy-Syatibi* mengatakan: *al-Qur`an aktsaruhu kulliyun la juz`iyun*. Artinya: Al-Qur`an itu kebanyakannya adalah *kulli* (universal) bukan *juz`i* (parsial atau spesifik) Uraian agak rinci perlu dikemukakan sebagai berikut: Masalah jual-beli umpamanya, hanya disebutkan bahwa jual-beli itu hukumnya boleh (Q. Al-Baqarah: 275) ; dalam jual-beli harus ada kerelaan dari penjual dan pembeli (Q. al-Nisa : 29) apabila kita melakukan jual-beli hendaklah ada saksi (Q. al-Baqarah:282); kita dilarang melakukan transaksi jual-beli ketika azan jum`at (Q. al-Jumu`ah: 9). Allah hanya menjelaskan empat hal itu saja, sedangkan selanjutnya diserahkannya rinciannya sesuai dengan perkembangan dan kemaslahatan kotemporer.

Dalam masalah sewa-menyewa atau upah-mengupah, Allah hanya menjelaskan prinsip-prinsipnya saja. Umpamanya, Tuhan menerangkan boleh melakukan sewa-menyewa (Q.al-Baqarah:233) ; kemudian Allah mewajibkan kepada kita untuk memberi upah kepada pekerja atau buruh *bi al-ma`ruf* (secara baik atau sesuai dengan keadaan) (Q. at-Talaq:6); selanjutnya bahwa tenaga fisik boleh dijadikan mahar (Q. al-Qashshash:27-28). Dalam masalah hukum pidana, umpamanya hukum *qishash* (Q. Al-Baqarah:178); sanksi hukum pelaku pencurian adalah dipotong tangan (Q. al-Maidah: 38); sanksi hukum pengacau dalam negeri adalah dibunuh, disalib, dipotong kaki dan tangan

secara silang dan diusir dari tempat tinggal (Q. al-Maidah: 33); sanksi hukum bagi pelaku zina adalah seratus kali cambuk (Q. AN-Nur : 2); sanksi hukum penuduh perempuan muhshan adalah delapan puluh kali cambuk(Q. an-Nur; 24). Dalam masalah kenegaraan, Al-Qur'an juga hanya menjelaskan asas-asasnya saja. Umpamanya, perlunya menegakan keadilan (Q. an-Nisa; 58); pentingnya melakukan *musyawarah* dalam menghadapi berbagai persoalan (Q. as-Syura: 38); selanjutnya prinsip perdamaian (Q. al-Hujarat: 10). Rinciannya diserahkan kepada Rasul dan para pemikir. Dalam bidang ekonomi, Al-Qur'an hanya menetapkan garis besarnya saja. Umpamanya, bahwa didalam harta orang-orang yang kaya terdapat hak-hak fakir miskin (Q. al-Ma'rij: 24); demikian juga dalam harta Negara ada hak fakir miskin. Mereka berhak mendapatkan infaq atau bahagian dari harta rampasan perang (Q. al-Hasyar: 7).

Mencermati kenyataan di atas, maka para ahli *ushul-al fiqh* memberikan analisis tentang penunjukan ayat terhadap hukum. Dari segi datangnya, menurut mereka, memang semua ayat Al-Qur'an adalah *qath'i* (*qath'i ats-tsubut*), yakni sudah pasti datangnya dari Allah, tidak perlu diragukan lagi, karena telah diriwayatkan secara *mutawatir*. Tetapi dari segi penunjuknya terhadap hukum (*dilalatu 'ala al-ahkam*), ada yang *qath'i* dan ada yang *zanni*. *Qath'i* dimaksudkan adalah lafaz yang hanya mengandung satu pengertian saja. Umpamanya, lafaz-lafaz Al-Qur'an yang menunjukan angka-angka: satu,

dua, setengah, seperempat, seratus dan lain-lain. *Zanni* dimaksudkan adalah lafaz-lafaz yang mengandung kemungkinan beberapa pengertian. Umpamanya, lafaz *quru'* yang dapat berarti suci atau haid.

Terlepas dari itu, mencermati kuantitas ayat-ayat Al-Qur'an dan hadist-hadist Nabi, kita menangkap bahwa jumlah *nash-nash* hukum terbatas, padahal persoalan yang akan muncul sangat banyak, bervariasi dan tidak terbatas. Asy-Syahrastani mengatakan bahwa *nash-nash* terbatas, sedangkan kasus-kasus yang muncul tidak terbatas. Sesuatu yang tidak terbatas tidak akan tercakup oleh yang terbatas (Asy-Syahrastani, t.t. : 202). Oleh karena itu, pada gilirannya, para sahabat dan ulama terkemuka melakukan interpretasi-interpretasi terhadap kedua sumber hukum yang jumlahnya terbatas itu, suatu tindakan yang dapat kita ikuti dalam rangka merespons berbagai perkembangan masalah kontemporer.

Bagi ayat-ayat dan hadits-hadits yang *qath'i* baik dari segi datangnya maupun penunjuknya terhadap hukum fungsinya adalah informatif. Tetapi, bagi ayat-ayat atau hadits-hadits yang *zanni*, karena sifatnya *kulliyah* maka berfungsi sebagai konfirmatif. Dalam kaitan ini, menarik diemukakan pandangan Muhammad al-Madani (t.t. : 16-27) dalam bukunya yang berjudul *Mawathin al-Ijtihad fi asy-syari'ah al-Islamiyah*. Inti pandangannya adalah bahwa kalau bidang akidah atau keyakinan, maka *nash-nash* hukum itu sifatnya memberi informasi, sedangkan dalam

bidang mu'amalah nash-nash itu kebanyakannya bersifat konfirmatif, yaitu memberi nilai-nilai. Kalau bidang tersebut bertentangan dengan dasar-dasar syari'ah maka tidak dibenarkan, tetapi kalau tidak bertentangan maka bidang itu boleh dilakukan. Asy-Syatibi, seperti telah dikemukakan di atas, mengatakan: *al-Qur`an aktsaruhu kulliyun la juz`iyun*. Ungkapan ini mengisyaratkan bahwa kebanyakan *nash-nash* itu bersifat konfirmatif.

B. Sumber Perumusan Berupa Teori al-Manath dalam Hukum Islam

Dalam pemikiran hukum Islam ada tiga kategori *al-manath*, yaitu *tanqih al-manath*, *takhrij al-manath* dan *tahqiq al-manath*. Untuk memahami teori *al-manath* sebagai sumber perumusan konsep *al-ijtihad fi al-waqi'* secara jelas, maka penjelasan tentang teori tersebut perlu agak lebih mendalam, terutama untuk lebih jelas kategori *al-manath* mana yang benar-benar relevan dengan persoalan yang dikembangkan ini. Untuk itu, maka akan diuraikan satu persatu, sebagai berikut:

Pertama, disebut *tanqih al-manath*. Secara kebahasaan kata *tanqih* adalah bentuk *mashdar* dari kata *naqqaha-yunaqqihu-tanqih*, yang berarti *at-tahdzib wa at-tamyiz*, yaitu membersihkan dan membedakan. Maksudnya, membersihkan dan membedakan mana sifat-sifat yang ada dalam *nash-nash* Al-Qur`an dan Sunnah dapat dianggap sebagai 'illat dan mana yang

tidak dapat dianggap sebagai 'illat hukum. Upaya pembersihan dan pembedaan ini terjadi, disebabkan adanya berbagai statemen berupa sifat-sifat dalam nash yang pada mulanya dapat dianggap sebagai 'illat, tetapi sesungguhnya tidaklah demikian, karena yang menjadi 'illat hanya satu dari berbagai kemungkinan tersebut.

Umpamanya, ada sebuah hadits Nabi yang berbunyi sebagai berikut:

عن أبي هريرة رضي الله عنه : جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : يا رسول الله هلكت قال ما أهلكك؟ قال : وقعت على أهلي وأنا صائم. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : هل تجد رقبة تعتقها؟ قال : لا . فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟ قال : لا . قال : هل تجد اطعام ستين مسكينا؟ قال : لا . قال : فاجلس . فبينما نحن على ذلك إذ أتى النبي صلى الله عليه وسلم بعذق فيه تمر ، فقال : أين السائل؟ قال : أنا . قال : هذ فتصدق به قال : أعلى أفقر مني؟

Di dalam hadits ini ditemukan unsur-unsur yang dapat dijadikan sebagai 'illat hukum, tetapi tidak ditentukan secara jelas unsur-unsur yang merupakan sifat-sifat tertentu yang ditunjuk sebagai illat. Dengan ungkapan lain, dalam nash hadits tersebut sudah pasti ada 'illat dari sifa-sifat yang ada, tetapi tidak ditentukan yang mana sesungguhnya dapat dapat dijadikan sebagai 'illat hukum. Maka seorang mujtahid,

berusaha untuk menyeleksi, membersihkan, membedakan mana yang benar-benar tepat untuk dijadikan 'illat hukum. Sifat-sifat yang menjadi unsur-unsur yang dipertimbangkan untuk menjadi illat tersebut, umpamanya adalah: *Pertama*, apakah orang yang berhubungan siang hari itu adalah orang arab. *Kedua*, apakah karena terjadinya berhubungan itu di Madinah. *Ketiga*, apakah karena jima' itu di siang haru bulan Ramadhan. Maka seorang mujtahid memilah-milah, menyeleksi sifat-sifat tersebut, hingga ia berkesimpulan bahwa *karena berhubungan badan secara sengaja di siang hari bulan Ramadhan-lah yang dapat dijadikan sebagai 'illat hukum wajibnya kaffarat.*

Atas dasar hal di atas, maka menurut ulama Syafi'iyah, manakala seseorang melakukan hubungan suami isteri di siang hari pada bulan Ramadhan, maka hendaklah dia membayar kaffarat, berupa memerdekakan hamba, atau puasa dua bulan berturut-turut atau memberi 60 orang fakir miskin. Sementara itu ulama Hanafiyah berpendapat bahwa 'illat atau alasan hukum bagi seseorang untuk diberi sanksi kaffarat, tidak hanya karena berhubungan suami-isteri (*jima'*) tetapi juga karena merusak kehormatan bulan Ramadhan secara sengaja (*intihad hurmat ramdhan 'amdan*), yaitu melakukan sesuatu yang merusak bulan Ramadhan, seperti berhubungan suami-isteri (*jima'*), makan, minum. Bedanya, kalau hubungan suami isteri (*jima'*) hukumnya ditetapkan berdasarkan *'ibarah an-nash*, sementara makan dan minumannya hukum

ditetapkan berdasarkan *dilalah an-nash*. *Tbarah an-nash* dimaksudkan adalah penunjukkan lafal kepada makna yang segera dapat dipahamkan dan memang makna itu yang dikehendak oleh konteks pembicaraan (*siyaq al-Kalam*), baik maksud itu *ashli* (utama) maupun *tabi'i* (sekunder). Sedangkan *dilalah an-nash* dimaksudkan adalah penunjukan suatu lafal, bahwa hukum yang didapat dari *nash* yang disebutkan berlaku pula bagi perbuatan yang tidak disebutkan dalam *nash* (*maskut 'anhu*), karena ada persamaan alasan hukum antara kedua perbuatan itu (Ibrahim, 2004: 87-88).

Kedua, disebut *takhrij al-manath*. *Takhrij al-manath* dimaksudkan adalah mengeluarkan 'illat hukum yang tidak ditunjukkan keberadaannya oleh *nash* dan *ijma'* dengan mengikuti cara-cara pencarian 'illat hukum. Dengan ungkapan sederhana, *takhrij al-manath* adalah cara yang dilakukan seorang ahli hukum untuk menemukan 'illat hukum yang bukan berdasarkan *nash* atau *ijma'*, seperti usaha mereka yang sampai kepada kesimpulan bahwa 'illat haramnya khamar adalah memabukkan (*'illat tahrim al-khamr al-iskar*); contoh lain, illat adanya kewenangan wali dalam perkawinan adalah karena anak masih kecil; contoh lain dapat dikemukakan adalah 'illat wajib qishash dalam pembunuhan sengaja adalah karean dilakukan dengan alat yang menurut kebiasaan memang dapat membunuh. Atas dasar ini, maka hukum qishash dapat ditetapkan dalam setiap pembunuhan apabila dilakukan dengan alat yang biasanya dapat

menghilangkan nyawa manusia, baik alat tersebut dikenal pada masa-masa awal islam –seperti pedang –maupun alat yang dibuat pada zaman modern seperti senapan, pistol dan lain-lain.

Ketiga, disebut *tahqiq al-manath*. Adapun yang dimaksud dengan *tahqiq al-manath* adalah suatu penelitian dan analisis tentang keberadaan ‘illat – yang ada berdasarkan nash, ijma’ atau istinbath – pada kasus yang tidak ada pada nash. Umpamanya, penetapan ‘illat menjauhi perempuan sedang haidh adalah ‘penyakit’. Maka seorang mujtahid meneliti keberadaan ‘illat ini pada nifas. Apabila mujtahid ahwa < hukum asal – kepada cabang, yakni kewajiban menjauhi perempuan ketika ia nifas. Contoh yang lain adalah: Bahwa illat haram khamar adalah memabukkan (al-iskar), maka seorang mujtahid meneliti dan menganalisis tentang keberadaan illat ini pada *nabidz* yang lain. Apabila ia menemukannya, maka ia memproyeksikan hukum masalah itu kepadanya, yakni haram mememinumnya.

Asy-Syatibi, sesungguhnya telah lebih dahulu membuka wacana tentang arti penting ijtihad semacam ini, ketika ia membicarakan tentang *ijtihad bi tahqiq al-manath*. Ia mengungkapkan: *Ijtihad bi tahqiq al-manath adalah suatu ijtihad yang tidak diperselisihkan di kalangan ulama untuk menerimanya. Dan maknanya adalah menetapkan hukum dengan sumber-sumber syar’i, tetapi penelitian dalam menentukan tempat berlakunya (ta’yin mahallih) (asy-Syatibi, 1977. 4: 89).*

Dari ungkapan pemikir hukum ini, paling tidak ada dua hal yang dapat dipahami, yaitu: *Pertama*, ijtihad terhadap realitas itu pada dasarnya diterima oleh para ulama sebagai hal yang sangat penting untuk dilakukan. *Kedua*, ijtihad terhadap realitas tersebut sesungguhnya kelanjutan logis dari ijtihad terhadap *nash-nash* dalam rangka memantapkan keberadaan hukum Islam di tengah-tengah masyarakat.

Di tempat lain, asy-Syatibi mengungkapkan: "Terkadang ijtihad itu berkaitan dengan *tahqiq al-manath* (realitas yang ada), sehingga tidak perlu kepada pengetahuan tentang *maqashid asy-Syar'iah* sebagaimana tidak perlu pengetahuan bahasa Arab. Karena yang dikehendaki dari ijtihad ini, hanya untuk mengetahui objek sesuatu sesuai dengan apa adanya. Namun perlu kepada pengetahuan yang benar-benar dapat mengetahui objek tersebut sesuai dengan yang diinginkan. Oleh karena itu, seorang mujtahid hendaklah mengetahui dan bersungguh-sungguh memperhatikan bidang yang ditelitinya, untuk menurunkan hukum syara' sesuai dengan yang dikehendaki (asy-Syatibi, 1977. 4: 165).

Dari ungkapan asy-Syatibi di atas, banyak hal yang dapat ditangkap, yaitu: *Pertama*, berijtihad dengan *tahqiq al-manath* terkadang tidak diperlukan teori-teori tentang *maqashid asy-syari'ah* dan bahasa Arab, mengingat yang ingin diketahui adalah kondisi objektif dari realitas masyarakat yang ada. *Kedua*, dengan demikian, yang diperlukan adalah ilmu-ilmu yang diperkirakan dapat memahami berbagai fenomena dan kebutuhan masyarakat, seperti ilmu-

ilmu sosial, sejarah, sosiologi, antropologi, humaniora dan lain sebagainya. *Ketiga*, seseorang yang ahli harus benar-benar memperhatikan dan memanfaatkan bidang keahliannya dalam memahami bidang-bidang yang ditelitinya, dalam rangka penerapan hukum syara' yang sesuai dengan yang dikehendaki masyarakat.

Sekaitan dengan arti penting *ijtihad bi tahqiq al-manath* (realitas yang ada) ini, asy-Syatibi juga mengungkapkan: *Tidak mungkin menghasilkan hukum, kecuali dengannya (yakni dengan ijtihad bi tahqiq al-manath)*. Seandainya diasumsikan adanya hukum bersamaan dengan kemungkinan dihilangkan ijtihad semacam ini, niscaya ia adalah hukum yang mustahil dilaksanakan, dan hal ini adalah tidak mungkin menurut syara' (asy-Syatibi, 1977. 4: 95). Jelas sekali, bahwa ijtihad terhadap realitas adalah suatu keniscayaan untuk mewujudkan hukum yang sesuai dengan keinginan masyarakat, supaya hukum-hukum yang ditetapkan itu benar-benar dapat dilaksanakan, tetapi tidak mengabaikan nilai-nilai Islam. Cara berpikir semacam ini, kata asy-Syatibi, jelas sangat dimungkinkan dalam pemikiran hukum Islam, mengingat kondisi dan situasi masyarakat akan selalu berubah dan berkembang.

Seperti telah disinggung, bahwa bentuk ijtihad semacam ini, yakni *ijtihad fi al-waqi'*, sama-sama diakui oleh para ahli hukum Islam (*fuqaha'*), ahli fatwa (*mufti*) dan ahli-ahli Al-Qur`an (*nawaziliyun*). Mereka ini adalah orang-orang yang sangat mengetahui masa dan tempat, serta kaitannya dengan realitas mereka, sangat

mengetahui pola hidup masyarakat, mengetahui kelompok-kelompok sosial dan tingkatan ekonomi yang berbeda. Mereka ini bekerja dan berpikir secara tekun dan fokus untuk mencari kemudian menawarkan jawaban-jawaban terhadap persoalan-persoalan atau problematika yang muncul dalam masyarakat.

Seorang peneliti karya-karya fiqh klasik akan mengungkapkan kepada kita suatu kesadaran bahwa para ahli hukum Islam sangat bergantung kepada ijtihad terhadap realitas (*ijtihad fi al-waqi'*) dalam fatwa dan penetapan hukum mereka. Hal ini dipahami, karena mereka mensyaratkan pengetahuan tentang realitas dan pengetahuan tentang tempat atau wilayah tertentu bagi masing-masing orang yang ingin memberi fatwa. Bagi mereka, pengetahuan tentang tempat dan pengujian kelengkapan syarat tentang tempat untuk menerapkan hukum syara' tidak mengurangi arti penting fiqh *nash* atau ijtihad terhadap *nash*, melainkan sebagai suatu upaya kelanjutan.

Al-Ijtihad fi al-waqi' (ijtihad terhadap realitas) adalah suatu pengetahuan yang sempurna bagi fiqh *an-nash* dan fiqh *al-mahall* secara bersama-sama. Karena pengetahuan semacam ini termasuk hal yang penting dalam menurunkan atau menerapkan hukum atas realitas. Tegasnya, yang dimaksud dengan ijtihad terhadap realitas (*al-ijtihad fi al-waqi'*) adalah bahwa seorang mujtahid atau seorang *musthabith*, apabila dihadapkan kepadanya suatu masalah, maka hendaklah ia memperhatikan kondisi, tradisi, keadaan,

gejala-gejala, sifat-sifat, dan media yang menyebabkan muncul atau terjadinya masalah itu. Kemudian ia meng-*istinbath*-kan aturan hukum yang sesuai dengan yang dikehendaki. Apabila media atau faktor-faktor yang terdapat atau berkaitan dengan suatu peristiwa telah berubah, dan kondisi-kondisinya juga telah berganti, niscaya berubah atau berganti pula hukum peristiwa tersebut.

Data-data berupa faktor-faktor luar, yang membarangi, mendahului dan mengiringi suatu realitas atau peristiwa dapat menjadikan hukum berbeda dan bermacam-macam. Seorang mufti dan mujtahid dalam menetapkan hukum yang berbagai macam tersebut tidaklah keluar dari syariat Islam, melainkan dalam rangka memelihara tujuan-tujuan diturunkan *nash-nash*. Ini yang mengharuskan mujtahid itu mengambil kebijakan dalam fatwanya, sesuai dengan tujuan yang karenanya ditetapkan suatu hukum.

Ibn Qayyim al-Jauziyah mengungkapkan, bahwa pengetahuan tentang realitas sangat dibutuhkan oleh seorang mufti dan hakim. Mereka ini haruslah memahami manuver-manuver manusia, tipu daya dan strategi mereka, serta tradisi-tradisi mereka. Sekaitan dengan ini, lebih lanjut ia mengatakan: *Perubahan dan perbedaan fatwa hukum disebabkan perubahan dan perbedaan masa, tempat, situasi, tujuan dan tradisi* (Ibn Qayyim, 1977.3: 14). Hal yang sama dikemukakan oleh al-Qarafi, ketika ia mengatakan: *Tradisi (adat) itu adalah*

dasar hukum, dan apabila telah berubah tradisi maka hukum juga berubah, dan hukum-hukum yang muncul akibat tradisi tetap berlangsung selama tradisi itu ada (al-Qarafi, 1983: 1: 314). Atas dasar aturan semacam inilah, kata al-Qarafi, fatwa-fatwa hukum dapat dipelihara sepanjang masa.

Fatwa-fatwa hukum yang dihasilkan karena faktor masa dan tempat tidak dianggap sebagai perubahan, pergantian atau ketidak konsistenan dalam hukum-hukum syariat, yang secara keseluruhannya dan tujuan-tujuannya adalah mewujudkan kemaslahatan dan menolak kemafsadatan tertentu, selama fatwa tersebut tidak bertentangan dengan dasar-dasar syariah (*ma lam tata'aradh ma'a ushul asy-syari'ah*).

Yang demikian, karena kondisi dunia dan bangsa-bangsa, tradisi-tradisi mereka tidaklah sama dalam satu jalan atau satu aturan yang tetap, melainkan mengalami perubahan sesuai dengan perubahan masa dan perpindahan dari satu situasi ke situasi yang lain. Sebagaimana juga terjadi pada individu, sosial, daerah-daerah, wilayah-wilayah dan masa-masa tertentu. (Ibn Khaldun, 1968: 289).

Dari uraian di atas, dapat diringkas sebagai berikut: Yang dinamakan *tanqih al-manath* adalah pembersihan atau penyelesaian 'illat dari sifat-sifat yang meragukan, dan membersihkannya dari sifat-sifat yang berkaitan dengannya, padahal tidak ada pengaruhnya untuk dijadikan 'illat hukum. *Takhrij al-manath* adalah mengistinbatkan atau menetapkan 'illat yang tidak

dinashkan dan tidak diijma'kan (disepekat) oleh para ulama, dengan salah satu metode dari metode-metode yang ada. Sedangkan *Tahqiq al-manath* adalah meneliti dan menganalisis tentang adanya alasan hukum pada sumber – setelah terlebih dahulu ditemukan dan diketahuinya – pada cabang. Dengan demikian, pengamatan dalam realitas menjadi suatu yang *aula* dalam konsep *al-ijtihad fi al-waqi'*.

C. Sumber Perumusan Berupa Teori al-Mashlalah al-Mursalah

Dalam gramatika bahasa Arab, kata masalah mursalah atau *al-mashlalah al-mursalah* disebut *murakkab taushifi* yaitu susunan kata yang terdiri dari *maushuf (al-mursalah)* dan *shifat (al-mashlalah)*. Kata *mashlalah* adalah bentuk tunggal dari kata *mashalih*, yang berasal dari kata *shaluha-yashluhu-shuluhan wa shalahiyatan*. Artinya, perbuatan yang mendatangkan manfaat pada manusia atau kaumnya (Ma'luf, 1947: 432). Lawan kata *mashlahah* adalah *mafsadah*, artinya perbuatan yang mendatangkan kerusakan (Ma'luf, 1947: 432). Sedangkan kata *al-mursalah* adalah bentuk isim maf'ul dari kata *arsala-yursilu-irsalan*, artinya dikirim, diutus, dan terlepas. Dalam konteks ini, *al-mursalah* berarti tidak ada dalil syara' yang spesifik.

Atas dasar hal di atas, maka *Masalahah mursalah* atau *al-mashlalah al-mursalah* adalah suatu kemaslahatan yang tidak disinggung oleh syara' untuk dipegangi atau diabaikan (*Hia al-mashlalah*

allati lam yasyhad laha dalil bi al-i'tibar au al-ilgha`). Dengan ungkapan lain, masalah mursalah ini adalah sesuatu yang tidak ada dalil yang menunjukkan harus dikerjakan dan juga tidak ada dalil yang menunjukkan untuk ditinggalkan. Tetapi, jika dikerjakan akan membawa atau mendatangkan manfaat dan terhindar dari kemudharatan (Abdurrahman, 1983: 13). Dengan demikian, *masalah mursalah* ini adalah suatu media penetapan hukum yang sifatnya *ijtihadi*, dengan mempertimbangkan kemanfaatan atau kemaslahatan sesuai dengan pertimbangan akal yang cerdas.

Arti penting kata *mursalah* tersebut adalah untuk membedakannya dari makna *al-Qiyas*. Kalau *al-qiyas* harus ada syahid dalam masalah cabang yang diidentifikasi sebagai 'illat yang sama dengan 'illat ashalah, yakni pada masalah yang ada dalilnya berupa *nash* atau *ijma'* untuk dikonfirmasi. Sedangkan *mashlalah mursalah syahid* semacam itu tidak ditemukan. Tetapi, kemalahatan itu sesuai dengan tujuan-tujuan hukum *syara'* secara umum (al-Buti, 1969: 330).

Sekaitan dengan hal di atas, para ulama telah merumuskan syarat-syarat pengambilan *masalah mursalah* sebagai dasar penetapan hukum Islam. al-Ghazali umpamanya, telah merumuskan tiga syarat sebagai berikut: *Pertama*, kemashlahatan itu bersifat *dharuriyah*, bukan *hajiyah* atau *tahsiniyah*, yakni kemaslahatan itu betul-betul untuk memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. *Kedua*, kemaslahatan

itu sifatnya umum, bukan tertentu, yakni bukan kemaslahatan hanya ditujukan untuk sebahagian manusia saja. *Ketiga*, kemaslahatan itu bersifat pasti (*qath'i*), bukan hanya dugaan.

Ulama-ulama Malikiyah dan sebahagian Hanabilah telah menawarkan tiga syarat yang berbeda dari syarat yang dikemukakan oleh ulama Syafi'iyah. Syarat yang mereka tawarkan tampaknya lebih menyentuh kepada substansi masalah mursalah, penggunaannya lebih luas, dan lebih cenderung mengarah kepada menghilangkan kesempitan dalam hukum Islam. syarat-syarat dimaksud seperti dikemukakan oleh asy-Syatibi (1977. 2: 129-132) sebagai berikut: *Pertama*, masalah itu sesuai dengan maksud-maksud syara', sehingga tidak adakan bertentangan antara masalah dengan dalil-dalil hukum. Jadi, masalah itu termasuk masalah umum yang hendak dicapai oleh syara', meskipun tidak ada dalil yang khusus untuk itu. *Kedua*, masalah itu substansinya masuk akal, sehingga apabila diajukan atau dihadapkan kepada orang yang mempunyai nalar tinggi (*ahl al-'uqul*), ia akan menerimanya. *Ketiga*, hasil penerapan masalah itu akan menghilangkan kesempitan dan kepicikan, yang hal itu memang diinginkan oleh syara'.

Ada beberapa contoh penerapan teori masalah mursalah, antara lain, adalah sebagai berikut: (1) Pengumpulan dan penulisan Al-Qur'an pada masa khalifah. Dalam Al-Qur'an tidak ada dalil spesifik

yang menjelaskan tentang perintah untuk penulisan Al-Qur`an, dan juga tidak ada larangan untuk itu. Dalam kondisi saat itu, para sahabat berpendapat bahwa penulisan dan pengumpulan Al-Qur`an akan sangat bermanfaat bagi umat Islam, (2) Harta hasil rampasan (fai`) di Irak dibiarkan tetap berada di dalam kekuasaan pemiliknya, tetapi mereka diwajibkan membayar pajak, pertimbangannya adalah karena untuk kebaikan umat Islam setempat. Padahal, dalam Islam harta rampasan perang berupa tanah itu empat perlima harus diberikan kepada tentara yang melakukan penaklukan, (3) Demi untuk kebaikan sebagai dasar pertimbangannya, maka diharuskan adanya pencatatan dalam perkawinan, (4) Demi kebaikan dan kemanfaatan, maka diadakan perayaan isra`-mi`raj, maulid Nabi sa., dan hari-hari besar Islam, (5) Demi untuk kemanfaatan, maka diadakan rumah tanahan atau lembaga pemasyarakatan untuk orang-orang yang diberi hukuman, supaya dapat dilakukan pembinaan mental, (6) Demi untuk kebaikan, berupa mempermudah transaksi jual-beli, maka dicetaklah uang sebagai alat tukar.

D. Sumber Perumusan Berupa Teori Maqashid asy-Syari`ah

Imam asy-Syatibi dalam Kitab *al-Muwafaqat fi Ushul asy-syari`ah* (1977. 2:4) mengatakan: "Inna wadh' asy-syara`i` inna li mashalih al-`ibad ajilan wa `ajilan ma'an. Ungkapan ini mengandung makna bahwa syariat atau

hukum itu diciptakan Allah bertujuan untuk merealisasikan atau mewujudkan kemaslahatan para hamba, baik di dunia ini maupun di akhirat nanti. Apapun yang kita lakukan di dunia ini tidak bebas nilai, pasti akan ada *hasanah* atau *sayyi'ah* di akhirat nanti, tidak ada yang bebas dari pantauan *raqib* dan *'atid*; semuanya tercatat dalam 'buku' *'illiyun* atau *sijjin*. Ringkasnya, apapun yang dilaksanakan atau ditekankan di dunia ini pasti ada dampak yang akan timbul di akhirat (*ma tuqam bihi al-hayat ad-dunya li al-hayat al-akhirah*).

Allah menginginkan aktualisasi kemaslahatan manusia dalam semua aturan hukum-Nya, karena inilah tujuan adanya hukum Islam yang dikenal dengan *maqasid asy-syari'ah*. Allah mengakui atau menyetujui semua yang bermanfaat dan menolak semua yang mendatangkan mafsadat. Istilah *maslahat*, sebagai lawan dari istilah *mafsadat*, adalah semua yang membawa kepada sesuatu yang bermanfaat bagi manusia atau membawa kepada kebaikan kepada mereka. Sebab itu, istilah *maslahat* ini identik atau bersinonim dengan istilah *al-khair*. Dalam hubungannya dengan hal-hal yang baik bagi manusia, *maslahat* ini bersifat *i'tibari*, yakni harus diakui bahwa ia dapat berlainan atau berbeda sesuai dengan identitas, tradisi, kebiasaan atau *muruhah* bagi setiap suatu komunitas masyarakat.

Maqashid asy-syari'ah atau tujuan hukum Islam dapat dipahami dari petunjuk dan isyarat ayat-ayat dan hadits Nabi. Firman Allah, antara lain sebagai

berikut: Surat Ali 'Imran ayat 112 yang berbunyi: *dhuribat 'alaihim adz-zdillah ainama tsuqifu illa bi habl min Allah wa habl min an-nas*. Surat az-Zariyat ayat 56 yang berbunyi: *Wa ma khalaqtu al-jinna wa al-ins illa liya'budun*. Kemudian, ar-Rum ayat 41 yang berbunyi: *Zhaharalfasad fi al-barr wa al-bahri bi ma kasabat iadinnas*. Dari ayat-ayat di atas dapat dipahami bahwa: Pertama, kita harus memelihara hubungan vertikal (*habl min Allah*). Kedua, kita harus memelihara hubungan horizontal atau hubungan sesama manusia (*habl min an-nas*). Ketiga, kita harus memelihara hubungan baik dengan lingkungan dan alam sekitar (*habl min al-'alam*). Semua ini adalah untuk mencapai maslahat dalam hidup, baik di dunia ini maupun di akhirat nanti.

Sekaitan dengan hal di atas, al-Ghazali mengatakan: "Maslahat itu pada dasarnya adalah menarik manfaat dan menolak mudharat. Tetapi, bukan itu yang kami kaksudkan, karena menari manfaat dan menolak mudharat adalah tujuan makhluk. Kebaikan makhluk terletak pada tercapainya tujuan mereka. Tetapi, yang kami maksudkan dengan maslahat adalah memelihara tujuan syara' dari makhluk (*al-muhafazhah 'ala maqshud asy-syar'*). Tujuan syara' yang ingin dicapai dari makhluk ada lima, yaitu: memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta mereka. Setiap hukum yang mengandung tujuan memelihara lima dasar ini disebut maslahat; dan setiap hal yang meniadakannya adalah mafsadat, dan menolaknya adalah maslahat ((al-Ghazali, t.t. 1: 286-287).

Dengan demikian, kemaslahatan yang dicapai

oleh *maqashid asy-syari'ah*, secara umum, ada lima hal, yaitu: memelihara agama (*hifzh ad-din*), memelihara jiwa (*hifzh an-nafs*), memelihara akal atau intelektual (*hifzh al-'aql*), memelihara keturunan (*hifzh an-nasl*) dan memelihara harta (*hifzh al-mal*). Untuk lebih dapat dipahami, akan diuraikan sebagai berikut:

Pertama, memelihara agama (*hifz ad-din*). Tujuan syariat untuk memelihara agama terdapat dalam surat az-zariyat 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.

Kedua, memelihara jiwa (*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 ketenteraman 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. Se jauh itu, Rasul juga mengatakan "Barangsiapa yang menjatuhkan dirinya sendiri dari atas bukit, lalu meninggal dunia (bunuh diri), maka tempatnya di neraka jahannam, kekal di dalamnya".

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.

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 sesuai kaidah-kaidah agama, kaidah-kaidah kemasyarakatan dan aturan negara, supaya keturunan tidak mengalami kesulitan dan tetap dalam martabat yang terhormat. Dengan demikian, memelihara keturunan adalah salah satu dari tujuan diturunkan syariat atau ajaran Islam. Sebab itu, masalah keturunan, masalah anak dan masalah kependudukan adalah hal yang sangat penting untuk diatur sebaik-baiknya dalam rangka mencapai suatu kebaikan, kemaslahatan dan kesejahteraan dalam keluarga, masyarakat dan negara.

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 orang-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 yang harus dipelihara sebelumnya, yang perlu dilindungi dan dikembangkan menurut *maqashid syariah*. Rasulullah bersabda: Tidak ada salahnya kekayaan bagi mereka yang bertakwa kepada Allah

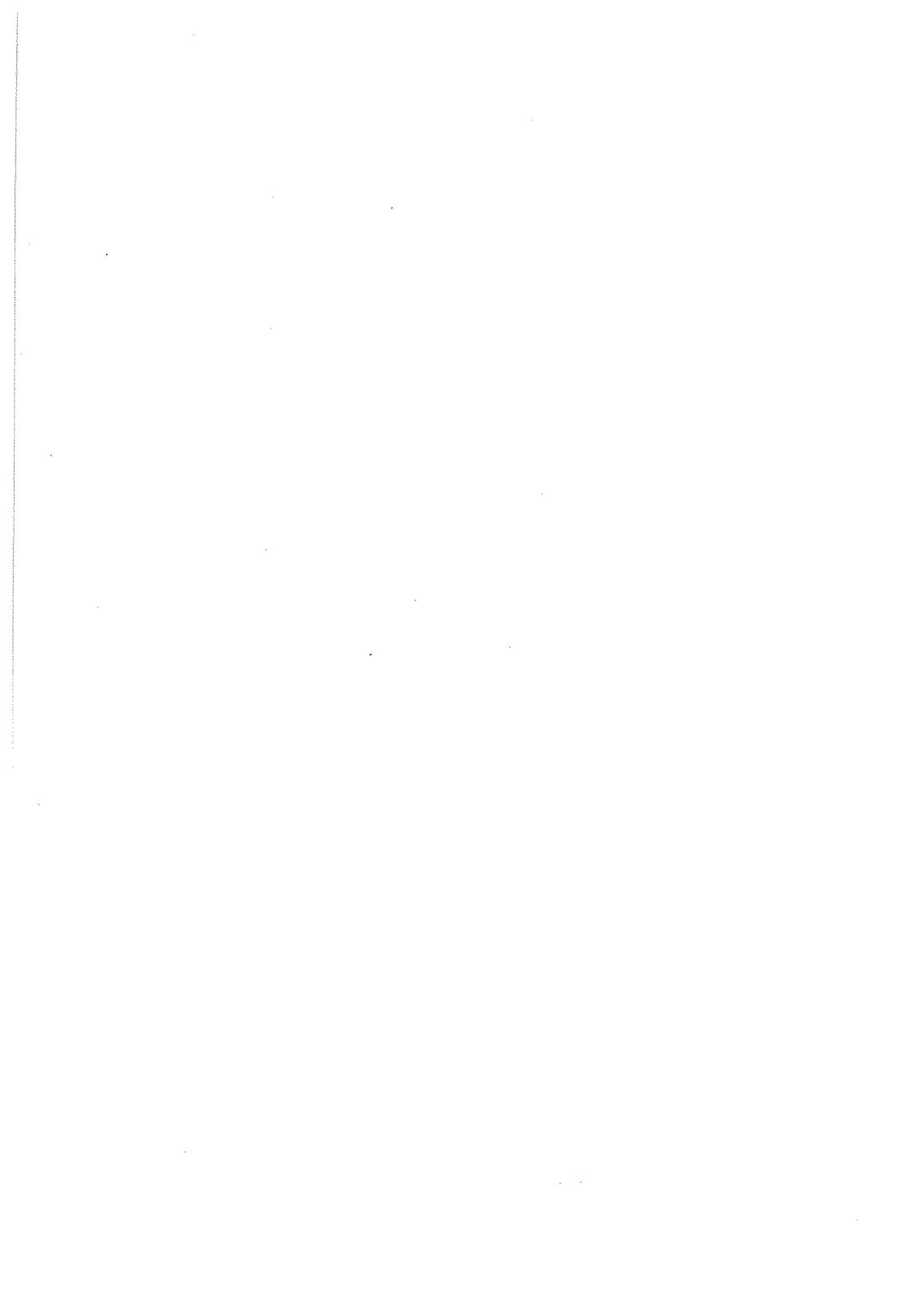
(H.R. al-Bukhari). Harta adalah titipan Allah yang perlu untuk dikembangkan dan digunakan demi mengurangi kemiskinan, memenuhi kebutuhan manusia, membuat kehidupan lebih nyaman, dan mendorong distribusi pendapatan dan kekayaan secara merata dan adil.

Berdasarkan hirarki kepentingannya, masalah dalam kemasam *maqashid asy-syari'ah* tersebut, menurut asy-Syatibi, dapat dibagi kepada tiga tingkatan, yaitu: *Pertama*, tingkatan *masalahah 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. *Masalahah dharuriyah* atau kepentingan pokok ini terhimpun dalam lima hal, yaitu: memelihara agama, jiwa, keturunan, harta dan akal. *Kedua*, tingkatan *masalahah hajiyah*, yaitu kebutuhan penting manusia untuk keluasaan 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*, tingkatan *masalahah tahsiniyah*, yaitu melakukan tindakan-tindakan terpuji dan menjauhi hal-hal yang kotor menurut akal sehat. Ringkasnya, menurut asy-Syatibi, tingkatan masalahah yang ketiga ini adalah semua tindakan yang sesuai dengan akhlak yang mulia (asy-Syatibi, t.t. 2: 8-12).

Dari uraian di atas, maka dapat disimpulkan bahwa masalahat yang dibenarkan hukum Islam adalah

yang sesuai dengan *maqashid asy-syari'ah*, dalam bentuk memelihara agama (*hifz ad-din*), memelihara jiwa (*hifz an-nafs*), memelihara akal (*hifz al-'aql*), memelihara (*hifz an-nasl*) keturunan dan memelihara harta (*hifz al-mal*). Selanjutnya, masalah yang diakui adalah masalah yang tidak bertentangan dengan *nash*. Adapun yang berhak menentukan sesuatu itu masalah atau tidak adalah *asy-Syari'* (Allah dan Rasul) melalui *nash-nash*, dan akal kolektif manusia melalui *ijtihad jama'i*.

Dari uraian di atas, maka dapat dipahami bahwa sumber-sumber pembentukan konsep *al-ijtihad fi al-waqi'* adalah beberapa unsur atau teori yang memang sangat relevan, yaitu: Fungsi konfirmatif dari *nash-nash* hukum, baik Al-Qur`an maupun Sunnah, teori *al-manath* terutama dalam kategori *tahqiq manath* dalam hukum Islam dan teori *masalah mursalah* dan teori *maqashid asy-Syari'ah*. Masing-masing teori yang menjadi sumber pembentukan konsep *al-ijtihad fi al-waqi'* memberikan kemungkinan kepada para peneliti hukum untuk mengamati realitas-realitas yang ada dalam masyarakat, sebelum dikonfirmasi dengan pernyataan-pernyataan umum dari prinsip-prinsip syari'ah.



BAB 4

KONSEP AL-IJTIHAD FI AL-WAQI' MENURUT BEN'UMAR

A. Pengertian al-Ijtihad fi al-Waqi'

Sebelum diuraikan tentang pengertian *al-Ijtihad fi al-waqi'*, perlu dikemukakan bahwa sumber utama hukum Islam adalah wahyu, berupa Al-Qur`an dan Sunnah Rasul. Al-Qur`an mengandung ajaran yang sempurna, lengkap dan tentu saja bersifat komprehensif (Q. Al-Ma`idah: 3). Kendatipun demikian, memang terkadang di dalamnya hanya dijelaskan prinsip-prinsip atau dasar-dasarnya saja. Prinsip tersebut lebih lanjut ditafsirkan dan dirinci oleh

Sunnah Nabi, baik *qauliyah*, *fi'liyah*, maupun *taqririyah*. Jumlah ayat-ayat dan hadits-hadits hukum, seperti telah dijelaskan dalam kitab-kitab *ushul al-fiqh*, pada kenyataannya sangat terbatas. Kecuali hukum-hukum ibadah dan sebahagian hukum keluarga, kebanyakan masih perlu penafsiran dalam implementasinya. Dari jumlah ayat dan hadits hukum yang terbatas tersebut, seperti telah disinggung, penunjukannya terhadap hukum kebanyakan hanya menyebutkan dasar-dasar dan prinsip-prinsip umum saja, atau hanya menjelaskan hukum-hukum secara garis besar (*ijmali*), tanpa memberikan rincian aplikatif.

Di sisi lain, peristiwa-peristiwa yang muncul dan akan muncul dalam dalam masyarakat sangat banyak, bervariasi dan tidak terbatas. Asy-Syahrastani mengatakan bahwa *nash-nash* hukum terbatas, sedangkan kasus-kasus yang muncul tidak terbatas. Sesuatu yang tidak terbatas tidak akan tercakup oleh yang terbatas (Asy-Syahrastani, t.t. : 202). Dengan ungkapan lain, *mahall al-hukmatau* tempat diberlakukannya suatu hukum akibat munculnya peristiwa-peristiwa tersebut jelas memiliki realitas-realitas tersendiri, yang mungkin berbeda antara satu sama lain, antara satu waktu dengan waktu yang lain. Padahal setiap aktivitas masyarakat, baik individu maupun sosial, haruslah berada dalam naungan hukum Islam (*dhau` asy-syari'ah al-Islamiyah*). Sebab itu, dalam rangka penerapan suatu hukum dalam masyarakat diperlukan apa yang disebut dengan *al-*

ijtihad fi al-waqi' (ijtihad terhadap realitas), supaya hukum tersebut menjadi hukum yang hidup (*living law*) di tengah-tengah masyarakat, hukum yang benar-benar wujud dari kemaslahatan bagi mereka. Apa yang dimaksud dengan *al-ijtihad fi al-waqi'*?

Ilmu *Ushul al-fiqh* dianggap sebagai metodologi dan perangkat utama hukum Islam yang murni diperkenalkan dan dihasilkan oleh peradaban Islam. Salah satu bagian dari ilmu tersebut yang paling menonjol adalah ijtihad, yaitu: "*Pengerahan segenap tenaga oleh seorang mujtahid dalam mencari pengetahuan tentang hukum-hukum syariat (Bazl al-Mujtahid wus'ah fi talab al-'ilm bi Ahkam asy-Syari'ah)*" (al-Ghazali 1334H.350). Dalam pengerahan kemampuan, seorang mujtahid itu dapat melakukan terhadap *nash-nash* (teks-teks) hukum, dan juga dapat melakukannya terhadap realitas, yang dianggap sebagai bagian atau lanjutan logis dari ijtihad terhadap teks-teks (*al-ijtihad fi an-nash*).

Perlu dikemukakan, bahwa ijtihad terhadap *nash-nash* (teks-teks) sudah terlebih dahulu mendapat perhatian khusus dan serius dalam studi-studi yang dilakukan para ahli *ushul*, seperti terlihat dalam kitab-kitab ilmu *ushul al-fiqh*. Dalam berbagai karya tersebut kebanyakan perbincangan terfokus pada aspek kebahasaan, baik yang berkaitan dengan *nash-nash* dan *dilalah-dilalahnya* maupun berkaitan dengan pemahaman terhadap *nash* itu sendiri. Dengan ungkapan lain, para ahli *ushul al-fiqh* telah melakukan ijtihad dari aspek kebahasaan tersebut secara panjang

lebar, baik dari aspek *manthuq*-nya maupun dari aspek *mafhum*-nya, hanya sedikit yang menyentuh pada perluasan makna (*tausi'ah al-ma'na*).

Berbeda dari ijtihad terhadap *nash-nash* (teks-teks) seperti yang telah dikemukakan di atas, *al-ijtihad fi al-waqi'* atau ijtihad terhadap realitas belum mendapat perhatian yang memadai, sekalipun diakui sangat urgen atau penting dalam pengembangan pemikiran hukum Islam. Ijtihad terhadap realitas ini, sesungguhnya merupakan kelanjutan logis dari ijtihad terhadap *nash-nash* yang harus dilakukan secara serius dalam kerangka *maqashid*, yakni untuk memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta, baik level *dharuriyah*, *hajiyyah* maupun level *tahsiniyyah*. Hal ini dimaksudkan adalah untuk memperlihatkan dinamisasi ijtihad, dalam rangka mempertahankan kelestarian hukum Islam dan dalam upaya menjadikan hukum Islam tersebut benar-benar hidup di tengah masyarakat muslim yang dinamis, berbudaya dan religius. Ada hubungan dialektika antara masyarakat berbudaya yang tidak terbatas dengan *nash-nash* yang secara kuantitas terbatas.

Hukum Islam dipahami dari dasar-dasarnya berupa *nash-nash* (teks-teks) Al-Qur'an dan Sunnah dalam rangka mewujudkan kemaslahatan dan kesejahteraan masyarakat dalam implementasinya. Ini berarti, ijtihad itu tidak cukup hanya dilakukan terhadap *nash-nash*, melainkan harus dilanjutkan kepada ijtihad terhadap realitas. Sebab, dengan ijtihad semacam inilah, hukum Islam itu dapat sejalan dan

sinergi dengan perkembangan hidup masyarakat di masa yang akan datang yang selalu bergerak maju secara cepat.

Dalam kesimpulannya, Muhammad Ben'umat mengatakan bahwa *al-ijtihad fi al-waqi'* (ijtihad terhadap realitas), pada dasarnya adalah suatu ijtihad dalam proses penetapan hukum Islam, di mana seorang mujtahid atau ahli hukum Islam sungguh-sungguh mengetahui realitas dari suatu lingkungan, geografi, kondisi sosial, kondisi ekonomi, dan hal-hal yang terkait dengan perubahan. Ini tidak berarti bahwa seorang ahli hukum tersebut terlepas sama sekali dari *nash-nash* hukum, karena sesungguhnya *al-ijtihad fi al-waqi'* tersebut merupakan kelanjutan logis dari ijtihad terhadap *nash-nash* yang harus dilakukan secara serius, dengan memberikan atensi terhadap *mahall* atau tempat akan diberlakukan suatu hukum yang dihasilkan melalui proses ijtihad.

B. Kriteria *al-ijtihad fi al-waqi'*

Atas dasar hal di atas, maka ahli hukum yang melakukan ijtihad terhadap realitas (*al-ijtihad fi al-waqi'*) ini, di samping pengetahuan tentang *nash-nash*, haruslah memiliki pengetahuan-pengetahuan, seperti diungkap oleh Muhammad Ben'Umar, sebagai berikut:

Pertama, memiliki pengetahuan tentang aspek kejiwaan manusia, baik individu maupun sosial, dan karakternya, kekuatan daya persepsinya,

dan sejauhmana beban dan kesabarannya dalam menghadapi cobaan hidup. Seorang faqih akan menyesuaikan hukum-hukum dari *nash-nash* dengan apa yang sesuai dengan kesiapan seseorang dalam menerima hukum-hukum, menjunjung perintah-perintah dan menjauhi larangan-larangan (Ben'Umar, 2009: 247)

Kedua, memiliki pengetahuan tentang realitas sosial, faktor-faktor yang menyebabkan terjadi perubahan-perubahan pada masyarakat, sehingga dapat diketahui berbagai pengaruh yang berperan terhadap fenomena-fenomena atau peristiwa-peristiwa yang terjadi dalam masyarakat (Ben'Umar, 2009: 247).

Ketiga, memiliki pengetahuan tentang realitas ekonomi bagi masyarakat yang hidup dan tumbuh dalam pusran ekonomi tersebut. Seorang mujtahid haruslah memiliki pengetahuan semacam ini, supaya ia mengetahui tingkat keseimbangan ekonomi dan tingkat kesejahteraan hidup bagi mayoritas masyarakat yang ada. Fatwa yang berkaitan dengan hukum ekonomi Islam (*ahkam al-mu'amalat*), wajib disesuaikan dengan kondisi dan data-data ekonomi bagi setiap wilayah, sesuai dengan kemampuan ekonominya, kekayaannya, produksinya dan tingkat perkembangannya di sektor pertanian dan industri. Sebagai contoh, adalah kebolehan pengaturan harga jika kebutuhan ekonomi menghendaki, kebolehan membeli barang di jalanan yang dibawa penjual ke pasar (*talaqqi ar-rukban*), jika penjual mengetahui harga

pasar, dan barang-barang konsumtif banyak didapatkan di pasar-pasar. Manakala tidak diperhatikan kondisi sosial-ekonomi, maka aturan hukum tersebut adalah kebalikannya, yaitu tidak boleh dilakukan (Ben'Umar, 2009: 247).

Keempat, memiliki pengetahuan tentang ilmu-ilmu alam, ilmu-ilmu sosial dan ilmu-ilmu humaniora, serta memiliki pengetahuan tentang cara melakukan penelitian. Pengetahuan-pengetahuan ini penting, karena ilmu-ilmu ini sangat berpengaruh dalam praktek *al-ijtihad fi al-waqi'*. Ilmu-ilmu Pengetahuan jelas akan dapat membantu seorang mujtahid menggambarkan, memahami dan menjelaskan realitas sosial dan budaya (Ben'Umar, 2009: 248)

Kelima, sekaitan dengan syarat di atas, perlu dikemukakan bahwa realitas modern dewasa ini memperlihatkan suatu perkembangan pesat di bidang ilmu pengetahuan dengan berbagai macam cabangnya, baik ilmu sosial, humaniora maupun ilmu eksak. Seorang ahli hukum Islam yang akan berijtihad terhadap realitas sangat perlu pengetahuan-pengetahuan semacam ini dalam membangun fatwa dan ijtihadnya. Tetapi, apabila - pada kenyataannya memang - sulit atasnya memiliki pengetahuan variatif semacam ini, maka wajib baginya untuk meminta bantuan kepada ahli-ahli pengetahuan yang mumpuni di bidang spesialisasinya (*al-isti'anah bi al-'ulama' al-mutamakkinin bi majal takhashshushihim*) (Ben'Umar, 2009: 248)

C. Tujuan al-ijtihad fi al-waqi'

Sekaitan dengan konsep dan kriteria ijtihad terhadap realitas, Ben'Umar (2009: 247) menjelaskan bahwa seorang mujtahid juga hendaklah memiliki pengetahuan tentang persoalan yang terjadi sekarang dan prediksi tentang efek-efeknya di masa yang akan datang. Untuk memperkuat argumennya, ia mengikuti pandangan Imam asy-Syatibi (1977. 1: 191) yang mengatakan: *Memperhatikan aktivitas-aktivitas atau efek-efek yang akan datang diakui sebagai bagian dari tujuan syara', apakah aktivitas-aktivitas tersebut sesuai atau menyalahi syara'. Yang demikian itu, bahwa seorang mujtahid tidak dapat menetapkan hukum berdasarkan perbuatan mukallaf semata-mata, melainkan setelah memperhatikan faktor yang menimbulkan aktivitas tersebut berdasarkan syara', dalam rangka mendatangkan kemaslahatan atau menolak kemafsadatan.*

Dari ungkapan asy-Syatibi di atas dapat dipahami bahwa: *Pertama*, seorang mujtahid terhadap realitas harus memperhatikan berbagai aktivitas, fenomena yang terjadi dalam masyarakat dan memprediksi efek-efeknya di masa yang akan datang, apakah sejalan dengan tujuan hukum atau bertentangan. Manakala sejalan, maka langsung diambil, diakui dan dimantapkan. Tetapi, manakala tidak sejalan maka diberi nilai-nilai Islam, tanpa merubahnya secara keseluruhan. *Kedua*, seorang mujtahid terhadap realitas tidak boleh menetapkan suatu hukum semata-mata

hanya berdasarkan perbuatan seseorang mukallaf itu sendiri, melainkan harus memperhatikan faktor-faktor yang menyebabkan terjadinya suatu perbuatan tersebut. *Ketiga*, seorang mujtahid terhadap realitas haruslah berniat bahwa penetapan hukum itu adalah dalam rangka mendatangkan kemaslahatan dan menolak kemafsadatan (*jalb al-mashalih wa dar' al-mafasid*).

Seorang *mujtahid* atau *mufti* tidak dibenarkan bertindak dalam fatwanya, kecuali untuk mewujudkan tujuan-tujuan yang diinginkan syariat. Karena itu, ia wajib memelihara dinamisasi dan kemudahan dalam menurunkan atau menetapkan hukum dari *nash* kepada realitas atau tempat berlakunya hukum. Perubahan apapun yang mungkin terjadi pada *mahall al-fatwa* (faktor-faktor yang dapat mempengaruhi fatwa), seorang *mujtahid* atau *mufti* harus meninjau kembali fatwanya. Hal itu dilakukan dalam rangka memelihara hukum dengan memperhatikan perubahan-perubahan, keadaan-keadaan yang melingkupi peristiwa tersebut.

Sekaitan dengan hal di atas, hubungan ijtihad terhadap realitas (*al-ijtihad fi al-waqi* atau *al-ijtihad al-tanzili*) dengan *maqashid* mengambil peranan penting, antara lain, bahwa pengetahuan tentang *maqashid* sangat berpengaruh dalam mengarahkan suatu peristiwa untuk mewujudkan *maqashid* yang karenanyalah hukum syara' ditetapkan. Yang demikian itu, dengan memverifikasi *manath al-hukm* (tambahan hukum) dan kaitannya dengan perubahan-perubahan

disebabkan faktor-faktor tempat, masa, kondisi dan budaya (Ben'Umar, 2009: 247).

Tetapi, perubahan *manath al-hukm asy-syar'i* melalui perubahan kondisi peristiwa disebabkan faktor-faktor yang muncul, terkadang menjadikan hukum syara' itu tidak mencapai hikmah dan tujuannya, ketika menerapkan hukum terhadap peristiwa atau kejadian yang baru. Maka dalam hal ini, seorang mujtahid tidak menetapkan hukum, dan sebaliknya menunda hingga terpenuhi syarat-syarat penerapan hukum dan menghilangkan semua hambatan penerapannya. Karena penerapan hukum tanpa memperhatikan faktor-faktor yang terkait, akan menghasilkan suatu putusan yang bertentangan dengan kaidah-kaidah dan tujuan-tujuan syara'.

Dalam konteks ini, sebagai argumen pernyataan di atas, banyak contoh yang dapat dikemukakan, antara lain ijtihad 'Umar ibn al-Khaththab yang mempraktekkan penundaan sanksi hukum pencurian pada musim pacakelik (*ta'jil hadd as-sariqah 'amm al-maja'ah*), ketika ia mengetahui bahwa penerapan sanksi hukum pencurian tidak akan mewujudkan tujuan syara' berupa kemaslahatan. 'Umar ibn al-Khaththab mengetahui benar tentang tujuan hukum dan ia mengetahui bahwa seandainya diterapkan sanksi hukum pencurian dalam kondisi krisis atau pacakelik, maka tujuan ditetapkan hukum berupa kemaslahatan tidak akan terwujud. Atas dasar pengetahuan yang mendalam tentang itu, maka 'Umar ibn al-Khaththab

menunda penerapan hukum pencurian bagi pelaku (Ben'Umar, 2009: 248).

Sedemikian pentingnya faktor realitas dalam penetapan hukum, maka dikatakan bahwa sesungguhnya berpikir ulang (*i'adah an-nazhr*) tentang ijtihad dan fatwa yang telah lalu merupakan kerja yang mengikat bagi seorang mujtahid. Karena, ijtihad-ijtihad yang dahulu tersebut terkadang terkait dengan *manath* (tambatan) tertentu yang mungkin telah mengalami perubahan dengan adanya perubahan kondisi dan situasi. Dalam masalah ini, para ulama telah sepakat, bahwa seorang mujtahid ketika ia berfatwa tentang suatu peristiwa, kemudian ada orang yang meminta fatwa kali kedua, maka pendapat yang kuat adalah ia berpikir ulang tentang fatwanya dan mengambil kebijakan untuk kemungkinan ia merubah ijtihad atau fawanya dan mempelajari segala sesuatunya untuk mencapai kebenaran (Ibn Nujaim, 1969: 115).

Kreasi berpikir ulang (*i'adah an-nazhr*) tentang hasil ijtihad dan fatwa dalam Islam memiliki dasar pijakan yang kuat, yaitu ucapan 'Umar ibn al-Khaththab kepada Abu Musa al-Asy'ari yang berbunyi: "*Dan janglah sekai-kali menghalangi kepadamu, suatu keputusan yang telah engkau jatuhkan hari ini, kemudian engkau tinjau kembali, lalu engkau memperoleh petunjuk agar engkau kembali kepada kebenaran, karena sesungguhnya kebenaran itu (harus) didahulukan, tidak dapat dibatalkan oleh apapun, sedang kembali kepada kebenaran itu lebih baik*

daripada terus bergelimang dalam kebatilan (Ibn Qayyim, 1977. 2: 15).

Ala kulli hal, tujuan ijtihad terhadap realitas ini adalah untuk mewujudkan kemaslahatan (*tahqiq al-mashalah*) dalam masyarakat, dengan merespons berbagai situasi, kondisi dan budaya yang berkembang, tanpa mengabaikan nilai-nilai Islam (*al-qiyam al-islamiyah*), nilai-nilai kemanusiaan (*al-qiyam al-khuluquyah*) dan nilai-nilai keindahan (*al-qiyam al-jamaliyah*).

D. Relevansi dan Signifikansi konsep al-ijtihad fi al-waqi' dengan perkembangan hukum Islam kontemporer

Sebagaimana diketahui, bahwa hukum Islam itu bersifat dinamis dan elastis. Ali Hasballah mengatakan: *Kamal asy-syari'ah wa shalahiyatuha li kulli zaman wa makan* (Hasaballah, 1986: 410). Sejalan dengan ini, Wael Hallaq, mengutip pendapat ulama, mengatakan : *al-fiqh shalih li kulli zaman wa makan. The law is adaptable to all times and places* (Hallaq, 1997: 248).

Ungkapan para ulama yang dikutip oleh Ali Hasaballah dan Wael Hallaq di atas, dapat dianggap sebagai suatu proposisi yang mengandung makna bahwa hukum Islam pantas untuk setiap masa dan tempat, yakni relevan dan signifikan untuk dijadikan sebagai pedoman dalam penyelesaian masalah hukum dalam masyarakat. Ini merupakan bagian dari ajaran

Islam yang *rahmatan li al-'alamin*, ajaran yang menjadi rahmat bagi semesta alam, yang dipahami dari makna firman Allah dalam Al-Qur`an surat al-Anbiya` ayat 107. Oleh karena itu, ajaran Islam harus menjadi rujukan dalam penataan sistem kemasyarakatan (*an-nizham al-ijtima'i*), sehingga hidup berbangsa dan bernegara yang selalu berkembang akan tetap berada di bawah naungan wahyu. Dengan demikian, konsep-konsep tata negara, politik, sosial, budaya, ekonomi, peradilan, termasuk hukum acara haruslah dirumuskan dengan berpedoman kepada ajaran-ajaran Islam.

Dari pernyataan di atas, dengan demikian, metode *al-itihad fi al-waqi'* dapat berperan penting dalam merumuskan aturan hukum atau menyelesaikan berbagai persoalan hukum, seiring dengan dinamisasi dan elastisitas sistem hidup masyarakat. Ia akan dapat diimplemmentasikan sesuai dengan perkembangan masyarakat yang bergerak maju, dan akan mengayomi mereka dengan merespons berbagai kebutuhan.

Para ulama telah memperlihatkan watak dinamis dan elastisitas fiqih atau hukum Islam tersebut dalam mengeluarkan fatwa-fatwa hukum melalui upaya *istinbath* atau ijtihad. Mereka telah berusaha mengatasi berbagai permasalahan hukum Islam, seiring dengan perkembangan masyarakat yang dinamis. Mereka telah bekerja keras memahami dan menggali pesan-pesan dalam *nash-nash* Al-Qur`an dan Sunnah. Usaha maksimal semacam ini dikenal dengan istilah ijtihad, yaitu: Suatu usaha pengerahan

kemampuan secara maksimal untuk mengeluarkan hukum-hukum dari dalil-dalilnya yang terperinci, baik berupa *nash* Al-Qur`an maupun Sunnah.

Ijtihad para ulama tersebut telah melahirkan berbagai aliran hukum atau mazhab, yang bukan hanya berbeda tetapi juga terkadang bertentangan antara satu sama lain dalam menentukan aturan hukum suatu kasus yang sama. Menurut Muhammad Iqbal, sejak kira-kira pertengahan abad kedua hingga abad keempat hijriah terdapat tidak kurang dari sembilan belas mazhab hukum. Kenyataan sejarah ini memperlihatkan betapa para ulama terdahulu bekerja keras untuk memenuhi kebutuhankebutuhan masyarakat di bidang hukum (Iqbal, 1960: 141). Banyaknya mazhab fiqih atau hukum yang muncul di kalangan umat Islam masa lalu, menunjukkan bahwa hukum Islam itu bersifat dinamis dan elastis. Sifat atau watak semacam ini, sangat relevan dengan dengan perkembangan yang akan selalu terjadi dalam masyarakat, terutama kemajuan ilmu pengetahuan, teknologi, sosil, politik dan hukum yang berasal dari kreasi manusiawi. Dengan demikian, akan selalu terjadi apa yang disebut dengan perubahan sosial di kalangan umat Islam.

Perubahan sosial pada dasarnya adalah suatu bentuk perubahan yang melahirkan akibat sosial, sehingga terjadi pergeseran pola hubungan antara individu dengan individu atau kelompok dengan kelompok dalam masyarakat. Persoalan muncul

akibat perubahan sosial terlihat dari tidak adanya keserasian antara ukuran-ukuran yang diterima dalam pergaulan masyarakat dengan kenyataan yang ada (Raharjo, 1983: 40-42), yang disebabkan beberapa faktor. Soerjono Soekanto mengemukakan bahwa perubahan sosial adalah karena perubahan kondisi geografis, kebudayaan materil, komposisi penduduk, ideologi, maupun karena adanya difusi ataupun penemuan-penemuan baru dalam masyarakat (Soekanto, 2000: 337).

Persoalan hukum, termasuk hukum Islam atau fiqih, merupakan bagian dari persoalan sosial. Artinya, perubahan sosial akan mempengaruhi perubahan hukum, sebagaimana perubahan hukum juga dapat mempengaruhi perubahan sosial. Persoalan saling pengaruh-mempengaruhi ini (*at-ta`tsir wa at-ta`atsur*) ini juga berlaku dalam hukum Islam. Artinya, ada pengaruh timbal balik antara perubahan sosial dan perubahan hukum, termasuk hukum Islam atau fiqih.

Tafsiran di atas didasarkan pada peran atau fungsi hukum dalam kehidupan sosial dan tuntutan-tuntutan masyarakat yang dipicu oleh berbagai faktor penggerak dalam kehidupan masyarakat (Dirdjosiswono, 1983: 76). Dalam teori hukum, fungsi hukum itu terkadang sebagai sarana kontrol sosial (*social control*) yakni untuk mempertahankan stabilitas sosial, dan terkadang sebagai sarana mengubah masyarakat (*social engineering*) (Soekanto, 2002: 197).

Terlepas dari ini, yang jelas bahwa dengan terjadinya perubahan sosial maka kebutuhan dan kepentingan masyarakat akan semakin banyak dan bervariasi, dan hukum termasuk hukum Islam atau fiqih juga harus merespons kepentingan tersebut, supaya perilaku manusia akan tetap berada di dalam koridor aturan-aturan hukum (*dhau` al-ahkam*).

Perkembangan dan kepentingan masyarakat di berbagai tempat dan berbagai kondisi haruslah dijadikan sebagai bahan pertimbangan dalam penetapan suatu hukum atau dalam pemberian fatwa, supaya watak dinamis dan elastis hukum Islam tetap lestari. Oleh karena itu, tepat apa yang dikatakan oleh Ibn Qayyim bahwa perubahan dan perbedaan fatwa hukum berdasarkan perbedaan masa, tempat, kondisi, kebiasaan (tradisi) dan tujuan atau niat (*Taghayur al-fatwa wa ikhtlafuha bi hasabi taghayyur al-azminah, wa al-amkinah, wa al-ahwal, wa al-'awa'id, wa an-niyat*). Selanjutnya, hal ini diperkuat oleh suatu kaidah yang mengatakan bahwa hukum-hukum yang ditetapkan berdasarkan 'urf berubah dengan berubahnya 'urf tersebut, baik masa maupun tempat (*al-Ahkam al-mabnayah 'ala al-'urf tataghayyar bi taghayyurihi, zamanan wa makanan*). Ini semua memperkuat suatu pandangan bahwa fiqih atau hukum Islam itu bersifat dinamis dan elastis. Dinamisasi dan elastisitas hukum tersebut manakala berbagai perkembangan dalam masyarakat dilibatkan dan dijadikan sebagai unsur penting dalam melakukan ijtihad. Di sinilah letak relevansi dan

signifikansi konsep *al-ijtihad fi al-Waqi'* yang ditawarkan oleh Muhammad Ben'umar untuk dikembangkan dan dipraktekkan dalam situasi yang terus berubah.



BAB 5

KESIMPULAN

Al-*Ijtihad fi al-waqi'* ini sesungguhnya suatu bentuk ijtihad kolektif (*al ijtihad al-jama'i*), dengan menghimpun ahli-ahli hukum syari'at (*fuyaha' asy-syar'i*) dan ahli-ahli peneliti dan ahli ilmu pengetahuan sekarang ini (*khubara' al-'ashr*). Karena para ahli hukum Islam mengetahui *nash-nash* dan tujuan-tujuannya, sementara para peneliti dan ahli ilmu pengetahuan (*al-khubara'*) mengetahui realitas (*al-waqi'*), efek-efeknya ke depan (*ma'alat = future effect*) dan tantangan-tantangannya (*tahaddiyat*). Gagasan tentang perumusan konsep *al-ijtihad fi al-waqi'* muncul berdasarkan suatu pemikiran bahwa ijtihad itu adalah suatu kreasi para ahli untuk menerapkan hukum Islam dalam masyarakat. Sebab itu, konsep ijtihad mengalami suatu perkembangan yang signifikan, mulai dari penggalian *nash-nash* dari aspek kebahasaan, berlanjut

kepada upaya pemanfaatan logika. Pada saat situasi masyarakat semakin maju atau berkembang, maka kreasi ijtihadpun dirasa perlu untuk dikembangkan, umpamanya dalam bentuk *al-ijtihad fi al-waqi'*. Mengenai sumber pembentukan konsep *al-ijtihad fi al-waqi'* tersebut berasal dari pemikiran tentang teori fungsi *nash-nash* hukum, teori *al-manath* dalam pemikiran hukum Islam, dan ditopang oleh teori *al-mashlalah al-mursalah*.

Dewasa ini, masyarakat memerlukan penelitian-penelitian, eksperimen-eksperimen para peneliti dan ahli pengetahuan (*al-khubara'*) dengan berbagai disiplin ilmu dan keahliannya. Hukum-hukum fiqh sekarang haruslah meminta bantuan kepada hasil-hasil penelitian para ilmuwan yang memberikan gambaran yang jelas dan detail dalam berbagai peristiwa. Hasil-hasil studi tentang berbagai tradisi, adat-istiadat, sejarah, budaya dan pola hidup individu dan masyarakat sangat diperlukan dalam praktek *al-ijtihad fi al-waqi'* ini. Dengan pengetahuan semacam ini, para mujtahid akan lebih mudah menetapkan hukum berdasarkan kaidah-kaidah dan dasar-dasar syariat, sesuai dengan kebutuhan dan kemaslahatan masyarakat. '*Ala kulli hal*, dalam mengimplementasikan konsep *al-ijtihad fi al-waqi'* ini, mutlak diperlukan kerjasama antara para ahli hukum Islam dan para ilmuwan yang relevan dengan bidang yang sedang dihadapi, dalam rangka menetapkan suatu hukum.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Amin. 2010. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar).
- Abu Sulayman, Abu Hamid. 1993. *Towards an Islamic Theory of International Relations: New Directions For 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).
- Abu Zahrah, Muhammad. 1971. *Tarikh al-Madzahib al-Islamiyah*, (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi).
- Al-Alwani, Thaha Jabir. 1990. *Ushul al-Fiqh al-Islami: Source Methodology in Islamic Jurisprudence*. Herndon: The International of Islamic Thought.
- Al-Amidi, Saifuddin. 1983. *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah).
- Arkoun, M. 1973. *Membedah Pemikiran Islam*.

diterjemahkan dari *Essais La Pensee Islamique* oleh Hidayatullah. Bandung: Pustaka.

Ben'umar, Muhammad. 2009. *Min al-ijtihad fi an-nash ila al-ijtihad fi al-waqi` (Nahw musahamah fi Ta'shil fiqh al-waqi')*, (Beirut: Dar a-Kutub al-'Ilmiyah).

Burhan Ashshofa, 1998. *Metode Penelitian Hukum*, (Jakarta: Rineka Cipta).

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

Ad-Damanhuri, Ahmad. t.t. *Idhah al-Mubham min Ma'ani as-Sullam fi al-Manthiq*, (Indonesia: dar Ihya` al-Kutub al-'Arabiyah).

Depdikbud. 1988. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.

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.

....., 2000. *Tahafut al-Falasifah*. Beirut: Dar al-Fikr.

Graudy, Roger. 1984. *Janji-Janji Islam*. diterjemahkan dari *Promesses De L'Islam* oleh H.M. Rasyidi. Jakarta: Bul;an Bintang.

- Hallaq, Wael. 1997. *A History of Islamic Legal Theories*. London: Cambridge University Press.
- Hasan, Ahmad. 1984. *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, (Jakarta: Pustaka Pelajar).
- Hasballah, 'Ali. 1986. *Ushul at-Tasyri' al-Islami*, Mesir: Dar al-Ma'arif).
- Ibn Hanbali, Nashiruddin, 'Abdurrahman al-Anshari, *Kitab Aqyisah an-Nabi al-Mushthafa Muhammad saw.* (Mesir: al-Kutub al-Haditsah).
- Ibn al-Qayyim, Syams ad-Din. 1977. *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Ibn Khaldun, *Muqaddimah*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Ibn Rusyd, Abu al-Walid. *Tahafut at-Tahafut*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Iqbal, Muhammad, 1981. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, (New Delhi: Kitab Bhavan).
- Irving, M. Copi. 1978. *Introduction to Logic*, (New York: Macmillan Publishing).
- dan Gould James A. 1971. *Reading on Logic*, (New York: Macmillan Publishing).
- Kartanegara, Mulyadhi. 2006. *Integrasi Ilmu: sebuah Rekonstruksi Holisti*. Bandung: "Arasy UIN Press).
- . 2006. *Reaktualisasi Tradisi Ilmiah Islam*, (Jakarta: Baitul Ihsan).
- Kartono, Kartini. 1986. *Pengantar Metode Research Sosial*, (Bandung: Alumni).
- Khallaf, Asbdul Wahhab, 1968. *Ilm Ushul al-Fiqh*, (Beirut: ad-Dar al-Kuwaitiyah).

- Al-Khin, Mushthafa Sa'id. 1983. *Atsar al-Ikhtilaf fi al-Qawa'id al-ushuliyah fi Ikhtilaf al-Fuqaha`*, (Beirut: Mu` assasah).
- Koentjaraningrat. 1995. *Metode-Metode Penelitian Masyarakat*, (Jakarta: PT. Gramedia).
- 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.
- Mudzhar, M. Atho`. 1998. *Pendekatan Studi Islam Dalam Teori dan Praktek*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar).
- Muhammad 'Imarah, *Ma'alim al-Manhaj al-Islami*. Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi.
- Muhadjir, Noeng. 1992. *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Yorakara: Rake Sarasin).
- Musa, Muhammad Yusuf. 1988. *Islam Suatu Kajian Komprehensif*. Diterjemahkan dari *Al-Islam wa Hajah al-Insaniyah Ilaih* oleh Malik Madani dan Hamim Ilyas. Jakarta: Rajawali Pers.
- An-Nasysyar, 'Ali Sami. 1947. *Manhaj al-bahts 'Ida Mufakkiri al-Islam wa naqd al-Muslimin li al-Manthiq al-Arithothelisi*. Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi.
- Nazir, Mohammad. 1989. *Metode Penelitian*, (Jakarta: Ghalia Indonesia).
- Omar Hasan Kasule *Islamic Epistemology and Integration of Knowledge in The Islamic University: The Islamic Epistemology and Curriculum Reform Project*, (Makalah: Tidak diterbitkan)

- Osman Bakar, *Reformulating a Comprehensive Relationship Between Islam and Science: An Islamic Perspective*, (Makalah: Tidak diterbitkan).
- Rahman, Fazlur. 1994. *Islamic Methodology in History*, (Delhi India: Adams Publisher & Distributors).
- Rosenthal, Franz. 1972. *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, (Leiden: E. J. Brill).
- 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.
- 'Ulwan, Fahmi Muhammad. 1989. *Al-Qiyam adh-Dharuriyah wa Wa Maqashid at-Tasyri' al-Islami*. Kairo: al-Hai'ah al-Mishriyah al-'Ammah.

1000

