

## BAB I PENDAHULUAN

### A. Latar Belakang Masalah

Islam adalah agama sempurna yang diturunkan Allah kepada Nabi Muhammad SAW sebagai Nabi Akhir zaman, yang diutus Allah untuk seluruh manusia di setiap waktu dan tempat. Sebagaimana ditegaskan dalam QS Al-Anbiya : 107, QS Al-A'raf : 158, QS Al-Furqan : 1, dan sabda Nabi Saw, “Aku diberi lima keistimewaan yang tidak diberikan kepada nabi sebelumku, diantaranya adalah bahwa para nabi diutus untuk kaum mereka saja, sedangkan aku diutus untuk semua manusia”<sup>1</sup>.

Al-Qur'an dan Sunnah adalah dua sumber utama Hukum Islam yang wajib menjadi rujukan. Seluruh ayat Al-Qur'an dan sunnah yang mutawatir bersifat *qath'i* (pasti) dari aspek ketetapanannya (*tsubut*), adapun selain hadis mutawatir bersifat *dzanni*. Akan tetapi kebanyakan ayat Al-Qur'an dan sunnah bersifat *dzanni* dari sisi dilalahnya (*dzanni al-dilalah*) terhadap hukum. Di sisi lain, sejak wahyu telah sempurna dengan meninggalnya nabi SAW, bermunculan problematika kehidupan yang membutuhkan jawaban hukum yang secara eksplisit tidak ditemukan di dalam nash Al-Qur'an dan hadis.

Realita ini menuntut adanya kualifikasi khusus bagi seseorang untuk memahami dilalah Al-Qur'an dan Sunnah, ia harus mempunyai dasar ilmu untuk itu. Disamping perlunya metodologi untuk memahami dan merumuskan kaidah-kaidah dalam memahami nash untuk menjawab problematika yang muncul. Maka lahirlah rumusan-rumusan sumber hukum sekunder seperti Ijma, Qiyas, yang

<sup>1</sup>. Muhammad bin Ismail al-Bukhari, selanjutnya disebut Bukhari, *shohih Bukhori*, (Beirut: *Ihyâu al-Turats*, 1422) Juz. I, h. 74, kitab *Tayammum*, no. 335. Muslim bin al-Hajjaj, selanjutnya disebut Muslim, *shohih Muslim*, (Beirut: *Dâr Ihyâi al-Turats al-arabi*, tt) juz. I, h. 370, kitab *Masâjid wa mawâdhi'u al-sholat* bab *ju'iltu liya al-ardha masjidan wa thahûran* no. 521. Redaksi hadits tersebut lengkapnya:

عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْأَنْصَارِيِّ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَعْطَيْتُ خَمْسًا لَمْ يُعْطَهُنَّ أَحَدٌ قَبْلِي، كَانَ كُلُّ نَبِيٍّ يُبْعَثُ إِلَى قَوْمِهِ خَاصَّةً، وَيُبعَثُ إِلَيَّ كُلِّ أَحْمَرَ وَأَسْوَدَ، وَأُجِلَّتْ لِي الْعَنَائِمُ، وَلَمْ تُحَلَّ لِأَحَدٍ قَبْلِي، وَجُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ طَيِّبَةً طَهُورًا وَمَسْجِدًا، فَأَيُّمَا رَجُلٍ أَدْرَكْتُهُ الصَّلَاةُ صَلَّى حَيْثُ كَانَ، وَنَصِرْتُ بِالرُّعْبِ بَيْنَ يَدَيْ مَسِيرَةِ شَهْرٍ، وَأَعْطَيْتُ الشَّفَاعَةَ»

disepakati oleh para ulama fiqih sebagai argumentasi penetapan hukum<sup>2</sup>.

Dari keempat sumber hukum yang disepakati tersebut kemudian dikembangkan kepada metode-metode lain yang dikalangan ulama menjadi perdebatan dalam kehujahannya. Seperti Istishlah, Istihsan, Istishab, Sad al-Dzara'i, dan Urf. Semua itu terangkup dalam sebuah disiplin ilmu yang diberi nama Ushul Fiqih yang kemudian menjadi sebuah alat untuk melakukan proses ijtihad yang dilakukan oleh seorang yang memenuhi syarat untuk itu, yaitu mujtahid.

Masyarakat Islam sebagai suatu bagian yang tidak terpisahkan dari dunia, tidak dapat melepaskan diri dari persoalan-persoalan yang menyangkut kedudukan hukum suatu persoalan. Persoalan-persoalan baru yang status hukumnya sudah jelas dan tegas yang dinyatakan secara eksplisit dalam Al-Qur'an dan al-Hadis, tidak akan menimbulkan pro dan kontra di kalangan umat Islam. Akan tetapi, terhadap persoalan-persoalan baru yang belum jelas status hukumnya dalam kedua sumber itu, menuntut para Ulama untuk memberi solusi dan jawaban yang cepat dan tepat agar hukum Islam menjadi *responsif* dan *dinamis*. Di sinilah letak strategisnya posisi *ijtihad* sebagai instrumen untuk melakukan "*social engineering*". Hukum Islam akan berperan secara nyata dan fungsional kalau *ijtihad* ditempatkan secara proporsional dalam mengantisipasi dinamika sosial dengan berbagai kompleksitas persoalan yang ditimbulkannya.<sup>3</sup>

Fatwa sebagai bentuk respons terhadap problematika yang dihadapi. Namun, karena setiap zaman mempunyai persoalannya sendiri-sendiri, maka tuntutan akan fatwa selalu saja muncul. Mungkin persoalan yang muncul sama sekali atau sudah pernah ada fatwanya, tapi memiliki corak yang berbeda. Di samping itu fatwa yang disampaikan ulama yang digali dari ijtihadnya, bersifat *zhanniyy* (mengandung tingkat kebenaran relatif), terdapat kemungkinan berbeda antara yang satu dengan

---

<sup>2</sup>. Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islamy*, (Dar al-Fikr al-Muashir, Beirut 1998) I, hlm. 417

<sup>3</sup> M. Atho' Muzdhar, *Membaca Gelombang Ijtihad antara Tradisi dan Liberasi* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998), 107.

yang lain, mempunyai kemungkinan berubah dan juga tidak berubah dari pengaruh sejarahnya.<sup>4</sup>

Disinilah urgensi peran seorang ulama (mujtahid) dalam memahami dan merumuskan kaidah istinbath ahkam. Secara historis hal ini sudah terjadi sejak para shahabat (bahkan sejak zaman Rasulullah SAW), tabi'in, sampai para Imam Mazhab seperti Imam Malik, Imam Abu Hanifah, Imam As-Syafi'i, Imam Ahmad bin Hanbal dan seterusnya.

Sampai pada abad ke 8 Hijriyah muncul seorang tokoh bernama Ibnu Qayyim al-Jauziyyah (w.751 H / 1350 M). Seorang faqih, mujtahid dan mujaddid, murid dari Syaikhul Islam Ibnu Taimiyyah. Ibnu Qayyim hidup di masa dunia Islam mengalami kemunduran politik pasca runtuhnya Bagdad di tangan Hulagu Khan tahun 656 H/1258 M. Diikuti oleh degradasi sosial yang menyedihkan akibat konflik politik dan peperangan yang tiada akhir. Kondisi ini berimplikasi pada tradisi intelektual yang melemah dan munculnya taqlid<sup>5</sup>. Umat telah terkondisikan dalam budaya taqlid yang mewabah. Kajian-kajian keilmuan terkadang memandang ada, itu hanyalah sebatas melegitimasi kajian lama yang tidak berdasarkan standar berpikir kritis dari ide-ide baru.<sup>6</sup>

Ditengah kondisi seperti itu Ibnu Qayyim muncul menentang arus dan mendobrak kejumudan berfikir, meneruskan apa yang dirintis oleh gurunya, Ibnu Taimiyyah. Ibnu Qayyim hadir dengan pemikiran-pemikiran gemilang ditopang oleh keilmuan yang mumpuni, terutama di Bidang Fiqih dan Ushul Fiqih.

Di antara karya besar Ibnu Qayyim adalah kitab *I'lamul Muwaqi'in an rabb al-Alamin*, yang berbicara tentang metodologi istinbath hukum Islam dan etika fatwa dan mufti. Secara umum, kitab *I'lam al-Muwaqi'in* menjadi panduan penting untuk pengkaji dan peneliti hukum Islam. Salah satu yang menarik dalam kitab

---

<sup>4</sup> Anwar Haryono, *Hukum Islam Keluasan dan Keadilannya*. (Jakarta: Bulan Bintang, Cet. II, 1987), hlm. 9.

<sup>5</sup> . lihat : Abd al-Adzim abd al-Salam Syaraf al-Din, *Ibnu Qayyim al-Jauziyyah 'Asruhu wa Manhajuhu wa Arauhu fi al-Fiqh wa al-Aqaid wa al-Tashawwuf*, (Kuwait: Dar al-Qalam, 1984) hlm. 13

<sup>6</sup> Ahmad Syalabi, *Mausu'ah al-Tarikh al-Islam wa al-Hayat al-Islamiyyah*, (Mesir: al-Nahdhah, 1979), Juz 5, 619.

tersebut adalah beliau merumuskan kaidah yang berbunyi :<sup>7</sup>

فِي تَغْيِيرِ الْفَتَوَى وَاخْتِلَافِهَا بِحَسَبِ تَغْيِيرِ الْأَزْمَنَةِ وَالْإِمْكِنَةِ وَالْأَحْوَالِ وَالنِّيَّاتِ وَالْعَوَائِدِ

“Perubahan dan perbedaan fatwa berdasarkan perubahan waktu, tempat, kondisi dan niat serta adat.”

فَإِنَّ الشَّرِيعَةَ مَبْنَاهَا وَأَسَاسُهَا عَلَى الْحُكْمِ وَمَصَالِحِ الْعِبَادِ فِي الْمَعَاشِ وَالْمَعَادِ

“Syariat ditegakkan demi kepentingan para hamba di dunia dan akhirat kelak.”

Lebih lengkapnya teks berikut ini:

“Ini adalah pasal yang besar sekali manfaatnya, ketidak tahuan akan hal ini mengakibatkan banyak orang yang jatuh pada kesalahan fatal dalam pemahaman syariat yang justru menimbulkan dosa, kesulitan dan pembebanan sesuatu yang sebenarnya syariat sendiri (yang ditetapkan demi kemaslahatan kepada manusia) tidak menetapkan hal itu, karena sesungguhnya pondasi dan asas syari’at adalah kebijaksanaan-kebijaksanaan dan kebaikan untuk umat manusia dalam kehidupan dunia ini dan juga kehidupan yang akan datang.

Syaria’at ini semuanya mengandung makna keadilan, rahmat, kemaslahatan dan hikmah, sehingga setiap masalah yang keluar dari keadilan menuju kepada kesesatan, dari rahmat menuju kepada yang sebaliknya, dan dari *mashlahat* (kemaslahatan) menuju kepada *mafsadat* (kerusakan) serta dari hikmah menuju kepada kekacauan, maka yang demikian itu bukanlah dari syari’at, meskipun dianggap bagian dari syari’at dengan berbagai macam takwil. Syari’at adalah keadilan Allah di antara hamba-hamba-Nya di muka bumi, hikmah-Nya yang menunjukkan kepada-Nya dan juga kepada kebenaran Rasul-Nya dengan sempurna dan benar.”<sup>8</sup>

Sosok Ibnu Qayyim menarik untuk dikaji, sebab beliau hadir dengan pemikiran-pemikiran cemerlang di tengah kondisi yang sulit ketika itu. Kompleksitas problematika kehidupan ditopang oleh keuletan dan pengaruh guru-guru yang hebat melahirkan pemikiran cemerlang dengan rumusan metodologi dan produk istibath akham yang mampu menjawab tantangan ketika itu.

Teori perubahan fatwa disebabkan faktor tempat, waktu, kondisi, motivasi (niat) dan tradisi (adat) adalah salah satu contoh diantara pemikiran cemerlang Ibnu Qayyim. Kaidah ini mampu membuktikan universalitas dan fleksibilitas hukum

<sup>7</sup> Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *I’lam al-Muwaqqi’in ‘an Rab al-‘Alamin*, 337.

<sup>8</sup> Yusuf Qardhawi, *Membumikan Syari’at Islam Keluwesan Aturan Ilahi untuk Manusia*, terj. Ade Nurdin dan Riswan, (Bandung: Mizan Pustaka, 2003) Cet. 1. 216.

Islam sebagai syariat yang *adaptable* dalam setiap ruang dan waktu, di segala situasi dan kondisi.

Yang menjadi permasalahan adalah bahwa pemikiran Ibnu Qayyim tentang perubahan fatwa atas dasar lima faktor tersebut telah menjadi solusi untuk menjawab problematika hukum Islam pada zamannya. Pertanyaan selanjutnya adalah, bagaimana pemikiran ini terus berkembang dan di terima di kalangan ulama dan umat Islam dalam menerapkan syari'at, bagaimana respon para ulama dalam mensikapi teori ini, apakah teori ini menjadi solusi dalam kehidupan manusia (terutama umat Islam) dari masa ke masa ?

Indonesia adalah negara hukum dengan mayoritas penduduk muslim dan menjadikan syariat Islam sebagai salah satu sumber hukum yang kemudian dilegalkan dalam perundang-undangan (*taqnin al-ahkam*). Sehingga lahir undang-undang pernikahan, undang-undang peradilan agama, undang-undang perzakatan, undang-undang perwakafan misalnya. Disamping produk hukum Syariah lain seperti Instruksi Presiden tentang Kompilasi Hukum Islam (KHI), atau bahkan setingkat fatwa Majelis Ulama Indonesia dengan Komisi Fatwa dan Dewan Syariah Nasionalnya. Yang semua itu menjadi pedoman masyarakat muslim Indonesia dalam menjalankan syariatnya.

Pertanyaan selanjutnya adalah, relevansi antara teori perubahan fatwa Ibnu Qayyim dengan penerapan hukum Islam di Indonesia dalam produk-produk hukum seperti tersebut di atas ?

Hal-hal inilah yang akan penulis coba urai dan jawab dalam penelitian ini, untuk mengungkap sejauh mana signifikansi peran teori perubahan fatwa Ibnu Qayyim dan relevansinya dengan penerapan hukum di Indonesia. Sehingga diharapkan mendapatkan simpulan dan temuan yang akan menjadi sumbangsih pemikiran dan metodologi dalam bidang Hukum Islam.

## **B. Rumusan Masalah**

Wacana hukum Islam sebagai hukum yang sempurna telah memunculkan dua teori yang bertolak belakang, yaitu teori eternalitas dan teori adaptabilitas atau

elastisitas. Namun pada prinsipnya hukum Islam merupakan hukum yang berdasarkan wahyu Allah dan Hadits bertujuan mewujudkan kemaslahatan manusia.

Tujuan itu diterapkan untuk mengendalikan masyarakat dengan terjaminnya hak-hak individu maupun masyarakat secara umum. Oleh karena itu untuk tercapainya hal tersebut di atas, perlu adanya perlindungan terhadap sesuatu yang asasi, yaitu perlindungan agama, jiwa, akal, keturunan dan harta yang lebih dikenal dengan *maqasid al-syari'ah*.

Walaupun hukum Islam didasarkan pada wahyu tetapi tidak menutup kemungkinan diperlukan adanya interpretasi atau kontekstualisasi dari ketentuan nash yang ada, dengan demikian ijtihad sebagai keniscayaan. Dengan ketentuan semacam itu hukum Islam selalu *up to date* sesuai dengan perkembangan zaman.

Dari asumsi-asumsi ini, bisa diidentifikasi masalahnya sebagai berikut :

1. Apakah seluruh fatwa mengenai hukum syari'at mesti disesuaikan dengan zaman, tempat dan tradisi?
2. Apakah harus membiarkan hukum Islam secara ketat, sehingga membiarkan perkembangan dan perubahan sosial tanpa perlu ada upaya hukumnya? Atau, keadaan sosio-kultural yang sudah sangat cepat dan banyak perubahannya itu harus diberi hukum sama dengan ketika hukum itu pertama kali ditemukan, baik oleh perseorangan atau oleh mazhab?
3. Bagaimana formulasi teori perubahan fatwa Ibnu Qayyim yang diungkapkan dalam kitabnya *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rab al-'Alamin* ?
4. Pendekatan dan metode apa yang digunakan Ibnu Qayyim dalam membangun teori perubahan hukumnya ?
5. Adakah kaitan pemikiran Ibnu Qayyim dengan pemikiran gurunya Ibnu Taimiyah tentang perubahan fatwa?
6. Bagaimana kerangka filsafat hukum yang mendasar perubahan fatwa dan apa saja yang mempengaruhi perubahan fatwa tersebut?
7. Bagaimana pengaruh teori perubahan fatwa Ibnu Qayyim terhadap ulama dan sarjana setelahnya?

8. Bagaimana aplikasi dan konsekuensi konsep perubahan fatwa Ibnu Qayyim hubungannya dengan pembaharuan hukum Islam?
9. Sejauhmana implikasi konsep perubahan fatwa Ibnu Qayyim terhadap implementasi pembaharuan hukum Islam di Indonesia di bidang fatwa keagamaan ?

Bertolak dari identifikasi masalah di atas, nampak pokok permasalahan yang menarik untuk diteliti lebih jauh lagi adalah di satu pihak konsep perubahan hukum (*taghayyur al-fatwa*) yang telah diformulasikan ulama (*existing*) sudah menjadi konsep yang baku, dan karenanya menjadi statis. Di lain pihak, adanya persoalan-persoalan hukum baru yang terus menerus bermunculan sebagai akibat langsung dari adanya tuntutan perubahan.

Karena itu, dalam penelitian disertasi ini penulis akan berupaya menjawab permasalahan yang mendasar berkisar konsep perubahan fatwa yang diformulasikan oleh Ibnu Qayyim al-Jauziyyah dalam kitabnya *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rab al-'Alamin* dan kemudian berusaha merumuskan konsep tersebut dalam konteks pembaruan hukum Islam dewasa ini.

Masalah pokok di atas dapat dirumuskan menjadi beberapa pertanyaan penelitian sebagai berikut:

1. Bagaimana metode Ibnu Qayyim dalam menetapkan ketentuan Hukum Islam ?
2. Bagaimana perubahan fatwa Ibnu Qayyim dalam menetapkan ketentuan Hukum Islam ?
3. Bagaimana relevansi pemikiran Ibnu Qayyim, produk dan perubahan fatwanya dalam Hukum Islam di Indonesia ?

### C. Manfaat Penelitian

Secara teoritis, penelitian ini bertujuan untuk :

1. Mengetahui argumentasi pemikiran Ibnu Qayyim tentang hukum Islam yang *tsabit* (tidak bisa berubah) dan *mutaghayyir* (bisa berubah).
2. Mengetahui konsep perubahan fatwa menurut Ibnu Qayyim.

3. Mengetahui relevansi pemikiran Ibnu Qayyim untuk pengembangan pemikiran hukum Islam di Indonesia dalam aspek metodologi dan penerapan hukum Islam

Secara praktis, penelitian ini bertujuan untuk :

1. Memberikan kontribusi terhadap penyelesaian dinamika hukum Islam melalui metode yang digunakan oleh Ibnu Qayyim
2. Memberikan kontribusi pemahaman dan alternatif solusi dalam hal kajian ushul fiqh di Indonesia pada khususnya.
3. Memberikan pencerahan dalam hal kajian ushul fiqh kontemporer.

Adapun Kegunaan atau manfaat penelitian ini dibagi menjadi dua, yakni:

1. Kegunaan Teoritis

Kegunaan teoritis dalam hal ini diharapkan dapat memberikan kontribusi dalam mengembangkan pengetahuan di bidang hukum Islam, baik pada dunia akademik maupun lembaga-lembaga fatwa. Hal ini mencakup perumusan konsep hingga perumusan teori baru terkait dengan problematika hukum Islam sehingga memperkaya khazanah kajian hukum Islam. Kelengkapan informasi diharapkan dapat menjadi pijakan bagi penelitian selanjutnya baik oleh penulis maupun peneliti yang lain.

2. Kegunaan Praktis

Kegunaan Praktis dalam hal ini diharapkan dapat menghasilkan rumusan baru tentang hukum Islam. Selain itu, hasil penelitian ini juga diharapkan dapat menjadi solusi alternatif dalam menjawab problematika umat yang semakin beragam cakupannya, sehingga ada alternatif pembandingan dalam menentukan hukum Islam.

#### **D. Ruang Lingkup dan Batasan Penelitian**

Penelitian ini hanya dibatasi pada pemikiran Ibnu Qayyim tentang Perubahan Fatwa berdasarkan perubahan waktu, tempat, kondisi, niat, dan adat dan relevansinya dalam penerapan hukum islam di Indonesia. Untuk kepentingan itu maka yang menjadi lingkup penelitian adalah :

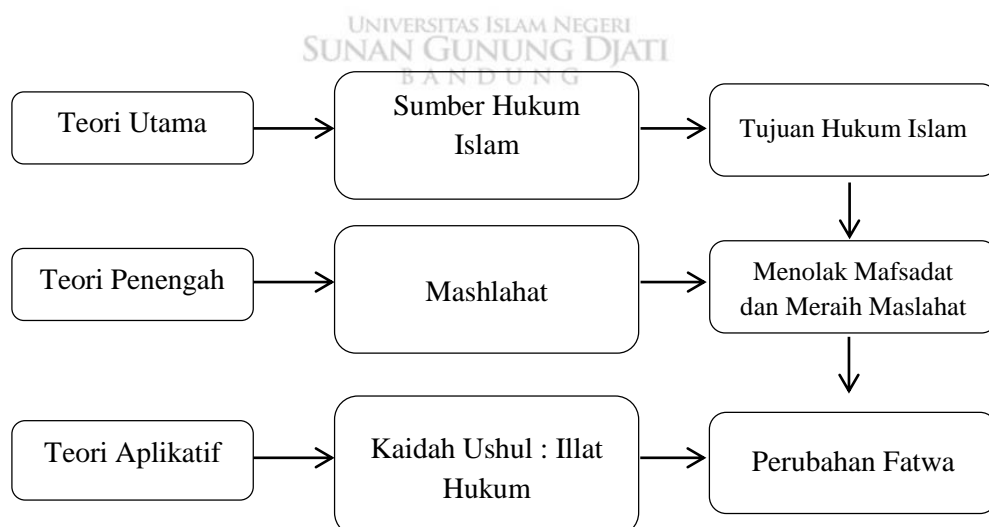


1. Pemikiran Ibnu Qayyim tentang faktor-faktor perubahan fatwa dalam kitab *I'lam al-Muwaqqiin an Rabb al-Alamin*.
2. Relevansi perubahan fatwa Ibnu Qayyim dalam penerapan hukum di Indonesia yang kami batasi pada : Undang-undang Perkawinan, Undang-undang perzakatan, undang-undang perwakfan, kompilasi hukum islam, fatwa DSN MUI dan Fatwa MUI (Komisi Fatwa).

### E. Kerangka Pemikiran

Untuk menganalisis masalah yang diteliti, didasarkan pada tiga tahap teori. Pertama teori utama yang bersifat universal (*grand theory*), dalam penelitian ini karena yang diteliti masalah filsafat hukum, maka teori yang digunakan adalah teori *maqshid al-syariah*. Kedua, teori penengah (*middle theory*) yang berfungsi untuk menjelaskan masalah yang diteliti dalam hal ini tentang sumber dan illat hukum, maka teori yang digunakan adalah teori mashlahah. Ketiga teori aplikatif yang berfungsi untuk menjelaskan operasionalisasi teori dalam masalah yang menjadi objek penelitian sehingga jelaslah karakteristik objek yang diteliti itu dalam hal ini teori ijtihad.<sup>9</sup>

Berikut uraian penggunaan ketiga teori tersebut:



<sup>9</sup> Juhaya S. Praja, *Teori Hukum dan Aplikasinya* (Bandung: Pustaka Setia, 2011), 129.

### 1. *Grand Theory ; (Sumber Hukum Islam )*

Istilah “sumber” sebenarnya berbeda dengan istilah “dasar”, “landasan hukum”, ataupun “payung hukum”. “Dasar hukum” ataupun “landasan hukum” adalah *legal basis* atau *legal ground*, yaitu norma hukum yang mendasari suatu tindakan atau perbuatan hukum tertentu sehingga dapat dianggap sah atau dapat dibenarkan secara hukum. Sedangkan, istilah “sumber hukum” lebih menunjuk kepada pengertian tempat dari mana asal-muasal suatu nilai atau norma tertentu berasal.

Dalam bahasa Inggris sumber hukum disebut dengan *source of law*. Menurut Hans Kelsen dalam bukunya *General The Law and State*, istilah sumber hukum (*source of law*) mengandung banyak pengertian, karena sifatnya yang *figurative and highly ambiguous*.

Sumber Hukum Islam atau *Mashadir al-Ahkam al-Syar’iyyah* sebenarnya kurang dikenal dalam catatan-catatan para ahli hukum masa klasik. Karena pada umumnya para ahli hukum klasik menggunakan istilah *al-adillah asy-syar’iyyah*. Secara umum kedua istilah ini memiliki pengertian yang berbeda antara satu sama lain. *Mashadir* berarti sumber, yakni wadah yang darinya digali norma-norma hukum tertentu, sedangkan *al-adillah* berarti dalil, yakni petunjuk yang akan membawa kepada hukum tertentu.<sup>10</sup>

Secara umum, sumber-sumber materi pokok hukum Islam adalah Al-Qur’an dan Sunnah Nabi Muhammad Saw. Otoritas keduanya tidak berubah dalam setiap waktu dan keadaan. Ijtihad dengan *ra’yu* (akal) sesungguhnya adalah alat atau jalan untuk menyusun legislasi mengenai masalah-masalah baru yang tidak ditemukan bimbingan langsung dari Al-Qur’an dan Sunnah untuk menyelesaikannya. Oleh karena itu, jelaslah bahwa ijtihad dengan berbagai metodenya dipandang sebagai sumber hukum yang berkewenangan dengan kedudukan di bawah Al-Qur’an dan Sunnah.

Keotentikan sumber-sumber pembantu yang merupakan penjabaran dari ijtihad hanyalah ditentukan dengan derajat kecocokannya dengan dua sumber

<sup>10</sup> Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), h. 82.

utama hukum yang mula-mula dan tidak ditentang otoritasnya. Jika dirinci lebih khusus, yakni dalam arti syariah dan fikih sebagai dua konsep yang berbeda, maka sumber hukum bagi masing-masing berbeda. Syariah, secara khusus, bersumber kepada Al-Qur'an dan Sunnah semata, sedang fikih bersumber kepada pemahaman (ijtihad) manusia (mujtahid) dengan tetap mendasarkan pada dalil-dalil terperinci dari Al-Qur'an dan Sunnah.

Ketika membahas kategori sumber hukum Islam, maka akan banyak spekulasi pembagian. Ada yang mengatakan empat (Al-Qur'an, Hadis, Ijma dan *qiyas*), ada pula yang mengatakan hanya tiga (tanpa mengikutkan *qiyas*). Namun yang pasti dan diakui untuk semua kalangan adalah dua yakni Al-Qur'an dan Hadis. Sedangkan untuk dua lainnya, masih menjadi perdebatan dan memerlukan kajian yang lebih dalam.

### 1. Al-Quran

Secara harfiah kata Al-Qur'an berasal dari bahasa Arab Al-Qur'an yang berarti pembacaan atau bacaan<sup>11</sup>. Meskipun berbagai kalangan memberikan definisi yang berbeda-beda, namun tidak memiliki perbedaan yang begitu berarti. Secara bahasa *quran* berasal dari kata *qira'ah*, yakni *masdar* dari kata *qara'a*, *qira'atan*, *qur'anan*. Sebagaimana firman Allah dalam QS. al Qiyamah:17-18.

“Sesungguhnya atas tanggungan Kamilah mengumpulkannya (dalam dadamu) dan (membuatmu pandai) membacanya, Apabila Kami telah selesai membacaknya maka ikutilah bacaannya itu.”<sup>12</sup>

Sedang menurut istilah, Al-Qur'an adalah kalam Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW. melalui Malaikat Jibril dengan menggunakan bahasa Arab sebagai *hujjah* (bukti) atas kerasulan Nabi Muhammad dan sebagai pedoman hidup bagi manusia serta sebagai media dalam mendekatkan diri kepada Allah dengan membacanya.<sup>13</sup>

Para ulama telah sepakat bahwa Al-Qur'an adalah *kalam* Allah yang bernilai

<sup>11</sup> Ahmad Warson Munawwir. Al-Munawwir: Kamus Arab Indonesia. Yogyakarta, 1984. Hal: 1185

<sup>12</sup> *Al-Qur'an dan Terjemahan* (Jakarta: Departemen Agama, 2001). QS al-Qiyamah:17-18.

<sup>13</sup> 'Abd al-Wahhab Khallaf. 'Ilm Ushul al-Fiqh. Kairo, 1978. Cet. VII. Hal: 23

mukjizat yang diturunkan kepada nabi Muhammad SAW., dengan perantaraan malaikat Jibril yang tertulis dalam mushhaf, diriwayatkan secara mutawatir, yang membacanyanya dinilai ibadah, diawali dengan surat al-Fatiha dan diakhiri dengan surat an-Nas.<sup>14</sup>

Dari definisi Al-Qur'an baik secara bahasa maupun istilah, maka ada beberapa hal yang perlu untuk digaris bawahi terhadap soal Al-Quran, yakni:

- 1) Al-Qur'an tidak tersusun atas masalah-masalah hukum.
- 2) Legislasi Al-Qur'an bersifat prinsip umum.<sup>15</sup>
- 3) Dari keseluruhan ayat al-Quran, hanya 5,8 % saja yang merupakan ayat-ayat hukum, yakni ibadah sebanyak 140 ayat, hukum keluarga sebanyak 70 ayat, ekonomi dan kontrak sebanyak 70 ayat, pidana sebanyak 30 ayat, peradilan sebanyak 13 ayat, hak dan kewajiban warga negara 10 ayat, hubungan ummat muslimin dengan non-muslim sebanyak 25 ayat, hubungan kaya dengan miskin sebanyak 10 ayat.<sup>16</sup>
- 4) Dari ayat-ayat hukum tersebut hanya 80 ayat saja yang secara eskplisit menggunakan kata hukum.<sup>17</sup>
- 5) Sanksi dari pelanggaran hukum-hukum yang ditetapkan oleh Al-Qur'an adalah bersifat moral, hanya ada beberapa yang bersifat konkrit seperti potong tangan dan rajam.
- 6) Dalam beberapa ayat, seperti pada pelarangan riba', substansi pelarangannya adalah larangan mengambil keuntungan dari kesusahan orang lain, bukan pelarangan perlipatan jumlah secara eksplisit.

Melihat beberapa hal di atas, maka akan terasa sejalan dengan apa yang diungkapkan oleh Ahmad an-Na'im bahwa Al-Qur'an bukanlah kitab hukum maupun kitab kumpulan hukum. Namun akan lebih pantas bila dikatakan sebagai

---

<sup>14</sup> Muhammad Ali Ash-Shabuni, *At-Tibyan Fi Ulum al-Quran*, terj. Muhammad Qadirun Nur, *Ikhtisar Ulumul Quran Praktis* (Jakarta: Pustaka Amani, 2001), h.3.

<sup>15</sup> Muhammad Hashim Kamali, *Prinsip dan Teori-Teori Hukum Islam*, terj. (Yogyakarta: pustaka Pelajar, 1996), h. 17.

<sup>16</sup> Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya* (Jakarta: UI Press, 1978), jil. 2, h. 7. lihat juga Dede Rosyada, *Hukum Islam dan Pranata Sosial* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), h. 31.

<sup>17</sup> Abdullah Ahmad An-Naim, *Dekonstruksi Syari'ah*, terj. Ahmad Suedy (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1994), h. 41.

kitab petunjuk untuk standar moral perilaku manusia, daripada dikatakan sebagai kitab penetapan hak dan kewajiban seseorang.<sup>18</sup>

Bila dipahami secara mendalam, ternyata Allah tidak menurunkan Al-Qur'an dalam suatu kehampaan, tetapi sebagai suatu tuntunan bagi seorang Rasul yang hidup dan terlibat dalam suatu perjuangan yang nyata. Al-Qur'an lebih banyak memberikan prinsip-prinsip dasar yang membawa seorang muslim pada arah tertentu dapat menemukan jawaban usahanya sendiri. Selanjutnya Al-Qur'an menyajikan hukum-hukum atau dasar-dasar Islam secara global yang sesuai dengan situasi dan kondisi yang selalu berubah di segala tempat dan zaman.

Jadi, bisa dikatakan bahwa Al-Qur'an adalah sebagai tuntunan (hidayat), dan bukan kitab hukum. Al-Qur'an menunjukkan dan menggariskan batas-batas dari berbagai aspek kehidupan. Tugas Nabi Muhammad SAW adalah untuk memberikan ukuran-ukuran kehidupan praktis yang ideal dalam sinaran batas-batas yang dinyatakan al-Quran.

Sebenarnya perjalanan hukum Islam menempuh proses yang panjang. Penafsiran Al-Qur'an pada masa-masa awal tidaklah demikian rumit dan pelik sebagaimana masa-masa berikutnya. Metodologi pengambilan kesimpulan dari Al-Qur'an tumbuh semakin lama semakin rumit dan filosofis dengan dilakukannya kajian Al-Qur'an yang mendalam dan mendetail oleh para ahli hukum pada masa-masa berikutnya.

Batang tubuh hukum Islam kaya akan contoh-contoh persoalan yang menjadikan para ulama berbeda pendapat di dalam mengambil dasar hukumnya, sebagian mereka mendasarkan pada Al-Qur'andan sebagian yang lain mendasarkan pada Sunnah atau pendapat pribadinya, karena yang terakhir ini menganggap bahwa ayat-ayat Al-Qur'an yang diajukan tidak relevan dengan permasalahan yang sedang dibicarakan. Inilah yang kemudian membawa kepada terjadinya perbedaan pendapat dalam fikih Islam.

---

<sup>18</sup> Abdullah Ahmad An-Naim, *Dekonstruksi Syari'ah*, h. 40. Pernyataan seperti ini juga diuraikan dengan baik oleh Marsh. Hodgson dalam *The Venture of Islam*, juga Schacht dalam *an Introduction to Islamic Law*.

Perlu diketahui bahwa posisi Al-Qur'an sebagai sumber pertama dan terpenting bagi teori hukum tidaklah berarti bahwa Al-Qur'an menangani setiap persoalan secara jelimet (pelik) dan terperinci. Al-Quran, sebagaimana kita ketahui, pada dasarnya bukan kitab undang-undang hukum, tetapi merupakan dokumen tuntunan spiritual dan moral.

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

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

## 2) Sunnah

Sebelum dijelaskan lebih jauh tentang sunnah, maka ada baiknya dijelaskan terlebih dahulu beberapa istilah lain yang memiliki kemiripan dengan istilah sunnah, agar dapat terlihat perbedaan diantaranya, meskipun hal tersebut sebenarnya berbeda.

- a. *Khabar* menurut bahasa berarti *an-Naba* (berita). Yaitu segala berita yang disampaikan oleh seseorang kepada orang lain. Sedangkan menurut terminologi *khabar* lebih bersifat umum dibanding Hadis, yakni sesuatu yang datang dari Nabi SAW atau orang selain Nabi. Ulama lain mengatakan bahwa *khabar* adalah suatu berita yang datang dari selain Nabi, sedangkan Hadis adalah berita yang bersumber dari Nabi.<sup>19</sup>
- b. *Atsar*. secara bahasa artinya dengan *khabar*. Secara istilah *Asar* merupakan segala sesuatu yang disandarkan kepada sahabat dan tabi'in yang terdiri dari

---

<sup>19</sup> Utang Ranuwijaya, *Ilmu Hadis* (Jakarta : Gaya Media Pratama, 1998), h. 11.

perkataan dan perbuatan.<sup>20</sup> Ulama Khurasan berpendapat bahwa *atsar* dipakai untuk yang *mauquf* dan *khobar* untuk yang *marfu*”.<sup>21</sup>

- c. *Sanad* yang menurut bahasa berarti *mu'tamad*, yaitu tempat bersandar, tempat berpegang yang dipercaya. Dikatakan demikian, karena Hadis itu bersandar kepadanya dan dipegangi atas kebenarannya. Sedangkan menurut istilah, sanad adalah jalannya matan, yaitu silsilah para perawi yang meriwayatkan matan dari sumbernya yang pertama.<sup>22</sup> Yang dimaksud dengan silsilah adalah susunan atau rangkaian orang-orang yang menyampaikan materi Hadis tersebut, mulai dari yang pertama sampai kepada Nabi SAW.<sup>23</sup>
- d. *Matan*. Matan menurut bahasa adalah sesuatu yang keras dan tinggi (terangkat) dari bumi. Sedangkan secara istilah, matan berarti lafaz-lafaz Hadis yang di dalamnya mengandung makna-makna tertentu.<sup>24</sup> Dengan demikian matan adalah lafaz Hadis itu sendiri.
- e. *Rawi*. Rawi adalah orang yang meriwayatkan atau orang yang memberikan Hadis. Defenisi lain mengatakan, bahwa rawi adalah orang yang menerima Hadis kemudian menghimpunnya dalam satu kitab *tadwin*. Seorang rawi dapat juga disebut sebagai *mudawwin*, yaitu orang yang membukukan Hadis. Sunnah yang merupakan kata bahasa Arab berakar dari kata kerja *sanna-yasunnu-sunnatan*,<sup>25</sup> yang berarti jalan yang sering dilalui, adat-istiadat, kebiasaan, tradisi. Konsep dari arti sunnah ini secara bahasa adalah sesuatu yang sering dikerjakan dan telah mapan.<sup>26</sup> Ini bisa dipahami dari sabda Nabi yang diriwayatkan oleh Muslim, “Barang siapa yang membuat cara (kebiasaan) yang baik dalam Islam, maka dia akan memperoleh pahalanya dan pahala orang yang mengikutinya, dan barang siapa yang membuat cara yang buruk dalam Islam, maka dia akan

<sup>20</sup> Ajjaj al-Khatib, *Ushul al-Hadis*, h. 32.

<sup>21</sup> Utang Ranuwijaya, *Ilmu Hadis* (Jakarta : Gaya Media Pratama, 1998), h. 11.

<sup>22</sup> Mahmud at-Thahhan, *Taisir Musth.ah al-Hadis* (Beirut: Dar Al-Qur'anul Karim, 1979), h. 16.

<sup>23</sup> Utang Ranuwijaya, *Ilmu Hadis* (Jakarta : Gaya Media Pratama, 1998), h. 92.

<sup>24</sup> Daud Rasyid, *Pembaharuan Islam dan Orientalisme dalam Sorotan* (Jakarta : Media Eka Sarana, 2002), h. 147.

<sup>25</sup> Munawwir, *Kamus Arab-Indonesia*

<sup>26</sup> Hashim Kamali, *Prinsip dan Teori-Teori Hukum Islam*, h. 55.

memeroleh dosanya dan dosa orang yang mengikutinya”<sup>27</sup>.

Sunnah pada dasarnya berarti perilaku teladan dari seseorang. Dalam konteks hukum Islam, Sunnah merujuk kepada model perilaku Nabi Muhammad Saw. Karena Al-Qur’an memerintahkan kaum Muslim untuk mencontoh perilaku Rasulullah, yang dinyatakan sebagai teladan yang agung, maka perilaku Nabi menjadi ‘ideal’ bagi umat Islam (QS. al-Ahzab (33): 21 dan QS. al-Qalam (68): 4).

Secara terminologis, ada beberapa pemahaman tentang Sunnah. Menurut ahli hadis, Sunnah berarti sesuatu yang berasal dari Nabi Saw. yang berupa perkataan, perbuatan, penetapan, sifat, dan perjalanan hidup beliau baik pada waktu sebelum diutus menjadi Nabi maupun sesudahnya<sup>28</sup>.

Makna sunnah dalam bentuk yang asli inilah yang selalu dipahami kaum Muslimin secara konseptual dan teori. Tetapi bagi para *Muhaddisin*, sunnah Nabi dipahami sebagai segala informasi "verbal" mengenai diri Nabi baik berupa perkataan, perbuatan, sikap, sifat-sifat alamiah (*khalqiyah*) dan etik (*khulqiyah*), baik yang terjadi sesudah (telah diangkat menjadi Nabi), atau sebelumnya.<sup>29</sup>

Al-Qur’an meminta kepada Rasulullah untuk memutuskan persoalan-persoalan yang dihadapi kaum Muslimin dengan dasar wahyu (QS.al-Maidah [5]: 48-49). Meskipun demikian, Al-Qur’an menyatakan bahwa Rasulullah adalah penafsir ayat-ayat Al-Qur’an (QS. al-Nahl [16]: 44).

Selanjutnya Al-Qur’an menegaskan fungsi Rasulullah, yaitu mengumumkan wahyu kepada orang banyak, memberikan didikan moral kepada mereka, dan mengajarkan kepada mereka kitab suci dan kearifan atau hikmah (QS. Ali ‘Imran [3]: 164). Al-Qur’an juga menjelaskan bahwa patuh dan cinta kepada Allah harus dibuktikan dengan patuh kepada Rasul dan sebaliknya durhaka kepada Rasul berarti durhaka kepada Allah (QS. Ali ‘Imran [3]: 31-32; QS. al-Nisa’ [4]: 80; dan QS. al-Ahzab [33]: 36).

Dengan demikian, Sunnah terkait erat dengan Al-Quran, dan karenanya agak sulit untuk mengatakan bahwa keduanya adalah sumber yang terpisah. Sunnahlah

<sup>27</sup> Muhammad ‘Ajjaj Al-Khathib, *‘Ushul al-Hadits ‘Ulumuhu wa Mushthalahuhu*. Beirut, 1989. Hal: 17.

<sup>28</sup> Muhammad ‘Ajjaj Al-Khathib, *‘Ushul al-Hadits ‘Ulumuhu wa Mushthalahuhu*, h. 19.

<sup>29</sup> Muhammad ‘Ajjaj Al-Khathib, *‘Ulum al-Hadits ‘Ulumuhu wa Mushthalahuhu*, h. 18.



yang memberikan bentuk konkrit pada ajaran-ajaran Al-Quran. Al-Qur'an misalnya menyebutkan perintah shalat dan zakat, tetapi tidak memberikan perinciannya. Nabi Muhammadlah yang menjelaskannya dalam bentuk praktik. Mengingat taat dan patuh kepada Nabi sebagai kewajiban, maka Sunnah, yaitu model perilaku dari Nabi baik dalam bentuk ajaran maupun contoh, menjadi sumber hukum. Istilah lain yang sering digunakan untuk menyebut Sunnah adalah hadis, dan terkadang digunakan juga istilah khabar dan atsar<sup>30</sup>.

Bentuk Sunnah bisa bermacam-macam. Sesuai dengan definisinya, bentuk Sunnah ada tiga macam, yaitu ada yang berbentuk sabda Nabi (sunnah qauliyah), ada yang berbentuk perilaku Nabi (sunnah fi'liyyah), dan ada yang berbentuk penetapan Nabi atas perilaku sabahat (sunnah taqririyyah). Dari segi derajatnya, Sunnah ada yang shahih, hasan, dan dala'if, bahkan ada yang maudlu' (Sunnah palsu). Sedang dilihat dari segi jumlah penyampainya, Sunnah ada yang mutawātir, masyhur, dan ahad. Dan masih banyak lagi pembagian lain dari Sunnah atau hadis ini.

Sebagai sumber hukum Islam kedua setelah Al-Qur'an, fungsi Sunnah adalah sebagai bayan atau penjelas terhadap Al-Qur'an. Fungsi bayan ini bisa berupa salah satu dari tiga fungsi, yaitu:

- 1) Menetapkan dan menegaskan hukum-hukum yang ada dalam Al-Qur'an, seperti sabda Nabi tentang rukun Islam yang lima merupakan ketegasan dari firman Allah Swt. yang memerintahkan shalat, zakat, puasa, dan haji;
- 2) Memberikan penjelasan arti yang masih samar dalam Al-Qur'an atau memerinci apa-apa yang dalam Al-Qur'an disebutkan secara garis besar (tafshil), mengkhhususkan apa-apa yang dalam Al-Qur'an disebut dalam bentuk umum (takhshish), atau memberi batasan terhadap apa yang disampaikan Allah secara mutlak (taqyid), seperti perincian cara-cara shalat yang diberikan oleh Nabi yang merupakan penjelasan dari perintah melakukan shalat secara global dalam Al-Quran;

---

<sup>30</sup> Shubhi Al-Shalih. *'Ulum al-Hadits wa Mushthalahu*. Beirut, 1988.

- 3) Menetapkan suatu hukum yang belum ditetapkan oleh Al-Qur'an (tasyri'), seperti haramnya mengawini seorang perempuan sekaligus mengawini bibinya secara bersamaan<sup>31</sup>

Seiring dengan dijadikannya Sunnah sebagai sumber hukum bagi kaum Muslim, maka pendapat dan praktik dari para sahabatpun banyak yang dijadikan sumber hukum, dengan alasan bahwa para sahabat adalah para pengamat langsung dari Sunnah Nabi. Karena mereka bertahun-tahun lamanya bersama Nabi, diharapkan mereka tentu mengetahui tidak hanya perkataan dan perilaku Nabi, tetapi juga ruh dan karakter dari 'Sunnah ideal' yang ditinggalkan Nabi bagi generasi selanjutnya.

Meskipun pendapat mereka berbeda-beda, tetapi tetap ada pada ruh Sunnah Nabi, dan dengan demikian tidak dapat dipisahkan dari Sunnah Nabi. Itulah sebabnya mengapa para ahli hukum mazhab-mazhab awal sering berargumentasi atas dasar keputusan-keputusan hukum para sahabat. Inilah yang biasa dilakukan oleh Imam Malik dan Imam Syafi'i misalnya<sup>32</sup>

Generasi berikutnya, yaitu para tabi'in, juga memainkan peran yang penting dalam perkembangan hukum Islam, karena mereka memiliki hubungan dengan para sahabat. Keputusan-keputusan hukum mereka merupakan sumber hukum bagi mazhab-mazhab awal. Imam Malik, misalnya, mengutip praktik dan pendapat para tabi'in setelah mengutip Sunnah Nabi, dan begitu juga fuqaha' awal lainnya.

Selain kata sunnah, terdapat istilah lain yang kerap kali digunakan dan bahkan terkadang terkesan seperti sinonim dari kata sunnah, yakni Hadis. Kata Hadis berasal dari bahasa Arab; *al-Hadits* jamaknya: *al-Ahadits* secara bahasa memiliki banyak arti di antaranya:

- a. *al-Jadid* (yang baru), lawan dari *al-qadim* (yang lama).
- b. *al-Khabar* (kabar atau berita)<sup>33</sup>, seperti "*ma yutahaddatsu bihi wa yunqalu*" sesuatu yang dipindahkan dari seseorang kepada seseorang, sama maknanya dengan "*haditsu*" dari makna inilah diambil perkataan "*hadis*

<sup>31</sup> 'Abd al-Wahhab Khallaf. *Ilm Ushul al-Fiqh*. Kairo, 1978. Cet. VII. Hal: 39-40.

<sup>32</sup> Ahmad Hasan, 1984: 47-48. Ahmad Hasan, dalam makalah Marzuki

<sup>33</sup> Muhammad ibn Mukarram ibn Manzhur. *Lisan al-'Arab*, (Mesir: Dar al-Misriyah, t.th), juz. II. h. 436-439

*rasulullah*”.<sup>34</sup>

- c. *al-Qarib* (yang dekat, yang belum lama terjadi), seperti dalam perkataan “*hadisul ahli bil Islam*” orang yang baru memeluk agama Islam.

Namun tidak selamanya apa yang dikatakan Hadis hanyalah yang melengkapi perbuatan-perbuatan pada Rasul semata. Kalangan ulama seperti at-Tibby berpendapat bahwa, Hadis itu melengkapi sabda Nabi, perbuatan dan *taqrir* beliau, melengkapi perbuatan-perbuatan sahabat Nabi, sebagaimana pula melengkapi perkataan, perbuatan *al-tabiin* disebut juga dengan Hadis. Sebagai bukti telah dikenal dengan istilah Hadis *marfu*”, *mawquf*, dan *maqtu*.”<sup>35</sup>

Sebagian ulama berpendapat bahwa kata Hadis dan sunnah memiliki pengertian yang sama, yaitu sama-sama segala berita yang bersumber dari Nabi saw baik berupa perkataan, perbuatan maupun taqrir Nabi. Pendapat lain mengatakan bahwa pemakaian kata Hadis berbeda dengan sunnah. Kata Hadis dipakai untuk menunjukkan segala berita dari Nabi secara umum. Sedang kata sunnah dipakai untuk menyatakan berita yang bersumber dari Nabi yang berkenaan dengan hukum syara’. Atau dengan kata lain sunnah lebih kepada hasil deduksi hukum yang bersumber dari Hadis. Jadi Hadis adalah media pembawa sunnah. Klaim ini dapat dibuktikan dengan istilah *uswah* yang dikategorikan sebagai sunnah.<sup>36</sup>

### 3) Ijma

Pengertian ijma sebagai sumber hukum harus dipahami dari konsep awal ijma tersebut. Ketika sunnah dikonotasikan dengan sunnah Nabi, maka tradisi hidup sahabat dan beberapa generasi setelahnya diturunkan derajatnya sebagai sumber hukum Islam yakni sebagai sumber ketiga. Semuanya diakumulasi dalam ijma.

Meskipun ijma telah diterima sebagai sumber hukum Islam sejak masa dini,

<sup>34</sup> Muhammad Ajjaj al-Khatib. *As Sunnah Qabla Tadwin*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1971), h. 20.

<sup>35</sup> Hadis *marfu*: Berita yang hanya disandarkan kepada Nabi saja baik yang disandarkan itu perkataan, perbuatan dan baik sanadnya bersambung maupun terputus; Hadis *Mawquf*: berita yang hanya disandarkan kepada Sahabat saja baik yang disandarkan itu perkataan atau perbuatan dan baik sanadnya bersambung atau terputus; Hadis *maq’uf*: berita yang hanya disandarkan kepada al-tabi’in saja baik disandarkan itu perkataan atau perbuatan dan baik sanadnya bersambung atau terputus.

<sup>36</sup> Hashim Kamali, *Prinsip dan Teori-Teori Hukum Islam*, h. 60.

akan tetapi masih banyak perdebatan di dalamnya, baik terkait definisi, cakupan dan batasan. Kontroversi ini merupakan akibat dari tidak memadainya perangkat metodologi yang mengantarkan ummat Islam kepada ijmak ke berbagai masalah. Kritiik modern terhadap ijmak menyatakan bahwa defenisi ijmak telah gagal untuk menjadi jalan keluar untuk berbagai persoalan karena terlalu lamban. Kritik awal ijma diajukan oleh ad-Dahlawi yang berpendapat ijma seharusnya merupakan relativitas. Dengan kata lain ijma bukanlah konsensus bersama tapi hanya berupa kesepakatan orang atau institusi yang berwenang di sebuah tempat saja. Iqbal juga berpendapat bahwa sungguh mengherankan kenapa ijmak ini tidak menjadi otoritas sebuah institusi yang mapan.<sup>37</sup>

Apakah ijma harus bersyarat kesepakatan bulat adalah masalah yang sungguh berat yang dihadapi ijmak dengan defenisi yang beredar sekarang. Banyak alasan untuk menyatakan bahwa ijmak tidak akan pernah tercapai dan bahkan tidak perlu ada. Para mujtahid cukup untuk mengkaji sumber-sumber hukum dengan metode lain yang layak.<sup>38</sup> Beberapa tokoh yang berpendapat bahwa ijma tidak akan mungkin terpastikan ada adalah seperti Ahmad bin Hanbal dan beberapa tokoh az-Zahir Mereka lebih cenderung untuk menyatakan ijmak sebagai konsensus para sahabat dan penduduk Madinah. Dengan begitu memang ijmak dapat diterima sebagai sumber hukum. Menurut al- Ghazali hanya surah an-Nisa ayat 15 yang bisa dijadikan dalil. Memang gagasan ijma ini muncul dari konsep persatuan masyarakat Arab dalam masalah politik.

Lebih dasar lagi, bahkan dasar ijma tidak bisa dibuktikan dengan jelas dan kuat. Semua dalil-dalil ijma lebih condong kepada perpaduan dan kesatuan ummat bukan dalam masalah memutskan hukum. Selain itu ternyata tidak ada defenisi yang jelas tentang konsep ijma, *ummat* dan *jama'ah* pada masa awal.<sup>39</sup>

#### 4. *Qiyas*

Sumber yang sering ditempatkan sebagai sumber ke-empat adalah *Qiyas*.

---

<sup>37</sup> Hashim Kamali, *Prinsip dan Teori-Teori Hukum Islam*, h. 245.

<sup>38</sup> *ibid*

<sup>39</sup> *ibid*

*Qiyas* merupakan perluasan dari hukum yang ada. *Qiyas* merupakan wadah bagi akal dalam sebagai peran dalam pengambilan hukum. *Qiyas* ini pada mulanya merupakan ikatan dan batasan terhadap penggunaan *ra'yu* yang telah marak hingga zaman Syafi'i. Dengan tujuan menyandarkan hukum kepada Al-Qur'an maupun sunnah, maka *qiyas* inipun diatur dalam sistem metode pengambilan hukum.<sup>40</sup> Ijmak dan *qiyas* merupakan sumber hukum yang disepakati pada abad ke-2 dan 3 H.

Seperti disinggung sebelumnya, apakah *qiyas* memang sumber hukum ataukah metode adalah permasalahan yang jarang dikaji. Banyak literatur filsafat hukum Islam hanya menyebutnya sebagai sumber, ada juga yang menyatakannya sebagai teknik, tapi mengkajinya dalam bab yang sama dengan sumber hukum.

Penulis tidak meragukan bahwa *qiyas* adalah metode pengambilan hukum. *Qiyas* ini baru bisa menjadi sumber hukum bila yang dimaksud adalah hasil deduksi dari *qiyas* tersebut. Akan tetapi itu tidak mungkin. Seorang mujtahid tidak bisa mengambil hukum baru dari hasil deduksi *qiyas*, ia harus ber*qiyas* kembali dari Al-Qur'an atau Sunnah.

##### 5) Beberapa Sumber Lain

Yang menjadi bagian dari sumber lain yang dimaksud sebenarnya bukanlah sesuatu hal yang baru. Karena sebenarnya diawal telah dibahas, namun disini ingin mempertegas kembali akan eksistensinya sebagai sumber hukum Islam. Adapun beberapa sumber lain yang dimaksudkan tersebut adalah:

- a. Pendapat sahabat yang ternyata tidak dapat ditinggalkan oleh para mujtahid. Karena pengetahuan sahabat yang jauh lebih banyak terhadap hukum-hukum apa yang dimaksud oleh Rasulullah, yang mungkin tidak terekam dalam kitab-kitab Hadis, tidak hanya sahabat, pendapat-pendapat tabi'in dan tabi' tabi'in juga memiliki tempat yang istimewa. Meskipun tidak ada alasan yang kuat bahwa menggunakan pendapat mereka lebih pantas daripada pendapat tokoh yang berkualitas zaman sekarang.

---

<sup>40</sup> Hashim Kamali, *Prinsip dan Teori-Teori Hukum Islam*, h. 256.

- b. Tradisi. Baik tradisi Arab maupun tradisi apapun. Seperti yang telah dijelaskan sebelumnya, Al-Qur'an yang merupakan kitab standar moral, maka tidak akan ada masalah dari mana hukum itu diambil, baik dari tradisi suatu masyarakat, kitab hukum barat, atau kitab suci agama lain, asalkan sesuai dengan nilai-nilai universal Al-Qur'an. Maka akan wajar jika ditemui adanya hukum Islam yang bercorak ke Indonesiaan, kesukuan tertentu. Karena memang jarang sekali corak hukum Islam itu dekat dengan keseragaman dari dulu hingga sekarang. Yang terpenting adalah bahwa yang seragam adalah syari'atnya yakni nash-nash Al-Qur'an.

## 2. *Midle Theory (Teori Maslahat)*

Teori *maslahat* dalam penelitian ini dimaksudkan sebagai teori hukum Islam yang menegaskan bahwa tujuan utama dari syariat atau hukum Islam tiada lain adalah meraih kebaikan dan kemanfaatan (*maslahat*) serta menolak keburukan dan kerusakan (*mafsadat*).<sup>41</sup> Kehadiran hukum di tengah-tengah kehidupan masyarakat harus dapat memberikan nilai-nilai positif bagi kehidupannya. Nilai positif tersebut dapat ditafsirkan setidaknya sebagai keadilan, kepastian dan kemanfaatan yang diharapkan dapat mewujudkan dan meningkatkan kesejahteraan hidup umat manusia.

Secara etimologis, kata *al-maslahah* identik dengan *al-khair* (kebaikan), *al-naf'* (kemanfaatan), *al-husn* (kebaikan).<sup>42</sup> Sedangkan *al-mashlahah* dalam arti terminologis syar'i adalah memelihara dan mewujudkan tujuan syara' yang berupa memelihara agama, jiwa, akal budi, keturunan/kehormatan dan harta benda/kekayaan. Setiap sesuatu yang menjamin eksistensi lima hal tersebut dinilai sebagai *al-mashlahah*, maka mencegah dan menghilangkan sesuatu yang demikian

---

<sup>41</sup> Secara etimologi, *mashlahat* dapat dibagi menjadi dua pengertian yang sedikit berbeda. *Pertama* *maslahat* sama artinya dengan manfaat. *kedua*, *maslahat* adalah perbuatan yang mendatangkan manfaat. *Mashlahat* sebangun dengan kata manfaat. Dalam pengertian ini, *maslahat* mengacu pada pengertian sesuatu yang banyak kebaikan dan manfaat sebagai lawan dari *mafsadat*. Husain Hamid Hasan, *Nazariyat Al-Mashlahat Fil Fiqhil Islamy*, (Kairo: *Dar al-Nadhot al-Arabiyyat*, 1991), 5.

<sup>42</sup> Jamaluddin Muhammad ibn Mukarram ibn Mundzir Al-Ifriqi, 2003 M/1424 H, *Lisan Al-'Arab*, (Riyadh: Daar 'Alam Al-Kutub), Juz II, 348.

digolongkan sebagai *al-mashlahah*.<sup>43</sup> Dalam arti syara' *al-mashlahah* adalah sebab yang membawa pada tujuan al-Syari', baik yang menyangkut masalah ibadah maupun masalah muamalah.<sup>44</sup> Diakui bahwa *al-mashlahah* merupakan tujuan yang dikehendaki al-Syari' dalam hukum-hukum yang ditetapkan-Nya melalui *Al-Nushush* berupa Al-Qur'an dan Al-Hadits.

Syariat Islam adalah syariat *al-Mashlahah*. Norma hukum yang dikandung *al-Nash* pasti dapat mewujudkan *al-Mashlahah*, sehingga tidak ada *al-mashlahah* di luar petunjuk *al-Nash*, dan oleh karena itu tidak ada pertentangan antara *al-Mashlahah* dan *al-Nash*. Esensi *al-Mashlahah* itu adalah segala sesuatu yang berkontribusi bagi perwujudan dan pemeliharaan *al-Dharuriyyah*, *al-Hajiyyah* dan *al-Tahsiniyyah*, sehingga *Al-Dharuriyyah* bertingkat bobotnya. Pada dasarnya *al-Mashlahah* yang tidak ditegaskan oleh *al-Nash* sangat terbuka adanya kemungkinan untuk berubah dan berkembang, dan ini adalah sesuatu yang rasional dan riil.<sup>45</sup>

Di antara ulama penggagas teori masalah adalah Najm al-Din al-Thufi (657-716 H./1276-1316 M.) yang mempunyai nama asli Sulaiman bin Abdul Karim bin Said at-Thufi, terkenal dengan julukan Najm al-Din Abu al-Rabi. Adalah seorang ulama fiqh dan Ushul fiqh madzhab Hanbali yang dilahirkan di desa Thufi, Sarshar, Irak. Ia merupakan seorang ilmuwan yang haus akan berbagai ilmu pengetahuan, sehingga tercatat dalam sejarah ia belajar fiqh, Ushul fiqh, bahasa arab, ilmu mantiq, ilmu kalam, hadith, tafsir, sejarah, dan ilmu *jadal* (cara berdiskusi). Pada tahun 691 H, ia telah menghafal buku *al-muharrar fi al-fiqh al-Hanbali* (kitab fiqh rujukan dalam madzhab Hanbali) dan

<sup>43</sup> Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, *Al-Mustashfa min Ilmi Al-Ushul*, tahqiq wa Ta'liq Muhammad Sulaiman Al-Ashqar, (Bayrut: Mu'assasah Al-Risalah, 1964 M/1384 H ) Juz I, . 416-417. Lihat juga Najm Al-Din Al-Thufi, *Syarah Al-Arbain An-Nawawiyah*, 19. Lihat juga Musthafa Zaid, 1997/1417, *Al-Mashlahah fi Tasyri' Al-Islamy Wa Najm Al-Din Al-Thufi*, Bayrut: Daar Al-fikr Al-Aroby, 211.

<sup>44</sup> Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, *Al-Mustashfa min Ilmi Al-Ushul*, 417.

<sup>45</sup> Humaid Hamid Hisan, *Nadhariyah Al-Mashlahah fi al-Fiqh al-Islamy*, (Beirut: Daar An-Nahdhah Al-Arabiyah, 1971) 607. Lihat juga Manna Al-Qatthan, 1982 M/1402 H, *Raf al-Kharaj fi al-Syari'ah al-Islamiyah*, Riyadh: Daar Al-Su'udiyah, h. 61-62. Said Ramdhan al-Buthi, 2000 M/1421 H, *Dhawabith al-Mashlahah fi al-Syariah Al-Islamiyah*, Bayrut: al-Mu'assasah al-Risalah wa al-Daar al-Muttahidah, 69. Ali Hasaballah, 1964 M/1383 H, *Ushul al-Tasyri' al-Islamy*, Mishr, Daar al-Ma'arif, 257. Ibnu Qayyim al-Jawziyah, 2004 M/1425 H, *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*, (al-Qahirah: Daar al-Hadits), 5.

mendiskusikannya dengan Syaikh Taqiy al-Dīn al-Zarzirati, ulama besar madzhab Hanbali ketika itu. Kebanyakan gurunya adalah ulama-ulama besar madzhab Hanbali di zamannya, sehingga tidak mengherankan al-Thūfi dianggap sebagai penganut madzhab tersebut<sup>46</sup>.

Berbekal berbagai ilmu yang ia kuasai, al-Thūfi berupaya untuk mengembangkan pemikirannya dan mengajak para ulama di zamannya untuk berpegang teguh pada Al-Qur'an dan Sunnah secara langsung dalam mencari kebenaran tanpa terikat pendapat orang lain atau madzhab fiqh manapun. Ajakannya ini dituangkan dalam kitabnya *al-Akbar fi Qawa'id al-Tafsir*, yang membahas kaidah-kaidah tafsir.

Di antara pemikiran al-Thūfi adalah tentang masalah (kemaslahatan) yang amat bertentangan dengan arus mayoritas ulama Ushūl fiqh ketika itu. Pembahasannya tentang konsep mashlahah bertolak dari Hadīth Rasūlullah Saw:

لا ضرر ولا ضرار

*Tidak boleh memadatkan dan memadatkan (orang lain)*, (H.R. Mālik ibn Anas dan Ahmad Ibn Hanbal).<sup>47</sup>

Menurutnya, inti dari seluruh ajaran Islam yang termuat dalam nash adalah *maslahah* (kemaslahatan) bagi umat manusia. Karenanya, seluruh bentuk kemaslahatan disyari'atkan dan kemaslahatan itu tidak perlu mendapatkan dukungan dari nash, baik oleh nash tertentu maupun oleh makna yang dikandung oleh sejumlah nash. Masalah menurutnya merupakan dalil yang paling kuat yang secara mandiri dapat dijadikan alasan dalam menentukan hukum syara<sup>48</sup>.

Pandangan al-Thūfi tersebut sangat bertentangan dengan paham yang dianut mayoritas ulama Ushūl fiqh di zamannya. Menurut para ulama Ushūl fiqh ketika

<sup>46</sup> Yusdani, *Peranan Kepentingan Umum dalam Reaktualisasi Hukum: Studi Pemikiran Najmuddin al-Thūfi*, (Yogyakarta: UII Press, 2000), hlm. 8.

<sup>47</sup> Lihat Mushtafa Zaid, *al-Maslahat fi al-Tashrī al-Islāmi wa Najm al-Dīn al-Tūfi*, Ttp: Dār al-Fikr al-Arabi, cet. II, 1964, hlm. 113. Hadīth ini sahīh dan diriwayatkan Imām Mālik dalam *al-Muwaththa'*-nya, dan juga diriwayatkan oleh Imām Ahmad. Al-Hakīm menyatakan bahwa Hadīth ini sahīh *'ala shurūt Muslim*. Lihat, *Najm al-Dīn al-Tūfi, Risalah fi Ri'ayat al-Maslahat*, pentahqiq: Ahmad Abd al-Rahīm Sayikh, Mesir: al-Dār al-Misriyah al-Lubnaniyah, cet. I, 1993, hlm. 23.

<sup>48</sup> Mushtafa Zaid, *al-Maslahat fi al-Tashrī al-Islāmi wa Najm al-Dīn al-Tūfi*, hlm. 20.



itu, mashlahah betapa pun bentuknya, harus mendapatkan dukungan dari shara baik melalui nash tertentu maupun melalui makna yang dikandung oleh sejumlah nash. Pandangan al-Thūfi tentang mashlahah inilah yang menyebabkan ia terasing dari jajaran ulama Ushūl fiqh dizamānnya. Akan tetapi, pemikirannya tentang mashlahah ini banyak dikaji dan dianalisis para ulama fiqh sesudahnya.

Menurut Najm al-Dīn al-Thūfi, masalah merupakan hujjah terkuat yang secara mandiri dapat dijadikan sebagai landasan hukum. Ada empat prinsip yang dianut al-Thūfi tentang mashlahah yang menyebabkan pandangannya berbeda dengan Jumhur Ulama, yaitu :

1. Akal bebas menentukan kemaslahatan dan kemafsadatan (kemudaratan) khususnya dalam bidang mu'amalah dan adat. Untuk menentukan sesuatu termasuk mengenai kemaslahatan atau kemudaratan cukup dengan akal. Pandangan ini berbeda dengan Jumhur Ulama yang mengatakan bahwa sekalipun kemaslahatan dan kemudaratan itu dapat dicapai dengan akal, namun kemaslahatan itu harus mendapatkan dukungan dari nash atau ijmā', baik bentuk, sifat maupun jenisnya.
2. Masalah merupakan dalil mandiri dalam menetapkan hukum. Oleh sebab itu, untuk kehujjahan masalah tidak diperlukan dalil pendukung, karena masalah itu didasarkan pada pendapat akal semata.
3. Masalah hanya berlaku dalam masalah mu'amalah dan adat kebiasaan, adapun dalam masalah ibadah atau ukuran-ukuran yang ditetapkan shara' seperti shalat zuhur empat rakaat, puasa selama satu bulan, dan tawaf itu dilakukan tujuh kali, tidak termasuk objek masalah, karena masalah-masalah seperti ini merupakan hak Allāh semata.
4. Masalah merupakan dalil syara yang paling kuat. Oleh sebab itu, ia juga mengatakan apabila nash atau ijmā' bertentangan dengan masalah maka didahulukan masalah dengan cara *takhshīsh* nash tersebut (pengkhususan hukum) dan *bayān* (perincian/penjelasan)<sup>49</sup>.

---

<sup>49</sup> Yusdani, Yusdani, *Peranan Kepentingan Umum dalam Reaktualisasi Hukum: Studi Pemikiran Najmuddin al-Thūfi*, hlm. 297-300

Dengan kata lain, al-Thūfi membedakan antara kedua bidang *shara*, yaitu bidang keagamaan ('ibadah) dan bidang sipil kemasyarakatan (mu'amalah), lalu ia menjadikan nash sebagai bingkai referensi persoalan 'ibadah dan masalah sebagai bingkai referensi persoalan mu'amalah, sembari melegitimasi pemisahan keduanya. Baginya ibadah adalah "hak eksklusif shara" yang dilaksanakan oleh hamba apa adanya sesuai dengan yang telah digariskan, sedangkan hukum-hukum mu'amalah merupakan kebijakan legislatif yang digariskan untuk kemaslahatan manusia, sehingga kemaslahatan pun menjadi bahan pertimbangan dan rujukan dalam melakukan eksplorasi.

Al-Thūfi mengatakan bahwa apabila ada dua perkara, masalah dan *mafsadat* berhadapan maka apabila dimungkinkan menarik mashlahat didahulukan dari pada menolak mafsadat. Namun, apabila sulit menentukan yang terpenting di antara keduanya karena kepentingannya sama maka dilakukan undian atau pilihan di antara keduanya<sup>50</sup>.

Bagi al-Thūfi, *shara'* tidak bisa dikatakan sebagai lebih mengetahui kemaslahatan manusia sehingga harus diambil dalilnya. Sebab, pemeliharaan masalah merupakan dalil *shara'*, bahkan yang paling kuat dan paling khusus, sehingga mesti kita dahulukan. Asumsi *shara'* lebih mengetahui segalanya hanya berlaku dalam masalah ibadah yang kemaslahatannya tidak terjangkau akal dan adat, sementara masalah yang mengatur mukalaf dalam melaksanakan hak-hak dan kewajiban sudah maklum bagi manusia berdasarkan akal dan adat. Jika kita melihat sebuah dalil syara yang berhenti memberikan kemaslahatan maka kita akan menggantinya dengan masalah.

Sesungguhnya al-Thūfi ingin mewacanakan pengamandemenan (*nasakh*) nash dan pengkhususannya dengan masalah. Jika kaidah umum yang berlaku dalam hal *nasikh mansukh* menyatakan bahwa dalil yang menasakh harus sekuat atau lebih kuat dari dalil yang dimansukh, dan karena proses *nasikh-mansukh* hanya berlaku pada masa hidup Nabi saja sebab nasikh harus dengan wahyu sementara jelas tidak ada lagi wahyu sepeninggal Rasūlullah Saw maka al-Thūfi

---

<sup>50</sup> Yusdani, *Peranan Kepentingan Umum dalam Reaktualisasi Hukum: Studi Pemikiran Najmuddin al-Thūfi*, hlm 301

membuat gebrakan baru dengan menganggap masalah sebagai dalil shara yang paling kuat dan khusus serta menjadi pertimbangan perubahan hukum.

Eksistensi *al-Mashlahah* dalam bangunan syariat Islam memang tidak bisa dinafikan, karena *al-Mashlahah* dan *al-Syariah* telah bersenyawa dan menyatu, sehingga kehadiran *al-Mashlahah* meniscayakan adanya tuntutan *al-Syariah*. Maka, *al-Mashlahah* merupakan poros atau titik pijakan bagi formulasi *al-Ahkam al-Syar'iyah* dan *al-Qawaid al-Syar'iyah*. Terhadap sesuatu kasus atau masalah yang tidak ditegaskan hukumnya oleh al-Nash, dapat diberikan ketentuan hukum yang mampu merealisasikan *al-Mashlahah* yang masuk pada cakupan jenis *al-Mashlahah* yang diakui syara'.<sup>51</sup> Dalam tataran aplikasi *al-Mashlahah* termanifestasikan pada metode-metode ijtihad untuk menetapkan hukum yang tidak ditegaskan oleh *al-Nash*. Oleh karena itu, setiap metode ijtihad yang bertumpu pada prinsip *al-Mashlahah* dapat dikualifikasikan sebagai upaya menggali kandungan makna al-Nash (*Istidlal bi al-Nushush al-Syar'iyah*).

Diakui bahwa *al-Mashlahah* dapat diaplikasikan sebagai dasar suatu ketetapan hukum, dan *al-Mashlahah* ini dapat menjadi dasar pikiran ketika memperluas ketetapan hukum itu pada kasus-kasus baru. Dalam hal ini, *al-Mashlahah* yang dikehendaki syariat Islam untuk ditegakkan dan dipelihara itu merupakan *al-Mashlahah* yang komprehensif, integral dan holistik, yang mencakup perpaduan *al-Mashlahah al-Dunyawiyah* dan *al-Mashlahah al-Ukhrawiyyah*, *al-Mashlahah al-Maddiyah* dan *al-Mashlahah al-Ruhiyyah*, *al-Mashlahah al-Fardiyyah* dan *al-Mashlahah al-Mujtama'iyah*, *al-Mashlahah al-Qaumiyyah al-Khassshah* dan *al-Mashlahah al-Insaniyyah al-'Aammah*, *al-Mashlahah al-Hadhirah* dan *al-Mashlahah al-Mustaqbalah*, sehingga konsep *al-Mashlahah* yang menjwai syariat Islam tidak bisa diidentikkan dengan *utilitarianisme* dan *pragmatisme*, yang *nota bene* berhulu pada paham materialisme.<sup>52</sup>

Berdasarkan ada atau tidak adanya segi ketegasan justifikasi Syari' terhadap *al-Mashlahah*. *Al-Mashlahah* dibedakan menjadi tiga macam. Pertama, *al-*

<sup>51</sup> Ahmad Raisuni, *al-Ijtihad bain Al-Nash wa al-Mashlahah wa al-Waqi'*, (Damaskus: Dar al-Fikr, 2002 M/1422 H), 29-30.

<sup>52</sup> Yusuf Qaradhawi, *al-Madkhal li Dirasat al-Syariah al-Islamiyyah*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1990), 62.

*Mashlahah* yang mendapat ketegasan justifikasi syara' terhadap penerimanya (*al-Mashlahah al-Mu'tabarah*). Kedua, *al-Mashlahah* yang mendapatkan justifikasi syara' terhadap penolakannya (*al-Mashlahah al-Mulghah*). Ketiga, *al-Mashlahah* yang tidak mendapat ketegasan syara', baik terhadap penerimaannya maupun penolakannya (*al-Mashlahah al-Mursalah*).<sup>53</sup>

Berdasarkan segi kekuatan subtansinya (*quwwatiha fi dzatiha*), *al-Mashlahah*, dibedakan menjadi tiga macam, yaitu: *al-Dharuriyah*, *al-Hajiyyah* dan *al-Tahsiniyyah*. Pemeliharaan lima tujuan (*al-Ushul al-Hamsah*) atau prinsip dasar yang berada pada level *al-Dharuriyah* merupakan level terkuat dan tertinggi dari *al-Mashlahah*.<sup>54</sup>

Berdasarkan segi macam artinya, *al-Mashlahah* dapat dibedakan menjadi dua macam, yaitu *al-Mashlahah* dalam arti denotatif (*al-haqiqi*) yakni kesenangan dan kenikmatan, dan *al-Mashlahah* dalam arti konotatif (*al-majazi*), yakni media yang mengantarkan kepada kesenangan, kebaikan dan kenikmatan, di mana mungkin saja media yang mengantarkan kepada *al-Mashlahah* itu berupa al-mafsadah, sehingga al-mafsadah ini diperbolehkan, bukan lantaran statusnya sebagai al-mafsadah, tetapi pada sesuatu yang dapat mengantarkan kepada *al-Mashlahah*.<sup>55</sup> Sedangkan berdasarkan daya jangkanya, *al-Mashlahah* dapat dibedakan menjadi dua macam, yaitu *al-Mashlahah al-'Aammah* dan *al-Mashlahah al-Khasshah*.<sup>56</sup>

Model aplikasi *al-Mashlahah* dalam pengembangan hukum Islam dapat dilakukan dalam kerangka interaksi kognitif yang berorientasi *al-Mashlahah* terhadap al-Nushush (*Ta'ammul al-Mashlahah ma'a al-Nushush*) yang mencakup dua langkah. Pertama, interpretasi al-Nushush yang berorientasi *al-Mashlahah* (*al-Fahm wa al-Tafsir 'an al-Mashlahah li al-Nushush*). Kedua, aplikasi atau implementasi *al-Nushush* yang berorientasi *al-Mashlahah* (*Tathbiq al-Mashlahah li al-Nushush*), yang *nota bene* menyingkirkan interaksi-kognitif yang

<sup>53</sup> Abu Hamid Muhammad Al-Ghazaly, *Al-Mustashfa min 'Ilmi al-Ushul*, Juz I, 414 .

<sup>54</sup> Abu Hamid Muhammad Al-Ghazaly, *Al-Mustashfa min 'Ilmi al-Ushul*, 417

<sup>55</sup> Ibnu Abd al-Salam, Izzu al-Din, *Qawaid al-Ahkam fi Mashalih al-Anam*, (Kairo: Maktabah al-Kulliyah al-Zahiriyyah, 1994), 14.

<sup>56</sup> Abu Ismail Muhammad Miqa, *al-Ra'yu wa Tathhawwuruhi fi Madrasah al-Madinah: Dirasah Manhajiyyah Tatbiqiyah Tutbithu Salahiyat al-Syariah li Kulli Zaman wa Makan*, (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1985 M/1405 H), 338.

mengasumsikan adanya kontradiksi al-Nushush dengan *al-Mashlahah*, dan juga menggosok interaksi kognitif yang mengasumsikan adanya nash yang nihil *al-Mashlahah*.<sup>57</sup>

*Al-Mashlahah* juga dapat ditemukan dan diaplikasikan melalui tiga cara. Pertama, melalui penerapan analisis *jalb al-manafi' wa dar al-mafaasid*. Kedua, melalui penerapan dalil atau metode syara' sekunder seperti *al-Qiyas*, *al-Mashlahah al-Mursalah*, *Sadd al-Dzariah* dan *al-Urf*. Ketiga, melalui penerapan *al-Qawaa'id al-Fiqhiyyah (Islamic Legal Maxims)*. Dalam konteks ini, upaya mengkualifikasikan sesuatu sebagai *al-Mashlahah* harus mengacu kepada parameter *al-Nash* yang berupa garis-garis besar haluan hukum Islam sehingga terhindar dari kesimpulan hukum yang kontradiktif dengan *al-Nash*.

Subtansi *al-Mashlahah* mencakup dua unsur yang padu dan holistik, yakni *jalb al-manafi' wa dar al-mafaasid* yang mengandung arti mewujudkan sesuatu yang bermanfaat atau yang membawa kemanfaatan dan mencegah serta menghilangkan kerusakan, dimana hal ini semua tetap dalam rangka spirit *al-Nushush*. Dalam hal ini, perlu dipertimbangkan segi yang menyangkut kepentingan individual atau terbatas (*al-Mashlahah al-Khashshah*) dan kepentingan umum atau masyarakat luas (*al-Mashlahah al-'Aammah*), dan prioritas diberikan kepada kepentingan umum atau masyarakat luas.

Dapat disimpulkan bahwa terdapat korelasi yang nyata antara *al-Mashlahah* dan dalil-dalil atau sumber-sumber sekunder hukum Islam, seperti *al-Qiyas*, *al-Istihsan*, *al-Mashlahah al-Mursalah*, *Sadd al-Dzariah* dan *al-Urf*. Korelasi *al-Mashlahah* dengan *al-Qiyas* terletak pada adanya aplikasi *al-Mashlahah* sehubungan dengan rasionalisasi dan identifikasi *'illat (al-Ta'li)*, teknik identifikasi *'illat (masalik al-'illah)*, dan persyaratan *'illat*. Korelasi antara *al-Mashlahah* dengan *al-Mashlahah al-Mursalah* terletak pada titik temu bahwa secara organis, *al-Mashlahah al-Mursalah* merupakan salah satu varian *al-Mashlahah* yang nota bene elan vital, muara, sekaligus hulu dari penerepan hukum Islam. Korelasi dari *al-Mashlahah al-Mursalah* dan *al-Istihsan* terletak pada titik

---

<sup>57</sup> Ahmad Al-Raisuni, *al-Ijtihad bain al-Nash wa al-Mashlahah wa al-Waqi'*, (Beirut: Daar Al-Fikr, 2000), 50.

temu bahwa secara epistemologis, *al-Istihsan* harus punya sanad, dan sanad *al-Istihsan* tersebut sebenarnya berhulu dan bermuara pada *al-Mashlahah*. Korelasi antara *al-Mashlahah* dan *Sadd al-Dzariah* ditunjukkan oleh kenyataan bahwa kehadiran *al-Mashlahah* dalam aplikasi dalil *Sadd al-Dzariah* merupakan suatu keniscayaan. Korelasi antara *al-Mashlahah* dan *al-Urf* adalah adanya kenyataan bahwa *al-Mashlahah* menjadi faktor yang ikut menentukan validitas *al-Urf*, sehingga dalam kondisi ketiadaan *al-Nash* yang mendukung suatu *al-Urf*, faktor *al-Mashlahah* menentukan validitas *al-Urf* tersebut.<sup>58</sup>

Secara ringkas substansi dari teori maslahat mencakup beberapa kaidah: Pertama, bahwa syariat ditujukan untuk mencapai maslahat dan menolak mafsadat; Kedua, bahwa maslahat itu diketahui manusia sebagian besarnya melalui ijtihad; Ketiga, kemaslahatan yang dimaksud hukum Islam itu mencakup dunia dan akhirat; Keempat, kemaslahatan itu bertingkat tingkat, mendahulukan yang paling besar maslahatnya adalah keharusan; Kelima, jika terjadi pertentangan antara maslahat dan mafsadat dahulukan menolak mafsadat; Keenam, kemaslahatan manusiawi dapat berubah dan berkembang karena perubahan dan perkembangan zaman, situasi dan kondisi.<sup>59</sup>

Teori maslahat untuk mengkaji bagaimana relevansi pemikiran hukum Ibn Qayyim al-Jauziyyah dengan perkembangan hukum di Indonesia baik dalam bentuk fatwa, peraturan perundang-undangan dan Kompilasi Hukum Islam.

### 3. *Aplikatif Theory (Kaidah Ushul tentang Illat)*

Perubahan hukum dalam Islam menjadi hal yang biasa karena perbedaan faktor internal maupun eksternal. Para ulama ushul telah menyusun kaidah sebagai dasar bagi terjadinya perubahan hukum. Kaidah tersebut antara lain:

الحكم يدور مع علته وجودا و عدما

<sup>58</sup> Abdul Hakim Abdur Rahman As'ad Al-Sa'ady, *Mabahits al-'Illat fi al-Qiyas 'Inda al-Ushuliyyin*, (Beirut: Daar al-Basha'ir al-Islamiyyah, 1986 M/1406 H), 20-21.

<sup>59</sup> Uraian yang cukup komprehensif tentang kaidah-kaidah kemaslahatan dan kemafsadatan dapat dilihat di antaranya dalam karya Izuddin Ibnu Abdissalâm, *Qawâid al-ahkam fi mashâlih al-anâm*, (Beirut: Dar el Ma'ârif, tt) dan Al-Amîn bin Muhammad Al-Mukhtâr al Sanqîthy, *Al-Mashâlih al-Mursalâh*, (Madinah: *Al-Jâmi'ah al-Isâmiyah*. 1410 H).

“ Bahwa hukum itu tergantung kepada ada atau tidaknya illat hukum “

Kaidah di atas menunjukkan adanya ketergantungan hukum pada ‘illat. ‘Illat adalah alasan logis bagi penetapan sebuah hukum. Kedudukan ‘illat bisa mengakibatkan tidak berlakunya suatu hukum atau berubahnya suatu hukum. Oleh karena itu, pencarian dan penetapan ‘illat hukum dari Al-Qur’an maupun al-Hadis menjadi hal yang penting dalam kajian fiqh. Perbedaan pendapat di kalangan fuqaha salah satunya juga disebabkan oleh perbedaan penentuan ‘illat hukumnya.

Secara etimologis ‘illat berarti sebab, penyakit, atau sesuatu yang mempengaruhi yang lain.<sup>60</sup> Terkadang ‘illat juga diartikan sebagai sesuatu yang kedatangannya dapat merubah sesuatu.<sup>61</sup> Dalam kajian fiqh, ‘illat memiliki makna yang berbeda-beda sesuai dengan mazhabnya masing-masing.

Al-Karkhi (w.340 H), ulama Hanafiyah, mendefinisikan ‘illat dengan sesuatu yang mewajibkan adanya hukum. Dia membedakan ‘illat dengan hikmah. Menurut Al Jashshash (w. 370 H) ‘illat adalah suatu makna, bilamana makna tersebut terwujud maka ditetapkanlah hukum. Dalam hal ini dia menyamakan ‘illat dengan tanda yang menunjukkan adanya hukum.

Asy-Syatibi, dari mazhab Maliki, menyamakan ‘illat dengan hikmah dan sebab. ‘Illat adalah kemaslahatan yang dijadikan landasan bagi suatu perintah maupun larangan.<sup>62</sup> Sementara Muhammad Abu Zahrah mengartikan ‘illat dengan sifat zahir yang dapat diukur dan relevan.<sup>63</sup> Muhammad bin Idris as-Syafi’i menyebut ‘illat dengan istilah ad-dala-il, al-‘alamah (tanda-tanda), terkadang dia juga menyebutnya dengan makna, dalam arti ‘illat harus semakna dengan nash.

Imam al-Ghazali menyebut ‘illat dengan *manath al-hukmi* (tambatan hukum) dan menyamakannya dengan sebab. Sementara al-Amidi (w. 631 H.) menyamakan ‘illat dengan hikmah. Baginya, ‘illat adalah motivator dalam penetapan hukum. Motivator harus mengandung hikmah yang menjadi *maqashid asy-syar’iyah*. ‘Illat

---

<sup>60</sup> Jalaluddin Muhammad Ibn Mukram Ibnu Mandzur al-Afriqi, Lisan al-Arab, Beirut: Dar ash-Shadr, 1994), hlm. 467. Lihat juga Muhammad al-Jurjani, At-Ta’rifat (Jeddah: Al-Haramain, t.t.), hlm. 154.

<sup>61</sup> Wahbah Zuhaily, Ushul al-Fiqh al-Islami, Juz I (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), hlm. 646.

<sup>62</sup> Abu Ishaq Ibrahim bin Musa al-Gharnati Asy-Syatibi, Al-Muwafaqat fi Usul asy-Syari’ah, Jilid I (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), hlm. 185.

<sup>63</sup> Muhammad Abu Zahrah, Ushul al-Fiqh (Beirut: Dar al-Fikr al-Arabi, t.t.), hlm. 237.

bukan sekedar tanda, tetapi ia memiliki kandungan yang lain.<sup>64</sup> Ulama-ulama kelompok Hanabilah memiliki pandangan yang lebih luas tentang 'illat. Ibnu Taimiyah (661-728 H) dan muridnya Ibnu Qayyim al-Jauziyah (691-751 H) mendefinisikan 'illat dengan sifat atau suatu keadaan yang relevan dengan hukum.<sup>65</sup>

Dari beberapa definisi di atas dapat ditarik benang merah bahwa 'illat adalah suatu sifat, keadaan (sebab, hikmah) yang diyakini dan diduga kuat menjadi tambatan hukum syara'. Bagi ulama Malikiyah dan Hanabilah, syarat bagi 'illat adalah mengandung kemaslahatan, karena 'illat sama dengan hikmah. Di sisi lain, ulama Syafi'iyah dan Hanafiyah mensyaratkan 'illat harus jelas keadaannya, dapat diukur dalam arti tidak berbeda pada tiap-tiap individu dan dapat diproyeksikan ke masalah lain.<sup>66</sup> Di samping itu, 'illat juga harus didukung oleh nash.<sup>67</sup>

Kedudukan 'illat dalam proses ijtihad sangat urgen. Pada awalnya 'illat digunakan ketika ulama mengistimbatkan hukum dengan menggunakan metode qiyas. 'Illat berguna untuk mengetahui apa sebenarnya dasar dan tujuan penetapan sebuah hukum oleh Syari'. 'Illat juga berfungsi untuk mengetahui mengapa suatu hukum itu ditetapkan, sehingga dapat diproyeksikan untuk kasus lain yang serupa. Di samping itu, 'illat juga berguna untuk mengetahui apakah suatu ketentuan hukum dalam nash masih berlaku atau terjadi perubahan karena 'illat yang mendasarinya berubah. Konteks sosio-kultural masyarakat ketika ayat turun dapat dijadikan sebagai metode untuk menemukan 'illat. 'Illat mungkin saja berubah sesuai dengan perubahan zaman atau perubahan pemahaman 'illat yang terkandung dalam nash. Dalam pandangan Asy-Syatibi, analisis terhadap keberadaan 'illat dalam perintah maupun larangan merupakan salah satu cara memahami maqasid

---

<sup>64</sup> Saifuddin Abu al-Hasan 'Ali Ibn Abi 'Ali Ibn Muhammad Al-Amidi, *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, Jilid III (Kairo: M. Ali Subaih, 1967), hlm. 17.

<sup>65</sup> Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *I'lam al-Muwaqqi'in*, Jilid I (Beirut: Dar al-Fikr, 1977), hlm. 29.

<sup>66</sup> Asy-Syarakhsy, *Ushul asy-Syarakhsy*, Jilid II (Kairo: Dar al-Kitab al Arabi, t.t.), hlm. 158.

<sup>67</sup> Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad al-Ghazali, *Al-Mustashfa fi Ilm al-Ushul*, (Kairo: Al-Jundi, 1971.), hlm. 395.



asy-syari'ah.<sup>681</sup> Dengan kata lain, 'illat adalah esensi dari keberadaan maqasid asy-syari'ah.<sup>69</sup>

Metode penemuan 'illat dapat dilakukan melalui dua cara, yaitu naqliyah dan aqliyah.<sup>70</sup> Kedua cara ini dilakukan secara berurutan. 'Illat terlebih dahulu harus dicari dalam nash itu sendiri, melalui berbagai tanda atau simbol huruf yang dapat diidentifikasi. Jika tidak ditemukan maka cara kedua adalah dengan melakukan ijtihad.

'Illat itu sendiri adalah suatu keadaan atau sifat yang jelas, dapat diukur dan mengandung relevansi sehingga kuat dugaan dijadikan sebagai dasar penetapan hukum.<sup>71</sup> Penalaran ini dapat dimanfaatkan untuk melihat kembali 'illat yang digunakan oleh para fuqaha dalam keputusan hukumnya. 'Illat tersebut kemudian dilihat kembali relevansinya dengan perkembangan sains yang terjadi, untuk melihat apakah harus terjadi perubahan penetapan 'illat atau tidak. Hal ini penting mengingat kedudukan 'illat sangat mempengaruhi ada tidaknya sebuah hukum.

Dapat disimpulkan bahwa 'illat memiliki kedudukan sebagai sesuatu yang menyebabkan adanya hukum,<sup>72</sup> sedangkan keberadaan hukum tersebut memiliki motif-motif tertentu yang tujuannya adalah untuk merealisasikan kemaslahatan dan menolak kerusakan.<sup>73</sup> Oleh karena itu, penetapan hukum berdasarkan 'illat harus selaras dengan tujuan pensyari'atan sebagaimana yang terkandung dalam nash. Sehingga penemuan 'illat hukum memerlukan kajian historis-sosiologis-antropologis, atau dalam kajian ulum Al-Qur'an dikenal dengan 'ilmu asbab an-nuzul.

---

<sup>68</sup> Asy-Syatibi, Al-Muwafaqat, Jilid II, hlm. 275.

<sup>69</sup> Kutbuddin Aibak, Metodologi Pembaruan Hukum Islam (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), hlm. 176.

<sup>70</sup> Al-Hiti, Mabahis al-'Illat fi al-Qiyas Inda al-Ushuliyin, (Beirut: Dar al-Basyar al-Islamiyah, t.t.), hlm. 335.

<sup>71</sup> Al Yasa Abubakar, "Beberapa Teori Penalaran Fiqh dan Penerapannya", dalam Tjun Surjaman (ed.), Hukum Islam di Indonesia, Pemikiran dan Praktek (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1994), hlm. 179

<sup>72</sup> Abu Ishaq Ibrahim Ibn 'Ali Asy-Syirazi, al-Luma' fi Ushul al-Fiqh (Semarang: Toha Putra, t.th), hlm. 56

<sup>73</sup> Duski Ibrahim, Metode Penetapan Hukum Islam, Membongkar konsep Al-Istiqra' al-Ma'nawi Asy-Syatibi (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008), hlm. 137

Penggunaan ‘illat dalam proses penetapan hukum perlu dikembangkan ke arah yang sistematis dan holistik. Konsep ‘illat pada dasarnya memiliki signifikansi dengan konsep maqasid asy-syari’ah, meskipun dalam kajian fiqh dibedakan penggunaannya. Kriteria ‘illat dalam konsep ulama klasik dan pertengahan sangat rigid. Fuqaha mempersyaratkan bahwa ‘illat haruslah sesuatu yang eksak, terukur, dan konstan terhadap perubahan waktu dan tempat. Meskipun demikian, tidak semua fuqaha sepakat dalam masalah ini, termasuk Ibn Qudamah, fuqaha terkemuka dari mazhab Hambali.<sup>74</sup>

Kriteria ‘illat yang eksak dalam pandangan para fuqaha dipengaruhi oleh logika Yunani, khususnya Aristoteles. Implikasinya, banyak para fuqaha yang dalam ijtihadnya mendahulukan deduksi (*istimbat*) daripada induksi (*istiqra*). Induksi dianggap cara yang tidak *feasible* bagi kepastian logika. Atas alasan inilah, metode *istiqra* tidak banyak digunakan oleh para fuqaha.

Penggunaan metode induksi dalam ijtihad memungkinkan terbentuknya sistem hukum yang holistik, karena mendekati ‘illat kepada maqasid. Konsep maqasid merupakan hasil induksi dari beberapa dalil nash, sehingga tetap memiliki legitimasi yuridis. Oleh karena itu, kategori masalah mu’tabarrah dan masalah mursalah dapat dimerges dalam satu kategori, karena perbedaan masalah tersebut hanya berdasarkan eksplisit dan implisitnya masalah dalam nash. Padahal, dari sisi sumbernya, kedua kategori masalah tersebut sama-sama berasal dari pemahaman terhadap nash.

Beberapa kasus di atas menunjukkan bahwa upaya meninjau ulang ketentuan dan konsep-konsep dalam fiqh sangat penting. Karena pada dasarnya ketentuan fiqh dirumuskan dengan pertimbangan-pertimbangan yang sifatnya rasional. Ketentuan dalam fiqh secara ontologis berasal dari pendapat seorang ulama yang kemudian diikuti oleh ulama lainnya dan disepakati oleh sebagian umat Islam.

---

<sup>74</sup> Ibn Qudamah memberikan argumen penolakan keharusan ‘illat harus eksak dan konstan dengan mengambil contoh kasus sakit sebagai ‘illat untuk tidak berpuasa. Sakit bukanlah sesuatu yang eksak, karena sakit sangat variatif, dalam arti tidak semua sakit berkaitan dengan ketidakmampuan berpuasa. Lihat dalam Abdullah Ibn Qudamah al-Maqdisi, *Al-Mughni fi Fiqh al-Imam Ahmad Ibn Hanbal al-Shaibani*, vol. 3 (Beirut: Dar al-Fikr, 1985), hlm. 42

Epistemologi pemikiran fiqh dipengaruhi oleh situasi masyarakat, kondisi geografis, serta subjektivitas sang faqih sendiri. Pengaruh tersebut tentu saja akan berbeda-beda pada setiap faqih, karena perbedaan tempat, waktu, dan pemahaman terhadap nash. Inilah bentuk kerelatifan kebenaran fiqh yang selalu menyebabkan keragaman pendapat meskipun berpijak pada nash yang sama.

Secara aksiologis, pendapat-pendapat dalam fiqh ditujukan untuk menyelesaikan berbagai persoalan kemasyarakatan pada zamannya. Fuqaha berusaha memahami dan menafsirkan nash dengan melihat teks dan konteks. Hasil ijtihad mereka kemudian dituangkan dalam kitab-kitab fiqh yang masih dapat kita jumpai pada masa sekarang. Dengan demikian, orientasi pada penyelesaian masalah merupakan pendorong utama para ulama melakukan ijtihad.

Atas dasar pemikiran di atas, menjadi hal yang urgen untuk melakukan ijtihad kontemporer. Perkembangan sains dan teknologi menjadi penyebab munculnya persoalan yang memerlukan jawaban. Penyelesaian terhadap persoalan ini dapat dilakukan dengan meninjau kembali konsep-konsep fiqh klasik untuk menemukan dasar pijakan ('illat) dari pendapat mereka. Elaborasi terhadap penalaran *ta'lili* menjadi sangat penting untuk mengembangkan fiqh yang berbasis sains dan teknologi.

Setiap ketentuan dalam nash pada dasarnya memiliki tujuan atau maqashid asy-syari'ah yang bertumpu pada kemaslahatan manusia. Oleh karena itu, perlu untuk mencari dan menemukan maqashid asy-syari'ah dengan senantiasa memadukan teks dengan konteks, baik konteks masa lalu (ketika nash tersebut diwahyukan) maupun konteks kekinian (di mana persoalan itu muncul dan memerlukan jawaban).

Pemaduan teks dan konteks akan memunculkan 'illat yang menjadi pijakan untuk menemukan maqashid asy-syari'ah. Usaha ini perlu didukung dengan kerangka teoretik yang mampu mengintegrasikan persoalan teologis dengan persoalan sosiologis. Kajian interdisipliner maupun multidisipliner menjadi suatu keharusan untuk menyusun kerangka berpikirnya. Hal inilah yang dilakukan oleh para ulama abad kedua hijriah yang mampu menghantarkan umat Islam ke puncak peradaban dunia.

Seluruh ulama sepakat bahwa disyariatkan hukum syara' tidak lain adalah untuk mencapai maslahat dan untuk menolak mafsadat. Maslahat secara terminologi adalah sesuatu yang bermanfaat, baik dengan menarik sesuatu atau menghasilkan sesuatu, seperti menghasilkan manfaat dan kebahagiaan atau dengan cara menolak, seperti menjauhkan dari kemudharatan dan penyakit.<sup>75</sup> Maslahat adalah sesuatu yang merujuk atau dikembalikan kepada tegaknya kehidupan manusia.<sup>76</sup> Mencapai kemaslahatan dan menolak mafsadat/kerusakan yang merupakan makna yang dimaksudkan oleh *Syâri'* untuk diwujudkan dalam mensyariatkan hukum itulah yang kemudian disebut dengan *maqâshid al-syari'ah*.<sup>77</sup>

Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, sebagaimana dalam kutipan kata-katanya di atas, termasuk salah satu tokoh yang menyerukan untuk menjadikan maslahat sebagai bagian dari proses *talîl al-ahkâm*.<sup>78</sup> Proses *talîl al-ahkâm* tidak harus dengan menjadikan *'illat* yang di-*istinbâth*-kan dari teks sebagai penentu ada dan tidak adanya hukum, akan tetapi dengan melihat tujuan akhir penentuan *'illat* itu, yaitu terwujudnya kemaslahatan dan hilangnya kerusakan. Seruan ini pada dasarnya juga mendasari pemikiran beberapa tokoh selanjutnya, termasuk al-Syâthibî dan Thâhir ibn 'Âsyûr yang dikenal sebagai tokoh utama dalam teori *maqâshid al-syari'ah*.

## F. Hasil Penelitian Terdahulu

Disadari bahwa penelitian ini bukanlah satu-satunya penelitian yang mengambil obyek pemikiran hukum Ibn Qayyim al-Jawziyyah. Untuk itu perlu dikemukakan terlebih dahulu beberapa tulisan atau penelitian yang membahas tentang pemikiran Ibn Qayyim. Hal ini penting untuk menghindari terjadinya

<sup>75</sup> Jalâl al-Dîn 'Abd al-Rahmân, *Al-Mashâlih al-Mursalâh wa Makânâtuhâ fî al-Tasyrî'*, (Beirut : Dâr al-Kutub al-Jâmi', t.t.), h.12-13.

<sup>76</sup> Al-Syâthibî, *Al-Muwâfaqât fî Ahkâm al-Syari'ah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), Jilid II, h. 29

<sup>77</sup> Abû Hâmid al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl*, (Damaskus: Bayt al-Husayn, t.t.), h.251, Muḥammad Thâhir ibn 'Âsyûr, *Maqâshid al-Syari'ah al-Islâmiyyah*, h.180.

<sup>78</sup> Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *Miftâh Dâr al-Sa'âdah*, Jilid II, h.22

pengulangan penelitian dan mendudukan persoalan yang penulis teliti di antara tulisan dan penelitian yang ada.

Penelitian biografi Ibn Qayyim al-Jauziyyah dapat ditemukan dalam karya ensiklopedi dan thabaqat. Namun ada beberapa tulisan yang memuat kajian lebih komprehensif yang bukan berbicara biografi tetapi pemikiran keagamaannya, seperti tulisan Abu Zaid Bakr ibn Abdullah yang menulis biografi ibn Qayyim dalam kitabnya, "*Ibn Qayyim al-Jauziyyah Hayatuhu wa Atsaruhu*".

Adapun penelitian dengan tema pokok epistemologi hukum Islam, penulis dapatkan ada tiga penelitian antara lain:

1. Epistemologi Hukum Islam (Suatu Telaah tentang sumber, illat dan tujuan hukum Islam serta metode-metode pengujian kebenarannya dalam Sistem Hukum menurut Ibn Taimiyyah), Disertasi yang ditulis oleh Juhaya S. Praja pada Fakultas Paska Sarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada tahun 1988.
2. Hukum Islam dalam Tantangan Perubahan Sosial ; Kajian Pemikiran Yusuf al-Qaradawi dalam Fatwa-Fatwanya, Disertasi yang ditulis oleh Badri Khaeruman pada Program Studi Hukum Islam Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati Bandung pada tahun 2010.
3. *Tadarruj* (Gradualitas) Hukum Islam Dan Aplikasinya Dalam Legislasi Hukum Islam Di Indonesia (1974-2011). Disertasi yang ditulis oleh Jeje Jaenudin pada Program Studi Hukum Islam Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati Bandung pada tahun 2013.

Adapun para peneliti pendahulu yang telah memfokuskan bahasanya terhadap epistemologi Hukum Islam dan fatwa Ibn Qayyim al-Jawziyyah secara komprehensif dan pilihan dengan menggali kitab *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*, antara lain:

1. Disertasi yang ditulis oleh Abu Abdurrahman Jum'ah bin Yazid Al-Jazairi, diterbitkan dalam bentuk buku oleh Dar Ibnu Affan dan Dar Ibnu Qayyim, tahun 1421, berjudul, "*al-Qawa'id al-Mustakhrajah min Kitab I'lam al-Muwaqqi'in li al-'Allamah Ibnu Qayyim al-Jauziyyah*". Sebuah karya yang mendalam mengkaji kaidah-kaidah fiqh yang disarikan dari kitab *I'lam al-*

*Muwaqqi'in* sehingga dapat mudah bagi pembaca memahami kaidah fiqh dari karya Ibnu Qayyim tersebut.

2. Khusus yang mengkaji Fatwa Ibn Qayyim al-Jauziyyah dari sisi manhaj penetapan fatwa adalah karya disertasi Usamah Umar Sulaiman al-Asqar berjudul, "*Manhaj al-Ifta' 'Inda Ibn al-Qayyim al-Juaziyyah: Dirasah wal Muwajanah*". Di Universitas Islam Antar Bangsa Program Fiqh dan Ushul Fiqh tahun 2004 M. Penelitian ini membahas secara dalam bagaimana prinsip dan langkah-langkah penetapan fatwa menurut Ibnu Qayyim al-Jauziyyah yang merujuk dari karyanya *I'lam al-Muwaqqi'in*. Penelitian ini merumuskan manhaj fatwa Ibn Qayyim al-Jauziyyah yakni pentingnya memperhatikan perubahan fatwa dan yang melatar belakangnya, sikap taqlid seorang mufti dan kaitan hiyal dalam fatwa.
3. Penelitian disertasi tentang Sadz Dzariah menurut Ibn Qayyim karya Su'ud bin Mulluh Sulthan al-Anji yang berjudul, "*Sadz Dzara'i 'Inda Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah wa Atsaruhu fi Ikhtiyaratih al-Fiqhiyyah*" di Universitas Urduniyyah Fakultas Syariah tahun 2007. Disertasi ini menyimpulkan, Sadz Dzariah sebagai wasilah yang efektif dalam menjawab dan merekayasa hukum Islam demi mewujudkan maqashid syariah. Ibnu Qayyim termasuk ulama yang memperluas penggunaan sadz dzariah dalam ijtihadnya khususnya di bidang muamalah sebagaimana digunaka oleh ulama hanbali dan maliki.

Adapun penelitian di Indonesia yang fokus membahas pemikiran hukum Islam Ibnu qayyim al-Jauziyyah di antaranya, adalah:

1. Disertasi Nashrun Harun di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta yang menyoroti tentang ijtihad Ibnu Qayyim al-Jauziyyah dalam konteks perubahan sosial dan memposisikan pemikiran hukum dan perbedaannya dengan pemikiran hukum Ahmad bin Hanbal namun belum banyak membahas tentang teori perubahan hukum Ibnu Qayyim al-Jauziyyah.
2. Makmur Syarif dengan judul tesis Ibnu Qayyim dan Mashlahah Mursalah. Dari tesis tersebut disimpulkan semua hukum yang disyariatkan sesuai dengan kemaslahatan manusia. Ibnu Qayyim menerima mashlahah

murshalah sebagai dalil secara mutlaq, tanpa melihat cakupan sifat yang sesuai dan tidak sesuai dengan dasar yang universal.

3. Yasir Yusliem Nurbain, dari Mc Gill, mengkaji lebih spesifik yaitu tentang reformasi fatwa yang hasil penelitiannya dituangkan dalam tesis yang berjudul *Ibn Qayyim's Reformulation of Fatwa*. Tulisan ini membicarakan fatwa, sejarah perkembangan dan konsep elastis fatwa yang digagas Ibnu Qayyim.
4. Tesis dengan judul, *Pembaharuan Hukum Islam: Studi Pemikiran Perubahan Fatwa Ibn Qayyim al-Jauziyyah*". Karya Johari di pascasarjana UIN Sunan Kali Jaga 2004 menyimpulkan kaidah perubahan fatwa Ibnu Qayyim semata-mata untuk mewujudkan tujuan hukum Islam yang bersifat universal dan abadi sebagai konsekuensi tuntutan sosial yang beragam dan senantiasa mengalami perubahan.
5. Tesis Mujiono Abdullah "Dialektika Hukum Islam dan Perubahan Sosial; Sebuah Refleksi Sosiologis atas Pemikiran Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, diterbitkan oleh Muhammadiyah University Press, tahun 2003.
6. Sementara penelitian berupa artikel misalkan Ibnu Qayyim al-Jauziyyah tentang Perubahan Sosial, Paper yang ditulis oleh Rusyada Basri dan dimuat dalam *Jurnal Al-Manahij* Vol. IX No. 2 Desember 2015.

Pemikiran perubahan fatwa Ibnu Qayyim al-jauziyyah juga dibahas secara sepintas dan tidak sampai kepada pemberian kesimpulan atas pemikirannya oleh beberapa pemikir modern sebagaimana oleh Yusuf al-Qardhawi, Yusuf Musa, Ibrahim Husen dan Wahbah az-Zuheili. Walaupun dalam penelitian dan tulisan terdahulu ini dikaji pemikiran perubahan fatwa Ibnu Qayyim namun belum mengkaji secara mendalam faktor dan latar belakang adanya teori perubahan fatwa Ibnu Qayyim dalam karyanya *I'lam al-Muwaqqi'in* serta bagaimana pengaruhnya dalam dinamika hukum Islam khususnya di Indonesia.

Yang menjadi pembeda penelitian ini dengan sebelumnya adalah, bahwa penelitian ini lebih fokus kepada kaidah perubahan fatwa Ibnu Qayyim dan relevansinya dengan penerapan hukum di Indonesia. Relevansi dengan hukum

Indonesia baik berupa perundang-undangan ataupun fatwa ini belum dibahas secara lebih mendalam pada penelitian-penelitian sebelumnya.

### G. Definisi Operasional

1. Pemikiran adalah aksi yang menyebabkan pikiran mendapatkan pengertian baru dengan perantara hal yang sudah diketahui. Yang beraksi dalam pemikiran, bukan hanya pikiran atau akal budi saja, tetapi sesungguhnya manusia secara keseluruhan. Proses pemikiran adalah suatu pergerakan mental dari satu hal menuju hal lain, dari proposisi satu ke proposisi lainnya, dari apa yang sudah diketahui ke hal yang belum diketahui.
2. Perubahan adalah terjadinya pergantian, pergeseran, dan kata yang lainnya dari yang belum ada menjadi ada, dari yang telah ada menjadi bertambah atau berkurang, dari yang kurang menjadi lengkap atau lebih, dari yang negatif menjadi positif, dari yang positif menjadi negatif, dari yang statis menjadi dinamis, dari yang dinamis menjadi statis, dan sebagainya. Dalam pengertian lain, perubahan bermakna pergantian dan gerakan suatu keadaan menuju keadaan lainnya<sup>79</sup>.
3. Hukum Islam yang dimaksud sebagai pengganti istilah Fiqh. Dengan demikian Hukum Islam adalah ketentuan hukum yang berkenaan dengan perbuatan mukallaf yang digali dari Al-Qur'an dan Sunnah yang sahih. Ketentuan hukum tersebut diketahui dengan cara penggalian hukum dari sumber-sumbernya yang digariskan oleh ilmu ushul fiqh.
4. Fatwa adalah penyampaian ketetapan-ketetapan (*itsbat*) agama, baik terkait dengan hukum atau lainnya, sebagai tanggapan atas permasalahan yang dihadapi masyarakat dan secara khusus fatwa diartikan pendapat tentang hukum. Sifat fatwa umumnya merespon persoalan yang diajukan maka sifatnya kasuistik dan dinamis walaupun isi fatwa sendiri belum tentu demikian. Fatwa bukan sekedar kajian yang bersifat teoritis tetapi lebih bersifat fungsional. Mufti dalam memutuskan fatwa bukan semata-mata

<sup>79</sup>. Beni Ahmad Saebani, *Perspektif Perubahan Sosial*, (Bandung : Pustaka Setia, 2016) hlm.



melihat ketentuan-ketentuan hukumnya saja tetapi juga memandang realitas persoalan dan kondisi orang yang meminta fatwa. Oleh karena itu, untuk dapat memberikan fatwa yang dapat diterima baik dari segi materi maupun kerangka aplikasinya, pemberi fatwa dituntut memiliki kompetensi dalam melakukan ijtihad dan dituntut pula memiliki kemampuan dalam memahami realitas persoalan dan kondisi masyarakat yang meminta fatwa. Dalam penelitian ini yang maksud dengan fatwa adalah opini atau pendapat hukum dari seorang mufti dalam merepons persoalan yang ditanyakan atau sebagai respons terhadap persoalan yang dihadapinya.

5. Imam Ibnu Qayyim al-Jauziyah yaitu seorang mujtahid dan mujadid, penulis buku ushul fiqh abad 8 H berjudul *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*, beliau berasal dari Damascus Syria.

