

GAGASAN BARU DALAM PENERAPAN *AL-MASLAHAH*

DR.HM.MAWARDI DJALALUDDIN

## KATA PENGANTAR

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين و على آله و أصحابه أجمعين أشهد أن لا اله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمدا عبده و رسوله.

Dengan mengucapkan *Alhamdulillah* segala puji dan puja adalah milik Allah, Pencipta alam semesta, berkat rahmat, hidayah dan pentolongan-Nya, penyusun dapat menghadirkan buku ini dihadapan pembaca. Salam dan salawat semoga dilimpahkan kepada Nabi Muhammad saw, yang memberikan suritauladan bagi manusia dan sekaligus telah menjelaskan segala persoalan kehidupan manusia baik lewat al-Qur'an maupun al-Hadis, demikian juga kepada para sahabat beliau dan mereka yang mengikuti jejak langkahnya.

Untuk memahami dengan baik *al-Nusus al-Muqaddasah* (teks-teks *al-Shari<sup>c</sup>*) yang terdapat dalam al-Qur'an dan al-Hadis, ilmu Usul Fiqh adalah syarat mutlak yang mesti dimiliki oleh setiap pengkaji. Mengabaikan ilmu Usul Fiqh kita bisa keliru memahami *al-Nusus* dan akibatnya berseberangan dengan *maqasid al-Shari<sup>c</sup>* (tujuan syariat). Berangkat dari disiplin ilmu apapun ilmu usul Fiqh sangat dibutuhkan.

Buku ini membicarakan salah satu bagian yang dibahas dalam ilmu Usul Fiqh yaitu *al-maslahah* secara umum sebagai landasan dalam mengistinbatkan (menemukan) hukum.

Hasil kajian yang dirumuskan dalam buku ini menunjukkan bahwa mayoritas fuqaha dan usuliyin termasuk *al-A'immah al-Arba'ah* menggunakan *al-maslahah* sebagai salah satu metode dalam *menginstitutkan* hukum. Meskipun dalam penerapan dan penempatan syarat-syaratnya, mereka berbeda pandangan. Penggunaan *al-maslahah* sebagai salah satu metode dalam *minginstitutkan* hukum hanya boleh berlaku apabila tidak ditemukan dalil sesuatu masalah dalam *al-nusus* baik langsung maupun melalui mekanisme *ijma'* dan *qiyas*.

Atas dasar itulah Abu Hamid Abu al-Makarim mengemukakan pernyataan bahwa:

إن المصالح المرسلة عامة في المذاهب كلها وليست بقاصرة على مذهب واحد

“Sesungguhnya metode *al-maslahah al-mursalah* berlaku umum digunapakai oleh seluruh madhhab dan tidak berlaku pada satu madhhab saja”.

Ungkapan yang serupa dikemukakan oleh Khalifah Babakar al-Husayni:

حقيقة الامر في ذلك ان المذاهب الفقهية في جملتها آخذة بالمصلحة

“Pada hakikatnya semua madhhab fiqh menerimapakai metode *al-maslahah al-mursalah*”.

Demikian juga rumusan yang diberikan oleh Zakariyah al-Birri

Akhir kata, semoga informasi yang disajikan dalam buku ini bermanfaat bagi semua golongan yang ingin mendapatkan panduan dalam bidang syariat. Tak lupa penulis memohon maaf atas segala kesalahan dan kekhilafan, terutama berkaitan dengan istilah atau *uslub* yang mungkin masih ditemukan dalam buku ini semoga dimaafkan. Kritik dan saran positif sangat diharapkan. Selamat membaca...

Wassalam

Penulis

## ABSTRAK

Tulisan ini membicarakan salah satu metode *istinbat* hukum dengan prinsip *al-maslahah* yaitu kajian hukum yang landasan pertimbangannya adalah kemaslahatan yang meliputi agama, jiwa, akal, harta dan keturunan. Kemaslahatan-kemaslahatan tersebut dikenali dengan *al-daruriyat al-khamsah* yang dalam penerapannya kadangkala merangkumi *hajiyat* dan *tahsīniyat*. Objek kajian ini adalah perkara-perkara yang belum dinyatakan jawabannya secara langsung dalam *nas* dan tidak pula dapat ditemukan titik-titik persamaannya dengan yang *mansus*. Kajian ini sepenuhnya bersifat kepustakaan, sumber datanya berasal daripada bahan-bahan bertulis yang telah dipublikasikan dalam bentuk buku-buku *turath*, kontemporeri, akhbar dan lain-lain yang dianggap representatif dan relevan. Kajian ini bersifat deskriptif sebab ia

mencarigali produk-produk hukum ulama terdahulu sebagai bahan perbandingan. Sumber utama penyelidikan ini al-Qur'an, hadith, buku-buku usul fiqh, dan fiqh. Buku-buku yang dimaksud tidak berorientasi pada madhhab tertentu sahaja, tetapi secara umum merangkumi madhhab-madhhab yang pernah berkembang dan dikenali dalam masyarakat Islam. Disamping itu sumber-sumber lain yang berkaitan dengan inti permasalahan turut dikaji dan dijadikan sebagai bahan sekunder. Pengolahan data dalam bentuk kualitatif dengan memakai teknik analisis isi dan analisis bahasa. Untuk mengharmonikan pengertian-pengertian yang diperolehi daripada analisis isi dan analisis bahasa dilakukan analisis *sintesis*. Dalam menganalisis penggunaan *al-maslahah al-mursalah* mengacu kepada dua landasan teori, pertama: *Aynama wujidat al-maslahah fathamma shar'ullah*, kedua: *al-Shar'ah kulluha masalih imma daf'u al-mafasid aw jalb al-masalih* dan sandaran pembaharuan hukum Islam menggunakan dua standard acuan yaitu *islah* dan *tajdid*. Dalam kaitan ini yang boleh diperbaharui adalah hukum Islam kategori fiqh yaitu hasil intelektual ulama yang berkait rapat dengan perubahan sosial yang berlaku dalam sesebuah masyarakat. Kajian ini mendapati bahwa produk-produk hukum daripada majoritas ulama seperti Imam Abu Hanifah, Imam Malik, Imam al-Shafi'i dan Imam Ahmad bin Hanbal dalam *mengistinbatkan* hukum ternyata menggunakan metode *al-maslahah al-mursalah* meskipun istilah yang mereka pakai berbeda-beda. Kajian ini juga menepati konsep *al-maslahah al-mursalah* yang digunakan oleh para ulama. Dapatan kajian ini seterusnya menyimpulkan bahwa *al-maslahah al-mursalah* disamping boleh digunapakai dalam menyelesaikan masalah-masalah di bidang muamalat dan adat kebiasaan, juga boleh digunakan dalam bidang *furu'* atau *wasail al-'ibadat* dan *al-'ibadat al-zanniyyah al-ijtihadiyyah*.

**AL-MASLAHAH AL-MURSALAH AND REFORMATION OF ISLAMIC LAW:  
A STUDY ON SEVERAL FIQH ISSUES**

**ABSTRACT**

This thesis discusses one of law *istinbat* methods by of *al-maslahah* principle, that is a study of Islamic ruling which is based on public interest (maslahah) that covers religion, life, intellect, property and lineage. These interests are known as *al-daruriyat al-khamsah* in which sometime also includes *hajiyat and tahsiniyat*. The objective of this research is analyse issues in which their answers on legal rulings are neither directly stated in *nas* nor do their similarities found in *mansus*. This research is wholly a library research in which its sources comprise of written sources materials published in form of *turath* books, contemporary, newspaper and others that are

regarded as representative and relevant. This research is descriptive in nature for it investigates the legal ruling products of previous muslim legal scholars (ulama) as a comparative materials. The main sources of this research are al-Qur'an, hadith, usul fiqh, and fiqh books. These books are not oriented toward certain sect or shool of thought (madhhab) only, but generally they cover those sects or shool of thoughts which had developed and known in Islamic society. Besides that, other sources which are related to the issues are also studied and taken as secondary sources. Data is formulated in qualitative form by using content and language analysis techniques. In order to harmonize meanings derived from these content and language analysis, synthesis analysis is done. The analyzing of the usage of *al-maslahah al-mursalah* is based on two theoretical foundations, firstly: *Aynama wujudat al-maslahah fathamma shar'ullah*, secondly: *al-Shar'ah kulluha masalih imma daf'u al-mafasid aw jalb al-masalih* and the renewal of Islamic legal ruling is based on two standards namely *islah* and *tajdid*. In this regard, the legal rulings which can be renewed are those which fall under fiqh category, that is, the intellectual products of muslim legal scholars which are closely related to social change happens in certain society. This research found that the legal ruling products of majority muslim legal scholars likes Imam Abu Hanifah, Imam Malik, Imam al-Shafi'i dan Imam Ahmad bin Hanbal in deducing legal ruling are apparently based on *al-maslahah al-mursalah* method, though, the term used by them are different. This research is also in accordance with the concept of *al-maslahah al-mursalah* which is used by muslim legal scholars. The findings of this research further conclude that *al-maslahah al-mursalah* can be used by in solving problems in the field of social contract (muamalat) and customary practices, as well as in the field of *furu'* or *wasail al-'ibadat* and *al-'ibadat al-zanniyyah al-ijtihadiyyah*.

## DAFTAR ISI

### **BAB I    PENDAHULUAN**

1.1	Pengenalan	1
1.2	Latar Belakang Masalah	2

## **BAB II AL-MASLAHAH AL-MURSALAH SEBAGAI METODE ISTINBAT HUKUM**

2.1	Pengertian <i>al-Maslahah</i>	33
2.2	Pembahagian <i>al-Maslahah</i>	38
2.3	Syarat-syarat <i>al-Maslahah al-Mursalah</i>	65
2.4	Kehujahan <i>al-Maslahah al-Mursalah</i>	69
2.5	Dasar Partimbangan <i>al-Maslahah al-Mursalah</i>	86

## **BAB III PEMBAHARUAN HUKUM ISLAM**

3.1	Makna Pembaharuan Hukum Islam	109
3.2	Tujuan Pembaharuan Hukum Islam	132
3.3	Sorotan Terhadap Ijtihad	142

## **BAB IV APLIKASI AL-MASLAHAH AL-MURSALAH DALAM PEMBAHARUAN HUKUM ISLAM**

4.1	Sorotan Terhadap Keadaan Fiqh yang Ada Sekarang	199
4.2	Sorotan Terhadap Keadaan Umat Islam	203
4.3	Relevansi <i>al-Maslahah al-Mursalah</i> dengan Pembaharuan Hukum Islam	208
4.4	Beberapa Contoh Penerapan <i>al-Maslahah al-Mursalah</i> dalam fiqh klasik dan kontemporer	219
	4.4.1 Aspek Sosial-budaya	219
	4.4.2 Aspek Sosial-politik	250
	4.4.3 Aspek Sosial-ekonomi	268

## **BAB V PENUTUP**

	Kesimpulan	285
	Saran-saran	290

## TRANSLITERASI

Karena kajian banyak menggunakan transliterasi dari bahasa/huruf Arab ke dalam huruf Latin, maka sistem transliterasi yang digunakan adalah sebagai berikut:

Huruf Arab	Huruf Latin	Contoh	Contoh Transliterasi
ء	a	سأل	sa'ala
ب	b	بدل	badala
ت	t	تمر	tamr
ث	th	ثروة	tharwah
ج	j	جمال	jamal
ح	h	حديث	hadith
خ	kh	خالد	khalid
د	d	ديوان	diwan
ذ	dh	مذهب	madhhab
ر	r	رحمان	rahman
ز	z	زمزم	zamzam
س	s	سراب	sarab
ش	sh	شمس	shams
ص	s	صبر	sabr
ض	d	ضمير	damir
ط	t	طاهر	tahir
ظ	z	ظهر	zuhr
ع	c	عبد	'abd
غ	gh	غيب	ghayb
ف	f	فقه	fiqh
ق	q	قاضى	qadi
ك	k	كأس	ka's
ل	l	لبن	laban
م	m	مزمارة	mizmar
ن	n	نوم	nawm
ه	h	هبطة	habata
و	w	وصل	wasl

ی	y	یسار	yasar
---	---	------	-------

### Vokal Pendek

Huruf Arab	Huruf Latin	Contoh Asal	Transliterasi
اَ	a	فعل	fa <sup>ʿ</sup> ala
اِ	i	حسب	hasiba
اُ	u	كتب	kutiba

### Vokal Panjang

Huruf Arab	Huruf Latin	Contoh Asal	Transliterasi
اِی , اَی	a	کاتب ، قضی	katib,qada
ی	i	کریم	karim
و	u	حروف	hurūf

### Diftong

Huruf Arab	Huruf Latin	Contoh Asal	Transliterasi
و	aw	قول	qawl
ی	ay	سیف	sayf
سی ی	iiy	رجعی	raj <sup>ʿ</sup> iiy atau raj <sup>ʿ</sup> i
و	uww	عدو	<sup>ʿ</sup> aduww atau <sup>ʿ</sup> adu

### Perkecualian

1. Huruf Arab ء (hamzah) pada awal perkataan ditransliterasikan kepada “a” bukan kepada ‘. Contoh: أكبر Transliterasi: akbar bukan ‘akbar.
2. Huruf Arab ة (ta’ marbutah) pada perkataan tanpa ال (al) yang bersambung dengan perkataan lain ditransliterasikan kepada t. Contoh:

وزارة التعليم , transliterasi: *wizarat al-ta'lim*, bukannya *wizarah al-ta'lim*  
Tetapi sekiranya terdapat pada perkataan yang ada ال (al) atau pada perkataan tunggal atau pada perkataan terakhir, *ta' marbutah* ditransliterasikan kepada h.

Contoh:	Transliterasi
المكتبة الأهلية	al-Maktabah al-Ahliyyah
قلعة	qal'ah
دار وهدية	Dar wahbah

# BAB I

## PENDAHULUAN

### 1.1 Pengenalan

Dalam masyarakat Nusantara yang majoriti beragama Islam bermunculan pelbagai permasalahan baru yang menuntut kejelasan status hukumnya. Pembaharuan adalah suatu usaha untuk menjadikan hukum Islam aplikatif dan dapat beradaptasi dengan perkembangan masyarakat dan perubahan zaman.

Pembaharuan ini adalah untuk membedakan antara hukum Islam kategori syariat yang merupakan ajaran asas yang tersimpul dalam *al-nusus al-muqaddasah* dan hukum Islam kategori fiqh yang merupakan hasil intelektual ulama dan tafsiran ilmiah terhadap *al-nusus al-muqaddasah*.

Mekanisme pembaharuan adalah melalui gerakan ijtihad (*fardī* dan *jama'ī*) yaitu usaha sungguh-sungguh untuk memahami jiwa nas tanpa meninggalkan nas atau tidak terlalu terikat dengan teks sesuatu nas namun memperkatikan dan mempertimbangkan kemaslahatan disebalik nas itu yang merupakan *maqasid al-Sharī'ah*.

Penerapan *al-maslahah al-mursalah* sebagai metod *istinbat* hukum adalah jalan alternatif untuk menyelesaikan permasalahan-permasalahan baru yang muncul di dalam masyarakat.

## 1.2 Latar Belakang Kajian

Islam adalah agama samawi yang memiliki kitab suci yang muatan isinya tidak sedikitpun disentuh oleh campur tangan dan pemikiran manusia,<sup>1</sup> ia adalah al-Qur'an al-Karim sebagai sumber utama dan yang pertama untuk menyelesaikan perkara-perkara dunia dan keakhiratan yang daripadanya memancarkan ajaran tentang ketuhanan yang merangkumi tauhid *uluhiyyah*, *rububiyyah* dan *ʿubudiyyah* yang pengamalannya berpangkal pada ajaran tentang *hablun minallah*, ajaran tentang kemanusiaan *hablun minannas* dan ajaran tentang kealaman yang mencakup hubungan manusia dengan alam sekitar. Oleh itu di kalangan ulama, ada yang membahagi kandungan al-Qur'an kepada tiga kelompok besar, yaitu *aqidah*, *khuluqiyah* dan *ʿamaliyah*. *Aqidah* berkaitan dengan asas keimanan atau kepercayaan, *khuluqiyah* berkaitan dengan moral atau akhlak, *ʿamaliyah* berkaitan dengan aspek-aspek hukum yang bersumber daripada *aqwal* (ungkapan-ungkapan) dan *afʿal* (perbuatan-perbuatan) manusia. Kelompok terakhir ini dalam sistematik hukum Islam dibahagi kepada dua bahagian. *Pertama*, ibadah yang di dalamnya diaturkan perhubungan manusia dengan Tuhan. *Kedua*, muamalah yang di dalamnya diaturkan hubungan antara sesama manusia<sup>2</sup> dan termasuk juga hubungan dengan alam sekitar.

Sepertimana diketahui, al-Qur'an adalah sekumpulan wahyu Allah s.w.t. yang diturunkan kepada Nabi Muhammad s.a.w. tidak dengan sekaligus tetapi dengan cara bertahap bermula di Mekah dan diakhiri di Madinah. Atas dasar wahyu inilah Nabi Muhammad s.a.w. menyelesaikan perkara-perkara hukum yang dihadapi oleh masyarakat Islam ketika itu.

Pada kenyataannya tidak semua perkara atau permasalahan yang dijumpai dalam masyarakat Islam ketika itu dapat diselesaikan dengan wahyu. Dalam keadaan seperti ini Nabi s.a.w. menyelesaikannya dengan pemikiran dan pendapat beliau.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Al-Qur'an, Fussilat (41:42) "لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه" (yang tidak dapat didatangi sebarang kepalsuan Dari mana-mana arah dan seginya).

<sup>2</sup> ʿAbd al-Wahhab Khallaf, *ʿIlm Usul al-Fiqh*, Dar al-Qalam, Kuwayt, 1978 M, Ed.-12, hlm. 32-33.

<sup>3</sup> Lihat Badran Abu al-ʿAynayn Badran, *Usul al-Fiqh al-Islamī*, Dar al-Thaqafah al-Jāmiʿiyyah, Iskandariyyah, t.th, hlm. 5.

Terhadap persoalan ini, apakah Nabi s.a.w. berijtihad atau tidak, masih menimbulkan perselisihan di kalangan pemikir Islam. Di satu pihak beranggapan bahwa Nabi s.a.w. hanyalah *mubayyin* bukan mujtahid dan di pihak lain beranggapan bahwa Nabi s.a.w. adalah seorang mujtahid. Sememangnya pada zaman Nabi s.a.w. tradisi ijtihad sangat digalakkan atau dianjurkan. Hal ini bertujuan untuk mendidik para sahabat dalam rangka pembinaan hukum Islam selepas kewafatan beliau. Ini dapat dilihat dalam beberapa kes yang berlaku pada zaman Nabi s.a.w., misalnya strategi perang yang diambil oleh Nabi s.a.w. menjelang perang Badar, strategi tersebut disanggah oleh al-Habbab bin al-Mundhir dan menunjukkan kepada Nabi s.a.w. tempat yang paling strategik serta menguntungkan dalam menghadapi musuh<sup>4</sup>. Kadangkala pula dalam menyelesaikan pelbagai persoalan Nabi s.a.w. mengadakan *mushawarah* (mesyuarat) dengan para sahabatnya.

Dengan demikian dalam mengatasi persoalan-persoalan yang muncul dalam masyarakat ada tiga cara yang diamalkan oleh Nabi s.a.w, *pertama* menetapkan hukum berdasarkan wahyu, *kedua* penetapan beliau tanpa tuntunan wahyu dan kompromi dengan sahabat dan *ketiga* penetapannya berdasarkan kepada kesepakatan bersama atau *mushawarah* dengan para sahabat. Ketiga-tiga cara inilah kemudiannya dikenal dengan sunnah Rasul.<sup>5</sup> Al-Qur'an bermula dari surat al-Fatihah hingga surat al-Nas hanya memuat prinsip-prinsip asas dan tidak menjelaskan segala sesuatu dengan terperinci.<sup>6</sup> Khusus dalam masalah ibadah perinciannya diberikan dan dijelaskan oleh hadith. Sedangkan dalam masalah-masalah yang berkaitan dengan bidang muamalat, prinsip-prinsip asas yang belum dijelaskan oleh Nabi s.a.w. itu, diserahkan kepada umat untuk mengaturnya.

Oleh kerana permasalahan ibadah berkait rapat dengan perhubungan hamba dengan khaliknya, maka pemerinciannya dijelaskan sendiri oleh Nabi s.a.w. Tugas hamba hanyalah taat melaksanakan dan mengamalkannya sesuai dengan ketentuan al-Qur'an dan penjelasan Nabi s.a.w. tidak boleh menambah, mengurangi atau

---

<sup>4</sup> Abu Muhammad °Abd. al-Malik Ibn Hisham, *al-Sīrah al-Nabawiyah*, Dar al-Turath al-°Arabi, Kaherah, tth, Jil.2, hlm. 411.

<sup>5</sup> Badran Abu al-°Aynayn Badran, hlm. 5.

<sup>6</sup> Lihat °Abd al-Wahhab Khallaf, hlm. 32-33.

mengubahnya. Nabi s.a.w. bersabda:

( مَنْ عَمِلَ عَمَلًا لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ )<sup>7</sup>

Maksudnya:

“Sesiapa yang melakukan suatu amal (ibadah) yang tidak ada di dalamnya ketentuan kami, maka amalannya itu ditolak (batal).”

Sedangkan dalam bidang muamalat, di luar prinsip-prinsip dasar al-Qur’an dan penjelasan Rasulullah s.a.w. diberikan kebebasan kepada hamba untuk mengaturnya secara baik dan benar serta dapat merealisasikan tujuan syariat, kerana bidang muamalat itu berkaitan dengan perhubungan manusia dengan manusia, serta perhubungan dengan alam sekitar Rasulullah s.a.w. bersabda:

( أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ )<sup>8</sup>

Maksudnya:

“Kamu lebih mengetahui urusan duniamu”.

Demikianlah ketika Nabi s.a.w. wafat pada tahun 632 M, umat Islam pada ketika itu masih merupakan umat yang kecil dan sedikit bilangannya. Mereka terdiri daripada bangsa Arab yang mendiami semenanjung Arab, terutamanya kota Madinah dan Mekah. Permasalahan yang paling pelik dihadapi ketika itu adalah siapa yang berhak menggantikan kedudukan Nabi Muhammad s.a.w. sebagai pemimpin dan ketua pemerintah di Madinah. Sementara wahyu atau al-Qur’an serta sunnah Nabi s.a.w. sendiri tidak memberikan petunjuk mengenai hal itu. Tidak ada pesanan tentang

<sup>7</sup> Muhyiddin Abu Zakariyya bin Sharf al-Nawawi, *Sharh Sahih Muslim*, al-Matba’ah al-Misriyyah wa Maktabatuha, Mesir, t.th, Juz.12, bil. Hadith 4492, 4493, hlm.16, dalam kitab *Mawsu’at al-Hadith al-Sharif, al-Kutub al-Sittah*, Dar al-Salam, al-Riyad, 2000 M/1421 H. Ed.ke-3, bil. hadith 4492,4493, hlm. 982-983, al-Bukhari, bil.hadith 60, hlm.167, Abu Dāwūd,bil.hadith 4606, hlm.1561.

<sup>8</sup> Abu al-Husayn Muslim bin al-Hajjaj al-Qushayri, *Sahih Muslim*, Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Beyrut, 2001 M/1421 H.Ed.-1, bil.hadith 2363, hlm.923, ‘Ala’ al-Din ‘Ali al-Muntaqa bin Hisam al-Din al-Hindi, *Kanz al-‘Ummal fi Sunan al-Aqwal wa al-Af’al*, Muassasat al-Risalah, Beyrut, 1989 M/1409 H. Juz.11, bil.hadith 32182, hlm 465.

siapa yang akan menggantikan dan melanjutkan kepemimpinan serta kedudukan beliau sebagai ketua pemerintahan di Madinah.<sup>9</sup>

Oleh itu dilangsungkanlah perjumpaan dua kelompok umat Islam ketika itu yaitu kaum Ansar (penduduk asli Madinah) dan kaum Muhajirin (pendatang daripada Mekah). Setiap daripada kelompok itu menghendaki agar pemimpin tertinggi negara dipegang oleh salah seorang dari kelompok mereka. Mereka menyampaikan alasan-alasan, dan argumen kuat tentang yang mempunyai sandaran daripada al-Qur'an dan sunnah Nabi s.a.w.

Ternyata al-Qur'an tidak menjelaskan permasalahan itu secara langsung dan terperinci. Sementara itu Rasulullah s.a.w. sendiri pernah menyebutkan dalam hadith beliau bahwa: (الأئمة من قريش).<sup>10</sup> “Pemimpin-pemimpin itu adalah dari kalangan kaum Quraysh”.

Akhirnya Abu Bakar terpilih sebagai khalifah berdasarkan alasan hadith di atas, ditambah pula dengan ketika Nabi s.a.w. dalam keadaan sakit dan tidak mampu memimpin solat jamaah, maka beliau meminta Abu Bakar untuk mewakili beliau dalam memimpin solat jamaah.

Berdasarkan kepada alasan itu pulalah berabad-abad lamanya khalifah diangkat daripada kalangan suku Quraysh kecuali pada zaman khilafah Uthmaniyyah.

---

<sup>9</sup> Fungsi Muhammad s.a.w. di Madinah bukan hanya sebagai Nabi dan Rasul, akan tetapi beliau sekaligus sebagai Kepala negara. Lihat Muhammad S. Elwa, *On The Political System of Islam*, tpt, ttp, 1983, hlm. 33-34; Hassan Ibrahim Hassan, *Sejarah Kebudayaan Islam*, (terj.), Kembang, Yogyakarta, 1989, hlm. 34.

<sup>10</sup> Abu Bakar Ahmad bin al-Husayn bin °Ali al-Bayhaqi, *Sunan al Kubrā*, Muhammad °Abd al-Qādir °Ata (pnyt.), Dar al-Kutub al-Islamiyah, Beyrut, 1994 M/1414 H, Juz.8, Ed.-1, bil.hadith 16542, hlm.248. Jalaluddin °Abd.al-Rahmān bin Abu Bakar al-Suyuti, *Tarīkh al-Khulafa'*, Muhammad Muhyiddin °Abd.al-Hamid (pnyt.), Matba°at al-Sa°adah, Kaherah,1952 M/1371 H. Ed.-1, hlm.6. Abu Hamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Fada'ih al-Batiniyyah*, °Abd al-Rahman Badawi (pnyt.), t.tp, Mesir, 1964, hlm. 181.

Pandangan separti ini dianut oleh kelompok Sunni separtimana yang berlaku dan terakam dalam sejarah Islam.<sup>11</sup>

Kelompok Shi'ah berbeda dengan pandangan di atas. Mereka berpendapat bahwa yang berhak menggantikan kedudukan dan posisi Nabi s.a.w. selepas kewafatan beliau adalah satu keluarga sedarah yang terdekat dengan Nabi s.a.w. Mereka menetapkan 'Ali bin Abi Talib adalah sahabat yang paling berhak menggantikan posisi Nabi s.a.w. sebagai pemimpin.<sup>12</sup> Itulah sebabnya dalam rentasan sejarah Islam kelompok Shi'ah sentiasa menentang dan berjuang untuk menjatuhkan khilafah, baik secara terang-terangan mahupun secara rahsia sembunyi-sembunyi, bermula dari khilafah bani Umayyah sehingga khilafah bani 'Abbas. Tercatat pula dalam sejarah kelompok Shi'ah berjaya menubuhkan suatu pemerintahan yang terorganisir yaitu khilafah Fatimiyyah di Mesir dan Buwaih di Baghdad.<sup>13</sup> Apa yang berlaku di Iran dewasa ini merupakan fenomena keberhasilan mendirikan sebuah negara Republik Islam dalam versi Shi'ah, hanya sahaja struktur pemerintahannya disesuaikan dengan perkembangan zaman yaitu; ketua pemerintahan (presidennya) ditentukan melalui pilihan raya. Sedangkan pemimpin yang tartinggi dipegang oleh pemimpin spritual keagamaan, atau dengan kata lain kuasa mutlak bukan terletak di tangan presiden, ianya terletak di tangan pemerintah tartinggi yaitu pemimpin spritual.<sup>14</sup> Ini adalah kerana pemerintahan Iran dibina di atas prinsip-prinsip teologi daripada aliran madhhab Shi'ah dan mengikut kepada keyakinan mereka bahwa Nabi Muhammad s.a.w. adalah pemimpin agama (Rasul Allah) dan sekaligus pemimpin masyarakat (ketua negara), kemudian kedudukan ini berpindah kepada dua belas Imam keturunan Rasulullah. Kerana imam-imam tersebut sudah tidak wujud lagi

---

<sup>11</sup> Harun Nasution, "Prinsip-Prinsip Dasar dalam Menghadapi Tantangan Zaman" dalam *Seminar Islam Menghadapi Zaman Kini dan Mendatang*, Lembaga Penelitian IAIN Jakarta, 1982), hlm. 28. Keterangan lebih terperinci mengenai pidato masing-masing delegasi yang bermesyuarat di Bani Saqifah dapat dilihat dalam 'Abd al-Wahhab al-Najjar, *al-Khulafa' al-Rashidun*, Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beyrut, 1417 H./1987 M. Ed.-1, hlm. 34-35. Muhammad Rida, *Abu Bakar al-Siddiq Awwal al-Khulafa' al-Rashidin*, Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beyrut, 1403 H./1983 M. hlm. 23-39.

<sup>12</sup> Harun Nasution, *Islam Rasional : Pemikiran dan Gagasan*, Mizan, Bandung, 1995, Ed.ke-3, hlm. 31.

<sup>13</sup> Keterangan terperinci mengenainya dapat dilihat pada Shakir Mustafa, *Mawsu'at Duwal al-'Alam al-Islami wa Rijaliha*, Dar al-'Ilm li al-Malayin, Beyrut, 1993 M, Ed.-1, Jil.1, hlm. 292 dan 376-377.

<sup>14</sup> Separti yang berlaku sekarang dimana Mahmoud Ahmedinejad sebagai presiden republik Islam Iran dan Ali Khamanei sebagai pemimpin spiritual tartinggi.

maka kedua jawatan tersebut -yang semestinya dipegang oleh satu orang- dipegang oleh dua orang separtimana yang berlaku di Iran sekarang ini.

Sementara itu ada golongan yang berpendapat bahwa permasalahan khalifah bukanlah monopoli suku Quraysh dan tidak pula monopoli ʿAli bin Abi Talib beserta keturunannya, tetapi sesiapa sahaja daripada umat Islam, meskipun dia bukan orang Arab<sup>15</sup>, boleh dan layak menjadi pemimpin (khalifah) apabila memenuhi syarat-syaratnya. Untuk masa sekarang dan masa hadapan pendapat yang ketiga inilah yang tampaknya paling relevan dan munasabah.

Dari sini dapat dilihat bahwa ajaran tentang siapa pengganti Nabi Muhammad s.a.w. sebagai ketua pemerintahan masyarakat Madinah (pemimpin masyarakat madani) ketika itu berkembang menjadi teori negara dan pemerintahan dalam Islam. Padahal separti yang dijelaskan di atas, al-Qur'an tidak memberikan isyarat mengenai hal tersebut, yang ada hanyalah prinsip *mushawarah* (mesyuarat) yang disebutkan dalam al-Qur'an.<sup>16</sup> Maksudnya "Dan urusan mereka diputuskan dengan *mushawarah* diantara mereka." Sementara hadith yang menyebutkannya secara umum adalah hadith tentang kepemimpinan golongan Quraysh. Oleh itu, tidaklah menghairankan apabila para ulama melakukan ijtihad untuk menyelesaikan permasalahan tersebut sehingga lahir banyak buku atau kitab yang membahas perkara itu.

Apabila kita arahkan pandangan ke dalam bidang hukum atau fiqh, maka situasi yang sama separti dalam bidang politik di atas akan dijumpai juga. Pada masa period Nabi s.a.w, kerana permasalahan yang timbul dalam bidang ini dikembalikan penyelesaiannya kepada Nabi s.a.w, maka tidak ada permasalahan yang tak dapat diselesaikan. Akan tetapi pada masa period sahabat, ketika daerah atau kawasan yang dikuasai oleh Islam bertambah luas sementara permasalahan-permasalahan yang dihadapi juga bertambah banyak dan kompleks, sedangkan Nabi s.a.w. sebagai tempat bertanya telah kembali ke khaliknya, maka umatpun menyelesaikan sendiri

---

<sup>15</sup> Pendapat ini diketengahkan oleh golongan Khawarij. Lihat Fathi ʿAbd al-Karim, *al-Dawlah wa al-Siyadah fi al-Fiqh al-Islami Dirasah Muqaranah*, Dar Wahbah, Kaherah, 1976, hlm. 285.

<sup>16</sup> Al-Qur'an, al-Syura 42:34. (وأمرهم شورى بينهم)

permasalahannya bersandarkan kepada al-Qur'an dan hadith Nabi s.a.w. Ternyata tidak semua permasalahan yang timbul dapat dikembalikan kepada al-Qur'an dan sunnah Nabi s.a.w secara langsung. Untuk menyelesaikan permasalahan yang tidak dijumpai dalam kedua sumber itu, para ulama melakukan ijtihad<sup>17</sup>. Tradisi ijtihad merupakan bentuk pengembangan hukum yang ada dalam period sejarah hukum Islam mulai dari period Nabi s.a.w, period sahabat, period *tadwīn* dan imam mujtahid, hingga period pembaharuan. Oleh kerana wahyu tidak turun lagi dan Nabi s.a.w. sebagai tempat bertanya pun sudah wafat, maka tidak ada suatu batu penguji yang kukuh untuk menyatakan benar atau tidaknya hasil ijtihad itu. Untuk mengatasi permasalahan itu dipakailah ijmak<sup>18</sup>.

Secara etimologi ijmak berarti kesepakatan atau konsensus. Sedangkan makna dari segi terminologi terdapat beberapa rumusan ijmak yang dikemukakan oleh para ulama usul fiqh. Imam al-Ghazali<sup>19</sup> merumuskan ijmak dengan إتياف أمة محمد صلى الله عليه وسلم خاصة على أمر من الأمور الدينية “kesepakatan umat Muhammad s.a.w. secara khusus terhadap sesuatu masalah agama”. Dilihat daripada makna lahir rumusan yang dikemukakan di atas memberi kesan bahwa ijmak yang dilakukan umat Muhammad s.a.w. yaitu umat Islam, harus dilakukan oleh seluruh umat Islam termasuk orang awam. Al-Ghazali juga tidak memasukkan dalam definisinya bahwa ijmak harus dilakukan setelah kewafatan Rasulullah s.a.w. Sementara jumhur ulama usul fiqh seperti Muhib Allah bin ‘Abd al-Shakir, Muhammad Abu Zahrah, ‘Abd al-Wahhab Khallaf dan Wahbah al-Zuhayli merumuskan ijmak dengan “kesepakatan para mujtahid daripada umat Muhammad s.a.w. pada suatu masa, setelah kewafatan Rasulullah s.a.w. terhadap sesuatu hukum syarak.” Muhammad Abu Zahrah memberi tambahan kata diakhir definisi tersebut kalimat: “yang bersifat ‘*amaliyah*.” Hal itu mengandungi pengartian bahwa ijmak hanya berkaitan dengan persoalan-persoalan

---

<sup>17</sup> Lihat ‘Abd al-Wahhab Ibrahim, *al-Fikr al-Usulī: Dirasah Tahlīliyah Naqdiyyah*, Dar al-Sharq, Jeddah, 1983, Ed.-1, hlm. 21

<sup>18</sup> Lihat Al-Ghazali, *al-Mustasfa fī ‘Ilm al-Usul*, Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Beyrut, 1983, Jil. 1, hlm. 110.

<sup>19</sup> Al-Ghazali, hlm.171

*furu'* (*amaliyah/praktik*).<sup>20</sup> Dengan demikian, putusan hukum yang diambil secara sebulat suara lebih kukuh daripada putusan hukum yang dibuat oleh seorang atau beberapa orang sahaja.

Pada waktu kekuasaan kerajaan Islam semakin kukuh dan wilayah Islam bertambah luas, para ulama mujtahid keluar dari kota Madinah mencari kawasan baru untuk berdakwah dan mengajar serta bermustautin di kawasan tersebut. Dengan kedudukan para ulama berada ditempat yang berbeda-beda dan saling berjauhan, ijmak sejagat tidak mungkin lagi dilakukan. Akhirnya masing-masing ulama melakukan *istinbat* hukum sendiri. Maka lahirlah pelbagai macam metod *istinbat* hukum seperti *qiyas*, *istihsan*, *istislah (al-maslahah al-mursalah)*, *urf*, *istishab* dan *shar' man qablanā*. Metod-metod *istinbat* hukum tersebut selanjutnya menjadi objek kajian ilmu usul fiqh. Dalam hukum Islam, usul fiqh dikenal sebagai ilmu yang menjelaskan metod-metod yang digunakan oleh para imam mujtahid dalam mempelajari dan mengistinbatkan hukum-hukum fiqh dari nas-nas dengan cara mengeluarkan *illah-illah* yang di atasnya diletakkan hukum berkenaan dan berusaha menyentuh masalah-maslahat yang dikehendaki oleh syarak baik yang diisyaratkan oleh al-Qur'an mahupun yang dijelaskan atau ditunjukkan oleh sunnah Nabi s.a.w. Dengan perkataan lain, ilmu usul fiqh adalah:

مجموعة القواعد التي تبين للفقهاء طرق استخراج الأحكام من الأدلة الشرعية سواء كانت تلك الطرق لفظية كمعرفة دلالات الألفاظ الشرعية على معانيها واستنباطها منها وطرق التوفيق بينها عند التعارض أو كانت معنوية كاستخراج العلل من النصوص وتعميمها وبيان طرق استخراجها.<sup>21</sup>

Maksudnya:

“Kumpulan kaedah-kaedah asas yang menjelaskan tentang metod-metod mengeluarkan hukum dari sumber-sumbernya, baik metod itu bersifat *lafzi*, seperti

---

<sup>20</sup> Lihat Muhib Allah ibn al-Shakir, *Musallam al-Thubut*, al-Matba'ah al-Husayniyah al-Misriyah, Mesir, t.th, Jil.2, hlm. 166, 'Abd al-Wahhab Khallaf, hlm. 45, dan Muhammad Abu Zahrah, *Usul al-Fiqh*, Dar al-Fikr al-'Arabi, Mesir, t.th, hlm. 156.

<sup>21</sup> Untuk lebih jelasnya Lihat 'Abd. al-'Aziz Muhammad 'Azzam, *al-Maqasid al-Shar'iyah fi al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*, Dar al-Bayān, Kaherah, 2001 M, hlm. 15.

mempelajari petunjuk-petunjuk lafaz-lafaz, cara mengkompromikan *dilalat al-alfaz* ketika bercanggah antara satu dengan yang lain mahupun bersifat maknawi seperti mengeluarkan *‘illah-‘illah* dari nas-nas dan mengeneralisasinya”.

Metod-metod *istinbat* hukum tersebut dalam ilmu usul fiqh disenaraikan pembahasannya bersama-sama dengan al-Qur’an dan sunnah serta dimasukkan ke dalam kelompok الأدلة الشرعية (dalil-dalil syara’).<sup>22</sup> Tampaknya pensenaraian ini, menurut penulis perlu mendapat sedikit ulasan, kerana ada perbezaan diantara al-Qur’an dan sunnah di satu pihak dengan metod-metod *istinbat* hukum itu di pihak lain. Barangkali lebih tepat kalau dikatakan al-Qur’an dan sunnah adalah sumber hukum (الأدلة الشرعية/مصادر الأحكام), *masadir* dalam istilah ini boleh diartikan sebagai telaga yang dari padanya diperolehi norma-norma hukum. Sementara dalil-dalil hukum boleh diartikan sebagai sesuatu yang memberi petunjuk atau panduan dalam menuntun seseorang menemukan hukum Allah.

Ijmak pada dasarnya adalah hasil keputusan daripada ijtihad, yang gambaran konkritnya ialah: masing-masing mujtahid atau pakar yang terlibat dalam mesyuarat, mengeluarkan pendapatnya terhadap sesuatu masalah hukum, apabila para mujtahid bersepakat dan mempersetujui satu pandangan yang paling munasabah maka persepakatan itu disebut ijmak, sedangkan *qiyas* adalah salah satu cara untuk mengistinbatkan hukum. Adapun *istihsān* adalah satu istilah yang dipopularkan oleh Abu Hanifah untuk mengkompromikan (*al-jam’u*) dan *mentarjīh* antara nas-nas atau beberapa *qiyas*, perkara ini adalah merupakan seni *istinbat* hukum yang cakupannya berada disekitar *al-tarkhīs* (mengkhususkan), *al-tarkhīs* (meringankan) dan *al-tarjīh* (menguatkan) atau *mentarjīh* salah sebuah *qiyas* yang paling menyentuh kemaslahatan daripada beberapa *qiyas* yang berbeda muatan hukumnya (أحد طرق الإجتihad عند تعارض النصوص). Manakala *al-maslahah* pada umumnya masuk ke dalam pembahasan ciri-ciri keutamaan Syariat Islam yaitu menghendaki kebaikan dan menolak sebarang kerosakan atau kesukaran. Adapun *al-maslahah al-mursalah* adalah suatu pendekatan yang dilakukan untuk menyelesaikan perkara-perkara hukum yang

---

<sup>22</sup> Sayyid Muhammad Musa Tiwana, *al-Ijtihad wa Mada Hajatunā Ilaih fi Hadha al-‘As*, Dar al-Kutub al-Hadithah, Kaherah, t.th, hlm. 368, Zakariyya al-Birri, *Masādir al-Ahkam al-Islamiyyah*, Dar al-Ittihad al-‘Arabi li al-Tiba‘ah, Kaherah, 1975 M./1395 H, hlm. 13.

timbul dalam masyarakat dengan menitik beratkan pada kemaslahatan bebas nilai (tidak diperintahkan dan tidak dilarang).

Dengan demikian bolehlah dikatakan bahwa al-Qur'an dan al-Sunnah adalah *مصادر أصلية* sedangkan *al-Istishab* dan *al-ʿUrf* adalah *مصادر تبعية*. Sementara *qiyas*, *istihsan*, *al-maslahah al-mursalah* dan seumpamanya dipanggil dengan metod *istinbāt* hukum (طرق إستنباط الأحكام) dan hasil yang diperolehi daripadanya boleh disebut dengan hukum-hukum fiqh. Namun menurut ʿAbd al-Karim Zaydan bahwa *masādir al-Fiqh* itu merangkumi al-Qur'an dan al-Sunnah sebagai *مصادر أصلية* dan Ijmak, *qiyas*, *istihsan*, *al-maslahah al-mursalah*, *sad al-dharaiʿ*, *al-ʿurf*, *madhhab al-Sahabī*, *sharʿ man qablanā* dan *istishab* adalah sebagai *مصادر تبعية*.<sup>23</sup> Beliau mengatakan bahwa *masadir al-Fiqh* -pada hakikatnya- sepenuhnya dikembalikan kepada al-Qur'an dan al-Sunnah baik secara langsung dalam bentuk dalil-dalil yang tegas terhadap sesuatu perkara hukum ataupun secara tidak langsung dengan hanya berupa isyarat makna yang ditunjuki oleh sebilangan dalil.

Walau bagaimanapun, untuk memudahkan dan mengenal pasti dalil-dalil syarak yang digunakan oleh para imam madhhab serta bagaimana sesungguhnya posisi *al-maslahah al-mursalah* di kalangan ulama dan menjadi fokus kajian dalam tulisan ini, penulis tetap akan mengikut istilah *al-adillah al-sharʿiyyah* separtimana yang sudah dikenal di kalangan ulama dan popular dalam ilmu usul fiqh.

Para ulama Malikiyyah<sup>24</sup> dan Hanabilah<sup>25</sup> menerima *al-maslahah al-mursalah* sebagai metod dalam menetapkan hukum, bahkan mereka dianggap yang paling ramai dan luas menerapkannya. Menurut mereka, *al-maslahah al-mursalah* merupakan kesimpulan daripada logika sekumpulan nas, bukan daripada nas yang

---

<sup>23</sup> ʿAbd al-Karim Zaydan, *al-Madkhal li Dirasat al-Sharīʿah al-Islamiyyah*, Muassasat al-Risalah, Beyrut, 2003 M/1424 H. Ed.-16, hlm.153 dan 165.

<sup>24</sup> Abu Ishaq Ibrahim bin Musa al-Lakhmi al-Shatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Ahkam*, Dar Ihya' al-Kutub al-ʿArabiyah, Kaherah, t.th, Jil.2, hlm. 8-12.

<sup>25</sup> Shams al-Din Abu ʿAbd Allah Abu Bakar bin Qayyim al-Jawziyyah, *Aʿlam al-Muwaqqiʿīn ʿan Rab al-ʿAlamīn*, Dar al-Kutub al-ʿIlmiyyah, Beyrut, 1973 M./1414 H, Ed. ke-2, Jil.3, hlm.14. Pada dasarnya golongan Shafiʿiyyah juga menggunakan *al-maslahah al-mursalah* sebagai salah satu metod *istinbat* hukum. Lihat Al-Ghazali, hlm. 283

terperinci seperti yang berlaku dalam *qiyas*. Al-Shatibi menyatakan bahwa keberadaan dan kualiti *al-maslahah al-mursalah* itu bersifat pasti (*qat'ī*), meskipun dalam penerapannya boleh bersifat relatif (*zannī*).<sup>26</sup>

Misalnya, Rasulullah s.a.w. dalam salah satu sabdanya menolak penetapan ketika orang ramai mengusulkan kepada beliau kerana meningkatnya harga barangan di pasar. Beliau sebagai penguasa dan pemimpin negara pada waktu itu tidak mempunyai hak turut campur dalam masalah penetapan harga, kerana perbuatan tersebut adalah zalim.<sup>27</sup>

Ulama Malikiyyah dan Hanabilah mengatakan bahwa penolakan penetapan harga oleh Rasulullah tersebut berlaku apabila komoditi berkurangan sedangkan permintaan meningkat naik, sehingga kenaikan harga barangan adalah wajar. Akan tetapi apabila kenaikan harga barangan itu bukan kerana sedikitnya komoditi, tetapi oleh kecurangan para peniaga sendiri, maka pihak pemerintah boleh turut campur dalam mengawal dan menetapkan harga dengan pertimbangan “untuk kemaslahatan” para pengguna atau pembeli.<sup>28</sup>

Ulama Zahiriyyah<sup>29</sup> menolak *al-maslahah al-mursalah* sebagai metod *istidlal* dalam mengistinbatkan hukum. Mereka memandang bahwa semua maslahat (kemaslahatan) telah terangkum di dalam nas al-Qur'an dan sunnah. *Istinbat* hukum dengan pendekatan *al-maslahah al-mursalah* boleh membuka peluang bagi orang-orang yang mencari kemaslahatan sendiri sesuai dengan selera dan kepentingannya.

---

<sup>26</sup> Al-Shatibi, hlm. 8-12.

<sup>27</sup> Hadith yang berkenaan akan dibincangkan pada bab 4; aplikasi *al-maslahah al-mursalah* dalam pembaharuan hukum Islam.

<sup>28</sup> Lihat Abu al-Walid Sulaymān bin Khalaf al-Baji, *al-Muntaqa, Sharh Muwatta' al-Imam Malik*, (k) al-Taysir fi Ahkām al-Tas'ir, Dar al-Kitāb al-ʿArabi, Beyrut, tth, Jil.5, hlm.49. Muhammad Fathi al-Durayni, *Buhūth Muqaran fi al-Fiqh al-Islamī wa Usulih*, Muassasat al-Risalah, Beyrut, 1994 M/1414, Ed.-1, Jil.1, hlm.621. Dipetik juga oleh ʿUmar Sulayman al-Ashqar dalam kitab, *Masail fi al-Fiqh al-Muqaran*, Dar al-Nafāis, Jordan,1999 M/1419 H, Ed.ke-3, hlm.230 dan 233.

<sup>29</sup> Abu Muhammad ʿAli bin Hazm al-Andalusi, *Mulakhkhas Ibtāl al-Qiyas wa-Ra'yi wa al-Istihsan wa al-Taqlid wa al-Ta'lil*, Dar al-Fikr, Beyrut, 1969 M/1389 H. hlm. 50, Ibn Hazm, *al-Muhalla*, al-Maktab al-Tijari li al-Tiba'ah wa al-Nashr, Beyrut, tth, Jil.9, hlm.363. Lihat juga ʿUmar Sulaymān ʿAbdullah al-Ashqar, *Nazarat fi Usul al-Fiqh*, Dar al-Nafais, Jordan,1999 M/1419 H, Ed.-1, hlm.235-236.

Sikap golongan Zahiriyah menolak kehujahan *al-maslahah al-mursalah* kerana menurut mereka, apabila maslahat diterima sebagai dalil syarak, maka akan dapat menjejaskan keagungan dan kesucian hukum-hukum syarak disebabkan oleh unsur subjektif manusia yang akan timbul dalam menerapkan sesuatu kemaslahatan. Di samping itu kemaslahatan itu sendiri terletak di antara dua kemungkinan yaitu kemungkinan disokong oleh syarak dan kemungkinan ditolak atau dibantah oleh syarak. Sesuatu yang keberadaannya masih dalam wilayah “kemungkinan” tidak boleh dijadikan dalil dalam menetapkan hukum.<sup>30</sup>

Nampaknya kritikan ini ada benarnya kalau ditujukan kepada al-Tufi yang memandang *al-maslahah al-mursalah* bebas nilai dan tanpa perlu dikontrol oleh nas-nas yang bersifat umum.<sup>31</sup>

Sebenarnya alasan penolakan atau bantahan yang dikemukakan oleh Zahiriyah akan menjadi lenyap apabila diperhadapkan dengan syarat-syarat yang dikemukakan oleh ulama Malikiyyah dan Hanabilah. Syarat-syarat yang berkenaan akan dihuraikan secara terperinci pada bab ke dua daripada tesis ini.

Sejumlah pakar usul fiqh termasuk al-Shawkani menyatakan bahwa, jumur ulama menerima *al-maslahah al-mursalah* sebagai salah satu metod dalam meng*instinbatkan* hukum.<sup>32</sup>

Kalau demikian halnya dapat dikatakan bahwa, *al-maslahah al-mursalah* adalah salah satu metod *istinbat* yang diharapkan memberikan kontribusi (bantuan) dalam pembaharuan hukum dewasa ini. Dengan metod penalaran *istislahi* agaknya dapat memberikan nuansa dan suasana pemikiran kepada mujtahid untuk mereaktualisasi dan membaharukan hukum dengan pertimbangan kemaslahatan umum dan analisis *maqasid al-shari'ah*. Sebagai gambaran ilustrasi mengenai

---

<sup>30</sup> Zaki al-Din Sha'ban, *Usul al-Fiqh al-Islami*, Dar al-Ta'lif, Kaherah, 1965, hlm. 176-177.

<sup>31</sup> Pandangan al-Tufi terhadap *al-maslahah al-mursalah* akan dibincangkan pada bab.2.

<sup>32</sup> Muhammad 'Ali bin Muhammad al-Shawkani, *Irshad al-Fuhul*, Dar al-Fikr, t.tp. t.th. hlm.242. Khalifah Babakar al-Hasan, *al-Ijtihad fi al-Ra'yi fi Madrasat al-Hijaz al-Fiqhiyyah*, Maktabat al-Zahra', Kaherah, 1997 M./1418 H. hlm.431.

penerapan *al-maslahah al-mursalah* dikaitkan dengan pertimbangan kemaslahatan dapat dicontohkan seperti berikut: Apabila pada suatu kawasan, penduduknya majoriti beragama Hindu seperti di India atau di pulau Bali (Indonesia), yang kononnya menghormati lembu dan menjunjung tinggi keberadaannya serta meyakini bahwa binatang itu adalah kendaraan atau tunggangan para dewa, maka umat Islam (sebagai minoriti) yang mendiami kawasan tersebut tidak boleh menyembelih lembu secara terang-terangan dengan pertimbangan kemaslahatan umum. Meskipun lembu bagi umat Islam halal dimakan, akan tetapi tindakan sepihak (menyembelih lembu secara terang-terangan) daripada umat Islam boleh membangkitkan sensitif dan emosi keagamaan orang-orang Hindu yang pada akhirnya membahayakan keberadaan umat Islam di kawasan itu.

Pembaharuan dalam Islam berarti fikiran, gerakan dan usaha untuk menyesuaikan fahaman-fahaman keagamaan (Islam) dengan perkembangan baru yang ditimbulkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi moden (IPTEK),<sup>33</sup> seperti penambahan penduduk, adanya beberapa inovasi penemuan baru, pertentangan atau konflik, pembangkangan, pemberontakan atau revolusi, reformasi dan sebagainya. Sehubungan dengan itu, persoalan yang berlaku pada zaman Rasulullah s.a.w dan zaman sesudahnya sangat berbeda dengan apa yang dihadapi oleh masyarakat sekarang, kerana problematika sosial semakin kompleks seiring dengan proses perkembangan sosial.<sup>34</sup> Kompleksiti problematika sosial, di sisi lain, disokong oleh pengaruh luar yang disebabkan adanya hubungan dengan budaya, tamadun atau peradaban lain.<sup>35</sup>

Sedangkan hukum Islam yang dimaksudkan di sini adalah hukum Islam kategori fiqh yang merupakan hasil intelektual dan ijtihad para ulama, bukan hukum

---

<sup>33</sup> Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Bulan Bintang, Jakarta, 1984 Cet ke- 3, hlm. 11-12.

<sup>34</sup> Proses sosial tersebut misalnya dengan bertambahnya penduduk, adanya beberapa penemuan baru, pertentangan/konflik, pemberontakan/revolusi. Lihat Soejono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar*, Rajawali Pers, Jakarta, 1995, hlm. 360-361.

<sup>35</sup> Hal ini juga turut mempengaruhi dan berhubungan dengan proses perubahan sosial. Lihat Soejono Soekanto, 361.

Islam kategori syariat.<sup>36</sup>Dengan perkataan lain, hukum Islam kategori fiqh ini merupakan penjelasan ilmiah yang berbentuk amali dilakukan oleh para ulama terhadap *nusus* Syariat Islam yang terdapat dalam al-Qur'an dan hadith untuk kepentingan dan kemaslahatan manusia di setiap zaman dan tempat.

Syariat dalam Islam menunjuk kepada ajaran yang terkandung di dalam al-Qur'an dan sunnah Rasulullah s.a.w. dalam pengartiannya yang luas. Namun al-Qur'an juga menggunakan perkataan *shara'ca*, *shir'ah* dan *sharī'ah* untuk menunjuk beberapa makna:

1. Akidah tauhid. Allah berfirman:



Maksudnya:

“Dia (Allah s.w.t) telah mensyariatkan bagi kamu sekalian agama yang telah diwariskan oleh Nuh”.<sup>38</sup>

Dalam ayat ini syariat menunjuk kepada pengertian akidah tauhid yang merupakan bahagian yang sama-sama disyariatkan kepada semua Nabi di sepanjang sejarah umat manusia. Intinya ialah beribadah hanya kepada Allah s.w.t. Yang Maha Esa tanpa menyekutukan-Nya.<sup>39</sup>

2. Adab dan akhlak. Firman Allah s.w.t:

<sup>36</sup> Pengamat Orientalis mengatakan mustahil mempelajari agama Islam tanpa mempelajari hukum Islam. Lihat Jopeph Schacht, *An Introduction to Islam Law*, Oxford at the Clarendon Press, London, 1971, hlm. 1.

<sup>37</sup> Al-Qur'an, al-Shura, 42:13

<sup>38</sup> Semua terjemahan ayat al-Qur'an dalam tulisan ini berdasarkan Tafsir pimpinan al-Qur'an kepada pengartian al-Qur'an, edisi kesebelas, (Kuala Lumpur: Bahagian Hal Ehwal Islam, Jabatan Perdana Menteri, 1994).

<sup>39</sup> Mengenai penafsiran ayat tersebut di atas lihat 'Imad al-Din Abu al-Fida Isma'īl bin Kathir al-Qurashi al-Dimashqi, Ibn Kathir, *Tafsīr al-Qur'an al-ʿAzim*, Dar Maktabat al-Hilal, Beyrut, Ed.-1, 1986, Jil.5, hlm. 235. Abu 'Abdullah Muhammad bin Ahmad al-Ansari, al-Qurtubi, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, Dar al-Kutub al-ʿIlmiyyah, Beyrut, 2000 M/1420 H, Ed.-1, Juz. 16, hlm.8-9.



Maksudnya:

“Kemudian Kami menjadikan engkau (Muhammad) berada di atas syariat dari urusan (agama) itu”.

Nilai-nilai kejujuran, amanah, bersikap adil dan lain-lain akhlak yang abadi itu termasuk contoh pengartian agama yang disyariatkan.<sup>41</sup>

3. Hukum-hakam dan peraturan-peraturan. Firman Allah s.w.t:



Maksudnya:

“Dan bagi masing-masing daripada kamu sekalian, Kami telah buat undang-undang dan jalan (peraturan)”

Ayat di atas menggunakan perkataan yang sama yaitu *shir'ah*. Namun dalam konteks ini perkataan tersebut tidak dapat diartikan sebagai akidah tauhid. Kerana pemahaman sedemikian mengakibatkan salah pengartian yang ketara, yaitu masing-masing umat mempunyai akidahnya. Oleh itu pengartian syariat di sini adalah hukum-hakam yang ditetapkan untuk masing-masing umat mengikut keadaan yang sesuai dengan mereka.<sup>43</sup>

Pengertian hukum Islam kategori syariat yang dimaksud dalam kajian ini adalah:

<sup>40</sup> Al-Qur'an, al-Jathiyah, 45:18.

<sup>41</sup> Al-Qurtubi, *al-Jami'*, Juz 16, hlm.109.

<sup>42</sup> Al-Qur'an, al-Maidah, 5:48.

<sup>43</sup> Al-Qurtubi, *al-Jami'*, Juz 6, hlm. 211.

الأحكام الموجودة في القرآن الكريم وفي السنة النبوية والتي هي وحي من الله إلى نبيه محمد صلى الله عليه وسلم ليبلغها إلى الناس.<sup>44</sup>

Maksudnya:

“Hukum-hakam yang terdapat dalam al-Qur’an dan *Sunnah Nabawiyyah* yang merupakan wahyu Allah s.wt. diturunkan kepada Muhammad s.a.w untuk disampaikan kepada manusia”.

Menurut Qatadah, Syariah ialah: *الشريعة هي الأمر والنهي والحدود والفرائض* (Perintah, larangan, hudud dan kewajiban-kewajiban).<sup>45</sup>

Jadi hukum-hakam dan undang-undang syariat yang ada di dalam al-Qur’an dan hadith yang bersifat *qat’i dalalah*, abadi, universal dan mutlak kebenarannya, merangkumi asas kebebasan, keadilan dan musyawarah yang tersimpul dalam ”perintah dan larangan (إفعل ولا تفعل)”. Seperti keharaman berzina, mencuri, merompak atau hukuman jenayah *hudud* dan sebagainya. Keharaman dan hukumannya adalah mutlak, tidak boleh diubahsuai menjadi halal mengikut waktu dan tempat. Namun untuk memastikan terjadinya pelanggaran terhadap undang-undang tersebut perlu ada prosedur. Di bidang prosedur inilah ijtihad diperlukan. Maka di sinilah letak hukum Islam kategori fiqh yang merupakan hasil intelektual para ulama di sepanjang sejarah.

Berangkat dari pemahaman ini, pembaharuan hukum Islam berarti gerakan ijtihadi untuk menetapkan ketentuan hukum yang mampu menjawab permasalahan dan perkembangan baru yang ditimbulkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi moden, baik menetapkan hukum ke atas masalah baru yang belum ada ketentuan hukumnya mahupun menetapkan hukum baru untuk menggantikan ketentuan hukum lama yang tidak sesuai lagi dengan keadaan dan kemaslahatan manusia zaman sekarang. Contohnya ijtihad Yusuf al-Qardawi tentang zakat profision

<sup>44</sup> cAbd. al-Karim Zaydan, hlm.35. Al-Qurtubi, *al-Jami'* hlm.163.

<sup>45</sup> Al-Qurtubi, hlm.109.

dan pendapatan berasaskan kepada bidang kepakaran. Menurut al-Qardawi, pada penghasilan yang datang dari bidang tersebut dikenakan zakat, dan nisabnya dipersamakan dengan nisab hasil pertanian.<sup>46</sup> Ijtihad tersebut merupakan suatu pembaharuan, kerana ketentuan hukum yang dihasilkan oleh ijtihadnya itu mampu menjawab perkembangan baru yang ditimbulkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi. Kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi telah menyebabkan penghasilan yang datang dari jasa mempunyai nilai ekonomis yang tinggi, sedangkan pada masa Nabi s.a.w. dan pada masa permulaan Islam, penghasilan yang demikian belum lagi mempunyai nilai ekonomis yang tinggi.

Penalaran hukum dengan metod *al-maslahah al-mursalah* ini didasarkan pada anggapan bahwa ketentuan-ketentuan yang diturunkan Allah s.w.t. adalah untuk mengatur perilaku manusia, di dalamnya terdapat alasan logik dan hikmah yang hendak dicapai, Allah s.w.t. tidak menurunkan ketentuan dan aturan tersebut secara sia-sia tanpa tujuan apa-apa. Secara umum tujuan tersebut adalah kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat. Akan tetapi secara khusus, setiap perintah dan larangan mempunyai alasan-alasan logik dan tujuan masing-masing. Sebahagian daripadanya disebut langsung di dalam al-Qur'an atau hadith sebahagian lagi diisyaratkan sahaja dan ada pula yang direnung dan difikirkan terlebih dahulu.<sup>47</sup>

### 1.3 Permasalahan Kajian

Sumber utama hukum Islam al-Qur'an dan hadith telah meletakkan prinsip-prinsip umum yang menjadi dasar pertimbangan *ahl al-Dhikr* (para mujtahid) dalam menyelesaikan perkara-perkara baru. Salah satu prinsip umum itu ialah: "*tujuan utama pensyariatian hukum Islam adalah untuk mewujudkan kemaslahatan* ( جلب المصالح ودفع المفاسد)".

---

<sup>46</sup> Yusuf al-Qardawi, *Fiqh al-Zakat*, Muassasat al-Risalah, Beyrut, 1980 M./1400 H Ed.ke-4, Jil.1, hlm. 89.

<sup>47</sup> Shams al-Din Abū 'Abd Allah Abu Bakar bin Qayyim al-Jawziyyah, *A'lam al-Muwaqqi'in 'an Rab al-'Alamīn*, Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beyrut, 1973 M./1414 H, Ed.-1, Jil.3, hlm. 196.

Di atas prinsip inilah para Imam mujtahid dan ulama lainnya menyelesaikan masalah-masalah baru yang belum ada kejelasan hukumnya di dalam al-Qur'an dan sunnah. Penyelesain itu kadangkala menggunakan kaedah seperti; *qiyas, istihsan, al-maslahah al-mursalah*.

Penyelidikan ini bertitik tolak daripada kekaburan pemahaman sebahagian orang terhadap konsep *al-maslahah al-mursalah*. Sekurang-kurangnya konsep *al-maslahah al-mursalah* ini belum dapat difahami secara jelas, masih terdapat keanekaragaman pemahaman, sehingga timbul penafsiran yang bermacam-macam. Ada yang memahaminya bahwa ia merupakan penetapan hukum tanpa metod, sementara dikalangan lain memahaminya sebagai penetapan hukum berdasarkan apa yang dianggap kemaslahatan oleh orang yang berkepentingan. Fahaman seperti terkesan sangat diminati orang sekular yang dipelopori oleh jaringan Islam Liberal yang sekarang ini bertapak di Indonesia. Kerana adanya kekaburan pengartian tersebut, maka perlu diperjelaskan bagaimana sebenarnya konsep *al-maslahah al-mursalah* itu dan sejauh mana fungsi, urgensi dan relevansinya dengan pembaharuan hukum Islam apabila dikaitkan dengan permasalahan fiqh masa kini.

Kajian ini masih merupakan kesinambungan kepada hasil penyelidikan ulama masa lalu, namun di dalamnya ada sentuhan-sentuhan baru yang diaplikasikan dalam beberapa contoh penerapan *al-maslahah al-mursalah*. Oleh itu, maka inti permasalahan yang hendak diselidiki adalah “bagaimana sesungguhnya konsep *al-maslahah al-mursalah* dalam kaitannya dengan pembaharuan hukum Islam”. Inti permasalahan ini diperinci ke dalam sub-sub permasalahan seperti berikut:

1. Bagaimana hakikat pengertian *al-maslahah al-mursalah*
1. Apa yang dimaksud dengan pembaharuan hukum Islam
3. Sejauhmanakah relevansi *al-maslahah al-mursalah* dengan pembaharuan hukum Islam

#### 1.4 Objektif Kajian

Objektif kajian penyelidikan ini dapat diformulasikan seperti berikut:

1. Menganalisa dan menjelaskan bagaimana konsep *al-maslahah al-mursalah* sebagai suatu metod *istinbat* hukum sekaligus meneliti kemungkinan penerapan dan pengembangannya untuk masa sekarang dan masa yang akan datang.
2. Menganalisa dan menjelaskan bahwa hakikat pembaharuan hukum Islam hanya berlaku pada hukum Islam kategori fiqh.
3. Menjelaskan bagaimana kesan dan pengaruh perkembangan ilmu serta keadaan persekitaran terhadap persoalan-persoalan semasa sehingga dapat mempengaruhi status dan materi sesuatu hukum yang berlaku dalam sesebuah masyarakat.
4. Menganalisa relevansi *al-maslahah al-mursalah* dan aplikasinya dalam pembaharuan hukum Islam masa kini.

#### 1.5 Tujuan Kajian

Penyelidikan ini bertujuan untuk:

1. Mengenal pasti bahwa hakikat *al-maslahah al-mursalah* adalah: sesuatu tindakan yang dilihat oleh mujtahid dimana tindakan itu mengandungi kemanfaatan yang jelas dan *rajihah* serta menyentuh *maqasid* (tujuan) *al-Shari'ah* dan ianya neutral artinya tidak ada dalil syarak yang membenarkan atau menafikannya.
2. Menjelaskan bahwa metod *al-maslahah al-mursalah* adalah salah satu jalan alternatif dalam mengistinbatkan hukum dan kesesuaiannya dengan pembaharuan hukum Islam dewasa ini.
3. Menegaskan bahwa hakikat pembaharuan hukum Islam yang dimaksud dalam kajian ini adalah berlaku hanya pada hukum Islam kategori fiqh sahaja, tidak memasuki wilayah hukum Islam kategori syariat.

4. Memperkenalkan kemampuan dan keluwesan/kelenturan hukum Islam dalam menjawab semua permasalahan umat sehingga pada akhirnya hukum Islam menjadi suatu keperluan yang tidak diktetepikan. Demikian juga tulisan ini diharapkan dapat memperkaya khazanah intelektual serta menjadi salah satu usaha untuk memperkasakan hukum Islam dan sekaligus memasyarakatkannya.
5. Menjadi bukti bahwa Islam memberikan kebebasan berfikir kepada umatnya guna mencari dan menetapkan apa yang baik bagi mereka dalam kehidupannya sehingga dapat mencapai kebahagiaan hidup di dunia dan di akhirat kelak.

## 1.6 Kajian Kepustakaan

Sepanjang penulis ketahui, karya ilmiah berupa buku atau laporan-laporan hasil penyelidikan yang membahas secara khusus tentang *al-maslahah al-mursalah* sebagai suatu metod *istinbat* hukum dan kaitan relevansinya dengan pembaharuan hukum Islam belum ditemukan.

Secara umum pembahasan *al-maslahah al-mursalah* dapat ditemukan dalam kitab-kitab antaranya: kitab *Usul al-Fiqh* karya Muhammad Abu Zahrah, *Usul al-Tashrī' al-Islamī* karya °Ali Hasaballah, *Usūl al-Fiqh al-Islamī* karya Zaki al-Din Sha°ban, *Usul al-Fiqh* karya °Abd al-Wahhāb Khallaf, *Usul al-Fiqh* karya Muhammad Abu al-Nur al-Zuher, *Usul al-Fiqh al-Islami* karya Badran Abu al-°Aynayn Badran. Selain kitab-kitab yang berbahasa Arab tersebut, ada beberapa kitab yang berbahasa Inggris dan Indonesia, misalnya *Islamic Jurisprudence and the Rule of Necessity and Need, Philosophy of Islamic Law* karya Muhammad Mulehuddin, *Shari'ah: The Islamic Law* karya °Abd al-Rahman I Doi, *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islami* karya Mukhtar Yahya dan Fatchurrahman, *Usul Fiqh* karya Nasrun Haroen dan *Hukum Islam dan Pranata Sosial* karya Dede Rosyada.

Adapun buku-buku atau tulisan-tulisan yang secara spesifik/khas membahas *al-maslahah al-mursalah* sebagai salah satu metod meng*istinbatkan* hukum antaranya:

### 1. *Masadir al-Tashrīʿ al-Islamī fī Ma La Nassa fih*

Buku ini ditulis oleh ʿAbd al-Wahhab Khallaf salah seorang pakar usul fiqh di Mesir dan guru kepada Muhammad Abu Zahrah. Pembahasan dan perbincangan mengenai *al-maslahah al-mursalah* atau *al-istislah* oleh penulisnya diletakkan pada muka surat 85 hingga muka surat 141. Bermula dengan pemaparan batasan/definisi operasional *al-maslahah al-mursalah* hingga kepada pandangan ulama tentang kesahihan (validiti) *al-maslahah al-mursalah* dalam mengistinbatkan hukum.

Setelah menganalisa dan meneliti argument atau alasan yang dikemukakan ulama yang menggunakan *al-maslahah al-mursalah* sebagai salah satu metod *istinbat* hukum serta memperhatikan alasan-alasan yang dikemukakan oleh ulama yang menolak *al-maslahah al-mursalah* sebagai hujah dalam penggalian dan penetapan hukum, maka penulis buku ini mengambil kesimpulan bahwa argument atau alasan dan dasar pertimbangan yang ditampilkan ulama yang menerimapakai *al-maslahah al-mursalah* sebagai salah satu metod dalam menetapkan hukum adalah rasional dan sejalan dengan *maqasid al-Sharīʿah* yaitu untuk mewujudkan kemaslahatan dan menolak sebarang kemudaratan (bahaya, bencana).<sup>48</sup>

Dalam buku tersebut, dikemukakan tiga persyaratan utama agar hasil kajian hukum dengan menggunakan *al-maslahah al-mursalah* boleh diterima. Antaranya adalah bahwa ketentuan hukum diperolehi melalui penelaahan dan penelitian yang mendalam, sehingga segi-segi kemaslahatannya dapat ditampakkan dan diwujudkan secara jelas dan nyata tidak berupa dugaan semata, serta aplikasi kemaslahatan itu tidak berlaku *parsial* yang bersifat peribadi atau individu, tetapi harus berlaku umum dan menyeluruh bagi masyarakat muslim, paling tidak sebahagian besarnya.<sup>49</sup>

---

<sup>48</sup> ʿAbd al-Wahhab Khallaf, *Masadir al-Tashrīʿ fī Ma La Nassa Fih*, Dar al-Qalam, Kuwayt, 1392 H./1972 M, Ed.ke-3, hlm. 100-101.

<sup>49</sup> ʿAbd al-Wahhab Khallaf, hlm. 101.

### 1. *Masadir al-Ahkam al-Islamiyyah*

Pengarang buku ini adalah Zakariyya al-Birri mantan Shaykh al-Azhar pada akhir pemerintahan Muhammad Anwar al-Sadat, beliau mengatakan bahwa kemaslahatan-kemaslahatan yang menjadi matlamat diturunkannya syariat kepada umat manusia adalah terwujudnya maslahat *daruriyyat* yang merangkumi pemeliharaan agama, jiwa, akal, harta benda dan keturunan, maslahat *hajiyyat* yaitu menghilangkan kesempitan atau kesukaran (*mushaqqah*) seperti kebolehan berbuka puasa di siang hari bulan ramadān bagi orang musafir dan orang sakit, demikian pula meng*qasar* (meringkas) solat yang empat rakaat menjadi dua rakaat untuk seseorang yang bermusafir, dan maslahat *takmīliyyat* yaitu hal-hal yang berkait dengan budi pekerti atau akhlak yang terpuji serta tatacara kesopanan, seperti wewangian, memakai pakaian baru di hari raya, dan lain-lain.<sup>50</sup>

Konklusi yang dibuat oleh pengarang buku ini setelah mengamati dan menyelidiki masing-masing alasan atau argument yang dikemukakan oleh ulama yang menerima *al-maslahah al-mursalah* sebagai hujah dan ulama yang menolaknya, adalah bahwa sebenarnya *jumhur* (majoriti) ulama menartima serta menggunakan *al-maslahah al-mursalah* sebagai dasar pertimbangan dalam menetapkan hukum. Hanya sahaja ulama Hanafiyah memasukkannya ke dalam *istihsan* dan golongan Shafi'iyah memasukkannya ke dalam garapan *qiyas*. Artinya, ada *asal* (yang ketentuan hukumnya dinyatakan oleh nas) dan *illah* yang *mundabit* yang menjadi dasar acuan kemaslahatan. Dengan kata lain, kemaslahatan *mu'tabarah* adalah yang menjadi dasar pertimbangan *al-maslahah al-mursalah* dalam meng*istinbat*kan hukum.

Malah *istihsan* sebagai metode *istinbat* hukum yang digunakan Hanafiyah kebanyakannya mengacu kepada pendekatan *al-maslahah*.<sup>51</sup>

---

<sup>50</sup> Zakariyya al-Birri, *Masadir al-Ahkam al-Islamiyyah*, Dar al-Ittihad al-<sup>c</sup>Arabi, Kaherah, 1975 M/1395 H, hlm . 125.

<sup>51</sup> Zakariyya al-Birri, hlm. 137.

### 3. *Al-Adillah al-Mukhtalaf Fiha wa Atharuha fi al-Fiqh al-Islamī*

Buku ini ditulis oleh <sup>52</sup>Abd al-Hamid Abu al-Makarim Isma‘il. Beliau menghuraikan dan menganalisis dalil-dalil syarak (metod-metod *istinbat* hukum) yang dikalangan ulama masih diperselisihkan eksistensinya seperti: *al-istishab*, *al-istihsan*, *sadd al-dharī’ah*, *qawl al-Sahabah*, *shar‘u man qablana*, *‘amal ahl al-Madīnah*, *al-‘Urf* dan *al-maslahah al-mursalah*.

Dalam membahaskan buku ini beliau menampilkan argument atau pendapat-pendapat para ulama mengenai *al-maslahah al-mursalah* kemudian berkesimpulan bahwa:

إن المصالح المرسله عامه في الذاهب وليست بقاصره على مذهب واحد.<sup>52</sup>

Maksudnya:

“Pada dasarnya *al-masalih al-mursalah* digunakan oleh jumhur ulama dan tidak terbatas penggunaannya pada satu madhhab sahaja”.

### 4. *Dawabit al-Maslahah fi al-Sharīah al-Islamiyyah*

Buku ini adalah hasil karya Muhammad Sa‘id Ramadan al-Buti seorang pakar usul fiqh dari Syiria yang bebangsa Kurdi. Ciri khas karya ini ialah menekankan peraturan-peraturan untuk menentukan maslahat. Terdapat lima *dawabit* maslahah yaitu; maslahah tertakluk di bawah skop *maqasid al-Shari‘*, tidak bertentangan dengan al-Qur’an, tidak bertentangan dengan al-Sunnah, tidak bertentangan dengan *qiyas*, dan tidak mengabaikan maslahah yang lebih penting. Jelasnya ialah cara efektif untuk memelihara syariat dalam bentuknya yang ideal adalah menentukan *al-maslahah* berdasarkan keperluan-keperluan yang diperakui dalam syariat. Ada sebilangan ayat

---

<sup>52</sup> Abd al-Hamid Abu al-Makarim Isma‘il, *al-Adillah al-Mukhtalaf Fiha wa Atharuha fi al-Fiqh al-Islamī*, Dar al-Muslim, Kaherah, t.th., hlm. 117.

al-Qur'an yang memerintahkan agar memenuhi prinsip-prinsip yang ditentukan dalam menetapkan maslahat: QS.4:59 dan 105, QS.5:47 dan 51.

Sumbangan penting al-Buti dalam buku ini ialah membersihkan dakwaan-dakwaan terhadap 'Umar bin al-Khattab dan Imam Malik bahwa beliau berdua mengutamakan masalah daripada nas, sama ada ketika bertembung dengan nas atau mentakhsis nas dengan masalah. Perkara ini sangat penting kerana dengan semata-mata dakwaan kononnya masalah, maka nas syarak yang *qat'ī* terutamanya yang melibatkan undang-undang jenayah Islam diabaikan begitu sahaja. Begitu juga sumbangan al-Buti yang tampak dalam buku ini yaitu bidasan dan kritikan tajam terhadap al-Tufi yang menjadi anutan segelintir intelektual yang pemikirannya sangat membarat (bahkan mendewakan pemikiran barat) jika dibiarkan akan membawa implikasi yang negatif yaitu menolak syariat daripada dilaksanakan sepenuhnya.

Di bahagian akhir buku ini Muhammad Sa'īd Ramadan al-Buti menyatakan bahwa: (1) al-Qur'an ataupun sunnah tidak dibenarkan dan tidak dibolehkan untuk dirinci secara bebas meskipun melalui maslahat, (2) setiap langkah yang berusaha menginterpretasikan dan menafsirkan nas harus mempertimbangkan hal-hal penting, seperti yang ditunjukkan di atas yaitu kemaslahatan yang mendapat perakuan dalam syariat atau sesuai dengan *maqasid al-Sharī'ah*, sehingga ia tidak mengacaukan maslahat seperti yang oleh para modernis dikatakan sebagai maslahat.<sup>53</sup> Jadi *standard* pertimbangan maslahat harus berasal dari pada syariat itu sendiri.

##### **5. Nazariyat al-Maslahah fī al-Fiqh al-Islamī**

Buku ini ditulis oleh Husayn Hamid Hassan. Dalam bahagian pendahuluan, beliau mengatakan bahwa: teori ini didasarkan atas dua prinsip. *Pertama*, keunggulan dan keutamaan syariat berada pada memerhatian kepada kemaslahatan atau kepentingan masyarakat. *Kedua*, nas-nas syariat itu penuh dengan maslahat atau kepentingan dan hal yang demikian adalah merupakan kewajipan mufassir dan pakar usul fiqh - dalam

---

<sup>53</sup> Muhammad Sa'īd Ramadan al-Buti, *Dawabit al-maslahah fī al-Sharī'ah al-Islamiyyah*, al-Maktabah al-Amawiyah, Damshiq, 1969, hlm. 411-413.

hal tidak ada nas yang eksplisit langsung menunjuk kepada perkara hukum tertentu untuk menemukan dan menentukan *masalih* (kepentingan-kepentingan) dengan cara meselaraskannya (*mulaim*) dengan kehendak nas atau *maqasid al-Shari'*.

Pada bahagian akhir daripada buku ini, pengarang mengemukakan ringkasan pandangan-pandangannya bahwa: syariat mempunyai kapasiti keupayaan untuk menjawab semua permasalahan yang timbul dalam masyarakat dan tidak ada masalah yang dilegalkan dan diperakui -baik langsung atau tidak langsung melalui penalaran para mujtahid- kecuali apa yang dikandungi oleh idea-idea syariat sendiri. Alasannya adalah bahwa kepentingan-kepentingan (masalah-masalah) yang dijadikan *standard* untuk menggali dan menetapkan hukum harus yang dibenarkan oleh syariat dan kepentingan-kepentingan itu pula berada pada kemudahan atau dengan kata lain prinsip utama masalah yang dibenarkan itu adalah untuk menarik manfaat serta mencegah atau menolak kemudaratan.

#### 6. *Al-Masalih al-Mursalah wa Atharuha fi Murunat al-Fiqh al-Islamī*

Buku ini ditulis oleh Muhammad Ahmad Bu Rukab, ia mengandungi 647 halaman atau muka surat termasuk indeks. Buku ini pada awalnya merupakan sebuah tesis yang diusahakan oleh pengarangnya bagi mendapatkan ijazah Magister daripada Fakulti al-Imam al-Awza'i Beirut, Lubnan tahun 1994 M. bersamaan dengan 1414 H. kemudian dicetak pada tahun 2002 M./1423 H. oleh Dar al-Buhuth li al-Dirasah al-Islamiyyah wa Ihya' al-Turath, Dubai, Emiriyat Arab Bersatu.

Buku ini secara garis besarnya terbahagi kepada muqaddimah, alasan memilih tajuk, kepentingan kajian, garis-garis besar pembahasan dan merangkumi dua bab. Bab pertama yang bermula dari muka surat 21 hingga 218 pembahasannya pada umumnya bersifat teori (*nazarī*) yang merangkumi perbincangan tentang takrifan *al-maslahah* pembahagian *al-maslahah* dilihat dari pelbagai aspek, pertimbangan syariat Islam terhadap kemaslahatan, pengertian *al-maslahah al-mursalah*, kehujahan dan pandangan ulama terhadap *al-maslahah al-mursalah*. Bab kedua penulis buku ini memulakan pembahasan dari muka surat 219 hingga 393 pada umumnya bersifat

praktik (*taṭbīqī*). Beliau juga banyak memaparkan contoh penerapan *al-maslahah al-mursalah* bemula daripada zaman al-Khulafa' al-Rashidūn, zaman Imam-imam madhhab hingga zaman keruntuhan Khilafah Islamiyah.

Buku ini tidak menampilkan contoh penerapan *al-maslahah al-mursalah* yang boleh dihubungkan dengan permasalahan-permasalahan fiqh masa kini, ia hanya memberikan arahan bagaimana *al-maslahah al-mursalah* boleh dirujuk dan dijadikan panduan apabila menghadapi persoalan-persoalan hukum yang timbul dalam masyarakat di setiap waktu dan tempat sebagai konsekuensi (akibat) daripada perkembangan yang dimunculkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi.

Memang harus diakui bahwa kajian ulama terdahulu sudah sangat maju seolah-olah tidak ada ruang yang boleh dimasuki, semuanya sudah mendapat sentuhan kajian oleh mereka meskipun selari dengan keadaan dan situasi perkembangan zaman masa lalu sehingga sampai ke hari ini produk-produk hukum mereka masih diamalkan. Namun kajian-kajian itu perlu ditindaklanjuti dan dikembangkan seiring dengan perkembangan masyarakat dewasa ini.

Dari huraian singkat tentang kitab-kitab yang dipaparkan di atas, dapatlah disimpulkan -sementara- bahwa kajian-kajian terdahulu belumlah tuntas dan menyeluruh masih perlu diteruskan. Oleh karena itu kajian ini bukanlah baru sama sekali tetapi ianya merupakan mata rantai kesinambungan kepada hasil kajian ulama terdahulu, namun di dalamnya ada beberapa sentuhan baru yang ditampilkan terutamanya yang berkaitan dengan contoh penerapan *al-maslahah al-mursalah* dan kesesuiannya dengan pembaharuan hukum Islam serta lebih difokuskan kepada permasalahan-permasalahan fiqh masa kini atau yang lebih dikenali dengan *masail fihiyyah*.

## 1.7 Kaedah Penyelidikan

Kajian ini sepenuhnya bersifat kepustakaan (*library research*) dan bukan penyelidikan lapangan (*field research*),<sup>54</sup> sumber datanya sama ada secara langsung mahupun tidak langsung berasal dari bahan-bahan tertulis yang telah dipublikasikan dan diedarkan dalam bentuk buku, kitab, majalah, akhbar dan lain-lain yang dianggap representatif dan relevan. Selain bersifat kepustakaan juga bersifat deskriptif sebab penyelidikan ini bermaksud mengeksplorasi (mencarigali) beberapa produk hukum ulama terdahulu sebagai bahan perbandingan.

Sumber utama daripada penyelidikan ini tentunya adalah al-Qur'an, sunnah, kitab-kitab usul fiqh, dan fiqh. Kitab-kitab yang dimaksud tidak hanya berorientasi kepada madhhab tertentu, melainkan secara umum merangkumi madhhab-madhhab yang pernah berkembang dan dikenali dalam masyarakat muslim. Di samping itu sumber-sumber lain yang berkaitan dengan substansi (inti) permasalahan yang dibahas akan turut dikaji dan dijadikan sebagai bahan sekunder.

Kerana tulisan ini kadangkala dihubungkan dengan realiti dan kejadian yang berlaku di masyarakat maka pendekatan yang digunakan adalah pendekatan sosiologis. Pendekatan ini berfungsi sebagai pisau analisis untuk menelaah secara kritis tentang hukum Islam dan kesesuaiannya dengan waktu dan tempat. Pemaparan produk-produk ulama-ulama mujtahid terdahulu berkait rapat dengan data sejarah, maka digunakan juga pendekatan historis. Selain kedua pendekatan tersebut di atas, kerana kajian ini tidak boleh dilepaskan dari pemikiran terutamanya dalam mencari dan menemukan hubungan antara *al-maslahah al-mursalah* dengan pembaharuan hukum Islam, maka digunakan pendekatan filosofis.

---

<sup>54</sup> Lihat Suharsimi Arikonto, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktek*, Rineka Cipta, Jakarta, 1993, Ed.ke-9, hlm. 10-11.

Sedangkan metod pengolahan data yang digunakan adalah metod kualitatif dengan memakai teknik analisis isi (*content analysis*)<sup>55</sup> dan analisis bahasa (*linguistics analysis*).<sup>56</sup> Teknik ini diterapkan untuk melakukan analisis terhadap makna yang terkandung dalam data yang dihimpun melalui kepustakaan.

Kemudian untuk memadukan dan mengharmonikan beberapa pengertian ke dalam satu pengertian yang bersepadu, maka dilakukan analisis sintesis, yakni dengan cara memadukan pengertian-pengertian yang diperolehi daripada analisis isi dan analisis bahasa. Teknik ini didasarkan pada pendekatan rasional dan logik terhadap sasaran pemikiran secara induktif (*istiqrari*) dan deduktif (*istinbati*) serta analisis ilmiah.<sup>57</sup>

Pendapat-pendapat yang dikemukakan dan dijadikan rujukan dalam tulisan ini tidak dipetik secara langsung, penuh dan seutuhnya. Akan tetapi yang dikemukakan hanyalah idea daripada pendapat itu sesuai dengan pemahaman penulis atau yang sering disebut dengan petikan tidak langsung. Namun demikian sistem petikan langsung juga kadangkala digunakan terutamanya yang berhubungan dengan ayat-ayat al-Qur'an, hadith, dan teks-teks bahasa Arab yang perlu menunjukkan kepada teks asal daripada orang yang mengemukakan pendapat tersebut.

Landasan pembaharuan yang dikemukakan dalam kajian ini menggunakan dua standard. Pertama adalah *islah* yang mengandungi pengertian; menafsirkan ulang *al-nusus al-muqaddasah* dan menselaraskannya dengan perkembangan baru yang berlaku dalam masyarakat. Atau mengambil rumusan dan saripati pandangan ulama terdahulu kemudian diselaraskan dengan situasi dan keadaan masyarakat masa kini. Kedua adalah *tajdid* yang mengandungi pengertian; menjawab dan menentukan material hukum kepada persoalan-persoalan semasa yang tidak ada jawapannya daripada ulama terdahulu.

---

<sup>55</sup> Lexy J. Maleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Remaja Rosdakarya, Bandung, 1989, hlm. 3.

<sup>56</sup> Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Rake Sarasin, Yogyakarta, 1996, hlm. 76.

<sup>57</sup> M. Arifin, *Filsafat Pendidikan Islam*, Bina Aksara, Jakarta, 1987, hlm. 22.

Dalam memperkatakan dan membahaskan *al-maslahah al-mursalah* yang cuba dikaitkan dengan pembaharuan hukum Islam, penulis mengacu kepada dua landasan teori yaitu; *أينما وجدت المصلحة فثم الشريعة كلها مصالح إما درء المفساد أو جلب الصالح* dan *شرع الله*.

Terjemahan hadith-hadith Nabi Muhammad s.a.w. dan ungkapan-ungkapan yang berbahasa Arab yang terdapat dalam tulisan ini dibuat oleh penulis sendiri. Sedangkan terjemahan ayat-ayat al-Qur'an dalam tulisan (tesis) ini adalah berdasarkan *Tafsir pimpinan al-Rahman kepada pengartian al-Qur'an*, Tahun 1994 Edisi Kesebelas, Kuala Lumpur: Bahagian Hal Ehwal Islam Jabatan Perdana Menteri.

Adapun teknik penulisan penyelidikan ini merujuk kepada buku Panduan menulis tesis Gaya Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM), Edisi Semak tahun 2006. Transliterasi dari tulisan Arab ke tulisan Latin (Rumi) serta singkatan yang dipakai, juga berdasarkan kepada buku panduan tersebut.

## 1.8 Limitasi Kajian

Skop kajian ini meliputi:

1. *Al-maslahah al-mursalah* sebagai metod *istinbat* hukum
2. Pembaharuan hukum Islam
3. Aplikasi *al-maslahah al-mursalah* dalam pembaharuan hukum Islam; merangkumi aspek sosial budaya, sosial politik dan aspek sosial ekonomi.

## 1.9 Organisasi Penulisan

Pembahasan dalam kajian ini akan dibahagi ke dalam beberapa garis besar bahasan. Hal ini diharapkan agar pembahasan ini lebih terarah dan sistematik. Dalam bab pertama memuat bab pendahuluan yang menjadi muqaddimah dan pengantar umum kepada isi tulisan. Dalam bab ini dikemukakan pengenalan, latar belakang masalah,

permasalahan kajian, objektif kajian, tujuan kajian, kajian kepustakaan, kaedah penyelidikan, limitasi kajian dan diakhiri dengan organisasi penulisan.

Bab kedua dari pembahasan ini membincangkan tentang *al-maslahah al-mursalah* sebagai *istinbat* hukum. Dalam bab ini dibahas tentang pengertian *al-maslahah h*, pembahagian *al-maslahah*, syarat-syarat *al-maslahah*, kehujahan dan dasar pertimbangan *al-maslahah*.

Bab ketiga membahas tentang pembaharuan hukum Islam yang merangkumi arti pembaharuan hukum Islam, tujuan pembaharuan hukum Islam, dan ijtihad sebagai sarana pembaharuan hukum Islam dan hubungannya dengan *al-maslahah al-mursalah*. Yang terakhir ini dibahagi kepada tiga bahagian, yaitu pengertian ijtihad, selayang pandang ijtihad dalam rentasan sejarah dan ijtihad sebagai sarana pembaharuan hukum Islam. Ijtihad dalam rentasan sejarah berisi pembahasan tentang ijtihad sahabat dan ijtihad *tabrīn* dan *atba' tabrīn*.

Bab keempat berjudul “Aplikasi *al-maslahah al-mursalah* dalam Pembaharuan Hukum Islam”. Dalam bab ini akan dipaparkan bagaimana relevansi dan aplikasi *al-maslahah al-mursalah* dalam pembaharuan hukum Islam yang merupakan masalah inti daripada kajian ini. Dalam bab ini juga dibincangkan sedikit tentang keadaan objektif fiqh yang ada sekarang serta keadaan objektif umat Islam, dan akan diketengahkan beberapa contoh permasalahan fiqh masa kini.

Bab kelima adalah bab terakhir atau penutup yang diberi tajuk dengan “Kesimpulan dan saranan” Dalam bab kelima ini dibuat kesimpulan dari keseluruhan pembahasan yang telah dihuraikan sebelumnya dan beberapa saranan yang dianggap perlu dan munasabah.

## BAB II

### *AL-MASLAHAH* SEBAGAI METODE *ISTINBĀT* HUKUM

#### Pengenalan

Salah satu metode yang dikembangkan dan diterimapakai oleh ulama usul fiqh dalam menginstinbatkan hukum adalah *al-maslahah* dan sering juga disebut dengan *al-mursalah*, *al-mutlaqah* dan *al-mulaimah* yaitu dengan mempertimbangkan sesuatu kemaslahatan yang tidak ada nas *juz'ī* (rinci) yang mendukungnya dan tidak ada pula yang menolaknya. Namun kemaslahatan itu didukung oleh sejumlah nas melalui cara *istiqrā'* ( induksi daripada sejumlah nas), kebaikan dan kemaslahatan yang dikandung oleh *al-maslahah* tersebar (bersifat absolute interest). Oleh sebab itu dalam penalaran analogi, bahwa sesuatu yang boleh dijadikan *illah* hukum adalah harus *mulāim* (sesuai) dengan tujuan-tujuan yang dikehendaki oleh syariat. Sifat *mulāim* itu ada yang berbentuk *mu<sup>c</sup>tabar* (ditunjuk langsung oleh nas), dan ada yang *mursal* (tidak didukung dan tidak ditolak oleh nas *juz'ī*, tetapi didukung secara umum oleh sejumlah nas), serta ada juga yang *mulghāh* (ditolak oleh nas).

Pada dasarnya metode yang berasaskan kepada kemaslahatan ini mulai digunapakai oleh para sahabat Nabi s.a.w, kemudian banyak dipraktekkan oleh imam Malik sehingga beliau dikenali sebagai Imam maslahat, lalu dilanjutkan dan dipopulerkan oleh murid-muridnya. Berdasarkan penyelidikan yang dilakukan terhadap pandangan-pandangan para ulama dalam menetapkan ketentuan-ketentuan hukum ternyata jumhur ulama juga mengamalkan *al-maslahah al-mursalah*. Artinya produk-produk hukum mereka banyak terhasil dari metode tersebut meskipun berbeda dalam kadar pengistilahan dan operasionalnya. Imam Malik dianggap yang paling luas menggunakan metode *al-maslahah al-mursalah*, disusuli Imam Ahmad. Sementara

Imam al-Shafi'i memasukkannya kedalam garapan *qiyas*, dan manakala Imam Abu Hanifah pula memadukannya dengan *istihsan*. Pada bagian ini pula akan dipaparkan pengertian *al-maslahah* dan *al-maslahah al-mursalah* itu sendiri baik dari sudut bahasa maupun istilah yang takrifannya terdapat pelbagai redaksi atau *uslub* yang dirumuskan oleh ulama-ulama usul fiqh namun intipatinya sama yaitu tindakan yang menghasilkan kebaikan atau manfaat. Dalam bagian ini juga dibahas pembagian *al-maslahah* dilihat dari pelbagai segi, syarat-syarat yang berkenaan dengannya, kehujahannya dan dasar pertimbangan diterimanya sebagai metode penggalian dan penetapan hukum.

### **Pengertian Al-Maslahah**

Dari segi etimologi atau bahasa, المصلحة bentuk plural (jamaknya) adalah المصالح berasal dari pada kata أصلح yang bermakna أتى بالصلاح (membawa kemaslahatan), وفى الأمر مصلحة (dalam perkara itu ada kemaslahatan atau sesuatu pekerjaan mengandung manfaat). Kata ini berakar umbi pada huruf *sad, lam dan ha* ( ص, ل, ح ) yang mempunyai makna: ضد الفساد (lawan kerusakan).<sup>1</sup> Pengarang *Lisān al-ʿArab* menjelaskan bahwa: المصلحة الصلاح, والمصلحة واحدة المصالح.<sup>2</sup> “Maslahah berarti kebaikan, dan ianya merupakan bentuk mufrad/singular daripada *masālih*”. Apabila dikatakan bahwa perniagaan itu adalah sesuatu kemaslahatan dan menuntut ilmu pengetahuan itu juga sesuatu kemaslahatan, maka hal tersebut berarti bahwa perniagaan dan menuntut ilmu pengetahuan itu menyebabkan diperolehinya manfaat dan kebaikan lahir dan batin.

Dilihat dari segi *morfologi* perkataan *maslahah*, *wazan* dan maknanya sama dan serupa dengan perkataan *manfaʿah* (منفعة). Kedua-dua perkataan ini ternyata telah

---

<sup>1</sup> Lihat Muhammad bin Abu Bakr al-Rāzi, *Mukhtār al-Sihah*, Dār al Fikr, Beyrut., 1973, hlm. 367, Majmaʿ al-Lughah al-ʿArabiyyah, *al-Muʿjam al-Wasīṭ*, Dār al-Maʿārif, Kaherah, 1972, Jil.1, Ed.ke-2, hlm. 520. Lois Maʿluf, *al-Munjid*, Dār al-Shuruq, Beyrut, 1973, Ed.-17, hlm. 423, Ahmad bin ʿAli al-Fayyūmī, *al-Misbāh al-Munīr*, Matbaʿat Mustafā al-Bābī al-Halabī, wa Awlādūh, Kaherah, t.th., hlm. 472, Abu al-Husayn Ahmad ibn Faris ibn Zakariyya, *Muʿjam Maqayis al-Lughah*, Dār al Fikr, Kaherah, Jil.3 t.th. hlm. 303.

<sup>2</sup> Ibn al-Manzūr, *Lisān al-ʿArab*, Dār al Fikr, Beyrut., 1972, Jil.2, hlm.348.

menjadi kosakata bahasa Melayu (Indonesia dan Malaysia). Dari *maslahah* (مصلحة) dan *manfa'ah* (منفعة) menjadi “maslahat” dan “manfaat”. Di dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia dan Kamus Dewan disebutkan bahwa maslahat bermakna sesuatu yang mendatangkan kebaikan, faedah dan guna. Sedangkan kemaslahatan berarti kegunaan, kebaikan, manfaat dan kepentingan.<sup>3</sup>

Mengenai perkataan “manfaat” di dalam kedua-dua kamus tersebut telah dijelaskan bahwa manfaat artinya: guna, faedah. Sedangkan bermanfaat artinya: ada manfaatnya, berguna, berfaedah. Manfaat juga diartikan sebagai lawan daripada perkataan *mudarat* yang berarti rugi, berbahaya, melarat.<sup>4</sup>

Dengan demikian dapat dirumuskan bahwa *maslahah* adalah kebalikan daripada makna *mafsadah*. Kedua-duanya merupakan dua perkataan yang berlawanan (*opposite*), sebagaimana perkataan *manfa'ah* yang berlawanan makna dengan *darar* yang mempunyai arti bahaya atau hal-hal yang merusak dan membahayakan.

Rumusan ini sejalan dengan pernyataan °Izz al-Din bin °Abd. al-Salam:

ويعبر عن المصالح والمفاسد بالخير والشر, والنفع والضرر, والحسنات والسيئات, لأن المصالح كلها خير ونافعات حسنات. والمفاسد بأسرها شرور مضرات سيئات. وقد غلب في القرآن استعمال الحسنات في المصالح والسيئات في المفاسد.<sup>5</sup>

Maksudnya:

“*Maslahah* dan *mafsadah* sering dimaksudkan dengan baik dan buruk, manfaat dan mudarat, bagus dan buruk, sebab semua *maslahah* itu baik, bermanfaat dan bagus; sedangkan *mafsadah* itu semuanya buruk, membahayakan dan tidak baik. Di dalam al-Qur’an, perkataan *al-hasanat* (kebaikan) sering digunakan untuk pengartian *al-masalih* (kebaikan), dan perkataan *al-sayyiat* (keburukan) digunakan untuk pengartian *al-mafasid* (kerusakan-kerusakan).”

<sup>3</sup> Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Balai Pustaka, Jakarta, 1996, Ed.ke-2, hlm.634 dan Dewan Bahasa dan Pustaka, *Kamus Dewan*, Percetakan DBP, Kuala Lumpur, 1998, Ed.ke-3, hlm.855 dan 864.

<sup>4</sup> Kamus Dewan, hlm. 902.

<sup>5</sup> °Izz al-Dīn abd. al-Salām, *Qawā'id al-Ahkām fī Masālih al-Anām*, Dār al-Ma'rifah, Beyrut., t.th. Juz.1, hlm.5.

Menurut istilah, terdapat pelbagai definisi atau takrifan mengenai *al-maslahah* yang dikemukakan oleh ulama usul fiqh, tetapi seluruh definisi tersebut pada hakikatnya mengandung esensi dan intisari yang sama yaitu perbuatan yang dapat menghantar dan menghasilkan kebaikan atau manfaat secara berterusan untuk kebanyakan manusia ataupun individu *نفع الإنسان على نفع الباعثة*. Imam al-Ghazali mengemukakan bahwa pada prinsipnya *al-maslahah* adalah mengambil manfaat dan menolak kemudaratan dalam usaha menjaga dan memelihara *maqāsid al-Shariʿ* (tujuan-tujuan syariat).<sup>6</sup> Pernyataan beliau adalah sebagai berikut:

المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة, ولسنا نغنى به ذلك, فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق, وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم. لكننا نغنى بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع, ومقصود الشرع من الخلق خمسة, وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم. فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة, وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعه مصلحة.

Maksudnya:

“Adapun maslahat pada dasarnya adalah usaha untuk menarik manfaat dan menolak mudarat, tetapi bukan itu yang kami maksud; sebab menarik manfaat dan menolak mudarat adalah tujuan makhluk (manusia), dan kebaikan makhluk itu akan wujud dengan meraih tujuan-tujuan mereka. Yang kami maksud dengan maslahat ialah memelihara tujuan syariat (*maqāsid al-Shariʿ*), dan tujuan syariat itu ada lima, yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan (kehormatan) dan harta mereka. Setiap usaha untuk memelihara ke lima-lima prinsip ini disebut maslahat, dan setiap yang mencederakan ke lima-lima prinsip ini disebut mafsadat dan menolaknya adalah maslahat”.

Al-Ghazali memandang bahwa sesuatu kemaslahatan harus sejalan dengan tujuan syariat, meskipun bercanggah dan bertentangan dengan tujuan-tujuan manusia, karena kemaslahatan manusia tidak selamanya diasaskan kepada kehendak syariat (memelihara tujuan syarak), tetapi seringkali didasarkan kepada kehendak naluri subjektif dan mengikut hawa nafsu. Misalnya pada zaman Jahiliyah, para wanita tidak

---

<sup>6</sup> Abū Hāmid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad al-Ghazālī, *al-Mustasfā fī ʿIlm al-Uṣūl*, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, Beirut., 1983. Jil.1 hlm. 286.

mendapatkan sedikitpun barang harta pusaka yang menurut orang-orang Arab sebelum Islam hal tersebut mengandung kemaslahatan karena sesuai dengan adat istiadat (tradisi) mereka dimana kaum lelaki adalah merupakan tulang punggung dalam melindungi, memelihara dan berperang serta meneruskan kepemimpinan dalam kabilah/kelompok mereka, sedangkan wanita hanyalah sekadar pemuas hawa nafsu saja. Atau sogok-menyogok, menipu, mengambil hak orang lain, berzina, berganti-ganti teman wanita, meminum arak dianggap baik (maslahat) oleh sebagian orang. Akan tetapi pandangan ini tidak sesuai dengan kehendak syariat, karenanya tidak dinamakan *maslahah*. Oleh karena itu, yang dijadikan patokan (dasar) dalam menentukan kemaslahatan itu adalah kehendak dan tujuan syariat, bukan selera atau kehendak manusia yang bersifat nisbi (peribadi).

Tujuan syariat yang harus dijaga dan dipelihara ada lima yaitu: memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Apabila seseorang melakukan sesuatu perbuatan yang pada intinya untuk memelihara ke lima-lima aspek tujuan di atas, maka dinamakan kemaslahatan (مصلحة). Di samping itu, usaha untuk menolak sebarang bentuk kemudaratatan yang berkaitan dengan ke lima-lima aspek tujuan syariat juga dinamakan kemaslahatan<sup>7</sup>. Dalam hubungan ini, al-Shatibi menyatakan bahwa kemaslahatan tersebut tidak dibedakan antara kemaslahatan dunia ataupun kemaslahatan akhirat, karena kedua-duanya termasuk ke dalam kemaslahatan (مصلحة). Oleh sebab itu, menurut al-Shatibi, kemaslahatan dunia yang dikehendaki seseorang hamba Allah s.w.t. sepatutnya bertujuan untuk mencapai kemaslahatan abadi di akhirat.

Pernyataan al-Shatibi yang dimaksud adalah:

المصالح المجتلبة شرعا والمفاسد المستدفة انما تعتبر منه حيث تقام الحياة الدنيا للحياة  
الأخرى<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Al-Ghazali, hlm. 286.

<sup>8</sup> Abu Ishaq Ibrahim bin Musa al-Lakhmi al-Shatibi *al-Muwafaqat fī Usul al-Ahkam*, Dar Ihya' al-Kutub al-<sup>c</sup>Arabiyah, Kaherah, t.th, Jil.2 hlm. 25.

Maksudnya:

“Tujuan utama mencari kemaslahatan dan menolak kemudaratatan atau bahaya adalah untuk tercapainya kebahagiaan hidup di dunia dan di akhirat”.

Berdasarkan ungkapan yang dikemukakan di atas, bolehlah difahami bahwa aplikasi *al-maslahah* terfokus kepada tujuan untuk mewujudkan kemaslahatan atau menolak bahaya kemudaratatan di dunia dan di akhirat.

Pada dasarnya kemaslahatan atau kebaikan itu terdapat pada semua hukum, sama ada hukum-hukum yang berdasarkan wahyu seperti hukum Islam ataupun hukum yang tidak didasarkan pada wahyu, walaupun penekanan dari masing-masing hukum tersebut berbeda. Perbedaan itu seperti dikatakan oleh Sa'īd Ramadan al-Buti merupakan keistimewaan hukum Islam itu sendiri. Perbedaan dan keistimewaan itu adalah seperti berikut:

1. Pengaruh dan kesan kemaslahatan hukum Islam tidak terbatas waktunya di dunia, tetapi memberikan pengaruh positif pada kehidupan di akhirat. Hal ini disebabkan oleh karena syariat Islam itu sendiri diciptakan untuk mencapai kebahagiaan dunia dan akhirat.
2. Kemaslahatan yang dicakupi oleh hukum Islam, tidak hanya berdimensi dan bersifat *maddī* (materi) saja, tetapi juga berdimensi *ruhi* (immateri) terhadap manusia.
3. Dalam hukum Islam, kemaslahatan agama merupakan asas bagi kemaslahatan-kemaslahatan lain. Ini mengandung arti apabila terjadi pertentangan atau perbedaan antara kemaslahatan yang lain dengan kemaslahatan agama, maka kemaslahatan agama tidak boleh diketepikan atau dikorbankan.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Muhammad Sa'īd Ramadan al-Buti, *Dawabit al-Maslahah fi al-Sharī'ah al-Islamiyyah*, Maktabah al-Amawiyah, Damshiq, 1969 M, hlm. 45-59.

Keterkaitan kemaslahatan dengan dua orientasi, *duniawi* dan *ukhrawi* (aqidah) merupakan sesuatu yang melekat dalam hukum Islam dan inilah intisari perbedaan dengan hukum yang tidak berdasarkan pada wahyu. Izz al-Din bin °Abd al-Salam dalam karyanya *Qawa°id al-Ahkam fi Masalih al-Anam*, mengatakan:

وللدارين مصالح اذا فانت فسد أمرهما ومفا سد اذا تحققت هلك أهلها.<sup>10</sup>

Maksudnya:

“Kemaslahatan itu untuk dunia dan akhirat. Apabila kemaslahatan itu lenyap, maka rusaklah. Apabila kemafsadatan muncul, hancurlah penghuninya”.

### **Pembagian *Al-Maslahah***

Para ulama usul fiqh mengemukakan beberapa pembagian *al-Maslahah* dilihat dari pada pelbagai segi. Dilihat dari segi kualitas dan kepentingan kemaslahatan itu, para ulama usul fiqh membaginya kepada: *al-Maslahah al-Daruriyyah*, *al-Maslahah al-Hajiyyah* dan *al-Maslahah al-Tahsīniyyah*.<sup>11</sup>

#### **1. *Al-Maslahah Al-Daruriyyah***

*Al-Maslahah al-Daruriyyah* yaitu kemaslahatan yang berhubungan dengan kepentingan dasar umat manusia di dunia dan di akhirat. Kemaslahatan seperti ini ada lima, yaitu: 1) menjaga agama, 2) memelihara jiwa, 3) memelihara akal, 4) memelihara keturunan, dan 5) memelihara harta benda.

Memeluk agama merupakan fitrah semulajadi dan naluri insani yang tidak boleh diingkari dan sangat diperlukan oleh umat manusia. Untuk keperluan tersebut, Allah s.w.t. mensyariatkan agama yang wajib dipelihara dan dijaga oleh setiap orang,

<sup>10</sup> °Izz al-Din ibn °Abd-Salam, hlm. 3.

<sup>11</sup> Al-Shatibi, hlm. 8-12, Al-Ghazali, hlm. 139, Ibn Qudamah, *Rawdah al-Nazir wa Jannah al-Manazir*, Muassasat al-Risalah, Beyrut. 1978, hlm. 414, Ibn al-Hajib, *Mukhtasar al-Muntaha*, al-Matba°ah al-Misriyyah, Mesir, 1328 H, Jil.2, hlm. 240. °Abd al-Hamid Abu al-Makarim, *al-Adillah al-Mukhtalaf fiha wa °Atharuha fi al-Fiqh al-Islamī*, Dar al-Salam, Kaherah, t.th, hlm. 71-72.

baik yang berkaitan dengan aqidah, ibadah, maupun muamalah. Dengan kata lain Allah s.w.t. mewajibkan ke atas setiap yang mukallaf dan berkemampuan untuk melindungi agama dengan komitmen yang tinggi dan menjadikan kalimah Allah s.w.t. adalah yang tertinggi dari yang lain. Atas dasar itu, hukuman berat akan dijatuhkan ke atas orang yang menghina dan menista agama, menyebarkan bid'ah dan khurafat, aliran sesat dan yang keluar dari agama (murtad).

Hak hidup juga merupakan hak yang paling asasi bagi setiap manusia. Dalam kaitan ini untuk kemaslahatan, keselamatan jiwa dan kehidupan manusia, Allah s.w.t. mensyariatkan pelbagai hukum yang berkaitan dengan itu, seperti *qisas*, kesempatan mempergunakan hasil sumber daya alam untuk dimanfaatkan oleh manusia, hukum perkawinan untuk menyambung *dhurriyah* atau melanjutkan generasi manusia dan pelbagai hukum lainnya.

Akal merupakan perkara yang menentukan bagi seseorang dalam menjalani hidup dan mengatur atau mentadbir kehidupannya. Oleh karena itu, Allah s.w.t. menjadikan pemeliharaan akal sebagai suatu hal yang amat mendasar. Untuk itu, Allah s.w.t. melarang meminum minuman yang memabukkan seperti; tuak masam, arak, khamar, dan sejenisnya karena minuman-minuman tersebut boleh merusak akal pikiran dan emosi, sehingga mengakibatkan berperilaku negatif yang dapat membawa kepada kerusakan dalam kehidupan manusia.

Memelihara keturunan juga merupakan masalah asas bagi manusia dalam usaha menjaga dan melestarikan kehidupan manusia di muka bumi ini. Untuk memelihara keturunan supaya berterusan, Allah s.w.t. mensyariatkan perkahwinan (nikah) dengan segala hak dan kewajipan yang diakbiatkannya. Demikian juga Rasulullah s.a.w. sangat menggalakkan umatnya untuk nikah dan meramaikan keturunan di atas dasar memelihara generasi dan kehormatan.

Hal yang sama juga berlaku pada harta, manusia tidak dapat hidup tanpa harta benda. Oleh sebab itu, harta merupakan sesuatu yang *darurī* (asasi) dalam kehidupan manusia. Untuk mendapatkannya, Allah s.w.t. mensyariatkan pelbagai ketentuan yang mengikat sehingga tidak menceroahi atau melanggar hak orang lain. Untuk

memelihara dan menjaga harta seseorang, Allah s.w.t. mensyariatkan hukuman potong tangan ke atas pencuri serta potong tangan dan kaki secara bersilang (tangan kanan+kaki kiri) ke atas perampok, perompak, perusuh, penyamun dan lanun apabila mereka hanya merampas harta dan tidak membunuh. Dalam bahasa politik yang sederhana boleh dikatakan bahwa matlamat-tujuan syariat itu mengandung makna memelihara dan mengembangkan kehidupan beragama (*hifz al-dīn*), memelihara dan mengembangkan nilai-nilai spritual dan kehormatan rakyat (*hifz al-nafs*), memelihara dan mengembangkan kecerdasan rakyat (*hifz al-aql*), memelihara dan mengembangkan kehidupan keluarga (*hifz al-nasl*), serta memelihara dan mengembangkan perekonomian rakyat (*hifz al-mal*).

## 2. *Al-Maslahah Al-Hajiyyah*

*Al-Maslahah al-Hajiyyah* yaitu kemaslahatan yang diperlukan dalam menyempurnakan kemaslahatan asas sebelumnya -berbentuk keringanan sehingga terhindar dari kesempitan dalam hidup- untuk mempertahankan dan memelihara kepentingan mendasar manusia. Misalnya, meringkas (*qasar*) salat dan berbuka puasa bagi orang yang sedang musafir. Dalam bidang muamalat diperbolehkan berburu binatang dan memakan makanan yang baik-baik dan halal, diperbolehkan melakukan jual beli pesanan (بيع السلم) kerjasama dalam pertanian (مزارعة), dan perkebunan (مساقاة)<sup>12</sup>. Semuanya ini disyariatkan Allah s.w.t. untuk mendukung keperluan mendasar *al-Maslahah al-Daruriyah al-Khamsah* di atas.

## 3. *Al-Maslahah Al-Tahsīniyyah*

*Al-Maslahah al-Tahsiniyyah* yaitu kemaslahatan yang sifatnya pelengkap diwujudkan dalam bentuk kebebasan mengikat yang boleh digunakan untuk menyempurnakan

---

<sup>12</sup> *Musaqah* adalah kontrak antara pemilik tanaman dengan pihak lain yang akan melakukan kerja-kerja pemeliharaan, penjagaan dan segala kerja yang diperlukan. Sebagai balasannya pihak kedua (pengusaha) akan mengambil kadar tertentu daripada hasil yang diperolehi. *Muzara'ah* adalah kontrak yang ditandatangani antara pemilik tanah dengan pihak lain yang akan menjalankan kerja penanaman dan penjagaan tanaman. Hasil yang diperolehi dikongsi antara mereka berdua berganmtung kepada perjanjian yang dipersetujui.

kemaslahatan sebelumnya. Misalnya, dianjurkan memakan makanan yang bergizi (berzat dan bervitamin), berpakaian yang bagus-bagus, melaksanakan ibadah-ibadah sunnat sebagai amalan tambahan dan pelbagai cara menghilangkan najis dan kotoran dari tubuh badan manusia. Namun demikian menyetepikan hal-hal tersebut tidaklah akan membawa kepada kesempitan hidup.

Kemaslahatan dalam aspek ini, perlu dibedakan dan diambil kira sehingga seseorang muslim dapat menentukan prioritas dalam mengambil dan memberlakukan sesuatu kemaslahatan. Kemaslahatan *daruriyyat* mesti lebih didahulukan daripada kemaslahatan *hajiyyah*, dan *hajiyyah* lebih dikedepankan daripada kemaslahatan *tahsiniyyah*.<sup>13</sup>

Dilihat dari segi kandungan *al-Maslahah*, para ulama usul fiqh membaginya kepada *al-Maslahah al-<sup>c</sup>Ammah* dan *al-Maslahah al-Khassah*.

#### 1. *Al-Maslahah Al-<sup>c</sup>Ammah*

*Al-Maslahah al-<sup>c</sup>Ammah* yaitu kemaslahatan umum yang menyangkut kepentingan orang banyak. Kemaslahatan umum itu tidak berarti umum untuk kepentingan semua orang, tetapi boleh berbentuk kepentingan majoritas atas kebanyakan umat. Misalnya, para ulama membolehkan menghukum mati penyebar khurafat, bid'ah atau ajaran sesat yang dapat merusak aqidah umat, karena menyangkut kepentingan orang ramai.

#### 2. *Al-Maslahah Al-Khassah*

*Al-Maslahah al-Khassah* yaitu kemaslahatan peribadi atau individu, seperti kemaslahatan yang berkaitan dengan pembubaran (pemutusan hubungan) perkawinan seseorang yang dinyatakan hilang (مفقود) karena tidak ada khabar-beritanya. Pentingnya pembagian kemaslahatan ini berkaitan dengan prioritas mana yang harus didahulukan apabila antara kemaslahatan umum bertentangan dengan kemaslahatan

---

<sup>13</sup> Ketiga-tiga kemaslahatan tersebut akan dihuraikan lebih terperinci pada halaman 98 dan seterusnya.

peribadi atau individu. Dalam pertentangan kedua-dua kemaslahatan ini, Islam mendahulukan kemaslahatan umum daripada kemaslahatan peribadi (khusus).<sup>14</sup>

Dilihat dari segi berubah atau tidaknya *al-Maslahah*, menurut Muhammad Mustafa al-Shalabi, pakar usul fiqh di Universiti al-Azhar Mesir, ada dua bentuk, yaitu: *al-Maslahah al-Thabitah* dan *al-Maslahah al-Mutaghayyirah*.

### 1. *Al-Maslahah Al-Thabitah*

*al-Maslahah al-Thabitah* yaitu kemaslahatan yang bersifat tetap, tidak berubah sampai akhir zaman. Misalnya, pelbagai kewajipan ibadah, seperti solat, puasa, zakat, haji, hudud dan yang berkaitan dengan aqidah.

### 2. *Al-Maslahah Al-Mutaghayyirah*

*Al-Maslahah al-Mutaghayyirah* yaitu kemaslahatan yang berubah-ubah sesuai dengan perubahan tempat, waktu dan subjek hukum. Kemaslahatan seperti ini berkaitan erat dengan permasalahan muamalah dan adat kebiasaan, seperti dalam masalah makanan yang berbeda-beda antara satu kampung dengan kampung lainnya. Perlunya pembagian ini, menurut Mustafa al-Shalabi adalah untuk mengenal pasti, mana yang boleh berubah dan mana yang tidak.<sup>15</sup>

Dilihat dari sudut diterima dan tidaknya oleh syarak dan dari sudut kekuatan pada dirinya *al-Maslahah* terbagi kepada: *al-Maslahah al-Mu<sup>ʿ</sup>tabarah*, *al-Maslahah al-Mulghah* dan *al-Maslahah al-Maskut <sup>ʿ</sup>anha*.

---

<sup>14</sup> Muhammad al-Tahir Ibn Ashur, *Maqasid al-Shar<sup>ʿ</sup>ah al-Islamiyyah*, Muhammad al-Tahir al-Maysawi (pnyt.), Dar al-Nafais, Jordan, 1420 H/1999 M, Ed.-1, hlm.204. Wahbah al-Zuhayli, *Usul al-Fiqh al-Islami*, Dar al-Fikr, Damshiq, 1998 M/1318 H. Ed.ke-2, Jil.2, hlm.773.

<sup>15</sup> Muhammad Mustafa al-Shalabi, *Ta<sup>ʿ</sup>lil al-Ahkam*, Dar al-Nahdah al-<sup>ʿ</sup>Arabiyah, Mesir, t.th, hlm. 281-287. Termasuk dalam masalah ini upah bagi yang mengajar orang lain baca tulis al-Qur'an. Juga bolehnya bani Hashim menerima zakat.

### 1. *Al-Maslahah Al-Mu'tabarah*

*Al-Maslahah al-Mu'tabarah* yaitu kemaslahatan yang didukung oleh syariat. Maksudnya, ada dalil khusus yang menjadi asas kepada bentuk dan jenis kemaslahatan tersebut. Misalnya, hukuman ke atas orang yang meminum minuman memabukkan tujuannya adalah memelihara kesehatan akal atau menjaga kemaslahatan akal. Dalam hadith yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim daripada Anas, Rasulullah s.a.w. bersabda :

عن أنس قال: جلد النبي صلى الله عليه وسلم في الخمر با لجريد والنعال و جلد أبو بكر أربعين وفي رواية أخرى عن أنس : أن النبي صلى الله عليه و سلم أتى برجل قد شرب الخمر فجلده بجريدتين نحو أربعين قال و فعله أبو بكر<sup>16</sup>.

Maksudnya:

”Anas bin Malik ra. berkata bahwasanya Nabi s.a.w. menghukum peminum minuman khamar dengan sebatan empat puluh kali menggunakan pelepah daun pokok kurma dan alas kaki/terompah dan Abu Bakar ra. memberlakukan juga hukuman seperti itu, dalam riwayat lain dari pada Anas, Nabi s.a.w. mensebat peminum minuman memabukkan empat puluh kali dengan menggunakan dua batang pelepah daun korma dan Abu Bakar juga melakukan tindakan yang sama”.

Ulama usul fiqh memahami hadith berkenaan secara bervariasi disebabkan oleh perbedaan alat pemukul yang digunakan oleh Nabi s.a.w. ketika melaksanakan hukuman ke atas orang yang meminum minuman yang memabukkan. Ada hadith yang menjelaskan bahwa alat yang digunakan dalam hukuman peminum khamar adalah terompah dan pelepah daun kurma sebanyak empat puluh kali, dan ada hadith yang menyatakan bahwa alat yang digunakan Nabi s.a.w. mensebat pesalah tersebut adalah dua batang pelepah daun pokok kurma juga sebanyak empat puluh kali.

Dalam menganalisa hadith-hadith berkenaan terdapat dua kemungkinan pemahaman yang boleh dikemukakan yaitu:

---

<sup>16</sup> Abu °Abd. Allah Muhammad bin Ibrahim al-Mughirah al-Bukhari, *Sahih Bukhari*, Dar al-Kutub al-°Ilmiyyah, Beyrut, 1992 M./1412 H., Jil.2, Ed.-1, bil.hadith 6773 dan 6776, hlm.326. Muslim, Abu al-Husayn bin al-Hajjaj al-Qushayri, *Sahih Muslim*, Dar al-Kutub al-°Ilmiyyah, Beyrut., 2001 M./1421 H.Ed.-1, bil.hadith 4452, 4454, 4456, hlm. 678.

1) Dalam hadith pertama: *waw* yang menghubungkan antara الجريد dan النعال berkemungkinan *waw li al-jam'i*, kalau demikian halnya maka arti yang boleh diambil dari fahaman ini adalah jumlah sebatan ke atas peminum arak adalah empat puluh kali. Akan tetapi kalau *waw* diantara الجريد dan النعال *li al-tartīb*, maka fahaman yang boleh diambil adalah empat puluh kali dengan terompah dan empat puluh kali dengan pelepah daun pokok kurma. Jadi jumlahnya delapan puluh kali.

2) Dalam hadith kedua yang juga diriwayatkan oleh Anas menyebutkan bahwa alat yang digunakan Nabi s.a.w. menghukum peminum arak adalah dua buah batang pelepah daun pokok kurma dengan sebatan sebanyak empat puluh kali, dengan perincian satu batang pelepah daun kurma jumlah sebatannya empat puluh kali, manakala batang pelepah daun yang satu lagi jumlah sebatangnya juga empat puluh kali. Jadi jumlah sebatan keseluruhannya lapan puluh kali. Hal yang serupa pernah dilakukan oleh ʿAli bin Abi Talib -ketika pada masa pemerintahan ʿUthman bin ʿAffan- mensebat al-Walid bin ʿUqbah dengan menggunakan cambuk yang ujungnya bercabang dua sebanyak empat puluh kali.

Demikian juga pernah berlaku ke atas Nabi Ayyub a.s. ketika beliau hendak menebus sumpahnya yaitu mensebat istrinya sebanyak seratus kali, maka turun perintah dari langit supaya mengambil jerami sebanyak seratus batang kemudian disatukan dan dipukulkan ke atas istrinya satu kali saja. Beliau pernah bersumpah akan memukul isterinya seratus kali sesudah sembuh dari penyakitnya disebabkan sesuatu kesalahan kecil yang dilakukan isterinya.<sup>17</sup> Kalau ini boleh berlaku ke atas Nabi Ayyub a.s, tentu lebih boleh lagi berlaku ke atas Rasulullah s.a.w. sebagai kekasih Allah s.w.t.

Walau bagaimanapun ʿUmar bin al-Khattab setelah bermusyawarah dengan para sahabat inti, menjadikan hukuman ke atas orang yang meminum minuman memabukkan yaitu sebatan sebanyak delapan puluh kali, setelah mendapat cadangan

---

<sup>17</sup> Muhammad bin Ahmad al-Qurtubi, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, Dar al-Kitab al-ʿArabi, Kaherah, 1968 M/1387 H, Jil.15, hlm.213, al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, Matba'at Mustafa al-Babi al-Halabi, Kaherah, 1953 M/1373 H, Ed.ke-2, Jil.23, hlm.126, lihat Muhammad Rawwās Qal'ah Ji, *Mawsu'at Fiqh ʿAlī bin Abī Talib*, Dar al-Nafāis, Beyrut, 1996 M/1417 H., Ed.-1, hlm.98-99.

atau saran dari ʿAli bin Abi Talib. Beliau meng*qiyā*skan orang yang meminum minuman yang memabukkan kepada orang yang menuduh orang lain berbuat zina. Logikanya adalah seseorang yang meminum arak apabila dia mabuk ucapannya tidak dapat terkawal dan diduga kuat akan menuduh orang lain berbuat zina. Hukuman ke atas seseorang yang menuduh orang lain berbuat zina adalah lapan puluh kali sebatan, sebagaimana yang telah dijelaskan dalam al-Qurʿan ( *والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا* ) ( *بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة* ).<sup>18</sup> Oleh karena adanya dugaan kuat menuduh orang lain berbuat zina akan muncul dari pada orang yang mabuk, maka ʿAli bin Abi Talib mencadangkan kepada ʿUmar bin al-Khattab bahwa hukuman orang meminum minuman yang memabukkan sama hukumnya dengan orang yang menuduh orang lain berbuat zina.<sup>19</sup>

Cara melakukan *qiyas* (analogi) ini, menurut para ulama usul fiqh termasuk kemaslahatan yang didukung oleh syarak artinya bentuk dan jenis hukuman dera 80 kali bagi seseorang yang meminum minuman yang memabukkan dianalogikan kepada hukuman seseorang yang menuduh orang lain berbuat zina. Inilah yang dimaksud para ulama usul fiqh dengan kemaslahatan yang didukung oleh syarak atau dikenal dengan (*المصلحة المعتبرة*). Kemaslahatan seperti ini menurut kesepakatan para ulama, dapat dijadikan landasan hukum.

## 2. *Al-Maslahah al-Mulghah*

*Al-Maslahah al-Mulghah* yaitu kemaslahatan yang ditolak dan tidak diakui oleh syarak karena bertentangan atau bercanggah dengan ketentuan syarak. Misalnya dalam hadith yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim:

عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي حُمَيْدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - قَالَ  
بَيْنَمَا نَحْنُ جُلُوسٌ عِنْدَ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - إِذْ جَاءَهُ رَجُلٌ ، فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ

<sup>18</sup> Al-Qurʿan, al-Nur 24:4

<sup>19</sup> Al-Imam Malik, *al-Muwattaʿ*, al-Maktabah al-Tawfiqiyyah, Kaherah, t.th. Jil.2, hlm.245. al-Shawkani, *Nayl al-Awtar*, Dar al-Khayr, Damshiq, 1998 M/1418 H, Ed.ke-2, Jil.7, hlm.158 dan Wahbah al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, Dar al-Fikr, Damshiq, 1989 M/1409 H.Ed.ke-3, Jil.6, hlm.151.

هَلَكْتُ . قَالَ « مَا لَكَ » . قَالَ وَقَعْتُ عَلَى امْرَأَتِي وَأَنَا صَائِمٌ . فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - « هَلْ تَجِدُ رَقَبَةً تُعْتِقُهَا » . قَالَ لَا . قَالَ « فَهَلْ تَسْتَطِيعُ أَنْ تَصُومَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ » . قَالَ لَا . فَقَالَ « فَهَلْ تَجِدُ إِطْعَامَ سِتِّينَ مِسْكِينًا » . قَالَ لَا . قَالَ فَمَكَتَ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - ، فَبَيْنَا نَحْنُ عَلَى ذَلِكَ أُتِيَ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - بِعَرَقٍ فِيهَا تَمْرٌ - وَالْعَرَقُ الْمَكْتَلُ - قَالَ « أَيْنَ السَّائِلُ » . فَقَالَ أَنَا . قَالَ « خُذْهَا فَتَصَدَّقْ بِهِ » . فَقَالَ الرَّجُلُ أَعْلَى أَفْقَرَ مِنِّي يَا رَسُولَ اللَّهِ فَوَاللَّهِ مَا بَيْنَ لَابَتَيْهَا - يُرِيدُ الْحَرَّتَيْنِ - أَهْلُ بَيْتٍ أَفْقَرُ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي ، فَضَحِكَ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - حَتَّى بَدَتْ أَنْيَابُهُ ثُمَّ قَالَ « أَطْعِمْهُ أَهْلَكَ » .<sup>20</sup>

Maksudnya:

”Daripada Abu Hurairah r.a. katanya: ketika kami sedang duduk menghadiri majlis Rasulullah s.a.w. tiba-tiba datang seorang lelaki menemui Baginda lalu berkata, Binasalah aku! Baginda bertanya apa yang berlaku pada engkau?, jawabnya, aku menyetubuhi isteriku sedang aku berpuasa (riwayat lain menyebutkan dalam bulan ramadan), Rasulullah terus bertanya adakah engkau memiliki hamba sahaya supaya engkau bebaskannya? jawab, tidak. Baginda bertanya adakah engkau mampu berpuasa berpuasa selama dua bulan berturut-turut, jawabnya tidak. Baginda bertanya lagi , adakah engkau sanggup memberi makan 60 orang miskin? jawab tidak. Kata Abu Hurairah Nabi pun diam, sementara kami dalam keadaan demikian Nabi s.a.w. dbagikan setandan kurma dalam bakul yang dianyam daripada daun kurma (mungkin hadiah) lalu Baginda bertanya dimanakah orang yang bertanya tadi? Lelaki tersebut menjawab aku ya! Rasulullah. Ambillah setandan kurma itu dan sedekahkanlah kepada fakir-miskin! Lelaki berkata apakah saya sedekahkan kurma ini kepada yang lebih miskin daripada saya?, demi Allah di antara tapal batas kota Madinah ini tidak ada keluarga yang lebih memerlukannya daripada keluarga saya, maka Rasulullah s.a.w. tertawa hingga kelihatan gigi taringnya lalu berkata kepada lelaki itu ambil kurma itu dan berikanlah kepada keluargamu”.

Mengikut keterangan hadith di atas, syarak menegaskan bahwa orang yang melakukan hubungan seksual (persetubuhan) dengan isterinya di siang hari bulan Ramadan dikenakan hukuman ke atasnya yaitu memerdekakan hamba abdi, atau puasa dua bulan berturut-turut, atau memberi makan 60 orang fakir miskin dan diberlakukan secara berperingkat dengan menggunakan teori gunung yaitu dari

<sup>20</sup> Al-Bukhari, *Sahih Bukhari*, bil.hadith 1936, hlm.598 dan Muslim, *Sahih Muslim*, bil.hadith 2595, hlm. 450.

puncak ke bawah -atau bermula dari hukuman yang lebih keras ke hukuman yang lebih ringan-.

Namun Yahya al-Laythi al-Andalusi, pakar fiqh Maliki di Spanyol<sup>21</sup> menetapkan hukuman puasa dua bulan berturut-turut ke atas salah seorang penguasa (Sultan Abd al-Rahman bin Hakam 176-278 H.) yang melakukan hubungan seksual dengan isterinya di siang hari bulan Ramadan sebagai ganti kewajipan memerdekakan hamba abdi. Menurut pertimbangan faqih tersebut bagi seorang raja kewajipan memerdekakan hamba abdi sebagai hukuman ke atasnya tidak akan mampu memberikan kesan positif hingga dapat menyerikkan -dia- untuk tidak mengulangi kesalahan yang sama, yang seharusnya dia menghormati bulan Ramadan serta menunaikan ibadah puasa. Hal ini disebabkan mudahnya seorang raja memerdekakan hamba abdi karena suasana kehidupannya serba mewah. Oleh itu kewajipan berpuasa pada peringkat kedua separtimana yang ditegaskan oleh nas hadith mesti didahulukan penerapannya karena dianggap dapat mewujudkan kemaslahatan sebagai tujuan hukum syarak yaitu menghalang orang untuk tidak melanggar aturan-aturan yang sudah ditentukan oleh syarak.

Para ulama usul fiqh memandang hukuman yang dijatuhkan al-Laythi ke atas penguasa tersebut bertentangan atau bercanggah dengan hadith Rasulullah s.a.w. di atas, karena bentuk-bentuk hukuman itu mesti diterapkan dan diaplikasikan secara berperingkat yaitu dari atas/puncak ke bawah (teori gunung). Apabila tidak mampu memerdekakan hamba abdi, barulah dikenakan hukuman puasa dua bulan berturut-turut (secara berterusan selama dua bulan) sebagaimana dapat difahami dari dialog Rasulullah s.a.w dengan lelaki yang melakukan pelanggaran seksual dengan isterinya di siang hari bulan Ramadan. Oleh sebab itu, para ulama usul fiqh memandang bahwa mendahulukan hukuman puasa dua bulan berturut-turut daripada memerdekakan hamba abdi merupakan kemaslahatan yang bertentangan atau bercanggah dengan kehendak syarak. Kemaslahatan seperti ini menurut persepakatan para ulama usul

---

<sup>21</sup> Nama sebenar beliau ialah Yahya bin Yahya bin Kathir al-Andalusi al-Qurtubi, salah seorang murid Imam Malik, lahir 152 H dan wafat 234 H. Ungkapan beliau adalah: لو أمرته بذلك لسهل عليه. Lihat Abu °Abd Allah Shams al-Din al-Dhahabi, *Siyar a°lām al-Nubala'*, Shuayb al-Arnauti (pnyt.), Muassasat al-Risalah, Beyrut, t.th, Jil.2, hlm.182. Zaki al-Din Sha°ban, *Usūl al-fiqh al-Islāmī*, Dar al-Ta°lif, Kaherah, 1965 M, hlm. 171.

fiqh, disebut *المصلحة الملغاة* maslahat yang dibatalkan oleh syarak dan tidak boleh dijadikan sebagai landasan hukum.

Pengkategorian *al-maslahah al-mulghah* yang dilakukan jumhur ulama terhadap fatwa faqih al-Laythi tentang seorang penguasa yang melakukan hubungan seksual atau persetubuhan dengan isterinya di siang hari bulan Ramadan, tampaknya dari pada teks nas memang beralasan. Namun apabila dilihat dari tujuan pensyariatan hukum yaitu menjadikan pesalah jera terhadap pelanggaran aturan atau hukum syariat, maka fatwa ulama besar, murid Imam Malik itu patut dipertimbangkan terutama kalau dihubungkan dengan situasi dan keadaan dewasa ini dimana hamba abdi sudah tidak wujud lagi. Mungkin itu pula sebabnya terhadap hadith yang berkaitan dengan seseorang yang melakukan persetubuhan di siang hari bulan ramadan itu berkembang pendapat antara menerapkan hadith tersebut secara *tartīb* (berperingkat) atau *takhyīr* (memilih).

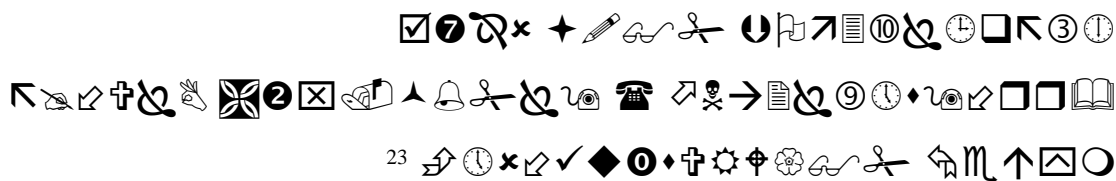
Sebenarnya -kaffarah untuk- memerdekakan hamba sahaya meskipun tidak wujud dalam masyarakat dewasa ini, ianya tidak boleh dilangkahi begitu saja kemudian memberlakukan puasa dua bulan berturut-turut karena masih boleh dipertimbangkan alternatif lain yaitu nilai hamba abdi tersebut misalnya Rp 500,000.000 .

Maka nilai itulah yang perlu dibebaskan atau dimerdekakan daripada pesalah yang melakukan hubungan seksual dengan isterinya di siang hari bulan Ramadan.<sup>22</sup>

Orang-orang yang pikirannya membarat atau yang pemikirannya sangat liberal cuba memberlakukan kes separti di atas pada maslahat pembahagian harta pusaka secara sama rata antara adik beradik perempuan dan lelaki dengan bermatlamatkan keadilan. Maslahat ini dinafikan sekeras-kerasnya karena ada dalil yang jelas mengenainya. Firman Allah s.w.t.

---

<sup>22</sup> Perhambaan adalah merupakan konsekuensi logik daripada adanya tawanan. Seseorang tawanan tidak memiliki dirinya sendiri, tidak memiliki kemendekaan dan tidak memiliki kemahuan sendiri, nasibnya berada ditangan penawannya. Dan Islam tidak mengakui perhambaan yang dilakukan dalam bentuk perompakan dan yang semacamnya.



Maksudnya:

“Allah mensyariatkan bagimu tentang (pembahagian pusaka) untuk anak-anakmu, yaitu bahagian seorang anak lelaki sama dengan dua anak perempuan”.

Seorang waris lelaki, jika ingin meminang seseorang gadis dan ingin berkahwin dengannya mesti membayar mahar (mas kahwin) dan perkara-perkara lainnya yang memerlukan persediaan kewangan yang cukup besar. Kemudian setelah sah menjadi suami isteri, dia wajib memberikan nafkah kepada isterinya untuk keperluan makan, minum, pakaian, tempat tinggal dan lainnya, meskipun si isteri berasal dari keluarga yang kaya dan berada. Hal ini sangat berbeda sekali dengan keadaan waris perempuan. Jika dia berkahwin, maka dia tidak berkewajipan untuk membayar mahar dan memberikan nafkah, karena setelah sah menjadi seorang isteri semua nafkah dan kewajipan kewangan sepenuhnya adalah menjadi tanggung jawab suaminya.

Oleh itu, al-Qur’an dengan tegas menyatakan bahwa bahagian lelaki dua kali ganda dari bahagian perempuan karena bebanan tanggung jawab lelaki adalah lebih berat berbanding perempuan.

Dalam kaitan ini penentuan awal bulan puasa dan haji wajib dilakukan (diithbatkan) dengan الرؤية الشرعية karena ada dalil *sarih* yang menjelaskan tentang hal itu, dan masalah tersebut masuk dalam kategori أمر تعبدى. Namun apabila ada tindakan yang berusaha mengetepikan atau meninggalkan رؤية dan menggantikannya dengan حساب فلكي maka tindakan itu adalah ditolak karena bercangah dengan *dalil shar’i* yang diturunkan untuk dilaksanakan perintahnya ini sejalan qaedah usul “asal daripada perintah itu adalah wajib”, dan dengan sikap “سمعنا وأطعنا” patuh dan taat kepada perintah agama yang semestinya dikedepankan -bukan sikap membangkang-.

<sup>23</sup> Al-Qur’an, al-Nisa’ 4:11.

Dalil syarak yang dimaksud, antaranya: *صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته* dan tindakan tersebut yaitu mengetepikan atau meninggalkan *رؤية* dan menggantikannya dengan *حساب فلكي* masuk dalam kategori *al-maslahah al-mulghah* (yang tidak diambil kira oleh syarak dan bahkan berhampiran dengan *bid'ah sayyi'ah*). Dalam ungkapan lain yang lebih sederhana boleh juga dikatakan bahwa pendekatan *رؤية* masuk kedalam *masalah daruriyyah* sedangkan *حساب فلكي* berada diperingkat *masalah hajiyah* atau *tahsiniyah*. Artinya hisab tidak boleh melangkahi rukyat.

Sebenarnya ada hikmah yang boleh dipetik di saat menanti kemunculan anak bulan dengan melakukan rukyat yaitu: 1. Ketika mengamati dan menikmati panorama langit (cakerawala) yang begitu indah sama ada dengan menggunakan pancaindera mata mahupun dengan bantuan alat canggih seperti teropong bintang yang super canggih adalah bertujuan membaca tanda-tanda kemahakuasaan Tuhan yang bertaburan di angkasa lepas. 2. Mempersiapkan diri baik rohani ataupun jasmani menyambut bulan puasa, bulan yang penuh dengan keberkatan, keampunan dan perlepasan dari api neraka. 3. Menampakkan kegembiraan dan kesyukuran atas tibanya hari kemenangan yaitu Aidil Fitri dan Aidil Adha. Suasana kegembiraan dan kebahagiaan itu diharapkan akan membawa rahmat dan kasih sayang kepada seluruh umat.

Demikian pula menjadikan bandar raya Jeddah sebagai *miqat makani* untuk memakai kain ihram dalam memulakan pelaksanaan ibadah haji adalah ditolak, ianya masuk ke dalam kategori *al maslahah al-mulghah* karena bercanggah dengan ketentuan dan penetapan Rasulullah s.a.w. tentang *miqat makani*. Hal ini selaras dengan gagasan golongan pengagum Barat yang mencadangkan pelaksanaan solat Jumaat bagi orang-orang muslim yang tinggal dan bermustautin di Eropah dan Amerika Syarikat dipindahkan ke hari Ahad dengan alasan akan lebih ramai orang menghadirinya.

i.

***l-Maslahah Al-Maskut 'Anha***

*Al-Maslahah al-Maskut 'Anha* yaitu kemaslahatan yang didiamkan oleh syarak dimana keberadaannya tidak disokong oleh syarak dan tidak pula dibiarkan atau ditolak oleh syarak melalui dalil yang terperinci. Kemaslahatan dalam bentuk ini terbahagi dua, yaitu:

1) *Al-Maslahah al-Gharibah* yaitu kemaslahatan yang asing atau kemaslahatan yang sama sekali tidak ada sokongan dari syarak, baik secara terperinci mahupun umum. Al-Shatibi mengatakan bahwa kemaslahatan seperti ini tidak diketemukan dalam praktik, meskipun ada dalam teori.

2) *Al-Maslahah al-Mursalah* yaitu kemaslahatan yang tidak diperakui oleh dalil syarak atau nas yang khusus, tetapi disokong oleh sejumlah makna nas (al-Qur'an atau hadith). Kemaslahatan yang dimaksudkan di sini adalah kemaslahatan yang secara umum ditunjuk oleh kedua-dua sumber itu. Artinya kemaslahatan itu tidak dapat dikembalikan kepada sesuatu ayat al-Qur'an atau hadith secara langsung baik melalui proses penalaran *bayānī* mahupun *ta'ālī*, melainkan hanya dikembalikan kepada prinsip umum kemaslahatan yang dikandung oleh sebilangan nas.

Untuk mengetahui hakikat daripada makna *al-maslahah al-mursalah* berikut ini, diketengahkan beberapa pandangan ulama (para pakar usul fiqh). Menurut al-Shatibi, *al-maslahah al mursalah* adalah:

أن يلائم تصرف الشرع, وهو أن يوجد لذلك المعنى جنس إعتبره الشارع في الجملة بغير دليل معين وهو الإستدلال المرسل المسمى بالمصلحة المرسل<sup>24</sup>

Maksudnya:

---

<sup>24</sup> Al-Shatibi, *al-F'tisam*, Maktabat al-Riyad al-Hadithah, al-Riyad, t.th, Juz.ke-2, hlm.115

“Maslahat itu (maslahat yang tidak ditunjukkan oleh dalil khusus yang membenarkan atau membatalkan) harus sesuai dengan tindakan syarak. Artinya pada maslahat itu ada jenis yang dibenarkan oleh *al-Shari*<sup>c</sup> tanpa adanya dalil tertentu, ianya disebut *istidlal mursal* dan juga dinamakan dengan *al-maslahah al mursalah*”.

Menurut ʿAmir ʿAbd al-ʿAziz, *al-maslahah al mursalah* ialah:

المعاني التي يحصل من ربط الحكم بها وبنائه عليها جلب منفعة أو دفع مفسدة عن الخلق ولم يقم دليل معين من قبل الشرع يدل على إعتبارها أو إلغائها<sup>25</sup>

Maksudnya:

“Maslahat/kemaslahatan yang ditetapkan hukum padanya akan mendatangkan manfaat dan menolak mafsadat dari makhluk dan tidak ada dalil tertentu daripada syarak yang menjelaskannya, baik yang membenarkan mahupun yang membatalkannya”.

Menurut Badran Abu al-ʿAynayn Badran:

مصلحة لم يعلم عن الشارع دليل بالإعتبار ولا بالبطلان<sup>26</sup>

Maksudnya:

“*Al-Maslahah al Mursalah* adalah maslahat yang tidak diketahui dari *al-Shari*<sup>c</sup> adanya dalil yang membenarkan atau membatalkan”.

Menurut Husayn Hamid Hassan:

المصلحة المرسله مصلحة تدخل تحت أصل شرعي مأخوذ من إستقراء النصوص الشرعية<sup>27</sup>

Maksudnya:

---

<sup>25</sup> Amir ʿAbd al-ʿAziz, *Usul al-Fiqh al-Islami*, Dar al-Salam, Kaherah, 1997 M/1418 H. Ed.-1, Juz.2, hlm. 478-479.

<sup>26</sup> Badran Abu al-ʿAynayn Badran, *Usul al-Fiqh al-Islamī*, Muassasat Shabab al-Jamiʿah, Iskandaria, tth, hlm.209

<sup>27</sup> Husayn Hamid Hassan, *Nazariyat al-Maslahah fī al-Fiqh al-Islami*, Dar al-Nahdah al-ʿArabiyah, Kaherah, 1971, hlm. 60.

“*Al-Maslahah al-Mursalah*, adalah masalah yang termasuk ke dalam dalil syarak yang difahami melalui penelitian terhadap pelbagai nas-nas syarak”.

Menurut Wahbah al-Zuhayli:

هي الأوصاف التي تلائم تصرفات الشارع ومقاصده ولكن لم يشهد لها دليل معين من الشرع بالإعتبار أو الإلغاء ويحصل من ربط الحكم بها جلب منفعة أو دفع مفسدة عند الناس<sup>28</sup>

Maksudnya:

“*Al-maslahah al-Mursalah*, adalah beberapa sifat yang sesuai dengan tindakan dan tujuan *al-Shāri‘*, tetapi tidak ada dalil tertentu daripada syarak yang membenarkan atau menggugurkan, dan dengan ditetapkannya hukum padanya akan tercapai kemaslahatan atau manusia terhindar daripada bahaya”.

Menurut Sa‘id Ramadan al-Buti:

إن حقيقة المصالح المرسلة هي كل منفعة داخلية في مقاصد الشارع دون أن يكون لها شاهد بالإعتبار أو الإلغاء<sup>29</sup>

Maksudnya:

“Hakikat *al-masalih al-mursalah* ialah setiap manfaat yang tercakup ke dalam tujuan *al-Shāri‘* tanpa dalil yang membenarkan atau membatalkan”.

Tampaknya ungkapan-ungkapan yang dikemukakan di atas sedikit-sebanyak selaras dengan pernyataan Shaykh Islam Ibn Taymiyyah:

المصلحة المرسلة وهو أن يرى المجتهد أن هذا الفعل يجلب منفعة راجحة و ليس في الشرع ما ينفيه<sup>30</sup>

<sup>28</sup> Wahbah al-Zuhayli, hlm. 757.

<sup>29</sup> Sa‘id Ramadan al-Buti, hlm. 288.

<sup>30</sup> Abu al-‘Abbas Taqiyuddin Muhammad bin ‘Abd al-Halim Ibn Taymiyyah, *Majmu‘at al-Fatawa*, Maktabat Ibn Taymiyyah li Tiba‘at wa Nashr al-Kutub al-Salafiyyah, t.tp, 1398 H, Ed.-1, Jil. 11, hlm.342-343.

Maksudnya:

” *Al-Maslahah al-mursalah* ialah: sesuatu tindakan yang dilihat oleh mujtahid dimana tindakan itu mengandung kemanfaatan yang jelas dan *rajihah* dan tidak ada dalil syarak yang menafikannya”.

Dengan demikian, *al-maslahah al-mursalah* adalah cara menetapkan hukum dengan prinsip mengambil manfaat dan menghindari kerosakan yang sasaran intinya adalah kemaslahatan.

Selain istilah *al-maslahah al-mursalah*, dikenal juga istilah lain yaitu *al-munasib al-mursal*, *al-istidlal*, *al-istidlal al-mursal* dan *al-istislah*, atau mungkin boleh dinamakan juga dengan istilah *al-mursal al-mu<sup>c</sup>tabar ghayr al-mubashir*.<sup>31</sup> Walaubagaimanapun kepelbagaian istilah tersebut pada asasnya mengandung esensi atau intisari yang sama yaitu mengambil kemaslahatan atau manfaat dan menolak sebarang kemudharatan dalam usaha mewujudkan dan memelihara tujuan-tujuan syariat.

Oleh itu, *al-maslahah al-mursalah* yang boleh dijadikan landasan *istinbat* hukum dan sekaligus dijadikan dalil ialah kemaslahatan yang sesuai dan sejalan dengan tindakan syarak meskipun tidak ada dalil atau nas yang khusus menjelaskannya, namun disokong oleh sejumlah makna nas (al-Qur’an atau hadith). Kemaslahatan yang dimaksudkan di sini adalah kemaslahatan yang secara umum ditunjuk oleh kedua-dua sumber itu. Artinya kemaslahatan itu tidak dapat dikembalikan kepada sesuatu ayat al-Qur’an atau hadith secara langsung baik melalui

---

<sup>31</sup> Muhammad Abu al-Nur al-Zuhaer, *Usul al-Fiqh*, Dar al-Tiba<sup>c</sup>ah al-Muhammadiyah, Kaherah, t.th, Jil.4, hlm.185. Ibn al-Hajib dan al-Amidi mengistilahkannya dengan المناسب المرسل lihat *Mukhtasar al-Muntahā ma<sup>c</sup>a Sharhih wa Hashiyatih*, Maktabat al-Kulliyah al-Azhariyah, Kaherah, t.th, Jil.ke-2, hlm.242. *Al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*, Dar al-Kutub al-<sup>c</sup>Ilmiyyah, Beyrut., 1983 M, Jil.4, hlm.237. Di sisi lain Abu al-Walid Muhammad bin Ahmad bin Muhammad bin Ahmad Ibn Rushd al-Hafid memberi istilah dengan القياس المرسل dan القياس المصلحة أو قياس المصلحة lihat *Bidāyat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtasid*, Dar Ihya’ al-Turath al-<sup>c</sup>Arabi, t.pt, 1996 M/1316 H. Jil.1, hlm.445 dan Jil.2, hlm. 47 dan 263. Abu al-Ma<sup>c</sup>ali <sup>c</sup>Abd al-Malik bin <sup>c</sup>Abdullah bin Yusuf al-Juwayni, *al-Burhan fi Usul al-Fiqh*, <sup>c</sup>Abd al-<sup>c</sup>Azim Mahmud al-Deyb ( pnyt.), Dar al-Wafa, al-Mansurah, 1997 M/1318 H. Juz.2, Ed.ke-4, hlm. 721, dan Muhammad bin Bahadur bin <sup>c</sup>Abdullah al-Zarkashi, *al-Bahr al-Muhit fi Usul al-Fiqh*, Wizarat al-Awqaf, Kuwayt, 1409 H, Juz.6, Ed.-1, hlm.76.

proses penalaran *bayani* mahupun *ta'liili*, melainkan hanya dikembalikan kepada prinsip umum kemaslahatan yang dikandung oleh sebilangan nas.

Maslahat yang tidak sesuai dengan tindakan syarak dan tidak disokong oleh sejumlah makna nas (al-Qur'an atau hadith) termasuk kategori *al-maslahah al-gharibah* dan tidak boleh dijadikan sandaran *istinbat* hukum dan selanjutnya tidak boleh dijadikan dalil, karena ianya diasaskan pada pandangan akal semata, bahkan unsur yang paling berpengaruh di dalamnya -berkemungkinan- didominasi oleh kepentingan perbiadi atau kelompok yang pada akhirnya membawa kepada *mafsadah*.

Dengan dasar dan alasan pertimbangan tersebut sangatlah bersesuaian apabila dalam pembahasan ini turut pula ditampilkan pandangan al-Tufi<sup>32</sup> dan kelompok Shi'ah mengenai *al-maslahah al-mursalah* dimana posisi mereka, apakah sejalan dengan pandangan majoriti ulama ataukah tidak.

Al-Tufi adalah salah seorang ulama madhhab Hanbali yang pendapatnya mengenai *al-maslahah* dipandang paling berani dan kontroversial, dinilai demikian karena beliau bermadhhab Hanbali dimana pengasas madhhab ini Ahmad bin Hanbal oleh sementara kalangan penganalisis separti Faruq Abu Zaid menyebutnya sebagai “imam kaum fundamentalis” tokoh yang menyerukan kembali kepada sumber asal hukum Islam yaitu, al-Qur'an dan Sunnah. Dengan kata lain madhhab Hanbali adalah madhhab sangat ketat dan kukuh berpegang pada nas.<sup>33</sup>

Dalam memberi penjelasan terhadap kitab *al-Arba'in al-Nawawiyyah* ketika mensharah hadith “لا ضرر ولا ضرار” “pandangan al-Tufi itu dikemukakan<sup>34</sup>, beliau menolak pembahagian *al-maslahah*. Salah satu pernyataannya, bahwa masalah meskipun termasuk kategori *al-mulghah* -yang oleh majoriti ulama tidak boleh

---

<sup>32</sup> Sebenarnya al-Tufi tidak mengenal istilah *al-maslahah al-mursalah*, beliau hanya mengenal istilah *al-maslahah* sahaja (tanpa *al-mursalah*). Standard penentuan masalah baginya semata-mata hanya akal sahaja dan terlepas dari pantauan nas.

<sup>33</sup> Nama penuhnya adalah Sulayman bin 'Abd al-Qawī bin 'Abd al-Karīm bin Sa'īd al-Tufi, lahir pada tahun 657 H. dan wafat pada tahun 716 H. Lihat Husayn Hamid Hassan, *Nazariyyat al-Maslahah fi al-Fiqh al-Islamī*, hlm. 546-547. Dan dinilai kontroversial kerana beliau bermadhhab Hanbali dimana madhhab ini dikenal sangat ketat berpegang pada nas.

<sup>34</sup> Sharh hadith tersebut telah disunting oleh Mustafa Zayd dan dijadikan *mulhaq* (lampiran) dalam *al-Maslahah fi al-Fiqh al-Islamī wa Najm al-Dīn al-Tufi*.

dijadikan pedoman dan panduan dalam penetapan hukum- dapat dijadikan landasan sebagai *istinbat* hukum. Bahkan menurut beliau masalah kadangkala boleh diutamakan dan didahulukan daripada dalil-dalil hukum yang lain seperti nas dan ijmak. Oleh itu, selain melanggar hal yang telah menjadi persepakatan para ulama, pendapatnya dianggap sangat berbahaya karena dapat menghapuskan dan mengancam keberadaan hukum-hukum yang telah ditetapkan oleh nas dan ijmak.

Dalam membincangkan *al-maslahah*, al-Tufi mengelompokkan hukum Islam kedalam dua kategori. *Pertama* hukum ibadah dan *muqaddarat* yang maksud dan maknanya tidak dapat dijangkau oleh akal secara terperinci. Panduan dalam kategori ini adalah nas dan ijmak. *Kedua* hukum muamalat, adat, *siyasah duniawiyyah* dan sejenisnya (tampaknya beliau tidak membezakan antara *siyasah shar'iyah* yaitu semua tindakan yang dilakukan untuk kepentingan kemaslahatan manusia dan tindakan itu sejalan dengan *maqasid al-Shari'* dengan *siyasah wad'iyyah* yang hanya berpegang pada akal semata) yang makna dan maksudnya dapat dijangkau oleh akal. Landasan hukum kategori kedua ini adalah *maslahat al-nas* (kemaslahatan manusia), sama ada ketika ada nas dan ijmak mahupun tidak.<sup>35</sup>

Mengenai posisi dan hubungan *al-maslahah* dengan dalil hukum lain di bidang muamalat dan sejenisnya al-Tufi mengemukakan seperti berikut: jika kedua-dua dalil itu sejalan maka keduanya harus dijadikan panduan dan itulah yang terbaik “فإن إتفقا” “فبها ونعمت”, misalnya nas dan ijmak sejalan dengan maslahat dalam *al-ahkam al-khamsah al-kulliyah al-daruriyyah* “الأحكام الخمسة الكلية الضرورية”, seperti menjatuhkan hukuman mati ke atas pelaku pembunuhan dan orang murtad -atau melalui analogi *istinbat*, hukum bunuh berlaku pula ke atas orang-orang yang menyebarkan ajaran sesat-, hukuman potong tangan ke atas pencuri. Apabila kedua-duanya berbeda muatan hukumnya, jika dapat disatukan/digabungkan dan diharmonikan, maka kedua-duanya harus disatukan dan diharmonikan dengan cara yang tidak merusak maslahat dan tidak menyebabkan mempermainkan dalil. Namun jika tidak dapat digabungkan maka maslahat harus diutamakan dan didahulukan atas

---

<sup>35</sup> Mustafa Zayd , *al-Maslahah wa Najm al-Dīn al-Tufi*, Dar al-Fikr °Arabi, t.pt, 1964, Ed.ke-2, hlm.235 dan 238.

dalil hukum yang lain, pemahaman ini berdasarkan kepada hadith Nabi s.a.w. di atas.<sup>36</sup>

Daripada keterangan tersebut dapat difahami bahwa al-Tufi dalam menetapkan hukum berdasarkan maslahat menentukan satu syarat yaitu berlaku hanya pada muamalat dan sejenisnya sahaja (bukan hukum ibadah, *muqaddarat* dan sejenisnya). Beliau tidak mensyaratkan maslahat berada pada peringkat *daruriyyat*, tidak pula mensyaratkan maslahat itu *haqīqiyyah* dan *‘ammah*. Demikian juga tidak mensyaratkan *mulāimah* salah satu syarat inti yang harus dipenuhi separtimana yang ditetapkan oleh majoriti ulama yang menerima *al-maslahah al-mursalah* sebagai hujah.<sup>37</sup>

Spesifikasi bangunan teori *al-maslahah* yang ditawarkan oleh al-Tufi dibina di atas empat asas:

*Pertama*, akal dapat menemukan dan membezakan maslahat dengan mafsadah “العقل البشرى يستقل بإدراك المصالح والمفاسد”. Maksudnya akal dapat mengetahui kebaikan dan keburukan yang diperlukan manusia tanpa harus mendapat bantuan wahyu. Ini dasar pertama bangunan piramid pemikiran al-Tufi.<sup>38</sup>

Dalam hal ini al-Tufi kemungkinan besar terpengaruh cara berfikir muktazilah yang memandang akal dapat dipakai untuk mengetahui baik dan buruk. Apa yang dipandang oleh akal baik berarti itulah hukum Tuhan yang wajib untuk dikerjakan dan apa yang dipandang oleh akal buruk, maka ia adalah hukum Tuhan yang wajib untuk ditinggalkan.

*Kedua*, maslahat sebagai dalil berdiri sendiri dan terlepas dari nas. Sebagai kelanjutan pendapatnya yang pertama, al-Tufi berpendapat bahwa maslahat adalah

---

<sup>36</sup> “ لا ضرر ولا ضرار ”

<sup>37</sup> ‘Abd al-‘Aziz ‘Abd al-Rahman, *Adillat al-Tashrī‘ al-Mukhtalaf fi al-Ihtijaj biha*, Muassasat al-Risalah, Beyrut., 1979, hlm. 200-201.

<sup>38</sup> ‘Abd al-Wahhab Khallaf, *Masadir al-Tashrī‘ al-Islāmī fi ma la Nassa fiḥ*, Dar al-Qalam, Kuwayt, 1972, hlm. 136. Abu al-Yusr al-Bazdawi, *Kitab Usul al-Dīn*, ‘Isa al-Babi al-Halabi, Kaherah, 1963, hlm.92.

dalil syarak yang berdiri sendiri tanpa memerlukan nas “المصلحة دليل شرعي مستقل عن النص” dan maslahat itu diperolehi melalui adat kebiasaan dan *tajribah* (percobaan, eksperimen).<sup>39</sup>

*Ketiga*, lapangan penerapan maslahat adalah muamalat dan adat bukan ibadah dan *muqaddarat* “مجال العمل بالمصلحة هو المعاملات والعادات دون العبادات والمقدرات”. Bagi al-Tufi, maslahat dijadikan sebagai dalil syarak hanya berlaku dalam bidang muamalat (hubungan sosial) dan adat istiadat. Sedangkan dalam bidang ibadah dan *muqaddarat*, maslahat tidak boleh dijadikan dalil.<sup>40</sup>

*Keempat*, maslahat merupakan dalil hukum Islam yang paling kukuh. Asas keempat ini merupakan dasar yang paling penting yang melandasi teori al-Tufi tentang *al-maslahah*. Baginya, maslahat merupakan dalil syarak yang terunggul. Maslahat bukan sahaja menjadi hujah ketika tidak ada nas dan ijmak, tetapi ianya juga harus didahulukan ketika terjadi pertentangan diantara kedua-duanya. Namun al-Tufi mengutamakan maslahat atas nas dan ijmak tersebut dilakukan dengan jalan *takhsis* dan *bayan* bukan dengan meninggalkan nas “أن تقديم المصلحة على النص والإجماع إنما يكون بطريق التخصيص والبيان لهما لا بطريق الإفتيات عليهما أو التعطيل لهما”, sebagaimana mendahulukan sunnah atas al-Qur’an melalui *bayan* dan penjelasan. Hal ini beliau lakukan karena menurut pandangannya, maslahat itu diambil dan bersumber daripada sabda Rasulullah s.a.w “لا ضرر ولا ضرار” (tidak memudaratkan dan tidak dimudaratkan) merupakan landasan kukuh untuk mewujudkan dan memelihara kemaslahatan dan menghindarkan kemafsadatan.<sup>41</sup>

Berdasarkan kepada ke empat asas tersebut di atas, al-Tufi menyusun landasan pendapatnya yang mendahulukan maslahat atas nas dan ijmak dengan mengetengahkan beberapa alasan seperti berikut:<sup>42</sup>

Alasan *pertama*, beliau mengatakan;

---

<sup>39</sup> Al-Tufi, *Sharh al-Arba‘īn al-Nawawīyyah* dalam Mustafa Zayd, *al-maslahah fi al-Tashrī‘ al-Islāmī wa Najm al-Dīn al-Tufī*, hlm.240.

<sup>40</sup> Mustafa Zayd, hlm.240.

<sup>41</sup> Mustafa Zayd, hlm.240 dan Husayn Hamid Hassan, hlm.534-535.

<sup>42</sup> Mengenai argumen-argumen ini dapat dilihat dalam ‘Abd al-Wahhab Khallaf, hlm. 129-133.

إن منكرى الإجماع قالوا برعاية المصلحة, فهي إذن محل وفاق والإجماع محل خلاف  
والتمسك بما أتفق عليه أولى من التمسك بما اختلف فيه

Al-Tufi mendahulukan maslahat daripada ijmak karena dalam pandangannya ijmak itu diperselisihkan kehujahannya, sedangkan maslahat disepakati termasuk mereka yang menentang ijmak. Ini berarti bahwa mendahulukan sesuatu yang disepakati (ijmak) atas sesuatu yang diperselisihkan lebih utama (maslahat) dalam pandangan al-Tufi.

Alasan *kedua* menyatakan:

إن النصوص مختلفة متعارضة فهي سبب الخلاف في الأحكام المذمومة شرعا ورعاية  
المصالح أمر حقيقي في نفسه لا يختلف فيه فهو سبب الإتفاق المطلوب شرعا فكان إتباعه  
أولى

Al-Tufi mendahulukan maslahat daripada nas dengan pertimbangan bahwa nas itu mengandung banyak pertentangan dan inilah yang salah satunya menjadi penyebab terjadinya perbezaan pendapat dalam hukum yang tercela menurut syarak. Sedangkan memelihara maslahat secara substansial merupakan sesuatu yang hakiki, yang tidak diperselisihkan. Dengan demikian pemeliharaan atau pengutamaan maslahat merupakan sebab berlakunya persepakatan yang dikehendaki oleh syarak. Al-Tufi menyimpulkan bahwa berpegang pada sesuatu yang dipersepakati lebih utama daripada berpegang pada sesuatu yang menimbulkan pelbagai perbezaan.

Alasan *ketiga* al-Tufi mengemukakan:

إنه قد ثبت في السنة معارضة النصوص بالمصالح ونحوها في قضايا

Menurut al-Tufi, dalam beberapa kes telah berlaku perselisihan/pertentangan antara nas-nas sunnah dengan maslahat. Beliau merujuk kepada pendapat Ibn Mas'ud yang bertentangan dengan *nas* dan ijmak mengenai tayamum karena kemaslahatan

yaitu kehati-hatian (*ihtiyat*) dalam ibadah. Menurut nas dan ijmak bahwa tayamum boleh dilakukan karena sakit atau ketiadaan air. Ibn Mas'ud berpendapat bahwa orang sakit tidak boleh bertayamum, sebab jika dibolehkan dikuatirkan ada yang hanya merasa sejuk sedikit sahaja lalu bertayamum, tidak mahu berwuduk. Dalam perkembangannya pendapat ini tersiar luas dalam masyarakat dan tidak seorang pun yang membantahnya. Demikian pula kata al-Tufi sebahagian sahabat yang menyalahi perintah Nabi s.a.w untuk tidak solat Asar kecuali di bani Qurayzah. Contoh lain yang dikemukakan oleh al-Tufi ialah riwayat yang menerangkan bahwa ketika Nabi s.a.w mengutus Abu Bakar al-Siddiq untuk menyampaikan kepada masyarakat awam hadith:

(من قال لا إله إلا الله دخل الجنة).

Maksudnya:

“Barang siapa mengucapkan *la ilaha illa Allah*, dia masuk syurga”

Umar bin al-Khattab melarangnya atas dasar kemaslahatan. Alasan Umar menurut al-Tufi, jika hadith itu disampaikan kepada masyarakat akan menyebabkan mereka malas beramal karena hanya mengandalkan hadith tersebut.

Sehubungan dengan kes ini, Muadh bin Jabal meriwayatkan sebuah hadith yang muatan maknanya serupa dengan tindakan Umar bin al-Khattab tersebut sepertimana yang diungkapkan oleh al-Tufi yaitu:

عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ أَنَّ النَّبِيَّ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- قَالَ لَهُ « يَا مُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ » قَالَ لَبَّيْكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَسَعْدَيْكَ. قَالَ « لَا يَشْهَدُ عَبْدٌ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ثُمَّ يَمُوتُ عَلَى ذَلِكَ إِلَّا دَخَلَ الْجَنَّةَ » قَالَ فُلْتُ أَفَلَا أُحَدِّثُ النَّاسَ قَالَ « لَا إِيَّيْ أَحْسَى أَنْ يَتَّكَلَّمُوا عَلَيْهِ »<sup>43</sup>

Maksudnya:

---

<sup>43</sup> Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad bin Hanbal*, Dar al-Hadith, Kaherah, 1995 M/1416 H. Ed.-1, Juz.16, bil.hadith 21907, hlm.165.

“Daripada Muādh bin Jabal, sesungguhnya Nabi s.a.w bersabda tidak mengangkat saksi seorang hamba bahwa tidak ada Tuhan kecuali Allah, kemudian mati atas dasar itu melainkan dia akan masuk syurga, Muadh bin Jabal berkata apakah tidak kusampaikan kepada manusia? Jawab Nabi jangan, aku khawatir mereka akan jadi malas beramal”.

Pandangan al-Tufi mengenai maslahat harus difahami melalui konteks usul fiqh, karena sesungguhnya beliau bermain di bidang itu. Beliau mengandaikan terjadinya pertentangan atau percanggahan antara nas dan ijmak dengan maslahat. Inti permasalahannya adalah, betulkah kontradiksi dan pertentangan telah terjadi?.Tampaknya al-Tufi hanya berandai-andai dalam teorinya dan kelihatannya -sepanjang penulis ketahui- beliau tidak mengungkapkan satu kes pun yang menunjukkan kebenaran pengandaian tersebut dalam kajian khusus atau kitab usul fiqh yang dinisbatkan kepadanya. Hal ini boleh dimaklumi karena al-Tufi berada dan bermain di wilayah usul fiqh belum memasuki wilayah fiqh (masih berada di wilayah teori belum turun ke wilayah praktikal). Disamping itu, seandainya apa diungkapkan itu benar-benar terjadi maka menurutnya pengutamaan maslahat atas nas itu harus dilakukan dengan jalan *takhsis* bukan menafikan dan meninggalkan nas.

Natijah yang diperolehi dari pandangan al-Tufi tersebut dapat dirumuskan seperti berikut:

- a. Maslahat merupakan dalil hukum Islam yang berdiri sendiri.
- b. Maslahat adalah dalil hukum yang paling kukuh.
- c. Apabila terjadi kontradiksi atau percanggahan antara maslahat dengan nas dan ijmak, maka maslahat harus didahulukan melalui metode *takhsis*.
- d. Maslahat hanya berlaku pada bidang muamalat dan adat, tidak berlaku pada ibadah, jenayah dan *muqaddarat* (hal-hal yang ukuran dan ketentuannya dinyatakan oleh syarak).

Pada bahagian terakhir daripada rumusan di atas -d- terdapat kemiripan dan titik temu antara pandangan al-Tufi dengan pandangan majoriti ulama yang mengakui keberadaan *al-maslahah al-mursalah* sebagai metode istinbat hukum dan sekaligus dalil hukum.

Mengikuti keterangan yang dikemukakan oleh Muhammad Sa'id Shihatah Mansur, beliau menyatakan bahwa al-Tufi sebenarnya memiliki buku karangan lain yang bertajuk: “البلبل في أصول مذهب ابن حنبل”, di dalam buku itu diterangkan syarat-syarat *al-maslahah al-mursalah*, salah satunya adalah: *al-maslahah al-mursalah* tidak boleh digunapakai apabila bercanggah dengan *nas qat'i*.<sup>44</sup> Apabila keterangan tambahan ini betul, maka ada dua kemungkinan yang boleh dijadikan sandaran kesimpulan untuk menilai semula pandangan al-Tufi mengenai *al-maslahah al-mursalah*, yaitu:

1. Kalau pandangan al-Tufi dalam *al-Bulbul* dikemukakan sesudah memberi ulasan atau *mensharah* kitab *al-Arba'in al-Nawawiyyah* yaitu “لا ضرر ولا ضرار”, maka boleh dinyatakan bahwa beliau merevisi (menilai semula dan memperbaiki) pendapatnya atau meninggalkan pendapat lamanya.

2. Al-Tufi kemungkinan tersilap dalam mengemukakan maksudnya (atau beliau berijtihad, namun ternyata ijtihadnya salah atau keliru) dimana sesungguhnya beliau maksudkan adalah keadaan-keadaan yang bersangatan yang memaksa untuk menghalang atau menolak kerusakan dan *mafsadah* yang lebih besar, seperti masalah *al-Turs* (tawanan-tawanan muslim dijadikan perisai oleh musuh untuk menghadapi dan membendung gerak maju tentera muslim) yang popular daripada al-Ghazali. Maka dalam hal ini ada dua bahaya/*darar* yang harus dihadapi, *pertama*, tidak menyerang musuh Islam karena dikhuatirkan akan menyebabkan tahanan-tahanan muslim yang dijadikan sebagai perisai-perisai tersebut terkorban, tetapi kemungkinan musuh yang akan melakukan tindak balas dengan menyerang balik kawasan kaum muslimin, *kedua*, tindakan menyerang benteng pertahanan musuh Islam meskipun akan menyebabkan perisai-perisai tersebut terkorban, namun pada akhirnya berhasil mengusir dan menguasai/menawan kawasan yang sebelumnya dikuasai oleh musuh Islam. Tindakan yang kedua ini dibenarkan oleh al-Ghazali dengan alasan memelihara dan menjaga kemaslahatan yang bersifat umum (*al-maslahah al-‘ammah*).

---

<sup>44</sup> Muhammad Sa'id Shihatah Mansur, *al-Adillah al-‘Aqliyyah wa ‘Alaqtuha bi al-Naqliyyah Inda al-Usuliyin*, al-Dar al-Sudaniyyah, Khartum 1999 M/1420 H. Ed.-1, hlm.241.

Pada sisi ini, kemaslahatan mengalahkan nas yang melarang membunuh orang muslim, akan tetapi tindakan mendahulukan *al-maslahah al-‘ammah* atas nas didasarkan kepada pertimbangan “إرتكاب أخف الضررين” memilih dan melaksanakan *darar* yang lebih ringan -yaitu menyerang benteng musuh dan menawannya meskipun terpaksa mengorbankan perisai hidup yang terdiri daripada orang-orang muslim yang tertawan-.

Kemungkinan keadaan sebeginilah yang mahu disampaikan oleh al-Tufi namun karena ungkapan itu dikemukakan secara sewenang-wenang. Walau bagaimanapun penggabungan dan pengharmonian kedua-dua pandangan al-Tufi tersebut hanya boleh dilakukan apabila pandangannya yang terdapat dalam *al-Bulbul* itu adalah pandangan yang terakhir dan beliau kemukakan sesudah mensharah kitab *al-Arba‘īn al-Nawawīyyah*.

Sementara itu bagaimana pula pandangan Shi‘ah mengenai penggunaan *al-maslahah al-mursalah* sebagai metode *istinbat* hukum. Menurut Sharf al-Din al-Musawi al-‘Amili<sup>45</sup>: “kami kaum Shi‘ah al-Imamiyyah sepakat tidak menjadikan maslahat sebagai *pentakhsis* ‘am atau *menta‘qid* yang mutlaq, kecuali apabila didalam syariat ada nas khusus yang membincangkan masalah tertentu dan diperakui oleh syarak”.

Menurut mereka maslahat yang diperakui oleh syarak sama ada dengan dalil khusus mahupun dengan dalil yang bersifat umum sandarannya adalah *al-nusus*. Artinya beramal dengan maslahat pada hakikatnya adalah aplikasi daripada *dalālat al-nusus* bukan beramal dengan menggunakan akal semata. Oleh itu menjadikan maslahat sebagai dasar pertimbangan dalam menetapkan hukum, bukanlah merupakan dalil yang berdiri sendiri dan terlepas sama sekali daripada kaitan nas dan ijmak. Sebenarnya mengembalikan maslahat yang diperakui oleh syarak dengan dalil khusus ataupun sebilangan dalil yang bersifat umum dan kaedah-kaedah umum kepada

---

<sup>45</sup> نحن الإمامية إجماعاً وقولاً واحداً لا نعتبر المصلحة في تخصيص عام ولا في تقييد مطلق إلا إذا كان في الشريعة نص  
 خاص يشهد لها بالإعتبار فإن لم يكن لها في الشريعة أصل شاهد باعتمادها إيجاباً أو سلباً كانت عندنا مما لا أثر لها  
 lihat Sharf al-Din al-Musawi al-‘Amili, *al-Nas wa al-Ijtihad*, Muassasat al-A‘la li al-Matbuat, Beyrut., 1386 H. Ed.ke-4, hlm.98.

*dalalat al-nusus* adalah merupakan pemikiran yang cerdas karena Shi'ah pada *zahirnya* tidak beramal dengan *qiyas* dan *ra'y*. Secara umum dalil-dalil syarak yang digunapakai oleh Shi'ah meliputi *al-adillah al-naqliyyah* dan *al-adillah 'aqliyyah*. Sangat logik apabila masalahat yang diperakui oleh syarak dengan dalil khusus atau sebilangan dalil pembahasannya masuk kedalam *al-adillah 'aqliyyah*.<sup>46</sup>

Dengan berdasar kepada keterangan ini maka dapat dikatakan bahwa terdapat kemiripan antara jumhur ulama Sunni dan Shi'ah dalam menyikapi *al-maslahah al-mu'tabarah*, dimana jumhur Sunni memasukkannya ke dalam kawasan *qiyas* sementara Shi'ah memasukkannya ke dalam wilayah *dalalat al-nusus* yang operasionalnya menggunakan dalil *aqli*, karena mereka tidak mengenal istilah *qiyas*. Istilah mungkin boleh berbeda namun cara kerja antara kedua-dua kelompok tersebut tampaknya tidak banyak perbezaan.

Yang berbeda dalam hal ini adalah jumhur tidak mempersamakan antara masalahat yang diperakui oleh syarak dengan dalil khusus dengan masalahat yang hanya diperakui melalui sebilangan dalil yang bersifat umum. Masalahat yang diperakui oleh syarak dengan dalil khusus dipanggil *al-maslahah al-mu'tabarah* sedangkan masalahat yang hanya diperakui melalui sebilangan dalil yang bersifat umum disebut *al-maslahah al-mursalah*, dan dari segi kehujahannya *al-maslahah al-mu'tabarah* berada diatas peringkat *al-maslahah al-mursalah*. Adapun golongan Shi'ah menganggap bahwa masalahat yang diperakui oleh syarak dengan dalil khusus dan masalahat yang diperakui dengan sebilangan dalil yang bersifat umum atau kaedah-kaedah umum semuanya dikembalikan kepada *dalalat al-nusus* dan dari segi kehujahan kedua-duanya tidak dibezakan.

Kecenderungan kelompok Shi'ah menggunakan akal, dapat dilihat dalam sejarah pemikiran Islam, dimana kaum rasional Muktazilah yang dipinggirkan oleh pemerintahan al-Mutawakkil al-<sup>c</sup>Abbasi sehingga melemah pengaruhnya, akhirnya menemukan semula lahan dan tumbuh subur di lingkungan Shi'ah. Ini membawa isyarat bahwa penggunaan akal dalam kalangan Shi'ah mempunyai kadar yang lebih

---

<sup>46</sup> Al-<sup>c</sup>Amili, hlm.198.

besar dalam *istinbat* hukum sehingga tidak menutup kemungkinan mereka menerimapakai *al-maslahah al-mursalah*, namun dalam istilah dan versi yang lain. Menurut penulis, boleh jadi maslahat yang diperakui oleh syarak dengan dalil khusus dikenali dengan *al-maslahah al-mu<sup>c</sup>tabarah al-qarībah* (jarak dekat) dan maslahat yang diperakui dengan sebilangan dalil yang bersifat umum atau kaedah-kaedah umum dipanggil dengan *al-maslahah al-mu<sup>c</sup>tabarah al-ba<sup>c</sup>ḍdah* (jarak jauh).

Jadi kalau diurutkan kadar penggunaan akal bagi menerimapakai *al-maslahah* sebagai dasar pertimbangan dalam penetapan hukum maka yang terbesar adalah al-Tufi, kemudian disusuli oleh Shi<sup>c</sup>ah dan yang terakhir adalah jumhur ulama Sunni.

#### 2.4 Syarat-Syarat *al-Maslahah al-Mursalah*

*Al-Maslahah al-Mursalah* (atau *al-istislah*) sebagai metode *istinbat* hukum dapat digunapakai apabila memenuhi syarat-syaratnya. Imam al-Ghazali memberikan persyaratan seperti berikut:

1. *Al-Maslahah al-mursalah* dapat diterapkan jika menyangkut dan berkaitan dengan masalah *daruriyyah* yang rangkumannya meliputi: memelihara agama, memelihara jiwa, memelihara akal, memelihara keturunan dan memelihara harta benda. Jika ia berada pada peringkat *hajiyyah* dan *tahsīniyyah*, maka tidak boleh diterapkan.
2. Kemaslahatan yang dipandang dalam *al-maslahah al-mursalah* harus bersifat umum (كلية لا جزئية). Maknanya kemaslahatan dan kemanfaatan harus mencakup seluruh kaum muslim.
3. Kemaslahatan tersebut harus bersifat *qat<sup>c</sup>i* (pasti) atau menghampiri *qat<sup>c</sup>i*.<sup>47</sup>

Kalau dilihat persyaratan yang dikemukakan oleh al-Ghazali, kemudian dihubungkan dengan praktik para sahabat, ternyata persyaratannya sangat ketat. Para sahabat r.a. dalam menerapkan kemaslahatan tidak terikat oleh persyaratan seperti di

---

<sup>47</sup> Al-Ghazali, hlm. 294-294.

atas. Mereka mempraktikkan dan mewujudkan kemaslahatan dengan tidak memandang apakah kemaslahatan tersebut bersifat *daruriyyah*, *hajiyyah*, *tahsīniyyah*, atau *zannī* dan lain-lain.

Umar bin al-Khattab misalnya, pernah membuat ketetapan hukum dengan tertalaknya seorang wanita (isteri) dari suaminya yang hilang setelah 4 tahun, baik dari masa hilangnya mahupun dari masa si wanita tersebut membuat laporan di mahkamah. Hal itu dilakukan untuk melindungi si wanita dan menghilangkan kemudaratanya, meskipun kematian suaminya belum jelas pasti. Kemaslahatan itu bersifat *juz'ī* dan berada pada tingkatan *hajiyyah* serta bersifat *zannī*.<sup>48</sup> Keputusan yang dibuat oleh Umar bin al-Khattab ini dipersetujui oleh Uthman bin Affan, Ali bin Abi Talib, Ibn Umar, Ibn Abbas dan sekelompok *tabi'īn*.<sup>49</sup>

Oleh itu, Abu Ishaq al-Shatibi tidak memberikan persyaratan ketat seperti yang dikemukakan oleh Abu Hamid al-Ghazali, tetapi dia hanya memberikan empat syarat yang harus diambil berat, yaitu:

1. *Al-Maslahah al-mursalah* harus logik dan rasional (معقول), yakni jika sesuatu kemaslahatan itu difikirkan, maka akal menerimanya. Dengan dasar itu *al-maslahah al-mursalah* tidak boleh diterapkan pada hal-hal yang sifatnya *ta'abbudī*.
2. Kemaslahatan itu harus relevan dengan *maqasid al-shari'ah* (tujuan-tujuan syariat) secara keseluruhan.
3. Hendaknya ia memelihara hal-hal yang bersifat *daruriyyah* dan boleh melenyapkan atau menghilangkan kesukaran dalam beragama. Maksud keharusan memelihara hal-hal yang bersifat *daruriyyah* adalah terangkum ke dalam kaedah: ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب (sesuatu kewajipan tidak sempurna kecuali dengannya maka sesuatu itu menjadi wajib).<sup>50</sup> Yang dimaksud

---

<sup>48</sup> Hal tersebut selaras dengan kaedah *منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة* lihat Abd. al-<sup>o</sup>Aziz Muhammad <sup>o</sup>Azzam, *al-Maqasid al-Shar'īyyah fī al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*, Dar al-Bayan li al-Tiba'ah wa al-Nashr, Kaherah, 2001 M. hlm. 175.

<sup>49</sup> Abu Muhammad Ali bin Ahmad bin Sa'id bin Hazm al-Andalusi, *al-Muhalla*, al-Maktabah al-Tijariyyah li al-Tiba'ah wa al-Nashr, Beyrut, t.th. Jil.10, hlm. 135-140.

<sup>50</sup> Ali Hasbullah, *Usul al-Tashri' al-Islamī*, Dar al-Ma'arif, Mesir, 1976, Ed.ke-5, hlm. 356.

dengan harus bersifat melenyapkan kesusahan dalam beragama, bertujuan untuk meringankan atau memudahkan.

4. Kemaslahatan itu hendaknya bersifat menyeluruh dimana kemanfaatan yang digunakan boleh berlaku untuk majoriti atau sebahagian manusia.<sup>51</sup>

Apabila diperhatikan persyaratan yang dikemukakan al-Shatibi di atas, tampaknya *al-maslahah al-mursalah* tidak hanya berkaitan dengan hal-hal yang bersifat *daruriyyah* seperti yang disyaratkan oleh al-Ghazali, tetapi ianya boleh sahaja berada pada peringkat *hajiyyah*. Yang terpenting adalah bertujuan untuk memberikan kemudahan bagi umat manusia dan menghilangkan sebarang kemudaratan. Juga *al-maslahah al-mursalah* tidak mesti bersifat *kullī* (umum). Sebab, memelihara kemaslahatan individu atau sekelompok manusia adalah termasuk dalam cakupan *maqasid al-shari'ah* yang rangkumannya meliputi *daruriyyah*, *hajiyyah*, dan *tahsīniyyah*, seperti contoh kes yang dilakukan oleh 'Umar bin al-Khattab di atas. Begitu juga tidak mesti *qat'ī* sebab mengamalkan sesuatu yang bersifat *zannī* yang *rajih* (lebih kuat) dibolehkan dalam masalah *furu'*. Meskipun terdapat perbezaan di kalangan ulama usul fiqh, khususnya al-Ghazali dan al-Shatibi mengenai syarat-syarat pemberlakuan maslahat, namun pada dasarnya bertujuan untuk mengikat agar manusia tidak semberono dan sesukahati menggunakan (mengatasnamakan) *al-maslahah al-mursalah*.

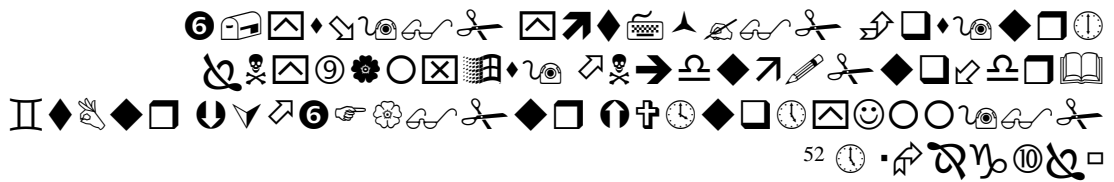
Yang perlu diperhatikan ialah bahwa *al-maslahah al-mursalah* tersebut harus bersifat hakiki, artinya apabila sesuatu dihadapkan kepada para pakar usul fiqh kemudian mereka perakui bahwa sesuatu itu adalah kemaslahatan maka itulah yang disebut dengan maslahat hakiki, bukan *waham* yaitu kemaslahatan yang tidak diperakui oleh para pakar usul fiqh seperti yang dilakukan sebahagian orang. Mereka melihat dengan hawa nafsu bahwa sesuatu itu adalah *maslahah* tetapi sebenarnya adalah *mafsadah*, atau bahayanya lebih besar dari manfaatnya seperti tindakan sebahagian orang mengumpulkan harta benda di atas penderitaan orang lain. Mereka

---

<sup>51</sup> Al-Shatibi, *al-ʿItisām*, Maktabat al-Riyad al-Hadithah, al-Riyad, t.th, Jil.2, hlm. 129-135, Abu al-Makarim, *al-Adillah al-Mukhtalaf fīha wa Atharūha fī al-Fiqh al-Islamī*, Dar al-Salam, Kaheerah, t.th, hlm. 85-86.

tidak mengambil berat terhadap kemaslahatan umum karena melihat kepentingan tertentu, atau melupakan kemudharatan yang akan terjadi pada masa hadapan demi mendapatkan keuntungan sesaat. Dengan kata lain, mereka lupa terhadap kerugian ukhrawi demi mengejar dan mendapatkan keuntungan duniawi. Oleh itu bersikap hati-hati dan terkawal dalam memandang kemaslahatan dan menilainya secara objektif dan adil adalah perlu (wajib).

Sebagaimana yang diketahui, matlamat utama syarak adalah meletakkan sesuatu hukum untuk kemaslahatan manusia dan menolak sebarang bentuk kemudharatan. Berdasarkan kepada asas inilah syarak mengharuskan sesuatu perkara yang memberi kemanfaatan dan mengharamkan segala bentuk yang boleh membawa kepada kemudharatan. Kemaslahatan yang difokuskan di sini hendaklah berpaksikan kepada prinsip-prinsip syarak dan bukannya berdasarkan kehendak nafsu dan naluri semata-mata. Hal ini dapat difahami daripada firman Allah s.w.t. :



Maksudnya:

“Sekiranya mereka menyatakan kebenaran dengan berdasarkan hawa nafsu mereka nescaya akan hancurlah langit dan bumi”.

Manakala di dalam ayat yang lain pula, Allah s.w.t. berfirman:



Maksudnya:

---

<sup>52</sup> Al-Qur'an, al-Mu'mininun 23:71  
<sup>53</sup> Al-Qur'an, al-Maidah 5:49

“Dan hendaklah mereka menghukumkan di kalangan mereka dengan apa yang telah diturunkan oleh Allah s.w.t dan jangan sesekali mereka menurut kehendak hawa nafsu mereka”.

## 2.5 Kehujahan *Al-Maslahah Al-Mursalah*

Pada dasarnya semua ulama usul fiqh menyatakan bahwa *al-maslahah al-mu'tabarah* dapat dijadikan sebagai hujah dalam menetapkan hukum Islam. Mereka juga bersepakat kecuali al-Tufi, bahwa *al-maslahah al-mulghah* tidak dapat dijadikan hujah dalam menetapkan hukum. Adapun terhadap kehujahan *al-maslahah al-mursalah*, ulama terbahagi kepada dua kelompok, yaitu ada yang menolak dan ada yang menerima. Berikut ini diketengahkan pernyataan mereka:

1. Sayf al-Din ʿAli bin Muhammad al-Amidi memandang bahwa *al-maslahah* itu terbahagi kepada dua kategori yaitu: *al-maslahah al-mu'tabarah* dan *al-maslahah al-mulghah*. Beliau menyatakan bahwa:

قد اتفق الفقهاء من الشافعية والحنفية وغيرهم على امتناع التمسك بالمصلحة المرسلة وهو الحق, الا ما نقل عن مالك أنه يقول بها مع إنكار أصحابه لذلك عنه, ولعل النقل إن صح عنه فالأشبه أنه لم يقل بذلك في كل مصلحة, بل فيما كانت من المصالح الضرورية الكلية الحاصلة قطعاً<sup>54</sup>

Maksudnya:

“Fuqaha dari kalangan Shafiʿiyyah dan Hanafiyyah dan yang lain tidak memandang *al-maslahah al-mursalah* atau *al-munasib al-mursal* sebagai hujah. Beliau memandang itulah pendapat yang benar. Pendapat yang datang daripada Malik yang menyatakan *al-maslahah al-mursalah* sebagai hujah, namun ternyata *ashab* Malik menolaknya. Jika seandainya *naql* (petikan) pendapat itu benar, maka tampaknya Malik tidak menerima semua maslahat, tetapi beliau hanya menerima maslahat yang statusnya *daruriyyat*, *qatʿiyyat* dan *kulliyyat*”.

---

<sup>54</sup> Al-Amidi, hlm. 394.

Pendapat al-Amidi ini mendapat kritikan hebat dari kalangan *muta'akhkhirin* karena tidak sesuai dengan kenyataan, dimana produk-produk hukum jumur ulama kebanyakannya berpaksikan pada *al-maslahah al-mursalah*.

2. Muhammad bin 'Ali al-Shawkani mengetengahkan beberapa pandangan ulama yang saling kontradiktif mengenai kehujahan *al-maslahah al-mursalah*. Jumur menolak secara mutlak. Riwayat daripada Malik menerima secara mutlak. Imam al-Shafi'i dalam *qawl qadim* menerima *al-maslahah al-mursalah*. Sebahagian ulama Malikiyyah seperti Imam al-Qurtubi (Abu 'Abdillah Muhammad bin Ahmad, w. 671 H) menolak kalau Malik memandang sebagai hujah. Al-Qurtubi menyatakan bahwa Imam al-Shafi'i dan sebahagian besar ulama Hanafiyah menolak *al-maslahah al-mursalah*. Beliau mengatakan bahwa itulah pendapat Imam Malik. Jadi menurut al-Qurtubi Imam Malik tidak menerima *al-maslahah al-mursalah*. Namun al-Shawkani tetap berkesimpulan bahwa jumur ulama menerimapakai *al-maslahah al-mursalah* sebagai metode *istinbat* hukum.<sup>55</sup>

Keterangan serupa dikemukakan oleh Ibn Daqiq al-'Id yang menyatakan bahwa dalam *istinbat* hukum jika dibandingkan dengan ulama lain, Imam Malik paling banyak menggunakan *al-maslahah al-mursalah* kemudian menyusul Imam Ahmad bin Hanbal. Kesimpulan yang dibuat oleh Ibn Daqiq al-'Id dapat dibaca dalam pernyataan beliau di bawah ini:

" الذى لا شك فيه أن لمالك ترجيحاً على غيره من الفقهاء فى هذا النوع (الإستصلاح) ويليهِ أحمد بن حنبل, ولا يكاد يخلو غيرهما من إعتيابه فى الجملة ولكن لهذين ترجيح فى الإستعمال على غيرهما"

Pandangan yang sama juga dikemukakan oleh al-Qarafi dan al-Zarkashi yang menyatakan bahwa semua mazhab pada hakikatnya menggunakan *al-maslahah al-*

---

<sup>55</sup> Muhammad bin 'Ali al-Shawkani, *Irshad al-Fuhul ila Tahqiq al-Haq min 'Ilm al-Usul*, Sha'ban Muhammad Isma'il (pnyt.), Dar al-Kutba, Kaheerah, t.th, Juz.2, hlm. 242.

*mursalah* karena mereka menggunakan analogi *munasabah* -dengan- tanpa didukung oleh dalil dan itulah sebenarnya yang dinamakan atau diistilahkan dengan *al-maslahah al-mursalah*: " فإن العلماء فى جميع المذاهب يكتفون بمطلق المناسبة ولا معنى للمصلحة المرسلة الا ذلك".<sup>56</sup>

Sementara itu Abu al-Ma<sup>c</sup>ali <sup>c</sup>Abd al-Malik bin <sup>c</sup>Abdullah bin Yusuf al-Juwayni, Imam al-Haramayn berpendapat bahwa Imam al-Shafi<sup>c</sup>i dan sebahagian besar ulama Hanafiyyah menerima *al-maslahah al-mursalah* sebagai metode *istinbat* hukum dengan ketentuan harus sejalan dengan *al-maslahah al-mu<sup>c</sup>tabarah* yang didukung oleh dalil.<sup>57</sup>

3. Al-Shatibi menyatakan bahwa *al-maslahah al-mursalah* diperselisihkan oleh ulama. Al-Qadi Abu Bakar al-Baqillani dan sebahagian ahli usul menolaknya. Imam Malik menerima secara mutlak. Imam al-Shafi<sup>c</sup>i dan sebahagian besar ulama dari golongan Hanafiyyah menerimanya dengan catatan bersandar pada dalil sahih dan dekat dengan kemaslahatan pokok/utama. Al-Ghazali juga menerimanya dengan ketentuan maslahat itu bersifat *daruriyyāt* dan *hajiyyat*.<sup>58</sup>

4. <sup>c</sup>Abd al-Rahim bin al-Husayn al-Qurashi al-Asnawi menyatakan bahwa mengenai kehujahan *al-maslahah al-mursalah* ulama terbahagi ke dalam tiga kelompok. *Pertama*, menolak secara mutlak. Ibn al-Hajib menilai sebagai pendapat yang kuat. Al-Amidi menilai sebagai pendapat yang benar yang dipersepakati oleh fuqaha. *Kedua*, menerima sebagai hujah secara mutlak. Inilah pendapat yang masyhur dari Imam Malik. *Ketiga*, menerima *al-maslahah al-mursalah* dengan ketentuan maslahatnya harus *daruriyyāt*, *qat<sup>c</sup>iyyat* dan *kulliyyat*. Inilah pendapat al-Ghazali yang juga dipilih oleh al-Baydawi.<sup>59</sup>

---

<sup>56</sup> Ahmad bin Idris al-Sanhaji al-Qarafi, *Sharh Tanqih al-Fusul fi Ikhtisar al-Mahsul fi al-Usul*, Taha <sup>c</sup>Abd al-Rauf Sa<sup>c</sup>ad (pnyt.), Dar al-Fikr, Kaherah, 1973, Ed.-1, hlm. 394 dan, Muhammad bin Bahadur bin <sup>c</sup>Abdullah al-Zarkashi, *al-Bahr al-Muhit fi Usul al-Fiqh*, Wisarat al-Awqaf, Kuwayt, 1409 H, Juz.6, Ed.-1, hlm.77.

<sup>57</sup> Al-Shawkani, hlm. 265. Al-Juwayni, hlm. 721.

<sup>58</sup> Al-Shatibi, *al-F<sup>t</sup>isam*, Juz.2, hlm. 111-112.

<sup>59</sup> <sup>c</sup>Abd al-Rahim bin al-Husayn al-Qurashi al-Asnawi, *Nihayat al-Sul fi Sharh Minhaj al-Usul*, Dar al-Kutub al-<sup>c</sup>Ilmiyyah, Beyrut, 1999 M/1420, Juz.3, Ed.-1 hlm. 386-387.

5. Wahbah al-Zuhayli berpendapat bahwa yang menerima *al-maslahah al-mursalah* sebagai hujah adalah ulama Malikiyyah dan Hanabilah. Ulama dari kalangan Hanafiyyah menerima *al-maslahah al-mursalah* melalui jalur istihsan. Sedangkan ulama yang menolak *al-maslahah al-mursalah* adalah Zahiriyah, Shi'ah, sebahagian daripada golongan Shafi'iyah dan Malikiyyah.<sup>60</sup>

6. Zaki al-Din Sha'ban menyatakan bahwa majoriti ulama memandang *al-maslahah al-mursalah* adalah hujah/dalil dalam menetapkan hukum. Termasuk ke dalam kelompok ini adalah semua imam Madhhab empat dan jumhur *ashab* (ulama pendukung mazhab) mereka. Beliau mengatakan bahwa walaupun para imam itu tidak secara langsung menyebutkan *al-maslahah al-mursalah* sebagai dalil dalam buku-buku usul fiqh mereka, namun ternyata ditemukan hasil ijtihad/fatwa atau produk hukum mereka yang tersebar dalam buku-buku fiqh bersandarkan pada *al-maslahah al-mursalah*. Sedangkan ulama yang menolaknya ialah kelompok Zāhiriyyah, sebahagian Shafi'iyah seperti al-Amidi dan sebahagian Malikiyyah seperti Ibn al-Hajib.<sup>61</sup>

Manakala para pakar usul fiqh angkatan baru seperti al-Buti, Husayn Hamid Hassan juga berpendapat yang sama bahwa pada hakikatnya majoriti fuqaha dan usuliyin termasuk *al-A'immah al-Arba'ah* menerimapakai *al-maslahah al-mursalah* sebagai hujah. Meskipun tidak dinyatakan secara langsung dalam buku-buku mereka, tetapi kebanyakan hasil intelektual mereka bersandarkan pada pertimbangan *al-maslahah al-mursalah*.<sup>62</sup>

Mungkin atas dasar itulah Abu Hamid Abu al-Makarim mengemukakan pernyataan yang semakna dengan ungkapan al-Qarafi di atas:

إن المصالح المرسلّة عامة في المذاهب كلها وليست بقاصرة على مذهب واحد.

---

<sup>60</sup> Wahbah al-Zuhayli *Usul al-fiqh al-Islamī*, Dar al-Fikr al-Mu'asir, Beyrut, 1998, Juz. 2, Ed.-ke-2, hlm. 760.

<sup>61</sup> Zaki al-Din Sha'ban, hlm. 182.

<sup>62</sup> Al-Buti, *Dawabit al-Maslahah fi al-Shar'ah al-Islamiyyah*, Muassasat al-Risalah, Beyrut, 1990, Ed. ke-5, hlm. 385. Husayn Hamid Hassan, *Nazariyyat al-Maslahah fi al-Fiqh al-Islamī*, hlm. 310.

Maksudnya:

“Sesungguhnya metode *al-maslahah al-mursalah* berlaku umum digunapakai oleh seluruh madhhab dan tiada berlaku pada satu madhhab sahaja”.

Ungkapan yang serupa dikemukakan juga oleh Khalifah Babakar al-Husayni:

وحقيقة الامر في ذلك ان المذاهب الفقهية في جملتها آخذة بالمصلحة<sup>63</sup>

Maksudnya:

“Pada hakikatnya semua madhhab fiqh menerimapakai metode *al-maslahah al-mursalah*”.

Berdasarkan beberapa keterangan di atas dapat dirumuskan bahwa pada hakikatnya jumbuh ulama menerima *al-maslahah al-mursalah* sebagai salah satu metode dalam menginstinbatkan hukum.<sup>64</sup> Meskipun dalam penerapan dan penempatan syarat-syaratnya, mereka berbeda pandangan. Penggunaan *al-maslahah al-mursalah* sebagai salah satu metode dalam menginstinbatkan hukum hanya boleh berlaku apabila tidak ditemukan dalil sesuatu masalah dalam *al-nusus* sama ada langsung mahupun melalui mekanisme *ijma'* dan qiyas.

Dikalangan ulama Hanafiyah<sup>65</sup> ada yang mengatakan bahwa untuk menjadikan *al-maslahah al-mursalah* sebagai dalil, disyaratkan *al-maslahah* tersebut berpengaruh pada hukum. Artinya ada ayat, hadith atau ijmak yang menunjukkan bahwa sifat yang dianggap sebagai kemaslahatan itu merupakan *'illah* dalam penetapan sesuatu hukum. Misalnya Rasulullah s.a.w. pernah ditanya orang tentang

---

<sup>63</sup> Abu al-Makarim Isma'īl, hlm.117 dan Khalifah BaBakar al-Hasan, *al-Ijtihad bi al-Ra'yi fi Madrasat al-Hijaz al-Fiqhiyyah*, Maktabat al-Zahra', Kaherah, 1997 M/1418 H, Ed.-1, hlm.431.

<sup>64</sup> Muhammad Abu Zahrah, *Usul al-Fiqh*, Dar al-Fikr al-<sup>c</sup>Arabi, Kaherah, t.th, hlm. 234-235, Zaki al-Din Sha<sup>c</sup>bān, hlm. 172.

<sup>65</sup> Ibn <sup>c</sup>Amir al-Haj, *al-Taqrīr wa al-Tahbīr*, al-Matba<sup>c</sup>ah al-<sup>c</sup>Amiriyah, Mesir,1316 H. Jil.1, hlm. 150.

status sisa baki makanan kucing apakah termasuk najis atau tidak?. Dalam sebuah hadith yang diriwayatkan dari Abu Qatadah dinyatakan:

(ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال عن الهرة: انها ليست بنجس انما هي من الطوافين عليكم والطوافات).<sup>66</sup>

Maksudnya:

“Rasulullah s.a.w. bersabda tentang kucing; sesungguhnya kucing itu tidak najis, karena ia termasuk Binatang rumah yang sentiasa mengelilingi kamu”.

Keberadaan kucing yang sentiasa berdiam dan tinggal di rumah merupakan sifat yang membuat ia bersih dan suci. Sifat yang menjadi *‘illah* dalam hadith ini adalah *tawwaf* (yaitu haiwan yang sentiasa berada di rumah dan tidak berpisah dengannya). Berdasarkan sifat (*‘illah*) ini, maka hukum sisa baki makanan-minuman kucing itu tidak najis. Oleh sebab itu, *tawwaf* merupakan alasan dan sekaligus kemaslahatan bagi orang-orang yang memelihara kucing di rumahnya sehingga mereka dapat terhindar dari pada kesempitan atau kemudaratan.

Menghilangkan kemudaratan bagaimanapun bentuknya merupakan tujuan syariat yang wajib dilakukan. Menolak kemudaratan itu termasuk ke dalam konsep *al-maslahah al-mursalah*. Dengan demikian, menetapkan sesuatu hukum dengan syarat sifat dan jenis kemaslahatan itu, harus disandarkan kepada nas atau *ijma*<sup>c</sup>. Penerapan konsep *al-maslahah al-mursalah* di kalangan Hanafiyyah terlihat secara luas dalam metode *istihsan* (pemalingan hukum dari kehendak *qiyas* atau kaedah umum kepada hukum lain disebabkan beberapa alasan). Alasan-alasan yang dijadikan berpalingnya hukum tersebut pada umumnya berasaskan pada *al-maslahah al-mursalah*.

Sementara pada sisi lain ada keterangan atau riwayat yang menyatakan bahwa golongan Hanafiyyah tidak memperakui *al-maslahah al-mursalah* sebagai dalil syarak.<sup>67</sup> Pernyataan ini perlu dikaji semula, sebab:

---

<sup>66</sup> Jalal al-Din al-Suyuti, *Sharh Sunan al-Nasa’i*, Dar al-kutub al-‘Ilmiyyah, Beyrut, t.th. Jil.1, hlm. 55, Abu Dawud Sulayman ibn al-Ash’ath al-Sajistani al-Azdi, *Sunan Abu Dawud*, Dar al-Hadith, Syria, t.th., hlm. 60 Muhammad ibn Isma’il, *Subul al-Salām*, CV. Dahlan, Bandung, t.th., Jil.1, hlm. 24.

1) Para ulama Iraq (Hanafiyyah) mengatakan bahwa maksud dari hukum-hukum syariat itu adalah untuk kemaslahatan. Sedangkan kemaslahatan boleh diketemukan melalui penalaran (akal pikiran). Dalam sejarah fiqh Islam, ulama Hanafiyyah dikenali sebagai golongan rasional. Mereka banyak mengambil makna nas yang tersirat (*ruh nas*) atau mentakwilkan makna zahir ke makna yang boleh diterima akal dan untuk menentukan sesuatu kemaslahatan kadangkala melalui pemahaman seperti ini. Maka sangat tidak logik kalau golongan Hanafiyyah tidak menerima *al-istislah* (*al-maslahah al-mursalah*) sebagai salah satu metode menginstinbatkan hukum. Bahkan Ibrahim al-Nakhai salah seorang tokoh golongan Hanafiyyah, dalam karyanya tidak menolak maslahat dan selalunya menggunakan pendekatan *al-maslahah al-mursalah*.

2) Golongan Hanafiyyah menerimapakai *al-istihsan* sebagai salah satu metode *istinbat* hukum. Landasan dan titik tolak *al-istihsan* adalah *al-urf* dan *al-darurah*, dan kedua-dua landasan tersebut di atasnya dibiangun *al-maslahah al-mursalah* sebagaimana yang dapat difahami dari pada ungkapan di bawah ini:

انهم قالوا بالاستحسان الذي سنده العرف أو الضرورة وهو سنده المناسب المرسل وأخذا  
بالاستصلاح .<sup>68</sup>

Maksudnya:

“Sesungguhnya mereka yang menggunakan metode *al-istihsan* dalam *istinbat* hukum landasan dan dasar pertimbangannya adalah *al-urf* atau *al-darurah* (keadaan yang bersangatan) dan ia juga dasar *al-munasib al-mursal* yang diaplikasikan dalam *al-istislah*”.

Kalau golongan Hanafiyyah menggunakan *istihsan* sebagai metode dalam menetapkan hukum kemudiannya tidak menerimapakai metode *al-maslahah al-mursalah* adalah sesuatu yang tidak logik karena kedua-dua metode tersebut bertumpu pada penggunaan rasional, sementara mereka (golongan Hanafiyyah) dikenali sebagai

<sup>67</sup> Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh*, Logos Publishing House, Jakarta, 1996, Ed.-1, hlm.121.

<sup>68</sup> Abd. al-Wahhab Khallaf, *Masadir al-Tashri' fi ma la Nassa fih*, hlm.90

*ahl al-ra'yi* atau kelompok rasional. Dengan demikian, setelah diteliti terhadap pernyataan bahwa golongan Hanafiyyah menolak metode *al-maslahah al-mursalah*, maka dapat disimpulkan bahwa golongan Hanafiyyah juga menerima *al-maslahah al-mursalah* sebagai metode dalam menentukan hukum.

Ulama daripada kalangan Malikiyyah<sup>69</sup> dan Hanabilah<sup>70</sup> dianggap yang paling ramai dan luas menerapkan *al-maslahah al-mursalah* sebagai metode *istinbat* hukum. Menurut mereka, *al-maslahah al-mursalah* adalah hasil penalaran induksi dari sebilangan (sejumlah) nas, bukan dari nas yang terperinci seperti yang berlaku dalam *qiyas*.

Pada asasnya metode ini tidak terkeluar dari cakupan *nusus*, walaupun *al-maslahah al-mursalah* tidak ditunjuk langsung oleh nas yang khusus, namun muatan hukum yang terhasil daripadanya sesuai dengan tindakan syarak (syariat) yang landasan hukumnya disimpulkan daripada sebilangan nas yang menunjukkan kepada prinsip-prinsip umum yang mendasar seperti “ لا ضرر ولا ضرار أو جلب المصالح ودفع ”  
”المفاسد”.

Untuk menetapkan hukum atas dasar *al-maslahah al-mursalah* menurut Imam Malik harus tertakluk pada syarat-syarat tertentu. Beliau menetapkan tiga kriteria bagi pemakaian *al-maslahah al-mursalah*. *Pertama*, terdapat kesesuaian antara *al-maslahah al-mursalah* dengan *maqasid al-sharī'ah* serta tidak bertentangan atau bercanggah dengan dasar hukum Islam yang lain. *Kedua*, substansi dan cakupan dari *al-maslahah al-mursalah* itu logik dan diterima oleh akal. *Ketiga*, penggunaan *al-maslahah al-mursalah* tersebut bertujuan untuk menghilangkan kesempitan dan kesukaran umat manusia.<sup>71</sup>

---

<sup>69</sup> Al-Shatibi, *al-Muwafaqat*, hlm. 36.

<sup>70</sup> Ibn Qudamah, hlm. 416. Muhammad Abu Zahrah, *Ahmad ibn Hanbal*, Dar al-Fikr al-<sup>c</sup>Arabi, Mesir, t.th, hlm. 68.

<sup>71</sup> Al-Shatibi, *al-F'tisam*, hlm. 124-134.

Ulama daripada golongan Shafi'iyah, juga menjadikan *al-maslahah al-mursalah* sebagai salah satu jalan alternatif dalam mengistinbatkan hukum.<sup>72</sup> Hal ini dapat dilihat daripada hasil intelektual mereka di dalam buku-buku fiqh klasik.

Ada beberapa keterangan yang menyatakan bahwa Imam al-Shafi'i<sup>73</sup> sering menggunakan *al-maslahah al-mursalah* dengan istilah *al-maslahah al-mulaimah*. Secara harfiah, *al-maslahah al-mulaimah* berarti *masalahah* yang sesuai, artinya sejalan dengan kehendak syarak.<sup>74</sup>

Menurut Husayn Hamid Hassan, *al-maslahah al-mulaimah* secara istilah mempunyai maksud yang sama dengan *al-maslahah al-mursalah*, yaitu maslahat yang diperakui oleh syarak secara umum tanpa adanya suatu dalil tertentu yang menjelaskannya. Sedangkan *al-irsal* (kata dasar atau *masdar* daripada *arsala* dan dari padanya asal *al-mursalah*) berarti lepas dari nas yang khusus, namun maslahat itu tidak terlepas sama sekali daripada *al-usul* (dasar-dasar agama). Agaknya penggunaan istilah *al-maslahah al-mulaimah* dimaksudkan untuk menegaskan percanggahan dengan *al-maslahah al-gharibah*, yaitu maslahat yang tidak sesuai dan sejalan dengan ketentuan syarak dan tidak termasuk dalam jenis maslahat yang diperakui olehnya secara umum seperti mengisap dadah, ganja, shabu-shabu, heroin dan sejenisnya karena tindakan ini dapat merosak kesehatan dan mental manusia. Sedangkan penggunaan istilah *al-maslahah al-mursalah* lebih ditekankan kepada tidak adanya penjelasan nas tertentu terhadap sesuatu masalah atau perkara hukum.<sup>75</sup>

Hasil ijtihad atau produk hukum yang dihasilkan oleh Imam al-Shafi'i ternyata kebanyakannya berpaksikan kepada *al-maslahah* seperti; dibolehkannya perempuan

<sup>72</sup> Al-Ghazali, *al-Mustasfa*, hlm. 139. Shihab al-Din Mahmud ibn Ahmad al-Zanjani, *Takhrij al-Furu' 'ala al-Usul*, Muhammad Adib al-Salih (pnyt.), al-Matba'at al-Ta'awuniyyah, Damshiq 1382 H./1962 M, Ed.-1. hlm. 169.

<sup>73</sup> Ada riwayat yang mengatakan bahwa Imam al-Shafi'i menolak *al-maslahah al-mursalah* sebagai metode penggalan hukum. Menurut Sha'ban Muhammad Isma'il, bahwa:

ما نقل عن الشافعي من رد المصالح المرسله محمول على المصالح التي لم نستند إلى دليل قوى من الكتاب والسنة وقواعد الشرع العامة.

Muhammad Sha'ban Isma'il, *al-Tashrī' al-Islamī Masadiruh wa Atwaruh*, Maktabat al-Nahdah al-Misriyyah, Kaherah, 1980 M, Ed.-1, hlm. 339.

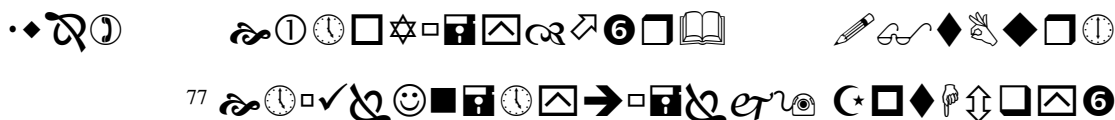
<sup>74</sup> Al-Shawkani, hlm.242, Muhammad Abu Zahrah, *Usul al-Fiqh*, Dar al-Fikr al-'Arabi, Kaherah, t.th. hlm.221.

<sup>75</sup> Husayn Hamid Hassan, hlm. 384-385.

bermusafir untuk menunaikan ibadah haji bersama sesebuah kelompok dimana anggotanya majoriti perempuan yang dianggap aman dan selamat (رفقة مأمونة) meskipun tidak disertai oleh mahramnya. Demikian juga dibolehkan melempar jamrah aqabah pada tengah malam hari Aidul Adha.<sup>76</sup>

Untuk menyokong kehujahan *al-maslahah al-mursalah* sebagai salah satu metode dalam mengistinbatkan hukum, jumhur ulama mengemukakan alasan-alasan seperti berikut :

1. Firman Allah s.w.t :



Maksudnya:

“Dan tiadalah Kami mengutuskan engkau (wahai Muhammad), melainkan untuk menjadi rahmat bagi sekalian alam”.

Menurut jumhur ulama, Rasulullah s.a.w. itu tidak menjadi rahmat apabila tidak mewujudkan kemaslahatan umat manusia. Selanjutnya ketentuan-ketentuan dalam ayat al-Qur’an dan sunnah seluruhnya dimaksudkan untuk mencapai kemaslahatan umat manusia di dunia dan di akhirat.<sup>78</sup> Oleh sebab itu, memperaktikkan *al-maslahah* terhadap persoalan-persoalan hukum (baru) yang mengandungi kemaslahatan adalah amat dikehendaki.

2. Berdasarkan hadith Rasulullah s.a.w. ketika mengutuskan Mu‘adh bin Jabal r.a. ke Yaman sebagai gubernur dan qadi:

(أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا أَرَادَ أَنْ يَبْعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ قَالَ كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عَرَضَ لَكَ فُضَاءٌ قَالَ أَقْضِي بِكِتَابِ اللَّهِ. قَالَ فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي كِتَابِ اللَّهِ قَالَ فَبِسُنَّةِ

<sup>76</sup> Shams al-Din Muhammad bin Abi al-‘Abbās al-Ramli, *Nihayat al-Muhtaj ila Sharh al-Minhāj*, Matba‘at Mustafa al-Babi al-Halabi, Kaherah, 1938 M/1357 H. Juz.3, klm. 243.

<sup>77</sup> Al-Qur’an, al-Anbiya’ 21:107

<sup>78</sup> Jalal al-Din ‘Abd al-Rahman, *al-Masalih al-Mursalah wa Makānatuha fī al-Tashrī‘*, Maktabat al-Sa‘ādah, Kaherah, 1983 M/1403 H, Ed.-1, hlm. 67-74.

رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَا فِي كِتَابِ اللَّهِ قَالَ أَجْتَهُدُ رَأْيِي وَلَا أَلُو. فَضَرَبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَدْرَهُ وَقَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ لِمَا يُرْضِي رَسُولَ اللَّهِ<sup>79</sup>

Maksudnya:

”Bagaimana kamu menghukum apabila dibentangkan kepada kamu masalah (kes)? Mu‘adh menjawab, saya akan menghukum dengan kitab Allah s.w.t. Baginda bertanya lagi, jika engkau tidak temuinya? jawab Mu‘adh saya akan menghukum berdasarkan sunnah Rasulullah. Baginda bertanya lagi, jika engkau tidak temuinya dalam sunnah? Jawab Mu‘adh, saya akan berijtihad dan tidak akan membiarkan begitu sahaja. Kemudian Rasulullah menepuk dadaku sambil bersabda: Segala puji bagi Allah yang telah memberikan petunjuk kepada utusan Rasulullah, ke arah yang diredahi oleh Rasulullah”.

Berdasarkan kepada hadith di atas menunjukkan bahwa Rasulullah s.a.w. memperakui ijtihad dijalankan sekiranya tidak ada nas daripada al-Qur’an atau sunnah mengenai masalah yang berkaitan dengan hukum. Berijtihad dengan menggunakan daya intelektual adalah berupaya secara maksimum melaksanakan prinsip-prinsip syariah dan mengambil petunjuk daripada matlamat-matlamatnya yang umum termasuklah menggunakan *qiyas*, beramal dengan *al-maslahah al-mursalah* tidak terkeluar dari konsep itu.

3. Sesungguhnya urusan yang berkaitan dengan kemaslahatan manusia sentiasa berubah berdasarkan situasi, pergeseran waktu, pengaruh alam sekitar dan perkembangan masyarakat. Sekiranya tidak dibina sesuatu hukum di atas konsep maslahat, nescaya akan banyak berlaku kepincangan ke atas kehidupan manusia dan akhirnya berlawanan dengan matlamat asal syariat Islam yaitu mendatangkan manfaat kepada manusia dan menolak kemudaratan yang menimpa mereka.

---

<sup>79</sup> Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, Juz.ke-3, (bil.hadith 3592) hlm.302, Abu ‘Isa Muhammad bin ‘Isa al-Tirmidhi, *Sunan al-Tirmidhi*, Dar al-Hadith, Kaherah, 1999 M/1419 H. Juz.3, bil.hadith 1327 ,hlm.397, Ahmad bin Hanbal, Juz.16, bil.hadith 21906, hlm. 164-165. Abu Muhammad ‘Abd Allah bin ‘Abd al-Rahman bin al-Fadl al-Darimi, *Sunan al-Darimi*, Dar al-Hadith, Kaherah, 2000 M/1420 H, Juz. 1, Ed.-1, bil.hadith 168, hlm. 58, Ibn ‘Abd. al-Bar, *Jami‘ Bayān al-‘Ilm wa Fadlih*, Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Beyrut, 2000 M, hlm. 313, Ibn Kathir, Isma‘il bin ‘Umar, *Tuhfat al-Talib bi Ma‘rifat Ahadith Mukhtasar ibn al-Hajib*, Dar al-Hira’, Makkah.1406 H, Ed.-1, hlm.151-152.

4. Jumah ulama juga beralasan dengan merujuk kepada beberapa peraturan dan putusan yang diamalkan oleh para sahabat:

- a. Abu Bakar r.a. telah mengarah mengumpulkan al-Qur'an dan menuliskannya di dalam mushaf yang satu setelah mendapat cadangan dari 'Umar bin al-Khattab r.a. Ketika itu 'Umar r.a memberi cadangan tersebut, Abu Bakar r.a berkata : Patutkah saya lakukan sesuatu yang tidak pernah dibuat oleh Rasulullah s.a.w.?. Maka 'Umar menjawab: bahwasanya demi Allah adalah perkara yang lebih baik dan memberi kemaslahatan kepada Islam dan umatnya.
- b. Sebelum meninggal dunia, Abu Bakar r.a. telah menunjuk 'Umar r.a. sebagai khalifah. Tindakan itu tidak pernah dilakukan oleh Rasulullah s.a.w. Namun ianya dilakukan atas dasar maslahat demi menjaga umat Islam dari perpecahan ketika memilih khalifah selepas kewafatannya.
- c. Khalifah 'Umar bin al-Khattab r.a. mengekalkan hak milik tanah yang dibiuka oleh tentera Islam kepada tuannya dan mengambil cukai dari hasil tanaman mereka demi kemaslahatan umat Islam.
- d. Putusan 'Umar bin al-Khattab r.a. mengenai pengesahan talak tiga yang diucapkan sekaligus, dengan maksud agar seseorang tidak mudah menjatuhkan talak. Tindakan beliau memberhentikan pemberian zakat kepada orang-orang *muallaf* (orang-orang yang dijinakkan hatinya masuk Islam) karena menurut beliau kemaslahatan pemberian zakat kepada mereka sudah berubah dan putusan 'Umar tidak memberlakukan hukum potong tangan ke atas pencuri yang mencuri dalam keadaan lapar pada musim kekurangan bahan makanan.
- e. Usaha 'Uthman bin 'Affan r.a. menuliskan al-Qur'an dalam satu mushaf menggunakan satu logat yaitu bahasa Quraysh, kemudian membakar lembaran-lembaran yang lain. Tindakan ini adalah demi memelihara persatuan dan menghindari terjadinya perbezaan bacaan al-Qur'an.
- f. Tindakan 'Ali bin Abi Talib r.a. membantras golongan Shi'ah Rafidah yang telah berlebih-lebihan dalam kepercayaan mereka, atau dalam istilah sekarang boleh dikatakan sebagai ajaran sesat dan menyesatkan.

Demikian pula kalau diperhatikan produk-produk hukum yang dihasilkan oleh imam-imam madhhab ternyata kebanyakannya menggunakan dan menjadikan masalah sebagai landasan *istidlal* dalam *istinbat* hukum, misalnya:

1. Imam Abu Hanifah membolehkan pemberian zakat (*sadaqah wajibah*) kepada Bani Hashim jika jumlah peruntukan dari الخمس (QS. al-Anfal (8): 41) tidak sampai kepada mereka. Sikap ini bertentangan dengan penegasan Rasulullah s.a.w. dalam salah sebuah sabdanya yang mengatakan:

(إِنَّ الصَّدَقَةَ لَا تَجِلُّ لَنَا).<sup>80</sup>

Maksudnya:

“Bahwa zakat itu tidak sepatutnya diberikan kepada keluarga kami, keluarga Muhammad”.

Alasan daripada pandangan Abu Hanifah adalah: apabila الخمس sampai kepada mereka, maka itu adalah *illah* tidak bolehnya Bani Hashim menerima zakat. Akan tetapi jika *illah* hukum tidak ada, maka zakat boleh diberikan kepada mereka.

Alasan ini selaras dengan kaedah hukum:

الحكم يدور مع العلة وجودا و عدما<sup>81</sup>

Maksudnya:

“Keberadaan hukum atau tidaknya bergantung kepada *illahnya*”

---

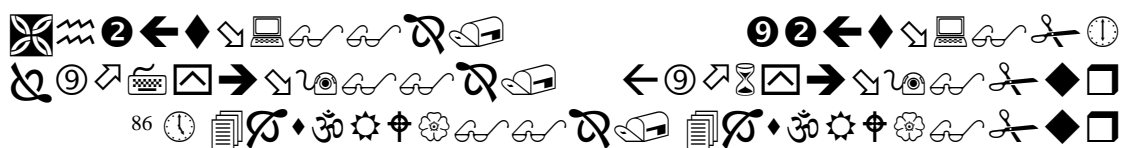
<sup>80</sup> Al-Shawkani, *Nayl al-Awtar Min Ahadith Sayyid al-Akhyar*, Dar al-Jayl, Beyrut, t.th, Jil. 4, hlm. 174. Hadith ini juga diriwayatkan oleh Imam al-Bukhari dalam kitabnya *Sahih al-Bukhari*, pada bab zakat, Jil.2, bil.hadith 1420, hlm. 542-543, Imam Muslim dalam kitabnya *Sahih Muslim*, dalam bab keharaman zakat ke atas Nabi dan keluarganya, bil.1069, Jil.2 hlm.751 dan Imam Malik dalam kitab *Muwatta'* bab Sadaqah Jil.2, bil.hadith 13, hlm.1000.

<sup>81</sup> Al-Sadiq bin *Abd.al-Rahman al-Gharbani*, *Tatbiqat Qawaid al-Fiqh Inda al-Malikiyyah*, Dar al-Buhuth li al-Dirasat al-Islamiyyah wa Ihya' al-Turath, Emiriyyah Arab Bersatu, 2002 M/1423 H.Ed.-1, hlm.28.

Dari perspektif sejarah, setelah Rasulullah s.a.w. kembali menghadap Khaliqnya, ramai penguasa (raja dan amir) membekukan atau tidak memberlakukan *الخمس* yang peruntukannya semestinya kepada Bani Hashim. Kalau mereka terbiar tidak mendapatkan bantuan atau santunan, lanjut Abu Hanifah, mereka akan miskin dan mungkin binasa. Maka dengan pertimbangan kemaslahatan, zakat bolehlah diberikan kepada Bani Hashim.<sup>82</sup>

Ulama Hanafiyyah juga menfatwakan agar mufti yang tercela akhlaknya dan doktor yang selalu melakukan kesalahan dalam bidang tugasnya serta pengusaha yang bankrap (mufliis) diletakkan di bawah pengawasan pemerintah dan tidak dbienarkan melakukan aktivitiya.<sup>83</sup> Dalam hubungan ini para pemikir Islam liberal yang sangat mendewa-dewakan pemikiran sekular Barat yang sekarang ini bersaran dalam kumpulan Jaringan Islam Liberal (JIL) boleh dimasukkan ke dalam kategori ini.<sup>84</sup>

2. Imam Malik, Imam al-Shafi'i, Imam Abu Hanifah, Imam Ahmad dan Imam al-Thawri membolehkan *qisas* ke atas sekelompok orang yang membunuh seseorang.<sup>85</sup> Kebijaksanaan ini berpaksikan kepada kemaslahatan, karena tidak ada dalil sahih yang terperinci menjelaskan masalah hukum bagi sekelompok orang yang membunuh seseorang. Yang ada hanyalah:



Maksudnya:

<sup>82</sup> Jalal al-Din °Abd al-Rahman, *al-Masalih al-Mursalah wa Makanatuha fi al-Tashri°c*, Maktabat al-Sa°adah Kaheerah, 1983 M/1403 H, Ed.-1, hlm.84.

<sup>83</sup> °Abd al-Wahhab Khallaf, °*Ilm Usul al-Fiqh*, hlm. 86.

<sup>84</sup> Liberalisme dan sekularisme cenderung menjauhkan muslim dari ajaran agamanya dan berusaha mendesakralisasi agama hampir tanpa batas sehingga berpotensi mengikis (menghakis) spiritualitas yang diperlukan sebagai salah satu pijakan atau sumber nilai-nilai etis dan moral masyarakat.

<sup>85</sup> Al-Shatibi, *al-F°tisam*, Jil.ke-2, hlm. 125.

<sup>86</sup> Al-Qur°an, al-Baqarah 2:178 ( orang merdeka dengan orang merdeka, hamba abdi dengan hamba abdi dan wanita dengan wanita).

“Orang merdeka dengan orang merdeka, hamba dengan hamba dan perempuan dengan perempuan”.

3. Imam Ahmad menfatwakan hukuman berat ke atas orang yang meminum minuman memabukkan di siang hari bulan Ramadan dan mengasingkan atau membuang daerah penjahat berat dan wanita-wanita yang menjual dirinya sebagai pekerja seks.<sup>87</sup> Makna mengasingkan atau membuang daerah disini meliputi menahan dan memenjarakan.

4. Tindakan ulama Malikiyyah menahan dan memukul orang tertuduh yang diduga kuat melakukan kesalahan atau disyaki terlibat dalam pelanggaran hukum, agar dia mengakui apa yang telah dilakukannya: وما ذاك الا حينما تتوفر الدواعى والأ سباب على هذا المتهم فحينئذ فإنه يضرب كى يعترف بجريمته.<sup>88</sup> Kemungkinan yang menjadi dasar pertimbangan daripada ulama Malikiyyah dalam mengambil tindakan tersebut, adalah dugaan dan jangkaan sudah berada pada peringkat 60 % ke atas.

Walau bagaimanapun ada sebahagian ulama yang menolak kehujahan *al-maslahah al-mursalah*. Penolakan ini datang daripada ulama Zahiriyyah, dan beberapa ulama dari kalangan Shafi'iyah.<sup>89</sup> Mereka mengemukakan beberapa alasan -bantahan-antaranya:

a. Maslahat itu ada yang dibenarkan oleh syarak, ada yang ditolak dan ada yang diperselisihkan (tidak ditolak dan tidak dibenarkan). *Al-Maslahah al-mursalah* masuk ke dalam kategori ketiga. Menerima *al-maslahah al-mursalah* sebagai hujah berarti mendasarkan penetapan hukum kepada sesuatu yang meragukan. Di samping itu, kemasalahatan itu sendiri terletak di antara dua kemungkinan, yaitu kemungkinan disokong oleh syarak dan kemungkinan ditolak oleh syarak, sebagaimana yang dapat difahami dari ungkapan di bawah ini:

---

<sup>87</sup> Jalal al-Din °Abd al-Rahman, hlm.87.

<sup>88</sup> Diriwayatkan pula bahwa Imam Malik mempunyai firasat yang kuat, hal ini dikatakan sendiri oleh Imam Shafi'i ketika berjumpa untuk pertama kali dengan Imam Madinah tersebut. Lihat Abu Zahrah, *Tarikh al-Madhahib al-Islamiyyah*, Dar al-Fikr al-°Arabi, Kaherah, t.th, hlm. 400.

<sup>89</sup> Zaki al-Din Sha°ban, hlm. 170-171. Ibn Hazm, *Mulakhkhas Ibtal al-Qiyas wa al-Ra'yi wa al-Istihsan wa al-Taqlid wa al-Ta°lil*, Sa°id al-Afghani (pnyt.), Matba°at Jami°at Damshiq, Damshiq, 1969 M/1389 H. hlm.5

المصالح المر سلة مترددة بين ما ألغاه الشارع وبين ما إعتبره.<sup>90</sup>

Maksudnya:

“*Al-Maslahah al-mursalah* berada diantara perkara yang dibatalkan dan dibenarkan oleh al-Shari<sup>c</sup>”.

Sesuatu yang keberadaannya masih dalam status kemungkinan tidak boleh dijadikan dalil dalam menetapkan hukum.

b. Jika *al-maslahah al-mursalah* diterima sebagai dalil syarak atau metode *istinbat* hukum, maka akan mengakibatkan hilangnya keagungan dan kesucian hukum-hukum syarak disebabkan adanya unsur subjektif yang akan timbul dalam menetapkan sesuatu kemaslahatan dan tidak menutup kemungkinan unsur yang paling berpengaruh di dalamnya adalah hawa nafsu yang akan membawa kepada *mafsadah*.

c. Hukum Islam telah lengkap dan sempurna. Menjadikan *al-maslahah al-mursalah* sebagai hujah dalam menetapkan hukum berarti secara tidak langsung menafikan prinsip ini. Ini adalah intisari alasan yang dikemukakan oleh kelompok al-Zahiriyyah.

Dalam kemasam rasional argumen ini dijawab oleh jumhur dengan mengatakan bahwa tidak benar kalau menerimapakai *al-maslahah al-mursalah* sebagai hujah berarti mendasarkan hukum Islam pada sesuatu yang meragukan. Sebab *al-maslahah al-mursalah* itu ditentukan melalui sebilangan dalil dan pertimbangan sehingga menghasilkan *zan* yang kuat. Dalam kajian fiqh ada prinsip: "يكفى العمل بالظن لأن الفقه" "من باب الظنون" beramal berdasarkan *zan* dianggap cukup, karena fiqh semuanya adalah *zan*. Demikian juga tidak benar kalau menjadikan *al-maslahah al-mursalah* sebagai hujah berarti memilih dua kemungkinan tanpa didukung oleh dalil.

Kalau diadakan perbandingan antara maslahat yang dibenarkan oleh syarak dengan maslahat yang ditolak oleh syarak, maka yang dibenarkan oleh syarak adalah

---

<sup>90</sup> Al-Amidi, *al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*, Jil.3, hlm. 138.

yang banyak mendapat dukungan sebilangan dalil. Oleh itu apabila ada masalah tetapi tidak ada dalil yang membenarkan dan yang menolak maka yang dimenangkan adalah masalah yang banyak mendapat pembenaran dari syarak walaupun secara global dan umum.

Tidak benar kalau dikatakan penetapan hukum Islam berdasarkan *al-maslahah al-mursalah* berarti penetapan hukum berdasarkan nafsu. Sebab untuk dapat dijadikan hujah *al-maslahah al-mursalah* itu harus memenuhi persyaratan-persyaratan tertentu. Jadi persyaratan inilah yang akan mengendalikan dan mengawal sehingga tidak terjadi penyalahgunaan. Argumen yang mengatakan bahwa Islam memang telah lengkap dan sempurna. Tetapi yang dimaksud lengkap dan sempurna disini adalah pokok-pokok ajarannya dan prinsip-prinsip hukumnya, tidak berarti semuanya sudah ada hukumnya. Ini terbukti banyak masalah baru yang status hukumnya belum disinggung oleh al-Qur'an dan sunnah dan diketahui setelah digali lewat ijtihad. Salah satu metode ijtihad dalam *istinbat* hukum adalah *istislah*.

Sebenarnya, jika diperhatikan persyaratan-persyaratan yang dikemukakan oleh para ulama yang menjadikan *al-maslahah al-mursalah* sebagai hujah dalam menetapkan hukum, maka yang berkebolehan menggali dan menentukan hukum dengan menggunakan metode *al-maslahah* ialah ulama yang autoriti keilmuannya sudah menghampiri atau mendekati peringkat mujtahid serta mereka yang memiliki *tazkiyah al-nafs* (kebersihan jiwa) yang mantap sehingga dalam mengistinbatkan hukum dengan pertimbangan maslahat. Mereka akan bersikap rasional dan kemaslahatan itu mesti berhubungan rapat dengan tujuan-tujuan syariat secara keseluruhan ( مقاصد الشارح ). Ini dimaksudkan agar tidak jatuh ke dalam kesesatan dan pengaruh hawa nafsu atau terjerat dengan kesombongan intelektual. Dengan demikian kebimbangan dan keraguan golongan Zahiriyah dan yang sefaham dengannya diharapkan tidak akan wujud lagi.

Tindakan para sahabat Rasulullah s.a.w. membaharukan hukum Islam yang sering dijadikan contoh oleh majoriti ulama dalam memberlakukan atau menerimapakai *al-maslahah al-mursalah* dalam menetapkan hukum, menurut penulis tidak semuanya berada di bidang muamalat atau adat. Pengumpulan dan pembukuan

al-Qur'an yang disyorkan oleh Abu Bakar al-Siddiq kurang tepat kalau dikatakan tindakan di bidang muamalat atau adat. Namun lebih tepat apabila dikatakan bahwa, contoh itu berada pada peringkat وسائل العبادات من باب: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب sarana ibadah yang masuk ke dalam kaedah "Sesuatu yang menjadi sebab kesempurnaan hal yang wajib maka ia (sesuatu itu) adalah adalah wajib". Bukankah al-Qur'an adalah asas tegaknya Islam. Sumber utama seluruh bangunan hukum Islam. Demikian juga perintah pembuatan mushaf *standard* diisyiharkan oleh Uthmān bin 'Affan dan membakar semua mushaf yang tidak rasmi. Tindakan ini tidak termasuk dalam bidang muamalat/adat.

## 2.6 Dasar Partimbangan *al-Maslahah al-Mursalah*

Dasar partimbangan para ulama dalam menetapkan hukum dengan menggunakan metode *al-maslahah al-mursalah* adalah terwujudnya tujuan dan matlamat hukum yang hendak dicapai yaitu kemaslahatan dan kepentingan umat, atau dengan perkataan lain yang menjadi dasar partimbangan *al-maslahah al-mursalah* (penalaran *istislahī*) adalah terwujud dan terpeliharanya kemaslahatan umat sebagai tujuan syariat yang dalam istilah usul fiqh dipanggil *maqasid al-Sharī'ah* atau *maqasid al-Sharī'c*.<sup>91</sup>

*Maqasid* adalah bentuk jamak dari *maqsid*, artinya tujuan, kehendak atau rahsia. Untuk menjelaskan tentang tujuan dan rahsia syariat, para ulama fiqh sering menggunakan bentuk jamaknya, yaitu *maqasid al-Sharī'ah* dan kadang-kadang digabungkan dengan *al-Sharī'c* (Tuhan, pembuat syariat) dengan maksud dan pengertian yang sama. Artinya *maqasid al-Sharī'ah* dan *maqasid al-Sharī'c* adalah dua istilah yang mempunyai maksud dan pengertian yang sama.<sup>92</sup>

Untuk memberi gambaran pengertian secara terperinci tentang *maqasid al-sharī'ah* berikut ini diturunkan beberapa definisi yang dikemukakan oleh para pakar usul fiqh:

---

<sup>91</sup> Husayn Hamid Hassan, hlm. 242, Al-Shatibi, *al-Muwafaqat*, hlm.35-37.

<sup>92</sup> Al-Shatibi, hlm. 2-3. Al-Zuhayli, *Nazariyyat al-Darurah al-Sharī'iyah Muqaranat ma'a al-Qanun al-Wadī*, Muassasat al-Risalah, Beirut., 1979, Ed.ke-2, hlm. 49-50.

عرفها الشيخ محمد الطاهر بن عاشور بأنها المعانى والحكم الملحوظة للشارع فى جميع أحوال التشريع أو معظمها بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون فى نوع خاص من أحكام الشريعة فيدخل فى هذه أوصاف الشريعة وغايتها العامة والمعانى التى لا يخلو التشريع عن ملاحظتها ويدخل فى هذا أيضا معان من الحكم ليست ملحوظة فى سائر أنواع الأحكام ولكنها ملحوظة فى أنواع كثيرة منها.<sup>93</sup>

وعرفها نور الدين الخادمى بقوله : المقاصد هى المعانى الملحوظة فى الأحكام الشرعية والمترتبة عليها سواء أكانت تلك المعانى حكما جزئية أم مصالح كلية أم سمات اجمالية وهى تتجمع ضمن هدف واحد هو تقرير العبودية لله عز وجل ومصحة الإنسان فى الدارين.<sup>94</sup>

وعرفها الفاسى بقوله : المراد بمقاصد الشريعة الإسلامية الغاية منها والأسرار التى وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها .<sup>95</sup>

وعرفها الريبونى بقوله : مقاصد الشريعة هى الغاية التى وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد .<sup>96</sup>

وعرفها عبد العزيز الخياط بقوله : مقاصد الشريعة هى : أهدافها وغاياتها وكل تشريع له أهداف و غايات و الغاية الأسمى للشريعة الإسلامية و الغرض من تنزيلها هو تحقيق مصلحة العباد فى الدنيا والآخرة لكى يقوم الناس بخلافة الأرض وذلك بجلب المنافع ودفع المضار عنهم .<sup>97</sup>

Daripada defenisi-defenisi yang dikemukakan oleh para pakar ilmu usul fiqh mengenai pengartian *maqasid al-Sharī'ah* atau *maqasid al-Shari'c* di atas ternyata ada

<sup>93</sup> Muhammad al-Tahir Ibn Ashur, hlm.183.

<sup>94</sup> Nur al-Din al-Khadimi, *‘Ilm al-Maqasid al-Shar‘iyyah*, Maktabat al-Abikan, al-Riyad, 2001 M, hlm.17.

<sup>95</sup> ‘Ala’ bin ‘Abd. al-Wahid al-Fasi, *Maqasid al-Sharī'ah al-Islamiyyah wa Makarimuh*, Maktabat al-Wahdah al-‘Arabiyah, Casablanca, t.th, hlm.3.

<sup>96</sup> Ahmad al-Raysuni, *Nazariyyat al-Maqasid inda al-Imam al-Shatibi*, al-Dar al-Alamiyyah li al-Kitab al-Islami, al-Riyad, 1995 M, Ed.ke-4, hlm.19.

<sup>97</sup> ‘Abd. al-Aziz al-Khayyat, *Maqāsīd al-Sharī'ah wa Usul al-Fiqh*, al-Maktabah al-Wataniyyah, t.tp, t.th, hlm.17.

yang memberi komentar secara panjang lebar dan juga ada yang secara singkat dan sederhana, namun demikian pada dasarnya mereka bersepakat bahwa syariat Islam diturunkan tujuannya adalah untuk kemaslahatan hidup di dunia dan kebahagiaan abadi di akhirat.

Pada hakikatnya *maqasid al-Sharī'ah* adalah kemaslahatan-kemaslahatan yang terdapat pada setiap hukum yang ditetapkan oleh *al-Shari'c* kemudian diterapkan didalam kehidupan bermasyarakat. Dalam hubungan ini <sup>c</sup>Abd al-Wahhab Khallaf menegaskan bahwa:

والمقصد العام للشارع من تشريعه الأحكام هو تحقيق مصالح الناس بكفالة ضرورياتهم  
وتوفير حاجياتهم وتحسينياتهم.<sup>98</sup>

Maksudnya:

“Tujuan umum *al-Shari'c* mensyariatkan hukum adalah terwujudnya kemaslahatan manusia dengan terjaminnya *daruriyyat*, *hajiyyat* dan *tahsīniyyat* mereka”.

Daripada ungkapan-ungkapan di atas dapatlah disimpulkan bahwa syariat diturunkan adalah bertujuan menghantar manusia kepada kebahagiaan hidup di dunia sampai di akhirat, karena dengan terjaminnya *daruriyyat*, *hajiyyat* dan *tahsīniyyat*, berarti tercapainya kemaslahatan-kemaslahatan mereka. Dan kemaslahatan yang dimaksudkan adalah kemaslahatan atau kebahagiaan di dunia dan di akhirat. Hal ini senada dengan ungkapan al-Shatibi.<sup>99</sup>

Jadi hubungan antara *al-maslahah al-mursalah* yang menjadi dasar pertimbangan dalam menetapkan sesuatu hukum dengan *maqasid al-Sharī'ah* jelas dan nyata. Kedua-duanya bertujuan merealisasikan kemaslahatan bagi membawa manusia ketenteraman hidup di dunia dan kebahagiaan abadi di akhirat dengan cara memberikan kemanfaatan kepada mereka dan menolak segala macam bahaya atau kemudharatan. Karena kemaslahatan-kemaslahatan manusia terdiri atas *daruriyyat*,

<sup>98</sup> <sup>c</sup>Abd al-Wahhab Khallaf, *Ilm Usul al-Fiqh*, hlm. 197.

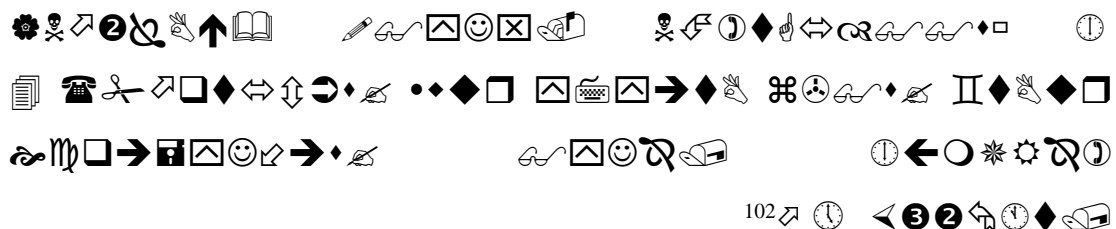
<sup>99</sup> Al-Shatibi *al-Muwafaqat*, Jil. 2 hlm. 25.

*hajiyyat* dan *tahsīniyyat*, apabila ketiga-tiga kemaslahatan itu, telah dipenuhi maka kemaslahatan-kemaslahatan mereka tercapai. Pada tahap ini *al-darurah* (keringanan yang tersimpul dalam kaedah: *الضرورات تبيح المحظورات* bolehlah dijadikan sandaran bagi menggunakan *al-maslahah al-mursalah* dalam mengistinbatkan hukum dan sekaligus jalan keluar terhadap masalah-masalah yang tidak ada nas hukumnya.<sup>100</sup>

Menurut Wahbah al-Zuhayli,<sup>101</sup> untuk sampai kepada tujuan tercapainya kemaslahatan, Islam meletakkan tiga dasar utama:

1. Islam menetapkan dasar-dasar yang kukuh dan kekal seperti menghilangkan kesukaran, menolak kemudaratan, wajib berlaku adil, *mushawarah* (mesyuarat), memelihara dan menyampaikan hak-hak kepada para pemiliknya, merujuk kepada para ulama yang mempunyai autoriti keilmuan untuk menjelaskan pendapat yang tepat terhadap peristiwa-peristiwa baru dan masalah-masalah yang sentiasa timbul dalam masyarakat. Begitu juga dasar-dasar umum yang lain yang sangat diutamakan oleh syariat-syariat samawi dan hukum-hukum buatan manusia dalam usaha memasyarakatkan nilai-nilai yang terpuji dan dasar-dasar akhlak yang diperakui oleh agama.

2. Islam pada prinsipnya, lebih mengutamakan pendidikan dan pembinaan peribadi secara khusus, sehingga peribadi tersebut menjadi sumber kebaikan bagi jama'ah karena apabila peribadi baik, jama'ah juga baik. Allah s.w.t. berfirman dalam surah Hud yang ditujukan kepada Rasul-Nya dan para pengikutnya:



Maksudnya:

<sup>100</sup> Untuk keterangan selanjutnya dapat dilihat pada °Abd. al-Hamid Abu al-Makarim, *al-Adillat al-Mukhtalaf fi wa atharuha fi al-Fiqh al-Islamī*, Dar al-Muslim, Kaherah, t.th., hlm. 83, Jamil Muhammad bin Mubarak, *Nazariyyat al-Darurah al-Shar'iyah Hududuha wa Dawabituha*, Dar al-Wafa, al-Mansurah, 1988 M/1408 H, Ed.-1, hlm. 228-230.

<sup>101</sup> Al-Zuhayli, *Nazariyyat al-Darurah*, hlm.150.

<sup>102</sup> Al-Qur'an, Hud 11:112.

“Oleh itu hendaklah engkau (wahai Muhammad) sentiasa tetap teguh di atas jalan betul sebagaimana diperintahkan kepadamu, dan hendaklah orang-orang yang ruju’ kembali kepada kebenaran mengikutimu berbuat demikian dan jangan kamu melampaui batas hukum-hukum Allah. Sesungguhnya Allah Maha Melihat apa yang kamu kerjakan”.

3. Dalam menetapkan sesuatu hukum, syariat Islam sangat menekankan pada dasar pemeliharaan kemaslahatan-kemaslahatan manusia dalam beragama dan kehidupannya di dunia.

Atas dasar itulah al-Shatibi mengatakan bahwa:

هذه الشريعة وضعت لتحقيق مقاصد الشارع في قيام مصالح العباد في الدين و  
الدنيا معا.<sup>103</sup>

Maksudnya:

”Sesungguhnya syariat ini bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan hamba dalam agama dan kehidupan di dunia”.

Dalam ungkapan yang lain beliau mengatakan:

الأحكام مشروعة لمصالح العباد.<sup>104</sup>

Maksudnya:

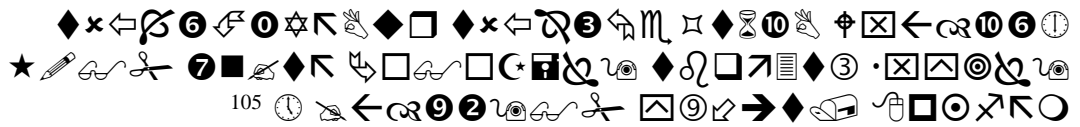
“Hukum-hukum disyariatkan untuk kemaslahatan hamba”.

Penekanan terhadap kemaslahatan yang dilakukan oleh al-Shatibi secara umum bertitik tolak daripada kandungan ayat-ayat al-Qur’an yang menunjukkan bahwa hukum-hukum Tuhan mengandungi kemaslahatan.

Yang berkaitan dengan pengutusan Rasul, Allah s.w.t. berfirman dalam surah al-Nisa’:

<sup>103</sup> Al-Shatibi, *al-Muwafaqat*, hlm.2.

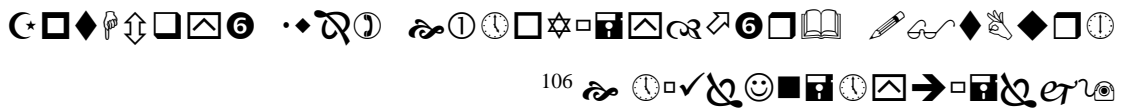
<sup>104</sup> Al-Shatibi, hlm.54.



Maksudnya:

“Rasul-rasul (yang Kami utuskan itu) pembawa khabar gembira (kepada orang yang beriman) dan pembawa amaran (kepada orang-orang yang kafir dan berbuat maksiat), supaya tidak ada bagi manusia suatu hujjah (atau sebarang alasan untuk beralih pada hari kiamat kelak) terhadap Allah sesudah mengutuskan rasul-rasul itu”

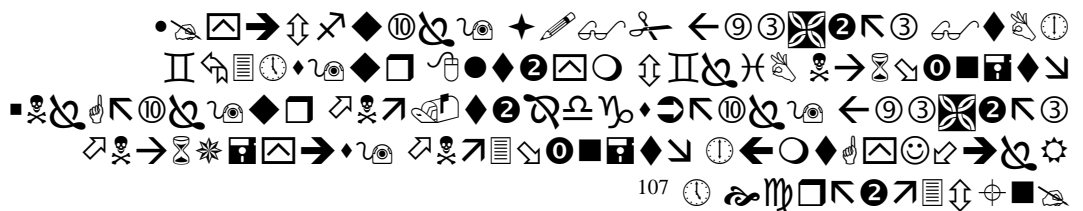
Kemudian ditegaskan dalam surah al-Anbiya’:



Maksudnya:

“Dan Kami tidak mengutus kamu (Muhammad), melainkan untuk menjadi rahmat bagi seluruh alam”.

Dalam pelbagai hal kadangkala *al-Shari’* menyebutkan *illah* diterapkannya sesuatu hukum, seperti ketika mensyariatkan *rukhsah* (keringanan) tayammum, ianya datang selepas ayat wuduk. Allah s.w.t. berfirman dalam surah al-Ma’idah:



Maksudnya:

“Allah tidak mahu menjadikan kamu menanggung sesuatu kesusahan (kepayahan), tetapi Dia bermaksud membersihkan (mensucikan) kamu dan hendak menyempurnakan rahmat-Nya kepada kamu, supaya kamu bersyukur”.

<sup>105</sup> Al-Qur’an, al-Nisa’ 4: 165

<sup>106</sup> Al-Qur’an, al-Anbiya’ 21: 107

<sup>107</sup> Al-Qur’an, al-Maidah 5:6

Tentang puasa, Allah s.w.t. berfirman dalam surah al-Baqarah:



Maksudnya:

”Wahai orang-orang yang beriman, kamu diwajibkan berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang dahulu daripada kamu supaya kamu bertaqwa”.

Tentang solat, Allah s.w.t. berfirman dalam surah al-Ankabut:



Maksudnya:

“Sesungguhnya solat itu mencegah dari perbuatan keji dan munkar”.

Tentang jihad, disebutkan dalam firman Allah s.w.t. surah al-Hajj:



Maksudnya:

“Diizinkan berperang bagi orang-orang Islam yang diperangi (oleh golongan penceroboh), karena sesungguhnya mereka telah dianiaya”.

---

108 Al-Qur’an al-Baqarah 2:183.  
 109 Al-Qur’an, al-Ankabut 29:39  
 110 Al-Qur’an, al-Haj 22:45

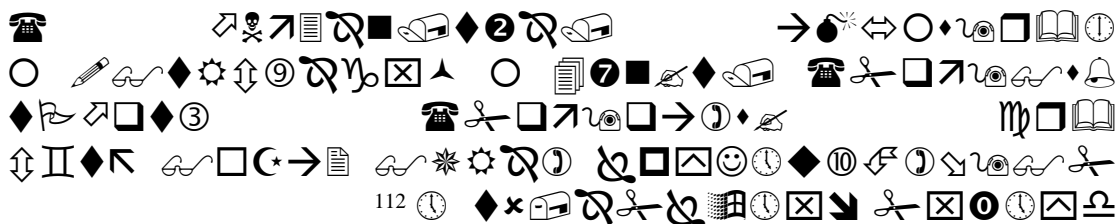
Tentang *qisas* (hukuman balasan) disebutkan dalam firman Allah s.w.t. surah al-Baqarah:



Maksudnya:

“Dan didalam hukuman *qisas* itu ada jaminan hidup bagi kamu, wahai orang-orang yang berakal pikiran”.

Sedangkan tentang pangakuan dasar pengesaan Tuhan, Allah s.w.t. berfirman dalam surah al-A'raf:



Maksudnya:

“Bukankah Aku ini Tuhan kamu? Mereka semua menjawab: “Benar (Engkau Tuhan kami), kami menjadi saksi.” yang demikian itu supaya kamu tidak berkata pada hari kiamat kelak : “Sesungguhnya kami adalah lalai (tidak diberi peringatan) tentang (hakikat tauhid) ini”.

Ketentuan hukum yang diungkapkan al-Shatibi di atas mengandung pemeliharaan kemaslahatan hamba dalam pelbagai aspek positifnya. Adapun dalam aspek negatifnya, al-Shatibi tidak mengungkapkannya karena dasar pemeliharaan kemaslahatan sangat jelas di dalamnya.

Islam mengharamkan setiap *al-darar* (kesusahan), kejahatan dan perusakan, mengharamkan penyalahgunaan hak dan harta orang lain secara tidak sah serta

<sup>111</sup> Al-Qur'an, al-Baqarah 2:179

<sup>112</sup> Al-Qur'an, al- A'raf 7:172

melarang segala sesuatu yang dapat mengakibatkan termakannya harta orang lain seperti; judi, rbia, dan berbuat curang dalam bermuamalat. Islam juga melarang menikmati sesuatu yang dapat menimbulkan kemelaratan fizikal dan merosak fungsi akal manusia seperti meminum minuman yang memabukkan, dadah dalam pelbagai jenisnya, bunuh diri, melakukan jual beli darah dan organ tubuh badan manusia, menjual bayi serta perbuatan sebahagian perempuan menyewakan dirinya sebagai pekerja seks. Islam juga melarang segala sesuatu yang dapat menghilangkan dasar pemeliharaan martabat kemanusiaan seperti merampas kebebasan berfikir, berpendapat dan berbuat.

Dalam memelihara maslahat, Islam mengutamakan maslahat umum ke atas maslahat khusus, seperti; Islam melarang menimbun atau menumpuk harta dan menggunakan hak asasi manusia (HAM) secara berlebihan.

Dalam memelihara maslahat itu, Islam sentiasa memperhatikan faktor kemajuan dan perubahan bentuk maslahat itu sendiri, sehingga dalam Islam terdapat suatu kaedah yang berbunyi:

تغير الأحكام بتغير الأزمان.<sup>113</sup>

Maksudnya:

“Hukum-hukum itu boleh berubah karena perubahan masa dan waktu”.

Hukum-hukum yang boleh berubah karena perubahan masa itu, menurut Wahbah al-Zuhayli, adalah hukum ijtihadi yang didasarkan pada maslahat yang sifatnya tidak kekal dan mempertimbangkan *‘urf* dan tradisi masyarakat. Beliau menegaskan bahwa:

---

<sup>113</sup> Al-Zuhayli, *Nazariyat al-Darurah*, hlm. 52.

" ليس هذه القاعدة على إطلاقها وإنما يعما بها في نطاق الأحكام الإجتهدية الفقهية المعتمدة على القياس أو دواعي المصلحة المتفقة مع مصالح أو مقاصد الشريعة أو العرف المتغير لتغير وجه المصلحة"<sup>114</sup>

Maksudnya:

“Kaedah ini tidak berlaku mutlak dan sewenang-wenangnya, akan tetapi ia berlaku apabila ada masalah ditemukan dalam adat masyarakat yang sesuai keperluan semasa dan selari dengan *maqasid al-sharī‘ah*, sama ada pendekatan dilakukan dengan menggunakan *qiyas* ataupun dengan pertimbangan *al-maslahah al-mursalah*”.

Sebelum ini dipaparkan secara ringkas bahwa kemaslahatan manusia dapat tercapai apabila terwujud *daruriyyat*, *hajiyyat* dan *tahsīniyyat* mereka, karena kemaslahatan manusia yang merupakan *maqasid al-sharī‘ah* itu terdiri atas tiga (*daruriyyat*, *hajiyyat* dan *tahsīniyyat*) hal tersebut. Aplikasi ketiga-tiga masalah itu adalah untuk memelihara lima dasar keperluan manusia, yaitu agama, jiwa, akal, keturunan dan harta benda. Bezanya hanya terletak pada peringkatnya sahaja.

Berikut ini akan dihuraikan ketiga-tiga macam masalah tersebut:

### 1. *Al-Daruriyyah*

*Al-Daruriyyah* ialah sesuatu yang amat diperlukan dalam kehidupan keagamaan atau keduniaan manusia dalam arti apabila itu tidak ada, rosaklah kehidupan manusia dan terbiarlah kenikmatan serta menimbulkan seksaan di akhirat. *Masalih Daruriyyah* ini terhad pada pemeliharaan dan penjagaan lima hal, yaitu agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta benda.<sup>114</sup>

Menurut Wahbah al-Zuhayli,<sup>115</sup> *al-daruriyyah* dalam Islam dipelihara di atas dua segi:

---

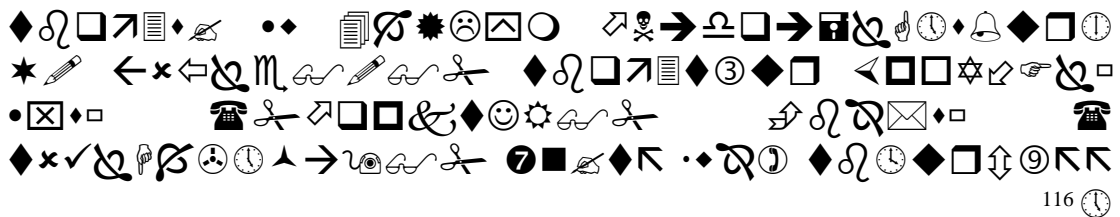
<sup>114</sup> Al-Zuhayli, hlm. 52.

<sup>114</sup> cAli Hasbullah, hlm. 334.

<sup>115</sup> Al-Zuhayli, *Nazariyat al-Darurah*, hlm. 52-53.

- a. Segi realisasi dan kewujudannya.
- b. Segi pemeliharaan dan pelestariannya.

Dari segi realisasi dan kewujudan agama diperlukan pengamalan rukun-rukun Islam yang lima secara berterusan, sedangkan pemeliharanya adalah memerangi orang-orang yang bermaksud menghancurkan agama dan menjatuhkan hukuman berat ke atas orang yang keluar daripada agama (murtad) serta orang yang memusuhinya secara terang-terangan - atau dengan sembunyi-sembunyi - seperti golongan zindiq dan golongan ajaran sesat lainnya, mereka ini apabila diminta bertaubat tetapi masih berdegil dikenakan hukuman. Bahkan solat umpamanya, kalau diabaikan dan tidak ditunaikan akan mengakibatkan eksistensi agama terancam. Oleh itu Allah s.w.t. mewajibkan ke atas setiap orang yang mukallaf dan berkemampuan untuk melindungi agama dengan komited dan menjadikan kalimat Allah s.w.t. adalah yang tertinggi daripada yang lain. Firman Allah s.w.t. :



Maksudnya:

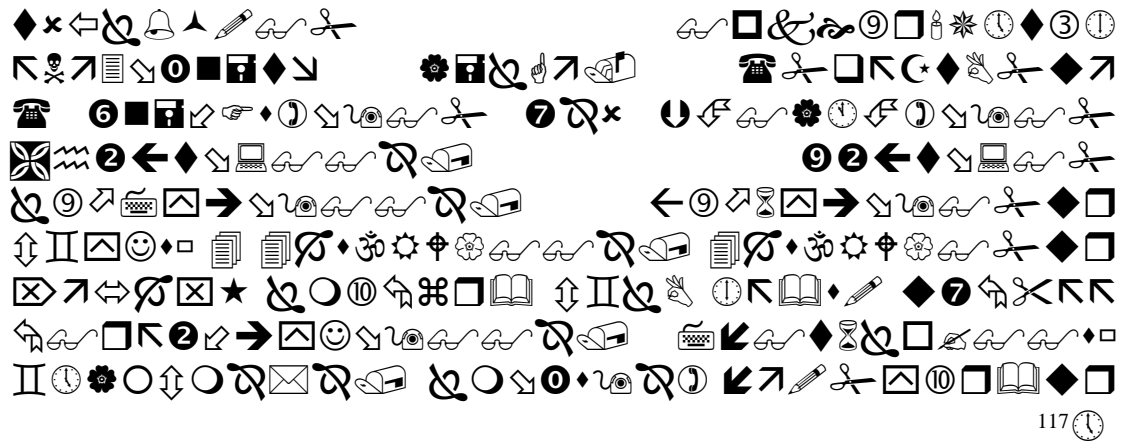
“Dan perangilah mereka sehingga ia tidak membawa fitnah lagi dan (sehingga) ketaatan itu semata-mata kepada Allah. Jika mereka berhenti (dari memusuhi kamu) maka tidak ada permusuhan lagi kecuali terhadap orang-orang yang zalim”.

Jiwa raga manusia wujud dan tercipta melalui perkahwinan yang membawa kepada keturunan dan generasi berkekalan sepanjang masa. Pemeliharaan kelestarian jiwa raga itu terealisasi dengan menetapkan dan menggunakan hukuman mati atau qisas ke atas pembunuh, karena hak hidup itu adalah hak yang suci (*muqaddas*). Merampas hak -eksistensi- hidup seseorang dapat mengakibatkan punahnya manusia

---

<sup>116</sup> Al-Qur'an, al-Baqarah 2:193

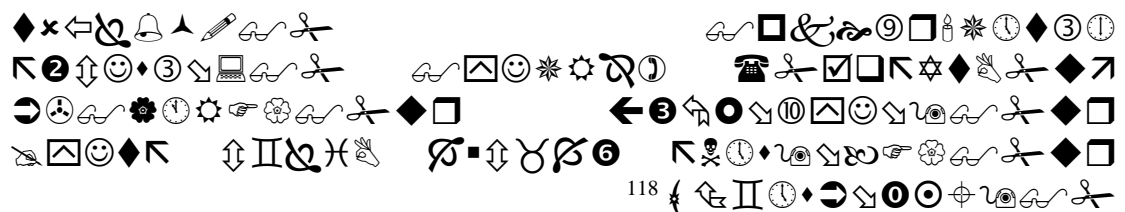
dan menjadikan pertentangan serta permusuhan yang berterusan. Oleh itu Allah s.w.t. berfirman:



Maksudnya:

“Wahai orang-orang yang beriman diwajibkan ke atas kamu *qisas* berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh, orang merdeka dengan orang merdeka hamba dengan hamba, wanita dengan wanita. Maka sesiapa yang mendapat suatu pemaafan dari saudaranya, hendaklah (yang memaafkan) mengikut dengan cara yang baik dan hendaklah (yang diberi maaf) membayar (diyat) kepada yang memberi dengan cara yang baik pula”.

Akal yang dianugerahkan Allah s.w.t. kepada manusia dapat terpelihara dengan baik apabila dibolehkan menikmati hal-hal yang dapat menjamin kesehatan dan kemaslahatannya dan diharamkan segala sesuatu yang menyakitinya atau melemahkan kekuatannya, karena akal pikiran itu adalah sumber kebaikan dan kemanfaatan bagi umat manusia. Oleh itu Allah s.w.t. mengharamkan arak dan minuman memabukkan lainnya, gunanya untuk menjaga dan memelihara kemaslahatan -kesehatan- akal manusia, sebagaimana firman Allah s.w.t. :



<sup>117</sup> Al-Qur'an, al-Baqarah 2:178.

<sup>118</sup> Al-Qur'an, al-Maidah 5:90

Maksudnya:

“Wahai orang-orang beriman sesungguhnya (meminum) arak, berjudi, (berkorban untuk) berhala, mengundi nasbi dengan panah adalah perbuatan keji dan ia termasuk perbuatan syaitan”.

Berketurunan, digalakkan oleh agama dalam arti menghalalkan hubungan mesra -kelamin- antara lelaki dengan perempuan melalui cara yang telah disyariatkan yaitu perkahwinan (hubungan kedua-duanya halal setelah dirasmikan dengan *ijab qabul* atau aqad nikah). Untuk menjaga dan memelihara keturunan, ditetapkan aturan dan hukuman yaitu; hukuman mati dengan rejam bagi pelaku zina yang sudah berkahwin dan seratus kali cambuk (sebat) bagi pelaku zina yang belum berkahwin serta lapan puluh kali sebat bagi pelaku tuduhan berzina (*qadhaf*), karena keselamatan keturunan dan terpeliharanya kehormatan menjadikan masyarakat akan menjadi kuat, tertbi dan teratur, terhindar dari perpecahan, dengki, dan irihati. Oleh itu Rasulullah s.a.w. amat menggalakkan umatnya berkahwin yang tujuannya adalah meramaikan keturunan yang berkualiti.

Beliau bersabda:

(تزوجوا الولود الودود فإنى مكائر بكم الأ مم يوم القيامة).<sup>119</sup>

Maksudnya:

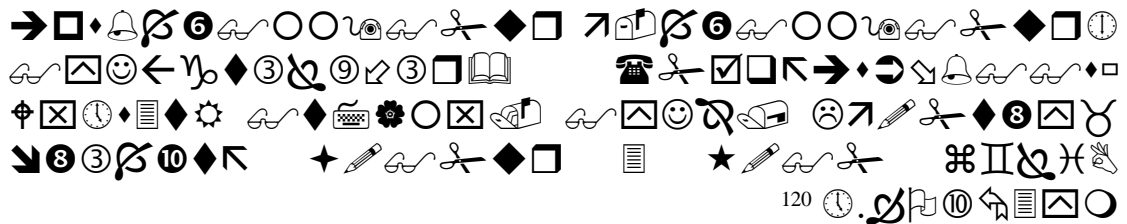
“Kahwinilah perempuan peranak lagi pengasih karena aku amat berbangga karena mempunyai umat yang paling ramai pada hari kiamat nanti”.

Demikian juga harta benda. Untuk mencari dan mendapatkannya harus dengan usaha yang diaplikasikan dalam bentuk muamalat dan kerjasama dengan sesama manusia, diaturkan tatacara pemilikan harta dan larangan mengambil harta orang lain dengan cara yang tidak sah. Untuk memelihara harta benda pula, ditetapkan hukuman potong tangan ke atas pencuri. Begitu pula diharamkan menipu, merampas dan makan

---

<sup>119</sup> Abu Dawud, bil.hadith 2050, hlm.875, Ahmad bin Shu'ayb bin °Ali al-Nasai, *Sunan al-Nasai*, al-Sayyid Muhammad Sayyid (pnyt.), Dar al-Hadith, Kaherah, 1999 M/1420 H. Juz.3, bil.hadith 3227, hlm.377. Abu °Abd. Allah Muhammad al-Naysaburi, al-Hakim, *al-Mustadrak*, Maktabat wa Matabi° al-Nasr al-Hadithah, al-Riyad, tth, Juz.2, hlm.162. Al-Bayhaqi, Jil.7, hlm. 131.

rbia, serta wajib mengganti (ganti rugi) barang yang rosak yang masih dalam batas tanggungan (waranti). Termasuk juga merosak barang orang lain dengan sengaja ataupun tidak sengaja, karena harta merupakan tulang belakang bagi kehidupan dan sumber kekuatan peribadi dan masyarakat. Adanya hukuman potong tangan ke atas pencuri yang disabitkan kesalahannya membuktikan bahwa menjaga harta benda adalah termasuk dalam maslahat *daruriyyat*. Firman Allah s.w.t:



Maksudnya:

“Pencuri lelaki dan pencuri perempuan potonglah tangan kedua-duanya (sebagai pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai seksaan dari Allah yang maha Perkasa lagi Maha Bijaksana”.

Huraian di atas menjelaskan bahwa Islam sangat memperhatikan maslahat *daruriyyat* manusia dan tujuan utama disyariatkan segala aturan dan undang-undang adalah dimaksudkan untuk menjamin kewujudan maslahat *daruriyyat* itu dengan menjaga dan memeliharanya. Pemeliharaan maslahat *daruriyyat* itu menurut <sup>c</sup>Abd al-Wahhab Khallaf, dijamin dengan dibolehkannya melakukan perbuatan-perbuatan yang dilarang karena darurat atau sangat terpaksa.<sup>121</sup> Dalam hubungan ini ia termasuk dalam kaedah:

الضرورات تبيح المحظورات .<sup>122</sup>

Maksudnya:

“Dalam keadaan terpaksa yang bersangatan (darurat) membolehkan melakukan perbuatan yang dilarang.”

Sebagai contoh, orang yang dikhuatiri akan mati kelaparan kalau tidak memakan daging babi yang merupakan satu-satunya makanan yang ada pada waktu

<sup>120</sup> Al-Qur’an, al-Ma’idah 5:38

<sup>121</sup> <sup>c</sup>Abd al-Wahhab Khallaf, *Ilm Usul al-Fiqh*, hlm. 201.

<sup>122</sup> <sup>c</sup>Abd al-Wahhab Khallaf, hlm. 202.

itu, maka dia boleh memakan daging babi -sesuai dengan keperluannya- demi menjaga keselamatan jiwanya yang merupakan masalah *daruriyahnya*.<sup>123</sup>

## 2. *Al-Hajiyyah*

*Al-Hajiyyah* ialah sesuatu yang diperlukan oleh manusia untuk menghilangkan kesukaran dan menghindarkan diri daripada kesempitan dalam hidup. Sekiranya dicuai dan diketepikan perkara itu nescaya mereka akan mengalami kesempitan dan kesukaran, tetapi tidak sampai membahayakan dan merosak kehidupan mereka.<sup>124</sup> Masalah-masalah *hajiyyah* dalam pengartian ini, menurut <sup>c</sup>Abd al-Wahhab Khallaf merujuk kepada menghilangkan kesukaran daripada manusia dan meringankan beban mereka.<sup>125</sup>

Pandangan tersebut ditegaskan oleh Wahbah al-Zuhayli dengan mengatakan, bahwa seluruh perundang-undangan Islam kalau diperhatikan, sebenarnya tampak sekali di dalamnya unsur menghilangkan kesukaran dan kesempitan.<sup>126</sup>

Demikianlah, pada sesuatu yang berhubungan dengan agama atau ibadah disyariatkan *rukhsah* (yang boleh meringankan) seperti boleh mengucapkan kata kufur ketika sangat terpaksa, boleh berbuka puasa atau tidak berpuasa pada bulan Ramadan bagi orang yang sakit dan musafir. Boleh memendekkan (*qasar*) solat yang empat rakaat menjadi dua rakaat ketika dalam perjalanan jauh, gugurnya kewajipan solat bagi perempuan yang sedang haid dan nifas, boleh menyapu di atas *khuf* ketika berwuduk bagi yang bermusafir atau bermukim.

Pada sesuatu yang berhubungan dengan jiwa raga dan adat kebiasaan manusia, dibolehkan berburu binatang yang halal dimakan dan menikmati makanan yang lazat. Sedangkan pada masalah *uqubat*, hukuman *hudud* tidak diberlakukan kalau ada keraguan (ketidakjelasan) di dalamnya. Perkara ini termasuk dalam kaedah:

---

<sup>123</sup> <sup>c</sup>Abd al-Wahhab Khallaf, hlm. 202.

<sup>124</sup> <sup>c</sup>Ali Hasbullah, hlm. 335.

<sup>125</sup> <sup>c</sup>Abd al-Wahhab Khallaf, hlm. 200.

<sup>126</sup> Al-Zuhayli, *Nazariyat al-Darurah* hlm. 53-54.

Maksudnya:

“Hukuman *hudud* tidak boleh dijatuhkan ke atas pelaku jenayah kalau status kesnya masih terdapat keraguan di dalamnya”.

Pada sesuatu yang berhubungan dengan harta benda dan muamalat, dituntut untuk menambah dan mengembangkan harta benda serta memeliharanya dari kerosakan dan ke sia-siaan, karena harta benda adalah salahsatu landasan kekuatan umat. Demikian juga disyariatkan beberapa *aqad* (kontrak) yang tercakup di dalamnya *tasarruf* (kegiatan) sesuatu yang tidak berwujud seperti jual beli pesanan (*‘aqad al-salam*), sewa menyewa, *al-musaqat* (kontrak mengairi pokok), dan lain-lain. Sedangkan kontrak-kontrak lainnya seperti jual beli biasa, Islam juga mengaturnya atas dasar keadilan dan kerelaan.

Pada sesuatu yang berhubungan dengan keturunan, disyariatkan pada akad nikah beberapa syarat seperti adanya dua orang saksi yang adil dan pemberian mahar agar hubungan lelaki dengan perempuan yang dirasmikan dalam lembaga perkahwinan yang berpandukan kepada syarak, masyarakat terpelihara dari penyakit-penyakit yang ditimbulkan oleh kebebasan seks dan zina. Begitu pula dibolehkan talak dalam keadaan darurat (atau terpaksa karena hubungan perkahwinan yang mesra tidak dapat dipertahankan lagi), supaya perkawinan itu suci berlandaskan kasih sayang dan tolong menolong serta menjadi sumber kebahagiaan, kesejahteraan dan ketenangan atau keselesaan.

Daripada contoh-contoh di atas dapat dibuat kesimpulan bahwa hukum Islam mengutamakan kemudahan dan kelapangan serta menolak kesukaran dan kesempitan. Berdasarkan hasil penyelidikan secara induksi terhadap masalah-masalah *hajiyyah* itu pula para pakar hukum menarik dan membuat satu kaedah, yaitu:

---

<sup>127</sup> Jalaluddin ‘Abd. al-Rahman al-Suyuti, *al-Ashbah wa al-Nazair*, Dar al-Salam, Kaherah, 2004 M/1424 H, Ed.ke-2, Jil.1, hlm. 281.

Maksudnya:

“Kesukaran itu membawa kepada kemudahan”.

### 3. *Al-Tahsīniyyah*

*Al-Tahsīniyyah* ialah segala sesuatu yang dikehendaki oleh ketinggian dan kemuliaan akhlak atau diperlukan oleh adat-istiadat yang baik dan benar.<sup>129</sup> Menurut Wahbah al-Zuhayli, ke dalam *al-Tahsīniyyah* itu tercakup masalah ibadah, muamalah, adat dan *‘uqubat* (hukuman-hukuman).<sup>130</sup>

Dalam masalah ibadah, untuk solat disyariatkan dasar kesucian atau pemeliharaan kebersihan dan menutup aurat, baik di dalam mahupun di luar solat. Firman Allah s.w.t :



Maksudnya:

”Hai anak Adam pakailah pakaianmu yang indah di setiap (memasuki) masjid, makan dan minumlah dan jangan berlebih-lebihan, sesungguhnya Allah tidak menyukai orang yang berlebih-lebihan”.

Dalam masalah sosial kemanusiaan, disyariatkan *al-taqarrub* (pendekatan diri kepada Allah s.w.t.) dengan perbuatan-perbuatan sunat seperti derma, infaq sedekah

<sup>128</sup> Abd al-Wahhab Khallaf, *Usul al-Fiqh*, hlm. 209.

<sup>129</sup> Ali Hasbullah, hlm. 335.

<sup>130</sup> Al-Zuhayli, *Nazariyat al-Darurah*, hlm. 53-54.

<sup>131</sup> Al-Qur’an, al-Ḥāf 7:31

dan lain-lain. Dalam masalah kekeluargaan, dibuat ketentuan-ketentuan mengenai *kafa'ah* (kesesuaian, kesetaraan) dalam mencari pasangan hidup dan adab bergaul antara suami-isteri.<sup>132</sup>

Dalam muamalat, dilarang jual beli benda-benda bernajis dan benda-benda kotor yang dapat mengganggu kesehatan umum dan kesehatan individu. Begitu juga hal-hal yang berhubungan dengan hajat hidup orang ramai dijadikan milik bersama seperti air, rumput, api, minyak dan barang-barang lombong lainnya, tidak boleh dimonopoli oleh individu atau sebahagian orang sahaja (sebelum dimiliki secara bersyarat oleh mana-mana pihak). Barang-barang tersebut boleh diambil alih oleh pihak kerajaan untuk dikelola atau diteroka secara profesional dan peruntukannya untuk kemaslahatan orang ramai.<sup>133</sup>

Dalam masalah adat kebiasaan yang berhubungan dengan urusan keduniaan, ditentukan adab makan, minum, diharamkan makanan, minuman yang kotor, dilarang berlebih-lebihan (*berfoya-foya*) dan berlaku kikir atau kedekut, bahkan dikehendaki untuk bersikap ramah dan berbuat baik serta berlaku adil kepada semua orang.<sup>134</sup>

Pada masalah *'uqubah*, dilarang bertindak kejam (*ganas*) dalam pembunuhan sebagai aplikasi daripada *qisas* antara sesama muslim atau berlaku kejam dalam peperangan melawan musuh, dilarang membunuh wanita, kanak-kanak dan pemimpin agama yang tidak terlibat dalam pertempuran.<sup>135</sup>

Daripada huraian di atas, tentang ketiga-tiga macam maslahat, timbul pertanyaan, mengapa maslahat manusia hanya terdiri atas tiga hal seperti yang dipaparkan sebelumnya. Adapun alasan yang menentukan maslahat-maslahat manusia

<sup>132</sup> Muhammad Abu Zahrah, *al-Ahwal al-Shakhsiyyah*, Dar al-Fikr al-<sup>c</sup>Arabi, Kaherah, 1369 H/1950 M, Ed.ke-2, hlm. 141. Wahbah al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islamī wa Adillatuh*, Dar al-Fikr, Damshiq, 2004 M/1420 H. Ed.ke-3 hlm.1639-1644. Muhammad bin Ibrahim bin <sup>c</sup>Abdullah al-Tuwejri, *Mukhtasar al-Fiqh al-Islamī*, Dar al-Mi<sup>r</sup>aj al-Dawliyyah, al-Riyad, 2000 M/1421 H. Ed.-1, hlm.537.

<sup>133</sup> Al-Ghazali, *al-Wasīt fi al-Madhhab*, Dar al-Salam, Kaherah, 1997 /1417 H, Ed.-1, Jil.3, hlm.17-18.

<sup>134</sup> Al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islamī wa Adillatuh*, hlm.2622-2624.

<sup>135</sup> Muhammad <sup>c</sup>Atiyah al-Fayturi, *Fiqh al-Uqubah al-Hiddiyyah fi al-Tashrī<sup>r</sup> al-Jinai al-Islamī*, Dar al-Kutub al-Wataniyyah, Benggazi, 1998 M. Ed.-1, hlm.275-276. Ahmad Fathi Bahnasi, *al-Siyasah al-Jinaiyyah fi al-Sharī<sup>r</sup>ah al-Islamiyyah*, Dar al-Shuruq, Kaherah, 1983 M/1403 H. Ed.-1, hlm. 79-80.

dibahagi kepada tiga hal tersebut, menurut <sup>c</sup>Abd al-Wahhab Khallaf,<sup>136</sup> adalah berdasarkan pengamatan dan realiti bahwa setiap peribadi atau masyarakat maslahatnya hanya terdiri atas maslahat *daruriyyah*, *hajiyyah*, dan *tahsīniyyah* sahaja. Misalnya masalah *daruriyyah* manusia dalam tempat tinggal meskipun dalam bentuk sebuah gua di gunung yang dapat melindungi dari pada panas matahari dan udara sejuk. Sedangkan maslahat *hajiyyah*nya adalah tempat tinggal itu aman dihuni dan menyenangkan mempunyai tingkap-tingkap yang dapat dibuka dan ditutup sesuai dengan keperluan. Adapun maslahat *tahsīniyyah*nya adalah rumah tempat tinggal itu dipercantik, dilengkapi dengan perabot dan tempat-tempat bersantai sehingga diharapkan dapat mendatangkan keselesaan. Apabila hal itu telah terpenuhi olehnya, maka maslahatnya dalam masalah tempat tinggal sudah terpenuhi. Demikian juga halnya dengan masalah pakaian, makanan dan keperluan yang lain, maslahatnya terlaksana dengan terpenuhinya tiga hal tersebut.

Pembahagian itu didasarkan pada peringkat pentingnya maslahat tersebut. Maslahat *daruriyyah* merupakan *maqasid al-sharī'ah* yang paling penting dan utama karena jika maslahat itu tidak terpenuhi, dapat mengakibatkan kerosakan kepada sistem kehidupan dan hilangnya kebaikan yang dituntut oleh syarak. Kemudian disusuli oleh *hajiyyah* yang merupakan peringkat kedua, karena jika maslahat ini tidak terpenuhi dapat menjerumuskan manusia ke dalam kesukaran dan kesempitan serta menimbulkan beban yang memberatkan mereka. Sedangkan *tahsīniyyah* menempati peringkat ketiga, karena jika maslahat ini tidak terpenuhi, tidak mengakibatkan rosaknya sendi kehidupan dan tidak menjerumuskan manusia ke dalam lembah kesukaran dan kesempitan, tetapi hanya mengakibatkan manusia itu kurang selesa dan kurang terpelihara budi pekertinya.

Sesuai dengan urutan peringkat maslahat di atas, maka hukum-hukum syarak yang disyariatkan untuk memelihara maslahat-maslahat *daruriyyah* adalah hukum-hukum yang amat penting dan paling berhak mendapatkan prioriti. Selanjutnya diikuti oleh hukum yang disyariatkan untuk memenuhi maslahat-maslahat *hajiyyah*.

---

<sup>136</sup> <sup>c</sup>Abd al-Wahhab Khallaf, *Usul al-Fiqh*, hlm. 209.

Kemudian yang terakhir hukum-hukum yang disyariatkan untuk kebaikan dan kesempurnaan. Hukum-hukum yang disyariatkan untuk *tahsīniyyah* dipandang sebagai pelengkap bagi hukum-hukum yang disyariatkan untuk *hajiyyah*, sedangkan hukum-hukum yang disyariatkan untuk *hajiyyah* dipandang sebagai pelengkap bagi hukum-hukum yang disyariatkan untuk memelihara *daruriyyah*.

## BAB III

### REAKTUALISASI HUKUM ISLAM

#### PENGENALAN

Agama Islam mempunyai dua kelompok ajaran. *Pertama*, ajaran kekal, tidak berubah dan tidak boleh diubah, jumlahnya sedikit sebagaimana terdapat dalam al-Qur'an dan hadith. *Kedua*, ajaran relatif, tidak mutlak benar, tidak kekal tetapi dapat berubah dan boleh diubah jumlahnya banyak seperti yang tercatat dalam buku-buku ilmu kalam atau teologi Islam, ilmu fiqh atau hukum Islam, ilmu tasawuf dan sebagainya. Ajaran relatif yang dapat berubah inilah yang berjalan beriringan dengan pergeseran waktu dan perkembangan masyarakat semenjak Nabi Muhammad s.a.w. wafat pada permulaan abad ke-7 hingga zaman moderen sejalan dengan dinamika masyarakat.

Demikian pula hukum Islam terbagi kepada dua kategori: Hukum Islam kategori syariat dan hukum Islam kategori fiqh. Hukum Islam kategori syariat adalah aturan-aturan asas-pokok yang telah ditetapkan di dalam al-Qur'an dan al-Sunnah *al-Mutawatirah* yang secara langsung menunjukkan hukum secara tegas dan sarif atau *qat'ī al-dalālah* dan sama sekali tidak boleh dicampuri oleh daya intelektual manusia. Syariat adalah wahyu Allah s.w.t. yang bersifat asasi dan murni, ianya tidak berubah dan tidak boleh diubah pindah oleh manusia, diterima apa adanya. Hukum Islam kategori ini tidak mengalami perubahan karena maslahat (atau kemaslahatan) yang dikandungnya bersifat *up to date* untuk sepanjang masa.

Sedangkan hukum Islam kategori fiqh adalah hasil pemahaman dan interpretasi yang diperoleh dari *al-nusus al-muqaddasah* dan bersifat *zannī al-dalalah*. Oleh sebab itu fiqh sebagai hasil pemahaman ini, mengandung pengertian bahwa proses terbentuknya hukum adalah melalui daya pikir, baik secara langsung dari nas-nas wahyu maupun secara tidak langsung, maka ia berarti hukum Islam yang memiliki

ciri intelektual manusia. Dengan demikian, hukum Islam kategori fiqh ini sangat fleksibel (lentur) dan elastik boleh diperbaharui mengikut perkembangan dan perubahan zaman (الأحكام الشرعية المتغيرة والمتطورة).

Dalam bab ini akan diuraikan tentang pembaruan atau reaktulisasi pemikiran fiqh dalam hukum Islam. Hal ini dimaksudkan untuk memperoleh gambaran singkat tentang pembaruan hukum Islam yang pernah berlaku dalam sejarah. Pembahasan ini mencakupi tentang arti pembaruan hukum Islam, tujuan pembaruan hukum Islam dan ijtihad sebagai sarana pembaruan hukum Islam serta bagaimana penggunaan metod atau kaedah yang menjadi landasan para ulama mujtahid dalam kajian *istinbat* hukum.

### **Makna Reaktualisasi Hukum Islam**

Dalam literatur hukum Islam kontemporer, kata reaktulisasi berarti; proses, cara, perbuatan mengaktualisasikan kembali; penyegaran dan pembaruan nilai-nilai kehidupan masyarakat. Reaktualisasi semakna dengan pembaruan. Di dalam kaitan ini kata lain yang semakna ini seperti; *reformasi, modenisasi, dekonstruksi, rekonstruksi* silih berganti digunakan. Di antara kata-kata tersebut yang paling banyak digunakan adalah kata reformasi. Reformasi berasal dari bahasa Inggeris “*reformation*” yang bermakna membentuk atau menyusun kembali.<sup>1</sup> Reformasi bertepatan arti dengan pembaruan. Pembaruan atau pembaharuan berasal dari perkataan baru atau baharu dengan mendapatkan awalan *pem* dan akhiran *an*. Dalam Kamus Dewan perkataan baru mengandungi beberapa arti, antaranya ialah: belum ada sebelumnya, belum pernah didengar sebelumnya, belum pernah dipakai, permulaan, segar atau cantik, dan moderen. Arti yang serupa ditemukan juga dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia.<sup>2</sup> Kemudian dalam kedua-dua kamus tersebut disebutkan bahwa; memperbaharui berarti memperbaiki supaya menjadi baru, mengulang sekali lagi, memulai lagi, mengganti

---

<sup>1</sup> John M. Echol dan Hasan Shadily, *Kamus Inggeris-Indonesia*, PT Gramedia, Jakarta, 1992, hlm.473 dan Peter Collin, *Dictionary of Law*, Peter Collin Publishing, 2000, Ed.ke-3, hlm. 311.

<sup>2</sup> Dewan Bahasa dan Pustaka, *Kamus Dewan*, Percetakan DBP, Kuala Lumpur, 1998, Ed.ke-4, hlm.109, dan Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Balai Pustaka, Jakarta, 1996, Ed.ke-7, hlm. 96

dengan yang baru dan memodenkan. Sedangkan pembaruan atau pembaharuan artinya proses, perbuatan, dan cara memperbaharui.<sup>3</sup>

Dari beberapa arti kata baru dan pembaruan tersebut kalau dibawa kepada hukum Islam, maka pembaruan hukum Islam dapat diartikan sebagai usaha atau perbuatan melalui proses tertentu (dengan penuh kesungguhan) yang dilakukan oleh mereka yang memiliki kepakaran -misalnya dalam bidang syariat dan ilmu-ilmu yang berkait dengannya- untuk mengembangkan hukum Islam sehingga dapat mengikuti dan menyesuaikan diri dengan perubahan yang berlaku dalam masyarakat dan dengan cara-cara tertentu pula (berdasarkan kaedah-kaedah *istinbāt* dan *ijtihad* yang dibenarkan) sehingga hukum Islam menjadi lebih segar dan moden.

Dalam literatur bahasa Arab ada dua kosa kata yang sering digunakan yaitu *tajdid* dan *islāh*. Muhammad al-Bahi dalam bukunya *al-Fikr al-Islamī al-Hadīth* menggunakan kedua-dua perkataan tersebut dengan pengartian pembaruan. Bustami Muhammad Sa'īd dalam bukunya *Mafhum Tajdīd al-Dīn* mengemukakan bahwa perkataan *tajdīd* lebih tepat digunakan untuk membahas tentang pembaruan hukum, sebab *tajdīd* mempunyai arti pembaruan, sedangkan “*islāh*” meskipun sering digunakan secara berdampingan atau beriringan dengan *tajdīd* (إعادة فهم النصوص كما نزلت هو من التجديد) namun pengartiannya lebih mengarah kepada pemurnian. Sementara Ahmad Amin dalam bukunya *Zu'ama' al-Islah fi 'Asr al-Hadīth* menggunakan perkataan *islah* dengan arti pembaruan.<sup>4</sup> Secara umum, pengartian yang sama dapat dilihat kepada ungkapan yang dikemukakan oleh Muhammad 'Imarah, yaitu: *Islah* adalah perubahan yang diupayakan untuk mencapai sesuatu -kehidupan- yang lebih baik (الإصلاح هو التغيير إلى الأفضل).<sup>5</sup>

Perkataan *tajdid* adalah merupakan bentuk masdar dari جدد يجدد تجديدا *jaddada-yujaddidu-tajdidan* yang mempunyai arti “memperbaharui” dan *tajdid*

<sup>3</sup> Kamus Dewan, hlm.109, Kamus Besar Bahasa Indonesia, hlm. 96.

<sup>4</sup> Bustami Muhammad Sa'īd, *Mafhum Tajdīd al-Dīn*, Dar al-Da'wah, Kuwayt, 1984, Ed.-1, hlm 22. [http://www.al-rewak.net/sub.asp?page1=v\\_baramej\\_x=54](http://www.al-rewak.net/sub.asp?page1=v_baramej_x=54), dan Ahmad Amin, *Zu'ama' al-Islah fi 'Asr al-Hadīth*, t.pt., t.tp., t.th. hlm. 1-2.

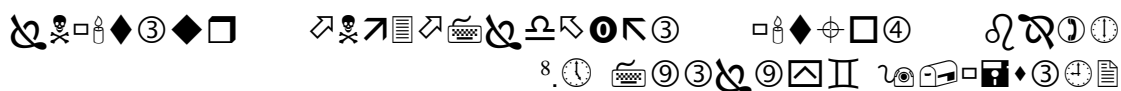
<sup>5</sup> Muhammad 'Imarah, *Ma'rakat al-Mustalahat Bayna al-Gharb wa al-Islam*, Nahdat Misr, Kaherah, 1997, hlm. 130.

artinya “pembaruan”. *Jaddada-yujaddidu* adalah *fi‘il thulathī mazīd* (kata kerja yang asalnya tiga huruf kemudian mendapatkan imbuhan/tambahan huruf). Ia berasal dari *fi‘il thulathī mujarrad* (kata kerja yang huruf asalnya terdiri atas tiga huruf), yaitu *jadda-yajiddu/yajuddu-jaddan/jiddan-jadadan-jadīdan* yang artinya “baru”. Dalam bahasa Arab disebutkan bahwa, *jadid ‘aks qadīm* (*jadīd* berlawanan makna dari *qadīm* yang berarti “lama”). Perkataan *tajdīd* yang artinya pembaruan diambil dari *jadid* ini lebih jelas disebutkan dalam ungkapan *جده أى صيره جديدا* artinya menjadikan sesuatu (menjadi) baru. *Jaddada* mempunyai persamaan arti dengan *istajadda*, yaitu menjadikan sesuatu menjadi baru.<sup>6</sup>

Sedangkan perkataan *islah* adalah merupakan bentuk masdar dari kata kerja *أصلح يصلح إصلاحا* *aslaha-yuslihu-islahan* yang artinya memperbaiki atau perbaiki.<sup>7</sup> Ia berasal dari *thulathī mujarrad salaha-yasluhu-salahan* yang artinya baik, layak, patut dan memberi manfaat. Dari akar kata *salaha* ini pula diambil perkataan atau istilah *maslahah*. Hal ini menunjukkan bahwa antara kosa kata *salah*, *islah* dan *maslahah* memiliki hubungan rapat. Usaha untuk mencari kejelasan hukum terhadap sesuatu masalah yang sementara dihadapi -oleh mujtahid- dengan menggunakan prinsip *al-maslahah* haruslah benar-benar menyentuh *salah* (kebaikan/manfaat/faedah) dan sekaligus *islah* (perbaikan dan pembaruan) dalam hukum Islam.

Apabila dirujuk kepada kedua sumber utama hukum Islam, yaitu al-Qur’an dan hadith, maka akan dijumpai penggunaan kedua-dua perkataan tersebut (*tajdīd* dan *islah*).

Untuk akar kata *tajdīd* misalnya dijumpai dalam surah Ibrahim dan surah Fatir:



Maksudnya:

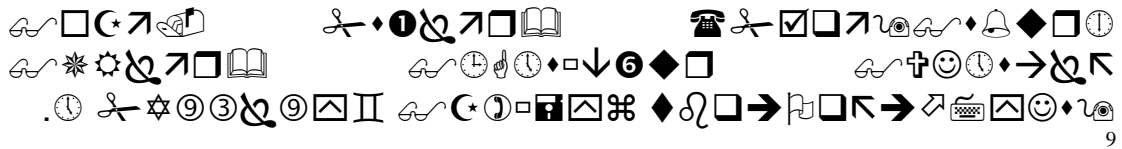
<sup>6</sup> Ibn Manzur, *Lisan al-‘Arab*, Dar al-Fikr, Beyrut, 1972, Juz.3, hlm 111.

<sup>7</sup> Jama‘ah min Kibar al-Lughawiyyīn al-‘Arab, *al-Mu‘jam al-‘Arabī al-Asasī*, Laros, 1999 M/1420 H, hlm.744.

<sup>8</sup> Al-Qur’an, Ibrahim 14:19 dan Fatir 35:16.

“Kalau Allah menghendaki, maka Allah akan melenyapkan kamu dan mengganti dengan generasi yang baru”

Dalam surah al-Isra’



Terjemahnya:

“Dan mereka berkata: Apakah jika kami menjadi tulang-belulang dan benda yang hancur, kami akan dibangkitkan semula sebagai makhluk yang baru?”

Untuk akar kata *islah* juga ditemui dalam al-Qur’an, antaranya:



Terjemahnya:

“Dan janganlah kamu membuat kerosakan di muka bumi setelah Allah memperbaikinya”.

Dalam surah al-Baqarah:



Terjemahnya:

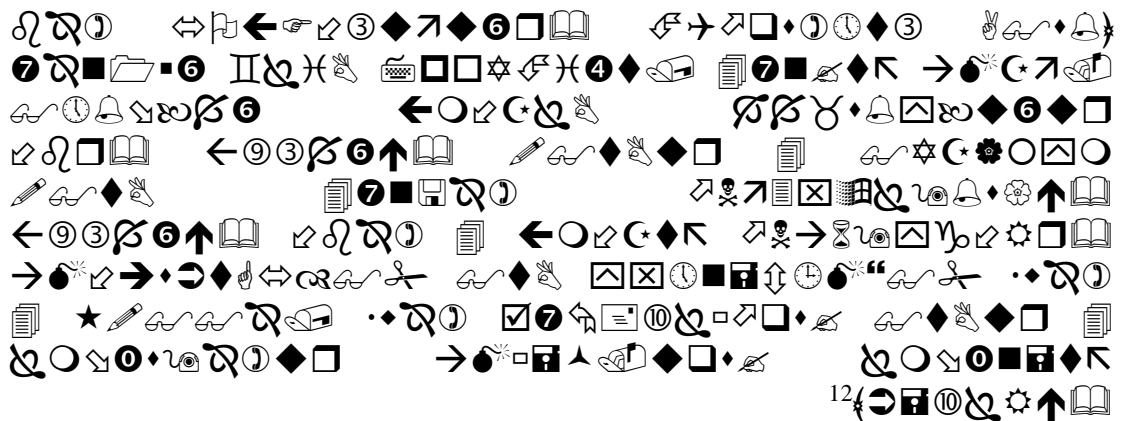
“Dan Allah mengetahui orang yang berbuat kerosakan dari orang yang berbuat kebaikan”.

Dan dalam surah Hud:

<sup>9</sup> Al-Qur’an, al-Isra’ 17:49 dan 98.

<sup>10</sup> Al-Qur’an, al-A’raf 7:56 dan 85.

<sup>11</sup> Al-Qur’an, al-Baqarah 2: 220.



Terjemahnya:

“Shuayb berkata:Wahai kaumku bagaimana pendapatmu jika aku mempunyai bukti yang nyata dari Tuhanku dan dianugerahi-Nya dari pada-Nya rezki yang baik (patutkah aku menyalahi perintah-Nya). Dan aku tidak berkendak menyalahi kamu (dengan mengerjakan) apa yang aku larang. Aku tidak bermaksud kecuali (mendatangkan) perbaikan selama aku masih berkesanggupan. Dan tidak ada tawfiq bagiku melainkan dengan (pertolongan) Allah. Dan hanya kepada Allah aku bertawakkal dan hanya kepada-Nya aku kembali”.

Akar kata *tajdid* di dalam hadith, antaranya:

(إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةٍ سَنَةٍ مَن يَجِدُّ لَهَا دِينَهَا).<sup>13</sup>

Maksudnya:

“Sesungguhnya Allah akan mengutus seorang pembaharu (mujaddid) untuk umat Islam pada setiap penghujung seratus tahun supaya memperbaharui (ajaran-ajaran) agama mereka”.

Dalam hadith riwayat Ahmad bin Hanbal, Rasulullah s.a.w. bersabda:

(جَدِّدُوا إِيمَانَكُمْ قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَكَيْفَ نُجَدِّدُ إِيمَانَنَا قَالَ: أَكْثَرُوا مِنْ قَوْلِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ)<sup>14</sup>

Maksudnya:

---

<sup>12</sup> Al-Qur'an, Hud 11:88.  
<sup>13</sup> Abu Dawud Sulayman bin al-Ash'ath al-Sajastani al-Azdi, *Sunan Abi Dawud*, Dar Ibn Hazm, Beyrut, 1997 M/11418 H, Juz.4, bil.hadith 4291, hlm.313.  
<sup>14</sup> Ahmad bin Hanbal, *Musnad al-Imam Ahmad bin Hanbal*, al-Shaykh Shuayb al-Aranaut (pnyt.), Muassasat al-Risalah, Beyrut, 1998 M/ 1417 H. Ed.-1, Juz.ke-14, bil.hadith 8710, hlm.328.

“Perbaharuilah imanmu! Rasulullah ditanya, bagaimana kami memperbaharui iman? Rasul menjawab: Perbanyaklah membaca *La ilaha illa Allah* (لا اله الا الله)”.<sup>15</sup>

Mengenai akar kata *islah*, antaranya -ditemui- dalam hadith riwayat al-Nasa’i dimana Rasulullah s.a.w. berdoa:

( اللهم إن الخير خير الآخرة فأصلح الأنصار والمهاجرة )<sup>15</sup>

Maksudnya:

“Ya Allah, sesungguhnya kehidupan yang hakiki adalah kehidupan akhirat. Ya Allah perbaikilah/damaikanlah Ansar dan Muhajirin”.

Demikian pula dalam hadith riwayat Muslim, Rasulullah s.a.w. berdoa:

(اللَّهُمَّ أَصْلِحْ لِي دِينِي الَّذِي هُوَ عِصْمَةٌ أَمْرِي وَأَصْلِحْ لِي دُنْيَايَ الَّتِي فِيهَا مَعَاشِي وَأَصْلِحْ لِي آخِرَتِي الَّتِي فِيهَا مَعَادِي وَاجْعَلْ الْحَيَاةَ زِيَادَةً لِي فِي كُلِّ خَيْرٍ وَاجْعَلْ الْمَوْتَ رَاحَةً لِي مِنْ كُلِّ شَرٍّ )<sup>16</sup>

Maksudnya:

“Ya Allah, perbaikilah untukku agamaku yang menjadi pelindung segala urusanku. Perbaikilah untukku duniaku yang menjadi tempat kehidupanku. Perbaikilah untukku akhiratku yang menjadi tempat kembaliku. Jadikanlah kehidupanku ini sebagai tambahan segala macam kebaikan untukku. Dan jadikanlah matiku sebagai kenikmatan keluar dari segala macam keburukan”.

Mengikut pengartian *tajdid* dan *islah* yang ada dalam kedua-dua sumber ajaran Islam, al-Qur’an dan hadith, pengartian dari bahasa serta takrifan yang dikemukakan oleh beberapa pakar maka natijah yang boleh dibuat adalah bahwa makna pembaruan itu merangkumi *tajdīd* yaitu menjawab dan menentukan material hukum kepada persoalan-persoalan semasa yang tidak ada jawapan dan penyelesaiannya dari ulama-ulama terdahulu. Dan *islah* yang mengandungi

<sup>15</sup> Abu °Abd.al-Rahman Ahmad bin Shuayb al-Nasāi, *Kitāb al-Sunan al-Kubra*, °Abd al-Ghaffar Sulayman al-Bandari (pnyt.), Dar al-Kutub al-°Ilmiyyah, Beyrut, 1991 M/1411 H, Ed.-1, Juz.5, bil.hadith 8313, hlm. 84. al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, (bil. hadith 3790), dalam kitab *Mawsu‘at al-Hadīth al-Sharīf, al-Kutub al-Sittah*, Dar al-Salam, al-Riyad, 2000 M/1421 H. Ed.ke-3, hlm. 308. " وفى رواية أخرى اللهم إن العيش عيش الآخرة "

<sup>16</sup> Abu al-Husayn Muslim bin al-Hajjaj al-Qushayri, *Sahih Muslim*, Dar Ibn Hazm, al-Riyad, 1998 M/1419 H, Ed.-1, bil. hadith 2720, hlm. 1457.

pengertian: menafsirkan semula *al-nusus al-muqaddasah* dan menyesuaikannya dengan perkembangan baru yang ditimbulkan oleh gerak dinamika masyarakat yang berpunca pada kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, atau mengambil saripati pandangan ulama-ulama terdahulu yang masih relevan kemudian disesuaikan dengan situasi dan keadaan masyarakat masa kini.

Pengertian ini sedikit-sebanyak sejalan dengan ungkapan yang dikemukakan oleh Yusuf al-Qaradawi bahwa yang dimaksud pembaruan hukum adalah mengembalikan kepada keadaan semula sehingga ia tampil seakan barang baru. Hal itu dengan cara memperkuat sesuatu yang lemah, memperbaiki yang usang /lupus dan menambal sesuatu yang retak sehingga mendekati pada bentuknya yang semula. Dengan kata lain *tajdīd* bukan merubuhkan bentuknya yang pertama atau menggantinya dengan yang baru.<sup>17</sup> Serupa kalau ingin *mentajdid* atau memperbaharui suatu bangunan tua. Kita hanya memperbaiki yang rosak, menghiasinya kembali, menambal yang kurang, memperindah bagian yang kurang indah. Jadi memperbaharui bangunan bukan berarti merobohkan atau menggancurkannya kemudian menggantikannya dengan bangunan baru yang berbeda reka bentuknya. Demikian pula *tajdīd al-Dīn* -seperti keterangan hadith riwayat Ahmad di atas- bukan berarti mengubah *dīn*, tetapi mengembalikannya menjadi seperti dalam era Rasulullah s.a.w, para sahabat dan *tabi'in*.

Perkataan *tajdīd* atau pembaruan merangkumi dua makna: pertama, jika dilihat dari segi sasaran, asas, landasan dan sumber yang tidak berubah maka pembaruan bermakna mengembalikan segala sesuatu kepada asalnya. Kedua, pembaruan bermakna reformasi atau modenisasi, apabila *tajdīd* itu sasarannya berkait dengan hal-hal yang tidak mempunyai sandaran, dasar, landasan dan sumber yang berubah-ubah, seperti metod, sistem, teknik, dan yang lainnya untuk disesuaikan dengan situasi, ruang dan waktu.

Masalah-masalah agama yang perlu direaktualisasi atau diperbaharui (*ditajdidkan*) adalah hal-hal seperti berikut. Pertama, *manhaj ilahi* baik yang

---

<sup>17</sup> Yusuf al-Qardawi, *Min Ajli Sahwatin Rashidah Tujaddad al-Din*, Terj. Nabhani Idris, *Fiqh Tajdid dan Shahwah Islamiah*, Islamuna Pers, Jakarta, 1997, hlm. 28-29.

berhubungan dengan aqidah, syariat, ataupun akhlaq untuk mengatur hubungan manusia dengan Tuhannya dan hubungan antar sesama manusia demi terwujudnya kemaslahatan hidup di dunia dan akhirat. Kedua *fikrah* dan pemikiran yang terus maju agar manusia bertambah kukuh imannya dan pengamalannya. Iman dan Islamnya yang telah usang dan lapuk menjadi baru kembali mengikut irama perkembangan zaman. Oleh karena itu, dalam melakukan reaktualisasi atau pembaruan hukum Islam hendaklah menjauhi hal-hal yang *qat'ī al-dalalah* karena wilayah itu telah tertutup untuk dijelajahi oleh para mujtahid, yang boleh dimasuki adalah hukum-hukum yang bersifat *zannī al-dalalah* dan hukum-hukum yang tidak ada -petunjuk- nasnya sama sekali.

Secara khusus apabila dikaitkan dengan hukum Islam maka yang dimaksud dengan reaktualisasi atau pembaruan adalah apa yang dalam istilah usul fiqh dikenal dengan ijtihad, yaitu mengerahkan seluruh kemampuan dan daya upaya untuk mendapatkan kepastian hukum terhadap permasalahan-permasalahan baru yang timbul dalam masyarakat sebagai akibat dari perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi.

Di atas dasar itulah hukum Islam memiliki fungsi ganda, yaitu fungsi syariat dan fungsi fiqh. Syariat merupakan fungsi kelembagaan yang mengikat, diperintahkan oleh Allah s.w.t. untuk dipatuhi sepenuhnya. Yaitu intisari petunjuk Allah s.w.t. untuk perseorangan dalam mengatur hubungannya dengan Allah s.w.t., hubungannya dengan sesama muslim, hubungannya dengan sesama manusia dan hubungannya dengan semua makhluk yang ada di alam ini. Sedangkan fiqh yang merupakan produk daya fikir manusia, adalah usaha yang dengan daya intelektualnya mencoba menafsirkan prinsip-prinsip syariah secara sistematis. Untuk keterangan lebih lanjut tentang hukum Islam kategori syariat dan kategori fiqh ini maka perlu dibahas sedikit mengenai sejarah hukum Islam yang dalam usul fiqh dikenal dengan istilah *Tarīkh al-Tashrīf al-Islamī*. Pembahasan mengenai sejarah hukum Islam juga dapat memperjelas arti pembaruan hukum Islam itu sendiri.<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> cAbd al-Wahhab Khallaf, *Khulasat Tarīkh al-Tashrīf al-Islamī*, t.pt., Kaherah, 1388 H./1968 M. Ed. ke-8, hlm. 29. Sebagai bahan perbandingan dapat dilihat pada Muhammad Khudari Beik, *Tarīkh al-Tashrīf al-Islamī* al-Maktabat al-Kubra, Mesir, 1970, Ed.ke-9.

Pada dasarnya sejarah hukum Islam dapat dibagi ke dalam lima periode, yaitu periode Rasulullah s.a.w. periode sahabat, periode tadwin dan imam-imam mujtahid, periode taklid dan periode pembaruan hukum Islam.<sup>19</sup>

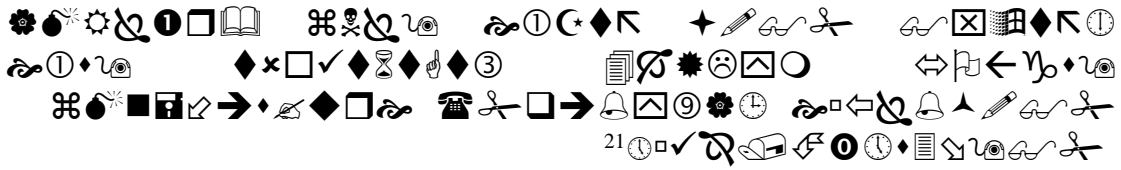
Sumber utama hukum Islam sebagaimana dimaklumi adalah al-Qur'an dan hadith, baik al-Qur'an maupun hadith tidak datang sekaligus melainkan secara beransur-ansur atau bertahap. Apabila timbul suatu perkara atau masalah yang memerlukan ketentuan hukum, Allah s.w.t. menurunkan wahyu kepada Rasul-Nya dengan satu atau beberapa ayat yang mengandung ketentuan hukum yang diperlukan, kemudian Rasul s.a.w. menyampaikan wahyu itu kepada kaum muslimin dan ketentuan hukumnya menjadi ketentuan yang mengikat dan wajib diikuti. Jika muncul sesuatu masalah yang memerlukan ketentuan hukum sementara Allah s.w.t. tidak menurunkan ayat yang menjelaskan ketentuan hukum itu, maka Rasul s.a.w. berijtihad untuk menetapkan kepastian hukum tersebut. Hasil ijtihad Nabi s.a.w. itu juga menjadi ketentuan yang wajib diikuti. Ijtihad Rasul s.a.w. itu kadangkala berupa ungkapan dari *ilham Ilahi*, artinya bahwa Rasul s.a.w. apabila berijtihad, Allah s.w.t. mengilhamkan kepadanya ketentuan sesuatu yang ingin diketahui status hukumnya, dan adakalanya ijtihad Rasul s.a.w. itu adalah pemikiran murni beliau sendiri dengan memperhatikan dan mempertimbangkan maslahat, dan *ruh al-tashrīc* (jiwa syariat).

Namun hasil ijtihad atau penalaran Rasul s.a.w. tidak diakui oleh Allah s.w.t. kecuali jika ketentuan hukum dari hasil ijtihad itu benar. Apabila ketentuan hukum itu tidak benar, maka Allah s.w.t. meluruskannya atau mengembalikan kepada yang benar.<sup>20</sup> Contoh masalah izin yang diberikan Rasul s.a.w. kepada orang-orang yang mencari-cari alasan untuk tidak ikut dalam perang Tabuk. Allah s.w.t. menjelaskan kepada Rasul-Nya ketentuan hukum yang benar dengan firman-Nya dalam surah al-Taubah:

---

<sup>19</sup> °Abd al-Wahhab Khallaf, hlm. 29. Muhammad Khudari Beik, hlm. 9.

<sup>20</sup> °Abd al-Wahhab Khalaf, hlm.13-16, Muhammad °Ali al-Sayis, *Tārīkh al-Fiqh al-Islamī*, Maktabah wa Matba'ah Muhammad °Ali Subayh wa Awladuh, Mesir t.th., hlm. 31- 34



Terjemahnya:

“Allah memaafkanmu (wahai Muhammad), mengapa engkau izinkan mereka (tidak turut berperang) sebelum nyata bagimu orang-orang yang benar dan (sebelum) engkau mengetahui orang-orang yang berdusta”.

Keterangan di atas menjelaskan bahwa Nabi s.a.w. hanya berijtihad apabila timbul/muncul masalah yang memerlukan ketentuan atau status hukumnya dan Allah s.w.t. tidak menurunkan ayat yang menjelaskan ketentuan hukum itu. Namun Nabi s.a.w. tidak boleh disebut mujtahid, begitu pula hasil ijtihadnya tidak boleh dikatakan sebagai hukum ijtihadi, karena hasil ijtihad Nabi s.a.w. adalah maksum dan menjadi sunnah yang merupakan sumber hukum Islam. Yang dimaksud dengan hasil ijtihad Nabi s.a.w. di sini adalah hasil ijtihad yang benar, dan ijtihadnya yang keliru segera diluruskan oleh Allah s.w.t. dan dikembalikannya kepada yang benar.

Demikianlah, Nabi s.a.w. telah meninggalkan kumpulan atau koleksi ayat-ayat al-Qur’an dan hadith-hadith yang merupakan *al-qanun al-asis* (undang-undang asas yang terdapat dalam al-Qur’an dan hadith) bagi kaum muslimin dan menjadi rujukan bagi setiap mujtahid di setiap waktu dan tempat. Setelah Nabi s.a.w. wafat, para ulama sahabat menafsirkan ayat-ayat al-Qur’an dan hadith tersebut dan melakukan *istinbat* hukum ke atas peristiwa-peristiwa yang tidak disebutkan status hukumnya oleh nas.<sup>22</sup>

Ada tiga faktor yang memotivasi para ulama sahabat untuk melakukan tugas mulia tersebut.

*Pertama*, karena tidak semua orang pada masa itu mampu merujuk kepada al-Qur’an dan hadith untuk memahami hukum-hukum yang ditunjuk oleh ke dua sumber itu,

<sup>21</sup> Al-Qur’an, al-Taubah 9: 43.

<sup>22</sup> Muhammad ‘Ali al-Sayis, hlm.31-32 dan 34.

karena dikalangan mereka ada orang yang tidak mampu memahami nas kecuali dengan meminta bantuan ulama sahabat yang memiliki kepakaran.

*Kedua*, ayat-ayat al-Qur'an dan hadith-hadith Nabi s.a.w. tidak tersebar secara merata diantara mereka karena nas-nas al-Qur'an pada masa-masa awal kerasulan ditulis di atas lembaran-lembaran khusus dan disimpan di rumah Nabi s.a.w. serta dihafal oleh para sahabat. Sementara sunnah pada mulanya tidak ditulis, hanya dihafal oleh para sahabat.

*Ketiga*, karena *al-qanun al-asisi* mensyariatkan kepastian hukum bagi peristiwa-peristiwa atau perkara-perkara yang terjadi pada waktu pensyariaan. *Al-qanun al-asisi* tidak mensyariatkan ketentuan hukum secara langsung terhadap persoalan-persoalan yang kemungkinan akan terjadi pada masa-masa yang akan datang. Padahal kaum muslimin menghadapi masalah-masalah baru yang tidak dijumpai pada masa Nabi s.a.w. dan tidak diketemukan dalam al-Qur'an ataupun hadith sesuatu nas yang menjelaskan status hukumnya.<sup>23</sup>

Disamping itu ada faktor lain yang mempengaruhi munculnya para ahli fatwa sesudah wafatnya Rasulullah s.a.w. antaranya ialah:

- 1) Semakin luasnya daerah kekuasaan Islam merangkumi wilayah-wilayah di semenanjung Arab, Iraq, Sham (Palestin, Jordan dan Suria), Persia (Iran), Mesir dan lain-lain.
- 2) Pergaulan kaum muslimin dengan bangsa-bangsa yang ditaklukkannya. Mereka terpengaruh budaya, adat tradisi bangsa-bangsa tersebut.
- 3) Akibat jauhnya negara-negara yang ditaklukkan itu dari pusat pemerintahan Islam (Madinah) membuat para gubernur, para hakim, dan para ulama harus melakukan ijtihad guna memberikan jawaban terhadap masalah-masalah baru yang mereka hadapi.

---

<sup>23</sup> cAbd al-Wahhab Khallaf, hlm.. 30-31.

Dalam menetapkan status hukum terhadap sesuatu perkara, para sahabat mengikuti langkah-langkah seperti berikut: Apabila mereka menemukan sesuatu nas dalam al-Qur'an atau sunnah yang menjelaskan hukum dari peristiwa yang mereka hadapi, maka mereka berpegang pada nas tersebut dan berusaha memahami maksudnya secara tepat dan benar kemudian diterapkan atau diberlakukan kepada peristiwa-peristiwa itu. Apabila mereka tidak mendapati sesuatu nas dalam al-Qur'an,<sup>24</sup> dan sunnah yang menjelaskan hukum dari peristiwa yang mereka hadapi, mereka berijtihad untuk menetapkan dan menentukan hukumnya. Dalam proses ijtihad itu mereka berpegang pada kepakaran semulajadi dan kemampuan dalam bidang syariah – ini terhasil dari pergaulan mereka dengan Nabi s.a.w. dan menyaksikan secara langsung proses pensyariaan serta belajar dari ijtihad beliau - dan memperhatikan rahsia-rahsia syariah (*asrar al-tashrī*) serta dasar-dasar yang umum seperti kebijakan dan tindakan 'Umar bin al-Khattab melarang Hatib bin Abi Balta'ah menjual kurma di bawah harga (standar harga) yang berlaku di pasar Madinah karena akan merugikan peniaga-peniaga lain bahkan bisa menghancurkan usaha mereka. Tindakan ini bertujuan menjaga kestabilan harga.

Kadangkala pula mereka menerapkan hukum sesuai dengan kehendak maslahat, seperti tindakan 'Umar bin al-Khattab menyatukan sembahyang taraweh di malam ramadan -di masjid- dengan dua puluh rakaat kepada satu imam setelah mendapat masukan dari 'Ali bin Abi Talib dimana sebelumnya dilaksanakan secara berkelompok, terpisah-pisah dan masing-masing mempunyai imam.

Sebenarnya kebijakan-kebijakan 'Umar bin al-Khattab seperti yang tersebut di atas berasaskan pada prinsip *تصرف الامام على الرعية منوط بالمصلحة*<sup>25</sup> - tindakan dan kebijakan apapun yang dilakukan oleh imam (pemimpin) harus membawa

---

<sup>24</sup> Al-Qur'an, dalam universalannya, tidak menjelaskan seluruh aspek kehidupan secara detail, tetapi dijelaskan secara global. Hal ini tidak menunjukkan kelemahan al-Qur'an, tetapi justru merupakan suatu keistimewaan yang sentiasa memungkinkan untuk terus dikaji dan diperluas khazanah pemahamannya. Dengan demikian, al-Qur'an sentiasa aktual dan selalu sesuai dengan masa dan tempat (*salih li kulli zaman wa makan*).

<sup>25</sup> Muhammad Rawwas Qal'ah Ji, *Mawsu'at Fiqh 'Alī bin Abī Talib*, Dar al-Nafais, Beirut, 1996 M/1417 H, Ed.-1, hlm.402. 'Abd.al-Salam Muhammad al-Sharif al-'Alim, *Nazariyyat al-Siyasiyyah al-Shar'iyah; al-Dawabit wa al-Tatbiqat*, Dar al-Kutub al-Wataniyyah, Benggazī, 1996 M. Ed.-1, hlm. 100.

kemaslahatan kepada rakyat secara keseluruhan- dan bahkan ada kebijakan yang diperintahkan tidak berada pada bidang muamalat/adat, tetapi ianya berada pada bidang ibadat. Artinya dalam menyelesaikan masalah-masalah yang timbul dalam masyarakat, penggunaan *al-maslahah al-mursalah* ternyata boleh diambil kira meskipun masuk ke kawasan ibadat/*furu' al-<sup>c</sup>Ibadat*).

Dengan demikian, ijtihad pada sesuatu perkara yang tidak ada penjelasan nas, lapangannya sangat luas sebanding dengan luasnya keperluan dan maslahat manusia. Kebebasan berijtihad inilah yang menjamin perkembangan dan sekaligus pembaruan hukum Islam dalam menyelesaikan segala macam permasalahan dan keperluan umat meskipun pada waktu itu Islam telah dianut oleh berbilang kaum atau bangsa dan tersebar ke pelbagai kawasan.<sup>26</sup>

Generasi sahabat telah mengembangkan dan memperkaya hukum Islam dengan menyumbangkan dua hal penting, yaitu:

1. Penjelasan-penjelasan atau komentar terhadap nas-nas hukum dalam al-Qur'an dan sunnah. Para mujtahid sahabat ketika membahas nas-nas al-Qur'an dan hadith untuk diterapkan ke masalah-masalah yang timbul dalam masyarakat, mereka menggunakan penalarannya dalam memahami maksud nas. Mereka mengemukakan pendapat sesuai dengan kemampuan dan kepakarannya dalam hukum syariat, menjelaskan sebab-sebab nuzul (turunnya) ayat, dan sebab-sebab (datangnya) hadith. Koleksi pendapat-pendapat yang memberikan penjelasan terhadap nas-nas hukum dijadikan sebagai rujukan yang kukuh dalam menafsirkan nas, memperincikan nas yang mujmal (global) dan dalam cara-cara menerapkan nas, seperti dalam masalah orang-orang muallaf pada zaman Nabi Muhammad s.a.w. golongan ini mendapat bahagian zakat, sasarannya adalah untuk meramaikan dan menguatkan barisan Islam. Namun pada zaman pemerintahan <sup>c</sup>Umar bin al-Khattab orang-orang muallaf tersebut tidak lagi diberikan zakat karena *illah* hukumnya telah berubah.

---

<sup>26</sup> Muhammad <sup>c</sup>Ali al-Sayis, hlm. 36-37.

Mengenai masalah ini penjelasan yang lebih terperinci dapat dilihat dalam kitab-kitab *tafsīr bi al-ma'thur*, seperti *Tafsīr al-Mansub li Ibn 'Abbas* dan *Tafsīr Muhammad bin Jarīr al-Tabarī*.<sup>27</sup>

2. Fatwa dan ijtihad para sahabat yang beraneka ragam terhadap perkara-perkara yang tidak disebutkan status dan kepastian hukumnya oleh nas.<sup>28</sup>

Setelah zaman sahabat yang bermula dari abad kedua sehingga pertengahan abad ke empat hijrah, yaitu selama kurang lebih 250 tahun, hukum Islam memasuki period *tadwīn* dan imam mujtahid. Masa tersebut dinamakan periode *tadwīn* dan imam mujtahid karena dua sebab. Yang *pertama*, karena pada masa itu gerakan penulisan dan *pentadwīnan* maju pesat. Pada masa itulah dibukukan hadith-hadith, fatwa-fatwa sahabat, dan fatwa-fatwa *tabi'īn*, fatwa *atba' tabi'īn*, tafsir al-Qur'an, fiqh imam-imam madhhab dan risalah-risalah tentang ilmu usul fiqh. Yang *kedua*, sumbangan para mujtahid pada masa itu juga mempunyai pengaruh besar dalam pembentukan dan perumusan undang-undang (*taqnīn*) dan dalam *istinbat* hukum terhadap sesuatu yang telah ada dan yang akan terjadi.

Zaman itu merupakan zaman ke emasan hukum Islam, dimana hukum Islam tumbuh, berkembang dan menghasilkan materi-materi hukum yang memperkaya negara Islam dalam pelbagai bidang, dan pelbagai kemaslahatan. Dan pada periode ini pulalah bermunculan madhhab-madhhab fiqh.<sup>29</sup>

Munculnya aliran fiqh yang dikenal dengan madhhab merupakan suatu hal yang wajar. Karena watak kedua sumber utama hukum Islam -al-Qur'an dan hadith- memberikan peluang untuk menerima pelbagai kesimpulan atau rumusan dan juga perbedaan metodologi dalam memahami wahyu (nas), peringkat kemampuan yang

---

<sup>27</sup> *Tafsīr bi al-Ma'thur* ialah penafsiran ayat dengan ayat atau dengan hadith dan apa yang datang daripada sahabat. Penjelasan lebih lanjut tentang hal ini dapat dilihat pada Muhammad 'Abd al-'Azim al-Zarqani, *Manahil al-'Irfan fi 'Ulum al-Qur'an*, 'Isa al-Babi al-Halabi, Kaherah, t.th. Jil.2, hlm.12. Manna' al-Qattan *Mabahith fi ulum al-Qur'an*, Maktabat Wahbah, Kaherah, 2000 M/1421 H, Ed.ke-11, hlm.337. Sebagai contoh: ayat 1 daripada surah al-Māidah yaitu: "أحللت لكم بهيمة الأنعام إلا ما" "أحللت لكم بهيمة الأنعام إلا ما" "أحللت لكم بهيمة الأنعام إلا ما" "أحللت لكم بهيمة الأنعام إلا ما" "أحللت لكم بهيمة الأنعام إلا ما" ditafsirkan oleh ayat 3 daripada Surah yang sama yaitu: "حرمت عليكم الميتة". Manna' al-Qattan hlm. 327.

<sup>28</sup> 'Abd al-Wahhab Khallaf, hlm. 44-45

<sup>29</sup> Muhammad 'Ali al-Sayis, hlm. 36-37.

berbeda dalam meng*instinbatkan* hukum, ketidak sepakatan dalam menilai kesahihan suatu hadith dan ditambah dengan latar belakang situasi dan kondisi tempat domisili para mujtahid, merupakan alasan yang mendasar yang menyebabkan timbulnya kesimpulan hukum yang beranekaragam. Dalam keadaan dan suasana yang demikian itu, timbullah pelbagai aliran fiqh yang dikenal dengan madhhab.<sup>30</sup> Di antara madhhab-madhhab yang berkembang dalam masyarakat Islam sunni hingga sekarang ini adalah madhhab Hanafi, Maliki, al-Shafi'i dan Hanbali.

Konklusi dari uraian di atas ialah bahwa hukum Islam kategori syariat adalah ketentuan-ketentuan hukum final yang disebutkan secara tegas dalam al-Qur'an dan hadith, sedangkan hukum Islam kategori fiqh adalah selain dari ketentuan-ketentuan hukum yang disebutkan secara tegas dalam al-Qur'an dan hadith juga berupa penjelasan-penjelasan dan penafsiran-penafsiran terhadap al-Qur'an dan hadith, fatwa-fatwa dan hasil-hasil ijtihad, baik yang dilakukan oleh para sahabat, *tabi'īn* dan *atba' tabi'īn* maupun yang dihasilkan oleh para mujtahid lainnya di sepanjang zaman.

Oleh karena fiqh merupakan hasil dari penalaran akal fikiran manusia terhadap wahyu, maka kualitasnya berada di bawah kualitas syariat. Apabila syariat bersifat stabil dan tidak berubah, maka fiqh boleh berkembang, bervariasi sesuai dengan peringkat kemampuan daya nalar para mujtahid terhadapnya. Perkembangan dan variasi itu mesti tetap berada dan beredar dalam ruang lingkup substansi (intisari) makna dari pada sumber utama tersebut sebagai tujuan umum dari pada syariat Islam yaitu kemaslahatan.

Sebagaimana telah disebutkan dalam sejarah bahwa zaman keemasan hukum Islam berlangsung selama kurang lebih 250 tahun. Setelah itu, yakni sejak pertengahan abad keempat hijrah, hukum Islam mengalami kemunduran (*jumud*) pada periode taklid. Pada masa itu, gerakan ijtihad terhenti, kebebasan berfikir para ulama tidak wujud lagi. Para ulama tidak lagi mengambil hukum Islam dari sumbernya, al-Qur'an dan hadith. Mereka lebih mengutamakan bertaklid mengikut fiqh imam-imam

---

<sup>30</sup> Satria Effendi M. Zein *Mazhab-Mazhab Fiqh Sebagai Alternatif* dalam Prof. KH. Ibrahim Hosen dan *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*, CV. Putra Harapan, t.tp. 1990, Ed.-1, hlm. 314.

terdahulu. Kemampuan akal mereka, difokuskan dan terbatas pada mempelajari madhhab imam-imam tersebut, mereka seperti mengharamkan dirinya keluar dari batasan itu. Mereka berusaha memahami lafaz dan ibarat-ibarat imam mereka, bukan berusaha memahami nas-nas syariat dan prinsip-prinsipnya yang umum. Mereka telah melupakan ijtihad, bahkan mereka sampai mengatakan pintu ijtihad telah tertutup rapat untuk masa berikutnya. Puncak dari munculnya taklid ini adalah karena timbulnya fanatisme kelompok atau kumpulan. Setiap kelompok dari imam-imam mujtahid membentuk suatu aliran fiqh yang mempunyai cara-cara *istinbat* hukum tersendiri dan para murid atau ahli dari setiap kelompok berusaha mempertahankan madhhabnya dengan pelbagai cara sehingga mengalihkan perhatian mereka dari sumber hukum yang utama, al-Qur'an dan hadith.<sup>31</sup>

Penyebab lain dari kejumudan pemikiran ialah; bahwa pada masa itu kekuasaan Islam terbahagi kedalam beberapa kerajaan yang saling bertikai dan bermusuhan, sehingga para pemimpin dan masyarakat sibuk dengan pertempuran dan peperangan, para pemerintah tidak berminat lagi kepada ilmu hukum menyebabkan terhentinya gerakan ijtihad. Terhentinya gerakan ijtihad menimbulkan *kejumudan* dan kebakuan hukum Islam sehingga akibatnya umat Islam sentiasa mencurigai hal-hal baru dan mengharamkannya tanpa menyelidiki terlebih dahulu kegunaan dan kemanfaatannya.<sup>32</sup> Pendapat yang berbahaya ini telah menjadikan para ulama tidak lagi berijtihad. Mereka hanya berpegang dengan madhhab yang dipegang oleh orang-orang yang berilmu sebelum mereka.

Sebenarnya terhentinya gerakan ijtihad atau dengan perkataan lain langkah penutupan/penguncian pintu ijtihad yang terkesan direstui oleh para ulama adalah merupakan langkah alternatif yang dibangun di atas prinsip "*Sad al-Dhar'ah*", tujuannya adalah:

1. Menghalang timbulnya bahaya dan kerusakan. Langkah yang dilakukan ini adalah sebenarnya, karena menyerahkan kegiatan ijtihad kepada mereka yang bukan

---

<sup>31</sup> Yusuf al-Qardawi, *Sharḥ al-Islam*, al-Maktabat al-Islamiyah, Beyrut 1397 H, Ed. ke-2 hlm. 77.

<sup>32</sup> Al-Qardawi, hlm. 77.

ahlinya (bukan pakarnya) adalah lebih berbahaya dari menutup/mengunci pintu ijtihad itu sendiri.

2. Para penguasa atau kerajaan cenderung menjadikan madhhab tertentu sebagai madhhab resmi negara untuk memperkuat kedudukan mereka. Bahkan para qadi, mufti dan jabatan keagamaan lainnya dilantik dari madhhab yang sama dengan pemerintah. Melakukan ijtihad yang berseberangan dengan madhhab pemerintah akan mengundang banyak bahaya atau mudaratnya lebih besar dari manfaatnya terhadap pelaku ijtihad. Mereka mungkin akan ditekan oleh pemerintah. Maka ide penutupan ijtihad mutlak merupakan jalan alternatif yang selamat dan membawa kebaikan kepada fiqh madhhab yang dianut oleh pemerintah. Sebab walaupun ijtihad mutlak terkesan ditutup, namun ijtihad madhhab tetap dibenarkan bahkan digalakkan sehingga melahirkan banyak tokoh-tokoh mujtahid yang berpengaruh dan sekaligus pembaharu dalam madhhab.
3. Penerimaan madhhab tertentu seperti madhhab al-Shafi'i sebagai madhhab resmi oleh sebuah Negara/kerajaan memberi kesan dan dampak yang positif kepada kehidupan masyarakat dari sudut ilmu dan sebagai kekuatan penyatu umat dari asas kefahaman yang seragam dan penghayatan yang sama pada peringkat masyarakat dan pemerintah.
4. Kalau ijtihad mutlak tidak ditutup rapat kemungkinan produk-produk hukum yang terekam dalam buku-buku sebagai hasil ijtihad ulama terdahulu sudah terkubur dalam lipatan sejarah.
5. Untuk sekarang ini “biarlah pintu ijtihad itu tetap terbuka lebar bagi orang yang berkelayakan serta memenuhi syarat-syaratnya, namun pintunya tertutup rapat dan terkunci bagi orang yang tidak berkelayakan”.

Ibn Taymiyyah salah seorang tokoh yang memulakan serangan terhadap taklid dan berhasil meruntuhkannya. Dia secara tegas berpendapat bahwa pintu ijtihad selalu terbuka dan tidak pernah tertutup. Seruannya untuk menggairahkan kembali ijtihad memberi pengaruh yang besar di dunia Islam pada masa-masa berikutnya. Gerakan mengetepikan taklid serta menghidupkan kembali semangat ijtihad yang

berlaku di Kerajaan Uthmani, India, dan Arab Saudi sangat dipengaruhi dan diilhami oleh pemikiran Ibn Taymiyyah.<sup>33</sup>

Di kerajaan Uthmani, sikap taklid itu mulai tidak diambil kira dan diketepikan sejak akhir abad ke-13 Hijrah atau abad ke-19 Masehi. Pemerintah Uthmani pada waktu itu menugaskan sekelompok ulama terkemuka untuk menyusun undang-undang dalam bidang muamalat yang tidak terkait pada salah satu madhhab. Undang-undang yang disusun para ulama itu diberi nama *Majallah al-Ahkam al-<sup>c</sup>Adliyyah*.<sup>34</sup>

Di India, gerakan meruntuhkan taklid dan menghidupkan kembali ijthad bermula pada abad ke-18 Masehi di pelopori dan diketuai oleh Shāh Waliyullah (1803-1862 M), sedangkan di Arab Saudi gerakan itu dipelopori oleh Muhammad bin <sup>c</sup>Abd al-Wahhāb (1703-1787 M). Gerakan ini kemudiannya dikenal dengan gerakan *Wahabiyyah*.<sup>35</sup>

Gerakan mengetepikan taklid dan menghidupkan kembali ijthad yang bermula sejak abad ke-18 Masehi inilah yang disebut sebagai gerakan pembaruan hukum Islam, sejak masa itu sampai sekarang disebut period pembaruan hukum Islam. Pembaruan hukum Islam merupakan bahagian dari pembaruan yang terjadi dalam Islam. Secara umum pembaruan dalam Islam bersifat lebih luas, merangkumi pembaruan dalam bidang pendidikan, politik, kebudayaan, hukum dan lain-lain. Gerakan pembaruan dalam arti luas ini, di kerajaan Uthmani pun, menurut Harun Nasution sudah dimulai sejak abad ke-18 Masehi. Namun pembaruan yang berlaku semasa kerajaan Uthmani hanya dalam bidang kebudayaan dan ketenteraan sahaja. Belum lagi menyentuh bidang hukum Islam atau masalah-masalah keagamaan pada umumnya, karena pembaruan semasa kerajaan Uthmani tidak dipelopori oleh para ulama sebagaimana yang terjadi di India dan Arab Saudi.<sup>36</sup>

---

<sup>33</sup> Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam; Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Bulan Bintang, Jakarta, 1984 M, Ed.ke-3, hlm.18-26. <sup>c</sup>Abbas Husni Muhammad, *al-Fiqh al-Islamī; Afaqih wa Tatawwuruh*, Terj. Mohd. Asri Hashim dengan judul, *Perkembangan Fiqah Islam*, YADIM, Kuala Lumpur, 1996, Ed.-1, hlm. 253.

<sup>34</sup> Muhammad <sup>c</sup>Ali al-Sayis, hlm. 103. Subhi Mahmassani, *Falsafat al-Tashrīf fi al-Islam*, Dar al-<sup>c</sup>Ilm li al-Malayīn, Beyrut, 1961, hlm. 83.

<sup>35</sup> Harun Nasution, hlm. 18-26.

<sup>36</sup> Harun Nasution, hlm. 15-17.

Pada abad ke-19 Masehi, ide-ide tajdid (reaktualisasi-pembaruan) ditabur kembali oleh tokoh-tokoh pembaharu ternama seperti Sayyid Jamaluddin al-Afghani, Muhammad °Abduh, Rashid Rida, dan lain-lain. Ide ini semakin mempengaruhi dunia Islam termasuk Indonesia dan berkemungkinan berlaku juga di kawasan Asia Tenggara lainnya.

Gerakan mengetepikan taklid dan menghidupkan kembali semangat ijtihad dengan mereaktualisasi hukum yang populer dengan istilah gerakan pembaruan hukum Islam itu muncul untuk menggali dan menetapkan ketentuan hukum yang diharapkan mampu menjawab permasalahan dan perkembangan baru yang ditimbulkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi moderen. Menetapkan ketentuan hukum yang mampu menjawab permasalahan dan perkembangan baru itu mencakup dua unsur.

*Pertama*, menetapkan hukum terhadap masalah-masalah yang belum ada ketentuan hukumnya seperti masalah bayi tabung uji (طفل الانابيب).

*Kedua*, menetapkan atau mencari ketentuan hukum baru bagi sesuatu masalah yang telah ada ketentuan hukumnya tetapi tidak sesuai lagi dengan keadaan dan kemaslahatan manusia masa sekarang.

Yang dimaksud dengan “tidak sesuai lagi dengan keadaan dan kemaslahatan manusia masa sekarang” adalah ketentuan hukum lama itu yang merupakan hasil ijtihad ulama terdahulu sudah tidak mampu lagi merealisasikan kemaslahatan dan keperluan masyarakat masa kini. Oleh karena itu perlu dicarikan jalan penyelesaian untuk menerapkan ketentuan hukum baru yang lebih mampu merealisasikan kemaslahatan umat dan menyesuaikan dengan tujuan syariat serta mempertimbangkan dan memperhitungkan perkembangan baru yang ditimbulkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi moderen.

Sebagai contoh, dalam sebuah hadits Uqbah bin ‘Amir meriwayatkan penjelasan Nabi s.a.w. tentang ayat " وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة " <sup>37</sup> dengan mengatakan bahwa yang dimaksud " قوة " dalam ayat tersebut adalah " الرمی " <sup>38</sup> yaitu melempar, baik dengan menggunakan anak panah, lembing, tombak ataupun melempar dengan *manjanik* (meriam batu). Sekilas lintas dapat difahami bahwa penjelasan Nabi s.a.w. itu disesuaikan dengan keadaan alam persekitaran dimana senjata yang paling canggih pada waktu itu adalah panah, lembing, tombak dan *manjanik*. Maka sangatlah tepat kalau beliau memaknainya sesuai dengan suasana dan keadaan yang berlaku ketika itu. Namun jika makna " قوة " itu diselaraskan dengan keadaan dan situasi sekarang atau makna kekinian, maka bolehlah diartikan dengan kapal perang yang canggih dan peluru berpandu (kendali) atau rudal-misil dengan pelbagai jenisnya. Hal yang serupa dapat dilihat di dalam pernyataan ‘Umar bin al-Khattab:

علموا أولادكم السباحة والرمى والفروسية <sup>39</sup>

Maksudnya:

“Ajarilah anak-anakmu berenang, memanah dan keterampilan berkuda”.

Muatan makna yang terdapat dalam pernyataan ‘Umar bin al-Khattab itu dapat dikembangkan atau diperbaharui mengikut situasi dan suasana persekitaran.

Perkataan *السباحة* boleh diartikan dengan pasukan marinir atau angkatan laut beserta peralatannya, *الرمى* dengan angkatan udara beserta kapal terbangnya dan *الفروسية* dengan angkatan darat beserta kendaraan lapis bajanya.

Demikian pula ketentuan hukum Islam mengenai kepemimpinan wanita boleh mendapat tafsiran dan fahaman yang bervariasi. Ijtihad ulama sekarang seperti pernah

<sup>37</sup> Al-Qur’an, al-Anfal : 60.

<sup>38</sup> Muslim, Jil.3, hlm.1208. Juga diriwayatkan oleh Abu Dawud, *Sunan Abu Dawud*, Jil. ke-3, hlm.1089, Abu ‘Isa Muhammad bin ‘Isa al-Tirmidhi, *Sunan al-Tirmidhi*, Mustafa Muhammad Husayn al-Dhahabi (pnyt.), Dar al-Hadith, Kaherah, 1999 M/1419 H, Ed-1, Jil.5, hlm.115.

<sup>39</sup> Perkataan ‘Umar di atas dipetik oleh Wahbah al-Zuhayli dalam bukunya *al-Usrah al-Muslimah fi al-‘Alam al-Mu‘asir*, Dar al-Fikr al-Mu‘asir, Beyrut, 2000 M/1420 H.Ed.-1. hlm. 132.

yang pernah terjadi di Indonesia telah membolehkan wanita menjadi kepala negara atau kepala pemerintahan –ketika itu dipimpin oleh wanita yaitu Megawati Sukarno Putri presiden ke 5 RI-, padahal ijhtihad terdahulu (lama) menetapkan bahwa wanita tidak boleh menjadi pimpinan atau kepala negara. Fahaman ini didasarkan pada hadith:

(لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ) <sup>40</sup>

Maksudnya:

”Tidak akan berjaya sesuatu kaum yang menjadikan wanita mengatur urusan mereka“.

Ada sebagian ulama membolehkan perempuan menduduki pimpinan tertinggi dalam sebuah negara. Alasannya ialah bahwa hadith di atas tidak berlaku umum, hanya berlaku kepada kepemimpinan puteri Kisra saja. Dengan kata lain Nabi s.a.w. mengucapkan hadith tersebut setelah mendapat laporan bahwa yang menjadi penguasa tertinggi di Persia adalah puteri Kisra yang menggantikan ayahandanya.<sup>41</sup> Disamping itu ada alasan lain yang menjadi sandaran pendapat tersebut ialah bahwa di dalam al-Qur’an ada mengisahkan kepemimpinan seorang wanita yang diperankan (dijalankan) oleh ratu Balqis penguasa negeri Saba’ yang makmur, kebesarannya hampir menyamai kekuasaan dan kebesaran Nabi Sulayman a.s.<sup>42</sup> Dan inilah landasan-argumen sebagian ulama di Indonesia yang membolehkan wanita menjabat jawatan tertinggi dalam negara.

Dalam kaitan ini perluasan makna *masarif al-zakat* yang merangkumi persoalan-persoalan baru dan pengalaman-pengalaman masa kini ada baiknya

---

<sup>40</sup> Lihat Shihab al-Din Ahmad bin ‘Ali bin Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bari, Sharh Sahih al-Bukhari*, Matba‘at a-Salafiyyah, Kaherah, t.th, Jil. ke-8, hlm.126, Al-Tirmidhi, Jil.4, hlm. 263, al-Nasai, *Sunan al-Nasai, Sharh al-Suyuti*, Dar al-Hadith, Kaherah,1999 M/1420 H, Ed.-1, Jil. 4, hlm.611, Ahmad bin Hanbal, Jil.5, hlm. 43. Hak politik perempuan pernah hangat diperbincangkan ketika Megawati Sukarnoputri secara sah menduduki jawatan Presiden Republik Indonesia. Kontroversi dan politik ini memunculkan pelbagai alasan dan argument yang dikemukakan kepada masyarakat.

<sup>41</sup> ‘Abd.al-‘Aziz ‘Izzat al-Khayyat, *al-Nizam al-Siyasi fi al-Islam*, Dar al-Salām, Kaherah, 1999 M/1420 H, Ed.-1, hlm.160.

<sup>42</sup> Al-Qur’an, al-Naml 27: 22-23.

dikemukakan pandangan Muhammad °Aqlah al-Ibrahim <sup>43</sup> yang memberikan pengertian baru tentang hal tersebut, beliau mengatakan bahwa pemberian zakat kepada golongan fakir miskin yang pada mulanya bermakna memberi zakat kepada individu yang tidak mempunyai kemampuan dari segi ekonomi, diberi makna baru: Mengusahakan pemenuhan ekonomi yang berterusan dengan melakukan investasi pelaburan yang menguntungkan, seperti mendirikan pabrik dan pelbagai kegiatan ekonomi yang melibatkan golongan tersebut. Dengan demikian mereka dapat terus mempunyai sumber keuangan yang mencukupi untuk memenuhi keperluan asasi mereka.

Golongan ketiga, *°amil zakat* makna asalnya adalah pemberian zakat kepada orang-orang yang bekerja mengurus zakat, menghimpung, menjaga, menimbang dan membagikannya. Golongan ini tetap diberi zakat walaupun sudah kaya. Pengertiannya yang baru: Zakat mesti mempunyai sumber keuangan sendiri yang bebas dan berasingan dari sumber-sumber keuangan bait mal yang lain

Sementara golongan keempat, *al-Muallafat qulubuhum* yang pada mulanya berarti mereka yang diberi zakat dengan maksud menyebarkan dakwah Islam, sama ada dengan cara memperkukuh keimanan, membuat mereka suka kepada dakwah atau menghalang mereka dari berbuat jahat menghambat tersebarnya dakwah. Kini pengertiannya telah diperluas dengan merangkumi upaya menghadapi kristianisasi, serangan orientalisme-sekularisme atau gerakan-gerakan anti Islam yang lain.

Golongan kelima, para hamba. Walaupun mereka sudah dimansuhkan dari muka bumi ini, namun pengertiannya yang baru dapat merangkumi negara-negara Islam atau masyarakat Islam yang tartindas dan dizalimi oleh musuh mereka seperti yang berlaku di Afghanistan, Iraq, Palestin, selatan Thailand. Zakat golongan dapat diberikan kepada mereka untuk tujuan pembebasan.

---

<sup>43</sup> Muhammad °Aqlah al-Ibrahim, *al-Dalalah al-Asilah wa al-Mu°asirah °ala al-Wathaiq wa al-Rasail al-Muta°alliqah bi al-Zakat fi al-°Ahdayn al-Nabawi wa al-Rashidi*, Maktabat al-Risalah al-Hadithah, °Amman, 1988, Ed.-1, hlm. 114-119.

Golongan keenam, orang-orang yang berhutang. Sebelumnya pengertian golongan ini hanya terhad kepada mereka yang terlilit oleh hutang dan tak mampu membayar. Sama ada hutang itu untuk kepentingan peribadi atau kemaslahatn umum. Golongan ini telah diberi makna baru, yaitu kewajiban mendirikan sistem insuran yang bersifat gotong royong dan bukan komersial dengan tujuan membanteras kemiskinan dan menolong mangsa bencana alam.

Sedangkan golongan ketujuh, *fi sabilillah*, pengartiannya yang semula adalah jihad di medan perang, kini berkembang merangkumi segala usaha meninggikan syiar Islam, termasuk memberikan beasiswa bagi penuntut ilmu, menubuhkan pusat Islam di kawasan-kawasan yang memerlukan terutama di negara-nagara dimana umat Islam merupakan minoriti. Bahkan zakat dari golongan ini juga boleh dipakai untuk membiayai usaha-usaha amal kebajikan lainnya seperti membangun mesjid, rumah yatim piatu dan pusat orang-orang yang istimewa.

Golongan yang terakhir golongan *Ibn al-sabīl*, makna asalnya seorang musafir yang kehabisan bekal atau kehilanga kendaraan dalam perjalanan sehingga ia tidak mampu pulang ke negerinya. Kini pengertian ini diperluas untuk merangkumi rangsangan untuk bepergian, bergerak dari satu negeri ke negeri yang lain karena ia memberikan manfaat kepada individu dan masyarakat.

Perkembangan pengertian dan perlusan makna tersebut sepertimana yang dipaparkan di atas sebenarnya sangat dipengaruhi oleh perubahan masyarakat hukum itu sendiri.

Pembaruan bukan berarti perubahan dan penggantian sama sekali. Pembaruan bermaksud membersihkan agama dari bid'ah dan kebatilan yang menyerap masuk ke dalam umat Islam disebabkan kelemahan dan ikutan yang membuta tuli kepada umat yang lain pada sesetengah zaman. Pembaruan juga bermaksud sanggup menerima masalah-masalah baru yang berlaku di sepanjang zaman dan menjelaskan hukum syarak mengenainya.

Natijahnya ialah pembaruan hukum Islam adalah menetapkan ketentuan hukum yang mampu menjawab permasalahan dan perkembangan baru yang ditimbulkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi moden, baik menetapkan hukum terhadap masalah baru yang belum ada ketentuannya atau menetapkan hukum baru untuk menggantikan hukum lama yang tidak sesuai lagi dengan keadaan dan kemaslahatan manusia masa kini. Yang dimaksud dengan ketentuan hukum disini adalah ketentuan hukum Islam kategori fiqh yang merupakan hasil ijtihad para ulama, bukan ketentuan hukum Islam kategori syariat.

### **3.2 Tujuan Pembaruan Hukum Islam**

Kemajuan yang berlaku dalam ilmu pengetahuan dan teknologi moden menimbulkan perubahan-perubahan besar dalam semua bidang kehidupan manusia. Kalau pada masa permulaan Islam peperangan masih lagi menggunakan pedang, tombak dan senjata tradisinoal lainnya sekarang sudah sampai kepada penggunaan senjata super canggih berupa senjata kimia, biologi dan bom atom/nuklear. Kalau pada masa permulaan Islam kenderaan pengangkutan masih lagi menggunakan binatang tunggangan seperti kuda, unta dan lain-lain, sekarang sudah sampai pada penggunaan kapal terbang yang mempunyai kecepatan jelajah yang luar biasa. Jelasnya dalam kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, banyak sekali memunculkan hal-hal baru dalam kehidupan manusia dan menimbulkan perubahan-perubahan dalam masyarakat. Tegasnya sama ada dikehendaki atau tidak, sesiapa pun tidak akan mampu hidup memisahkan diri dari arus perubahan masa, lingkungan dan pengaruh pemikiran yang berlaku di tengah-tengah kehidupannya. Sebab dia dibesarkan dan didewasakan mengikut pengaruh lingkungan persekitaran. Perubahan struktur sosial dan munculnya masalah-masalah baru seperti masalah transfusi darah, inseminasi buatan (bayi tabung uji), dan lain-lain perlu diatur dan disesuaikan dengan ketentuan atau kebijaksanaan hukum Islam.

Islam sebagai agama wahyu yang terakhir diturunkan di muka bumi sebagai agama yang berlaku dan diperlukan untuk sepanjang zaman, tentu mempunyai

panduan dan prinsip asas yang digunakan sebagai petunjuk bagi umat manusia dalam kehidupannya agar mereka memperoleh kebahagiaan hidup di dunia dan di akhirat. Sebagai agama yang dibawa untuk menjadi rahmat bagi seluruh alam, Islam harus dapat menjawab semua permasalahan umat manusia yang telah dan yang akan timbul akibat kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi itu. Kalau Islam tidak mampu menjawab permasalahan umat manusia tersebut, Islam tentu akan ditinggalkan. Hal itu tidak diinginkan oleh sesiapa pun yang meyakini kebenaran ajaran Islam.

Agar ajaran Islam sentiasa dapat mengatasi pelbagai cabaran dan mampu menjawab permasalahan-permasalahan yang dihasilkan oleh perkembangan zaman, maka hukum Islam perlu dikembangkan, dan pemahaman terhadap Islam perlu terus-menerus diperbaharui dengan memberikan tafsiran-tafsiran baru terhadap nas syarak dengan cara menggali alternatif-alternatif lain dalam syariat yang diyakini mengandungi kemungkinan-kemungkinan yang boleh diangkat sebagai jalan keluar dalam menjawab masalah-masalah baru. Untuk itu, pembaruan hukum Islam dimaksudkan agar hukum Islam sentiasa mampu merealisasikan kemaslahatan hidup umat manusia di dunia dan diharapkan membawa kebahagiaan di akhirat.

Sebagaimana telah diketahui Islam mengandungi ajaran-ajaran yang disampaikan kepada Nabi Muhammad s.a.w. melalui wahyu. Wahyu yang diturunkan Allah s.w.t. kepada Nabi Muhammad s.a.w. melalui Jibril pada hakikatnya adalah ayat-ayat al-Qur'an dalam teks Arabnya. Oleh karena itu, kalam Allah s.w.t. dalam Islam harus diartikan secara harfiah, yaitu; firman, atau kata-kata Tuhan.

Hakikat ini mempunyai implikasi bahwa jika kata-kata yang berbentuk teks Arab dalam sesebuah ayat -yang disampaikan kepada Nabi Muhammad s.a.w.- diganti atau ditukar dengan sinonimnya (kata-kata yang sama atau hampir sama maknanya), atau diubah susunan katanya, atau diterjemahkan ke dalam bahasa lain, maka ayat yang dihasilkan oleh penggantian kata dan perubahan susunan kata-kata itu ataupun terjemahannya, bukanlah lagi wahyu yang bersifat mutlak atau absolut, melainkan merupakan penafsiran, hasil buatan manusia yang bersifat relatif kebenarannya. Dengan kata lain, penafsiran dan terjemahan itu tidak mengikat bagi manusia. Yang

mengikat hanyalah ayat-ayat dalam teks Arab itu. Demikianlah sifat dari al-Qur'an sebagai sumber pertama dan utama ajaran Islam.

Adapun hadits sebagai sumber kedua, bukanlah wahyu dalam arti seperti di atas. Hadith pada umumnya mengandung ucapan-ucapan, perbuatan-perbuatan dan *taqrir* Nabi Muhammad s.a.w. yang juga disebut sunnah Nabi s.a.w. dan terpelihara dari kesalahan. Kalau ada ucapan atau perbuatan Nabi s.a.w. yang salah, beliau mendapat teguran dari Tuhan. Kalau tidak mendapat teguran, ucapan dan perbuatan Nabi s.a.w. itu benar. Dengan cara demikian, Nabi s.a.w. terpelihara dari kesalahan dan menjadi maksum. Ada juga hadith mengandung ucapan Nabi s.a.w. tetapi pada mulanya adalah makna yang dimasukkan ke dalam hati beliau oleh Allah s.w.t. kemudian Nabi s.a.w. yang mengungkapkan makna itu dalam kata-kata beliau sendiri yang biasa disebut dengan hadith qudsi. Hadith sebagai sumber kedua memberi penjelasan terhadap ayat-ayat al-Qur'an.<sup>44</sup>

Ayat-ayat al-Qur'an berjumlah 6234 tersebar di surah Makkiyah sebanyak 4611 ayat, dan di surah Madaniyah sebanyak 1623 ayat, tetapi hanya sebahagian kecil dari jumlah itu termasuk dalam ayat-ayat yang mengandung ajaran-ajaran tentang keimanan, ajaran-ajaran tentang hubungan manusia dengan Tuhan dan ajaran-ajaran tentang hubungan manusia dengan manusia. Menurut perkiraan ulama, sepertimana yang dipetik oleh Jalaluddin Rahman bahwa ayat-ayat itu berjumlah kira-kira 500 ayat, dengan perincian; 130 ayat mengenai keimanan, 140 ayat mengenai ibadat, dan 230 ayat mengenai muamalat atau hidup kemasyarakatan manusia.<sup>45</sup> Di samping itu ada ayat-ayat yang mengandung ungkapan tentang fenomena alam yang erat kaitannya dengan ilmu pengetahuan dan filsafat. Sebahagian besar dari ayat-ayat al-Qur'an mengandung kisah tentang nabi-nabi sebelum Nabi Muhammad s.a.w. kisah umat-umat terdahulu, teladan serta ibarat yang dapat diambil dari pengalaman umat-umat terdahulu, hidayah serta kesesatan, dan kebaikan serta kejahatan.

---

<sup>44</sup> Mustafa al-Siba'i, *al-Sunnah wa Makanatuha fi al-Tashrif al-Islami*, Dar al-Qawmiyyah li al-Tiba'at wa al-Nashr, t.tp, 1966, hlm. 36 menyebutkan tiga fungsi sunnah yaitu, menguatkan hukum-hukum al-Qur'an, menjelaskan hukum-hukum al-Qur'an dan menetapkan huklum-hukum yang tidak didapati dalam al-Qur'an.

<sup>45</sup> Jalaluddin Rahman, *Islam dalam Perspektif Pemikiran Kontemporer*, Umitoha, Makassar, 1997, hlm. 121.

Dalam pada itu ayat-ayat yang berhubungkait dengan keimanan, ibadat dan hidup kemasyarakatan manusia itu pada umumnya datang dalam bentuk ajaran-ajaran dan prinsip-prinsip dasar tanpa penjelasan lebih lanjut mengenai perincian dan cara pelaksanaannya. Demikian juga halnya dengan ayat-ayat tentang fenomena alam.

Ayat-ayat yang mengandungi ajaran dan prinsip dasar inilah yang menjadi pegangan utama umat Islam dalam menghadapi masalah-masalah yang timbul di zaman-zaman selepas kewafatan Nabi Muhammad s.a.w. baik dalam bidang keimanan atau teologi, mahupun dalam bidang ibadat, bidang kehidupan kemasyarakatan, filsafat, dan sebagainya.

Oleh itu, sepanjang sejarah Islam timbullah penjelasan-penjelasan dan tafsiran-tafsiran terhadap ajaran-ajaran dan prinsip-prinsip dasar itu. Pemberian penjelasan dan tafsiran dimulakan oleh sahabat-sahabat Nabi s.a.w. terutama Abu Bakar al-Siddiq, °Umar bin al-Khattab, °Uthmān bin °Affan, dan °Ali bin Abi Talib, yang secara kronologis menggantikan kedudukan Nabi Muhammad s.a.w. sebagai ketua masyarakat Islam yang akhirnya tidak lama setelah beliau berhijrah ke Madinah, masyarakat madani itu menjelma menjadi sebuah negara meskipun dalam bentuknya yang sederhana. Dalam memberi penjelasan dan tafsiran itu mereka dibantu oleh sahabat-sahabat lain yang sentiasa mereka libatkan dalam bermesyuarat (bermusyawarah).

Dengan demikian, di samping sunnah Nabi s.a.w. timbul/muncul pula sunnah sahabat. Sebenarnya sunnah boleh juga diartikan dengan amalan. Tetapi sunnah Nabi s.a.w. sebagaimana dijelaskan di atas, terpelihara dari kesalahan, sedang sunnah sahabat tidak. Akan tetapi sungguhpun tidak terpelihara dari kesalahan, sunnah atau amalan sahabat mempunyai pengaruh besar kepada umat Islam selepas zaman mereka. Di zaman sekarang pengaruh itu masih tetap ada.

Setelah zaman sahabat datanglah zaman para ulama besar. Kalau di zaman sahabat - Abu Bakar al-Siddiq, °Umar bin al-Khattab, °Uthman bin °Affan dan °Ali bin Abi Talib - dunia Islam hanya meliputi daerah-daerah sekitar semenanjung Arab sahaja, seperti Palestin, Syria, Iraq, Farsi (Iran), dan Mesir, di zaman selepas mereka,

Afrika Utara -yang mencakupi Libya, Tunisia, Algeria dan Maghribi-, Andalusia/Spanyol, Transoxania yang meliputi Afghanistan, Pakistan dan sebahagian wilayah Asia Tengah, India, dan daerah-daerah lain yang jauh letaknya dari Jazirah Arab, telah ditawan dan menjadi wilayah kekuasaan Islam.<sup>46</sup> Kalau masalah-masalah yang dihadapi para sahabat dengan meluasnya daerah Islam ke luar semenanjung tanah Arab, daerah yang merangkumi berbagai bangsa, bahasa, kebudayaan dan adat istiadatnya, berbeda dengan masalah-masalah yang dihadapi Nabi s.a.w. di zaman Islam masih berada di kawasan semenanjung tanah Arab yang satu bahasa, kebudayaan dan adat istiadatnya, maka masalah-masalah yang dihadapi para ulama besar dengan daerah kekuasaan Islam yang begitu luas sangat jauh berbeda dengan yang dihadapi para sahabat.

Dalam perkembangan sejarah pemikiran hukum Islam, dan tafsiran-tafsiran yang berbeda itu akhirnya mengambil bentuk madhhab dan aliran-aliran. Madhhab-madhhab dan aliran-aliran itu tidak hanya menunjukkan perbezaan pendapat, tetapi kadangkala pendapat-pendapat itu menimbulkan permusuhan di kalangan penyokongnya.

Demikian pula berlaku dalam masalah keimanan yang menjadi ajaran asas dalam Islam, terdapat beberapa aliran teologi atau ilmu kalam - antaranya Shi'ah, Khawarij, Mu'tazilah, Qadariyah, Murji'ah -. Masalah yang pertama timbul dalam bidang ini adalah kedudukan atau posisi pembuat dosa besar seperti membunuh orang tanpa alasan yang sah, berzina, menjalankan dan memakan riba, dan durhaka kepada kedua orang tua (ibu-bapa). Dipersoalkan apakah pembuat dosa besar masih mukmin, masih orang Islam. Golongan keras dan ekstrem yang dalam sejarah teologi dikenali dengan Khawarij, mengatakan bahwa pembuat dosa besar bukan mukmin lagi melainkan sudah menjadi kafir dan terkeluar dari Islam. Golongan lembut Murji'ah berpendapat, bahwa pembuat dosa besar tetap mukmin, orang Islam dan bukan kafir. Golongan rasional, Mu'tazilah berpendapat lain. Pembuat dosa besar tidak mukmin, tidak kafir, dan hanyalah muslim. Bagi Mu'tazilah, orang mukmin adalah orang yang mengucapkan dua kalimah syahadat dan menjalankan ajaran-ajaran Islam, sedangkan

---

<sup>46</sup> Harun Nasution, "Kata Pengantar" Buku *Perkembangan Modern Dalam Islam*, yang disunting oleh Harun Nasurion dan Azyumardi Azra, Yayasan Obor Indonesia, Jakarta, 1985, hlm.4-5.

orang muslim adalah orang yang hanya mengucapkan dua kalimah syahadat tetapi tidak melaksanakan ajaran-ajaran Islam.<sup>47</sup>

Perbezaan pendapat ini timbul karena dalam al-Qur'an tidak ada ayat-ayat yang secara terperinci menyebut siapa yang mukmin dan siapa yang kafir. Ayat hanya menyebut iman mencakup kepercayaan kepada Tuhan, Malaikat, Rasul-rasul, Kitab-kitab, dan hari perhitungan di akhirat. Ketika terjadi peperangan dan pembunuhan antara sesama muslim di zaman ʿUthman, ʿAli, dan Muʿawiyah, timbullah pertanyaan tentang pembuat dosa besar. Dalam menjawab pertanyaan ini timbul tafsiran dan pandangan yang berbeda-beza.

Setelah umat Islam (bermula dari abad ke-8 Masehi) bersentuhan dan mempelajari filsafat Yunani (Greek) dalam usaha menentang dan menghalau serangan-serangan yang bersifat filosofis yang datang dari luar Islam, filsafat mempengaruhi pemikiran keagamaan dalam Islam. Sebagai akibatnya timbullah dalam Islam teologi rasional dan teologi tradisional. Teologi rasional banyak memakai tafsiran metaforikal, sedangkan teologi tradisional banyak terikat pada tafsiran harfiah literal

“Tangan Tuhan” dan “Kursi Tuhan” yang terdapat dalam al-Qur'an diartikan oleh teologi rasional (Muʿatazilah dan sefahaman dengannya) dengan “kekuasaan Tuhan” sedangkan teologi tradisional - yang menganut fahaman sederhana - tetap berpegang pada arti harfiah, yaitu “tangan” dan “kursi” walaupun tidak sama dengan tangan dan kursi manusia. Teologi rasional menganut fahaman adanya kebebasan manusia dalam menentukan kemahuan dan perbuatannya, sedangkan teologi tradisional menganut fahaman fatalisme.<sup>48</sup> Perbezaan-perbezaan tafsiran ini timbul karena ayat-ayat mengenai tangan dan perbuatan manusia tersebut di atas tidak mengandungi penjelasan lebih lanjut tentang apa yang dimaksud dengan kata-kata itu.

---

<sup>47</sup> Harun Nasution, *Teologi Islam, Aliran-Aliran, Sejarah, Analisa Perbandingan*, Yayasan Penerbit UI, Jakarta, t.th, Ed. ke-2, hlm.7.

<sup>48</sup> Menurut fahaman ini, manusia tidak mempunyai kekuasaan untuk berbuat apa-apa, manusia tidak mempunyai daya, tidak mempunyai kehendak sendiri dan tidak mempunyai pilihan, manusia dalam perbuatan-perbuatannya adalah dipaksa dengan tidak ada kekuasaan, kemauan dan pilihan baginya. Harun Nasution, h. 33-35.

Dalam hubungan ini bahwa dalam perkembangan penjelasan dan tafsiran selanjutnya, para ulama Islam membahagi ayat-ayat al-Qur'an dalam dua kelompok: ayat-ayat yang artinya pasti dan tegas sebagaimana yang diberikan teks dan tak dapat ditakwilkan lagi dipanggil dengan *qat'ī al-dalalah* dan ayat-ayat yang artinya masih dapat ditakwilkan disebut *zannī al-dalalah*. Yang banyak terdapat dalam al-Qur'an adalah ayat-ayat yang *zannī al-dalalah*, ayat-ayat yang artinya dapat ditakwilkan yaitu ayat-ayat yang tidak mesti diambil arti tersuratnya, tetapi dapat diambil arti tersiratnya.<sup>49</sup> "Kursi" dan "tangan" Tuhan yang tersebut di atas termasuk dalam kelompok *zannī al-dalalah* ini. Demikian juga *jannah* (surga) dan *nār* (neraka). *Jannah* dalam arti tersurat menggambarkan istana yang penuh dengan kesenangan dan kenikmatan jasmani, sedang *nar* secara harfiah menggambarkan api yang membakar dan menyala-nyala. Golongan syariat mengambil arti harfiah ini. Tetapi golongan sufi dan filosof mengambil arti tersirat, yaitu kesenangan dan kesengsaraan rohani yang secara tersirat terletak di belakang gambaran jasmani tentang surga dan neraka yang diberikan al-Qur'an.<sup>50</sup>

Kalau dalam bidang keimanan, yang merupakan masalah paling asas dalam Islam, terdapat aliran-aliran yang berbeda pendapat, maka tidak menghairankan kalau dalam bidang ibadat dan bidang mu'amalat atau hidup kemasyarakatan manusia, terdapat pula madhhab-madhhab. Imam madhhab yang banyak menggunakan akal atau rasional adalah Abu Hanifah dan yang banyak memakai sunnah atau hadith adalah Ahmad bin Hanbal. Karena itu sepertimana halnya dalam bidang ilmu kalam atau teologi Islam, dalam bidang fiqh yang berhubungan dengan *ibadah ghayr mahdah* dan hidup kemasyarakatan manusia terdapat pula madhhab yang rasional dan tradisional.

Mengikuti kajian yang dibuat oleh °Abd al-Wahhab Khallaf bahwa ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan kehidupan kemasyarakatan berjumlah kira-kira 228 ayat yang perinciannya adalah sebagai berikut: ***Ahkam Al-Ahwal al-Shakhsiyyah***,

---

<sup>49</sup> Bandingkan dengan °Abd al-Wahhab Khallaf, °*Ilm Usul al-Fiqh*, Dar al-Qalam, Kaherah, 1978, Ed.-12, hlm.35

<sup>50</sup> Harun Nasution, kata pengantar dalam buku; *Perkembangan Modern Dalam Islam*, Harun Nasution dan Azyumardi Azra (pnyt.), Yayasan Obor Indonesia, Jakarta, 1985, hlm.7-8.

yaitu hukum Islam yang berkait rapat dengan masalah keluarga, bagaimana keluarga itu dapat dibentuk, apa hak dan kewajiban suami isteri dan bagaimana harus ditunaikan, apa hak dan kewajiban anak terhadap ibu bapanya serta apa hak dan kewajiban ibu bapa terhadap anaknya dan bagaimana harus ditunaikan, bagaimana keluarga sejahtera bahagia yang penuh *mawaddah sakinah* dan *rahmah* itu dapat diwujudkan dan lain sebagainya diatur dan dibincangkan di dalamnya. Ayat-ayatnya berjumlah 70 ayat. ***Al-Ahkam al-Madaniyyah***, yaitu hukum Islam berhubungan dengan transaksi jual beli, sewa menyewa, gadai, syarikat, pinjam meminjam dan seumpamanya. Ayat-ayatnya di dalam al-Qur'an sebanyak 70 ayat. ***Al-Ahkam al-Jinaiyyah***, yaitu hukum Islam berhubungan dengan segala bentuk pelanggaran dan kadar hukumannya yang dimaksudkan untuk menjaga kepentingan masyarakat, baik agama, akal, jiwa, harta mahupun kehormatan. Ayat-ayatnya berjumlah 30 ayat. ***Al-Ahkam al-Dawliyyah***, yaitu hukum Islam yang mengatur hubungan negara dengan negara-negara lain, suatu bangsa dengan bangsa lain, antara muslim dengan non muslim, baik di masa damai mahupun di masa perang. Ayat-ayatnya berjumlah 25 ayat. ***Ahkam al-Murafa'at***, yaitu hukum Islam yang berhubungan dengan institusi kehakiman bagaimana cara suatu hukum dan keadilan dapat ditegakkan jika terjadi pelanggaran. Ayat-ayatnya di dalam al-Qur'an berjumlah 13 ayat. ***Al-Ahkam al-Iqtisadiyyah wa al-Maliyyah***, yaitu hukum Islam yang mengatur sumber-sumber kekayaan dan kewangan, mengatur hubungan dan tanggungjawab sosial orang-orang kaya terhadap orang-orang miskin, mengatur hubungan tanggungjawab sosial negara/pemerintah terhadap rakyatnya yang lemah. Ayat-ayatnya di dalam al-Qur'an sebanyak 10 ayat. ***Al-Ahkam al-Dusturiyyah***, yaitu hukum Islam yang berhubungan dengan dasar-dasar pemerintahan, ketatanegaraan dan perundang-undangan yang dimaksudkan untuk mengatur hubungan antara rakyat dengan pemegang kekuasaan, hak-hak dan kewajiban masing-masing agar tidak berlaku kezaliman, penyelewengan, tindakan sewenang-wenang dan kediktatoran. Ayat-ayatnya di dalam al-Qur'an berjumlah 10 ayat.<sup>51</sup>

Sesuai dengan sifat dasar ayat-ayat al-Qur'an, yaitu hanya mengandung ajaran-ajaran dan prinsip-prinsip dasar, banyak berbentuk *zannī al-dalalah* dan hanya

---

<sup>51</sup> cAbd al-Wahhab Khallaf, hlm.34-35.

sedikit berbentuk *qat'ī al-dalālah*, maka ayat-ayat mengenai kehidupan kemasyarakatan ini juga memerlukan penjelasan dan penafsiran para fuqaha Islam. Sebagaimana halnya dalam bidang-bidang lain, di sini juga banyak dijumpai perbezaan pendapat dan tafsiran.

Sebagai contoh, perkahwinan lelaki Islam dengan wanita Ahli Kitab yaitu wanita Yahudi dan Kristian. Dalam madhhab al-Shafi'i ada pendapat mengatakan bahwa wanita Kristian tidak boleh berkahwin dengan seorang lelaki muslim, karena menganut keyakinan bahwa Isa adalah tuhan, dengan perkataan lain dia mempersekutukan Allah.

Menurut madhhab (jumhur) lain, seorang lelaki Islam boleh berkahwin dengan wanita Kristian karena dia adalah Ahli Kitab dan bukan musyrikah atau politeis.<sup>52</sup> Ayat yang berkenaan dengan perkara ini jelas mengatakan bahwa orang Islam boleh mengambil wanita Ahli Kitab sebagai isteri dan bukan musyrikah atau politeis.<sup>53</sup> Karena ayat tersebut tidak menjelaskan lebih lanjut Ahli Kitab mana yang dimaksud, maka timbullah perbezaan tafsiran tentang Ahli Kitab dalam ayat itu.

Sejak masuknya sistem perbankan Barat ke dunia Islam pada abad ke-19, timbullah pelbagai pendapat mengenai haram atau tidaknya faedah bank. Yang tegas diharamkan al-Qur'an adalah riba.<sup>54</sup> Namun karena ayat yang berkenaan tidak menjelaskan lebih lanjut apa yang dimaksud dengan riba, maka timbul pertanyaan apakah faedah bank masuk dalam kategori riba. Yang menganggapnya bukan riba berpendapat bahwa faedah bank tidak haram.

Ajaran-ajaran dan prinsip dasar yang terkandung dalam al-Qur'an sepanjang waktu dari zaman ke zaman sentiasa mendapat sentuhan penjelasan dan tafsiran.

---

<sup>52</sup> Abū Zakariyya Yahya bin Sharaf bin Murai bin Hasan al-Nawawi, *Rawdat al-Talibīn*, Dar al-Kutub al-ʿIlmiyyah, Beyrut, 1992 M/1412 H, Ed.-1, Jil. ke-5, hlm.475. ʿAbd al-Rahman al-Jazairi, *Kitāb al-Fiqh ʿAla Madhahib al-Arbaʿah*, Dar al-Fikr, Beyrut, 1972, Jil.4, hlm.75. Masalah berkenaan akan dibincangkan secara terperinci pada bab 4 daripada tesis ini.

<sup>53</sup> QS.al-Ma'idah (5):5 berbunyi: *والمحصنات من المؤمنات و المحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا أتيتموهن أو حورهن*

<sup>54</sup> Lihat Al-Qur'an, al-Baqarah 2:275-278 dan Ali ʿImran 3:130

Penjelasan dan tafsiran para ulama itu makin lama makin tebal dan berjilid-jilid. Ijtihad ulama yang jauh lebih banyak jumlahnya dari al-Qur'an sendiri juga termasuk ajaran-ajaran Islam. Tetapi karena berasal hasil pemikiran manusia, maka ajaran-ajaran itu bersifat relatif dan tidak absolut atau dengan kata lain tidak bebas nilai.

Dengan demikian, dalam Islam terdapat dua kelompok ajaran. *Pertama*, ajaran absolut, mutlak benar, kekal, tidak berubah, dan tidak dapat diubah, yang jumlahnya sedikit sebagaimana terdapat di dalam al-Qur'an dan al-Sunnah. *Kedua*, ajaran relatif, tidak mutlak benar, tidak kekal, dapat berubah dan boleh diubah, yang jumlahnya banyak sekali sebagaimana terdapat dalam buku-buku ilmu kalam atau teologi Islam, ilmu fiqh atau hukum Islam, ilmu tasawuf atau mistisisme Islam, tafsir, hadith, ibadah, akhlak, filsafat dan sebagainya. Ajaran-ajaran relatif yang berubah dan dapat diubah inilah yang berkembang semenjak kewafatan Nabi Muhammad s.a.w. pada permulaan abad ke-7 sampai zaman moden ini, sesuai dengan perkembangan zaman dan lingkungan persekitaran.

Dari pemaparan di atas, dapatlah diambil kesimpulan bahwa ajaran-ajaran dan prinsip-prinsip dasar yang lebih kurang berjumlah 500 ayat tersebut memerlukan sentuhan penjelasan dan tafsiran melalui ijtihad ulama agar dapat dijadikan panduan oleh umat menghadapi cabaran dan pelbagai perkembangan yang terjadi dalam masyarakat. Ijtihad ulama itu berjalan dan berlaku sepanjang zaman semenjak kewafatan Nabi Muhammad s.a.w. Dalam Islam terdapat tradisi atau amalan ijtihad yang menghasilkan produk-produk hukum, bukan sahaja jumlahnya banyak sekali, melainkan juga berbeda, bahkan kadangkala menimbulkan pertentangan. Karena hasil kajian ulama juga termasuk ajaran dalam Islam yang bersifat relatif kebenarannya, maka ajaran itu sentiasa bertambah dan berkembang, sehingga pada akhirnya yang banyak terdapat dalam Islam adalah ajaran-ajaran dari hasil ijtihad ulama yang tidak mengikat, tetapi boleh berubah sesuai dengan kemaslahatan dan *maqasid al-Shari'c*. Dalam pada itu ajaran yang bersifat mutlak benar, kekal, tidak berubah, dan tidak dapat diubah dalam al-Qur'an dan hadith tidak bertambah jumlahnya, utuh sebagaimana ditinggalkan oleh Nabi s.a.w.

Setelah dihuraikan hakikat ajaran Islam sebagaimana yang dipaparkan sebelumnya, maka dapatlah dikatakan bahwa pembaruan hukum Islam adalah satu kemestian, malahan termasuk kewajiban yang mutlak. Pembaruan menurut Nurcholis Madjid, merupakan pelaksanaan dari ajaran Tuhan Yang Maha Esa. Pembaruan atau modernisasi berarti berfikir dan bekerja menurut fitrah atau sunnatullah yang hak. Sunnatullah telah menampilkan dirinya dalam bentuk hukum alam, maka untuk menjadi moden, manusia harus mengarti terlebih dahulu hukum yang berlaku dalam alam ini. Kemampuan manusia terhad tidak sekaligus mengarti sunnatullah itu, melainkan sedikit demi sedikit dan dari masa ke semasa.<sup>55</sup> Oleh itu, hukum Islam harus selalu diulang kaji dan sentiasa mendapat sentuhan baru secara berterusan selaras dengan penemuan dan perkembangan pengetahuan terhadap hukum alam serta bersesuaian dan tetap berada dalam skop *maqasid al-Shari'*.

### 3.3 Sorotan Terhadap Ijtihad

#### 3.4.1 Pengertian Ijtihad

Mengikut pengartian bahasa, ijtihad berasal dari kata **جهد** yang terdiri dari tiga unsur, yaitu **ج - ه - د**. Kata **الجُهدُ** (*al-juhd*) atau **الجَهْدُ** (*al-jahd*) berarti **الطاقة** artinya usaha sungguh-sungguh.<sup>56</sup> Perkataan ini digunakan dalam perkara yang menyusahkan atau memberatkan manusia mengerjakannya dan kemungkinan tidak berdaya mengerjakannya. Bentuk kata **إجتهد** berwazan atau sepadan dengan kata **افتعال** (*ifti'āl*) yang menunjukkan arti *mubalaghah* (keadaan lebih) atau maksimum dalam suatu tindakan dan perbuatan.<sup>57</sup> Ini berarti menggunakan kekuatan dari segi fizikal atau mental.

---

<sup>55</sup> Nurcholis Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan* Mizan, Bandung, 1987, Ed.-1, hlm.172.

<sup>56</sup> Lihat Ibn Manzur, Jil.3, hlm.133. Al-Fayyumi, *al-Misbah al-Munir*, Matba'at Mustafa al-Babi al-Halabi wa Awladuh, Kaherah, t.th. Jil.1, hlm. 155 dan Muhammad Ibn Abi Bakr al-Razi, *Mukhtar al-Sihah*, Dar al-Fikr, Beyrut, 1973, hlm.114.

<sup>57</sup> Yusuf al-Qardawi, *al-Ijtihad fi al-Shari'ah al-Islamiyyah Ma'a Nazarat al-Tahliliyyah fi al-Ijtihad al-Mu'asir*, Terj.Ahmad Syatari,Bulan Bintang, Jakarta,1987, hlm. 1.

Dalam al-Qur'an kata **الجهد** yang mengandung pengertian **بذل الوسع** (mencurahkan kemampuan dan daya upaya dengan sungguh-sungguh) dapat ditemukan misalnya pada surah al-Nur :



Maksudnya:

“Dan mereka (yang munafik) bersumpah dengan nama Allah dengan sungguh-sungguh sumpahnya”.

Perkataan *ijtihād* tidak boleh digunakan kecuali dalam persoalan-persoalan yang memang berat dan sukar.<sup>59</sup> Perkataan *ijtihād* harus dipakai dalam persoalan-persoalan yang berat secara *hissī* (fizikal) seperti suatu perjalanan atau persoalan yang sukar secara *ma<sup>c</sup>nawī* (non fizikal) seperti melakukan ulang kaji terhadap sesuatu teori ilmiah atau upaya yang dilakukan untuk *menginstinbatkan* hukum.<sup>60</sup> Dengan demikian, jelaslah bahwa arti *ijtihād* dilihat dari segi bahasa menunjukkan pada usaha yang sungguh-sungguh dalam perkara yang membebankan dan menyusahkan. Atas dasar ini, tidaklah tepat apabila perkataan *ijtihād* itu dipergunakan untuk melakukan suatu kegiatan yang ringan, seperti ungkapan di bawah ini:

اجتهد فلان في حمل القلم.<sup>61</sup>

Maksudnya:

“Seseorang telah berusaha dengan segala upaya untuk mengangkat pen”.

<sup>58</sup> Al-Qur'ān, al-Nur 24:53 makna yang sama ditemukan pada surah al-Nahl 16:38 dan surah Fātir 35: 42.

<sup>59</sup> Nadiyah Sharif al-<sup>c</sup>Umari, *al-Ijtihad fi al-Islam: Usuluh, Ahkamuh wa Afaquh*, Muassasat al-Risalah, Beyrut, 1981, hlm. 18.

<sup>60</sup> Salah al-Din Ahmad, *Irshad al-Nuqad ila Taysīr al-ijtihād*, Dar al-Salafiyah, Kuwayt, 1982, hlm.7

<sup>61</sup> Salah al-Din Ahmad, hlm. 7.

Makna ijtihad menurut bahasa ini seperti yang dikemukakan di atas berhubungan rapat dengan pengertian ijtihad menurut istilah, karena pengertian bahasa ini mengandung arti sungguh-sungguh dalam mengerjakan sesuatu. Hubungan rapatnya akan tampak dengan jelas setelah dipaparkan pengertian ijtihad menurut istilah berikut ini. Menurut al-Ghazali (w.505H)<sup>62</sup> ijtihad ialah:

بذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشرعية

Maksudnya:

“Pengerahan kemampuan oleh mujtahid dalam mencari pengetahuan tentang hukum syarak”.

Pengertian ijtihad yang sempurna, lanjut al-Ghazali mesti ditambah dengan perkataan:

بحيث يحس من نفسه بالعجز عن مزيد طلب

Maksudnya:

“Sekira-kira dia berasa lemah dan tidak mampu memberikan tenaga selebihnya”

Takrifan serupa dikemukakan oleh al-Amidi (w.631H). Bagi al-Amidi ijtihad adalah<sup>63</sup> :

استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه

Maksudnya:

“Menggunakan sepenuh daya untuk mencapai sesuatu hukum syarak yang bersifat *zanni*” sehingga ketahap merasakan diri sudah tidak mampu pergi lebih jauh”.

---

<sup>62</sup> Abu Hāmid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *al-Mustasfa min ʿIlm al-Usūl*, al-Amiriyah, Kaherah, 1422 H, Jil.2, hlm.352.

<sup>63</sup> Sayf al-Din ʿAli bin Muhammad al-Amidi, *al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*, Dar al-Fikr, Beyrut, 1981M, Jil.3, hlm.204.

Sedangkan menurut al-Shawkani (w.1255 H.)<sup>64</sup>, ijtihad adalah :

بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الإستنباط

Maksudnya:

“Pencurahan kemampuan untuk mendapatkan hukum syarak yang bersifat amali melalui upaya *istinbat* (penggalian hukum)”.

Takrifan istilah yang dikemukakan oleh al-Ghazali dan al-Amidi dengan persyaratan:

بحيث يحس بالعجز عن مزيد

Maksudnya:

“Berasa kurang mampu memberikan tenaga lebih”

Di satu sisi mengarah kepada sikap berhati-hati seseorang dalam melakukan ijtihad hukum. Di sisi lain menggambarkan berat dan susahnya persyaratan yang mesti dimiliki seseorang yang akan melakukan ijtihad. Di samping itu, takrifan yang dikaitkan dengan persyaratan tersebut cenderung menutup kemungkinan bagi pengembangan ijtihad itu sendiri. Al-Shawkani mengatakan *بذل الوسع* pada dasarnya telah mengandung arti “perasaan kurang mampu untuk memberikan tenaga lebih” seperti yang disebutkan di atas. Oleh itu tidak perlu ditambah secara eksplisit.

Ketiga-tiga takrifan ulama jika dihubungkan dengan pengertian yang diberikan oleh al-Shatibi (w.790 H.)<sup>65</sup>, tampaknya terjadi penyederhanaan pengertian ijtihad. Pengertian yang dikemukakan oleh al-Shatibi tidak menambah perkataan:

*يحس بالعجز عن مزيد* akan tetapi beliau menambahkan dengan kata “ غاية ” yang sepenuhnya berbunyi seperti berikut:

---

<sup>64</sup> Muhammad °Ali bin Muhammad al-Shawkani, *Irshad al-Fuhul*, Dar al-Fikr, t.tp, tth, hlm.250.

<sup>65</sup> Al-Shatibi, *al-Muwafaqat*, Jil.ke-4, hlm. 89.

الاجتهاد هو استفراغ الجهد وبذل غاية الوسع في إدراك الأحكام الشرعية

Maksudnya:

“Ijtihad ialah pengerahan kesungguhan dengan usaha yang optimum dalam menggali hukum-hukum syarak”

Pengertian ijtihad menurut istilah yang ditampilkan oleh al-Shatibi mengharuskan adanya usaha maksimum yang dimiliki oleh mujtahid. Terhadap manusia jenis apapun, usaha yang dilakukannya tetap tidak dibebani kecuali sesuai dengan kemampuan yang dimilikinya. Ini sejalan dengan tuntunan al-Qur’an:



Maksudnya:

“Allah tidak membebani seseorang kecuali sesuai dengan kemampuannya”

Apa yang dikemukakan oleh al-Shatibi terasa lebih memberikan gerak dan dinamika bagi pengembangan ijtihad, karena tidak adanya beban psikologi bagi para mujtahid akan keraguan terhadap kemampuan dirinya. Kemampuan para ulama tidaklah sama. Optimum upaya dan usaha sungguh-sungguh yang dilakukan setiap faqih dapat dianggap sudah memenuhi persyaratan ijtihad yang diperlukan dalam Islam. Selain itu merupakan isyarat bagi pengembangan pelbagai bentuk ijtihad yang memungkinkan para pakar hukum Islam menjadikan hukum Islam sebagai institusi yang mampu memberikan jawapan terhadap permasalahan-permasalahan yang muncul sesuai dengan tuntutan zaman.

Walau bagaimanapun ketiga-tiga pengertian di atas, pada dasarnya mempunyai titik persamaan, yaitu usaha ahli fiqh dengan mengerahkan seluruh kemampuan ilmu pengetahuan serta kekuatan intelektualnya secara maksimum dan sungguh-sungguh untuk menemukan hukum syariat yang *‘amaliyah* (hukum fiqh) dari sumber

<sup>66</sup> Al-Qur’an, al-Baqarah 2:296.

(dalil)nya. Sedangkan hasil dari ijtihad itu adalah bersifat *zannī* dan relatif bukan satu-satunya kebenaran, masih mengandung kemungkinan lain.

Pengertian ijtihad yang diberikan oleh para ulama usul fiqh di atas terbatas pada usaha para faqih untuk menetapkan hukum fiqh. Pengertian tersebut rasanya masih perlu diberi penjelasan tambahan, sebab ijtihad itu tidak hanya berada pada masalah fiqh sahaja tetapi mencakup semua ajaran atau aspek Islam yang lain.<sup>67</sup>

Pada umumnya penulis muslim membagi ajaran Islam kepada tiga kelompok, yaitu aqidah, syariat dan akhlaq. Aqidah adalah mengatur berhubungan manusia dengan Tuhan. Sedangkan syariat adalah mengatur berhubungan manusia dengan sesamanya dan dengan makhluk-makhluk lain termasuk didalamnya bagaimana bermuamalah dengan alam sekitar secara baik. Adapun akhlaq adalah aspek Islam yang mengatur perilaku manusia dimana yang baik diamalkan dan yang buruk dan ditinggalkan. Aspek ini berhubungan dengan dirinya sendiri, dengan orang lain, dengan makhluk lain, dan dengan Tuhannya.

Pengelompokan ajaran atau aspek Islam yang terbatas pada tiga bidang seperti yang telah dikemukakan di atas sudah ditinggalkan oleh penulis-penulis moden.

Harun Nasution misalnya, memerinci ajaran Islam ke dalam aspek-aspek berikut: teologi, ibadah, moral, mistisisme, filsafat, hukum, sejarah kebudayaan dan politik.<sup>68</sup>

Cakupan ijtihad dalam pengertian luas, agaknya patut direnungkan pandangan Muhammad Musa Tiwana yang membagi ijtihad ke dalam tiga objek:

- a. Ijtihad dilakukan dalam usaha memberi penjelasan dan penafsiran terhadap nas.

---

<sup>67</sup> Untuk masalah ini lihat misalnya Mahmud Shaltut, *al-Islam 'Aqīdah wa Sharī'ah*, Dar al-Shuruq, Kaherah, 1980 M./1400 H. Abu Bakr al-Jazairi, *Minhāj al-Muslim*, Dar al-Fikr, Kaherah 1976 M/1396 H.

<sup>68</sup> Lihat Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*, UI. Press, Jakarta 1986, Jil.2. Pembahagian terakhir ini tampaknya realistis dan dapat menjabarkan Islam secara utuh dan komprehensif. Sebagai bahan perbandingan Lihat Philip K. Hitti, *Islam A way of Life* Minneapolis: University of Minnisota Press, 1970

- b. Ijtihad dilakukan dengan melakukan *qiyas* terhadap hukum-hukum yang telah ada dan telah dipersepakati.
- c. Ijtihad dalam bentuk penggunaan *ra'y*.<sup>69</sup>

Pandangan Tiwana di atas, menurut penulis mengarah kepada dua permasalahan. *Pertama*, permasalahan yang sudah ada ketentuan nasnya, namun masih bersifat *zannī*. Terhadap objek seperti ini, cara yang dilakukan adalah; penyelidikan untuk menentukan *al-ʿam* (keumuman) atau *al-khas* (kekhususan nas), *al-mutlaq* (kemukmlakan) atau *al-muqayyad* (ketidakmukmlakan nas). *Kedua*, permasalahan-permasalahan yang sama sekali belum ada penjelasan dari nas syarak. Untuk menyelesaikan permasalahan-permasalahan seperti ini, solusi dan jalan penyelesaian yang boleh dipakai adalah pendekatan *qiyās*, *istihsān*, *istislah*, atau dalil-dalil hukum lain yang dianggap munasabah dan sesuai dengan kehendak syarak.

Sejalan dengan pandangan di atas, ialah pendapat Subhi Mahmassani tentang ijtihad. Ijtihad menurut Mahmassani adalah mencurahkan *himmah* atau kesungguhan untuk mendapatkan ketentuan-ketentuan hukum dari sumber-sumbernya yang muktamad.<sup>70</sup>

Objek ijtihad yang dipaparkan oleh Tiwana dan pengartian ijtihad yang dikemukakan oleh Subhi Mahmassani dapat memberikan dorongan untuk selalu melihat dimensi-dimensi ijtihad yang lebih dinamik dan kemungkinan perannya yang lebih besar dalam Islam. Dinamika dan perannya juga akan sangat ditentukan oleh persyaratan dan kapasiti keilmuan para mujtahid atau orang yang terlibat dalam proses ijtihad itu. Persyaratan itu kemungkinannya dapat dikembangkan dalam ijtihad dewasa ini.

### 3.4.2 Ijtihad Dalam Selayang Pandang

---

<sup>69</sup> Muhammad Musa Tiwana, *al-Ijtihad wa Mada Hajatuna ilaih fī hadha al-ʿAsr*, Dar al-Kutub al-Hadithah, Beyrut, t.th, hlm.39.

<sup>70</sup> Sumber utama hukum Islam itu adalah nas al-Qur'an dan hadith, kemudian yang kedua sumber nalar, *ijmaʿ* dan *qiyas*. Lihat Mahmassani, *Falsafat al-Tashriʿ fī al-Islam*, Terj. Ahmad Soedjono, Ma'arif, Bandung 1981, hlm.143.

Matlamat utama dari pemaparan ijtihad dalam rentasan sejarah adalah untuk melihat beberapa contoh kegiatan ijtihad yang telah pernah berlaku dan untuk memperjelas bagaimana peranan ijtihad sebagai sarana pembaruan hukum Islam. Pembahasan ini juga dimaksudkan untuk memberi gambaran bagaimana pelaksanaan ijtihad yang terjadi di masa-masa yang lalu, agar dapat dijadikan barometer dan perbandingan. Sekaligus ia menjadi referensi yang berguna dalam pelaksanaan dan pengembangan ijtihad di masa sekarang dan masa-masa akan datang. Dalam kaitan tersebut, perbincangan akan difokuskan pada ijtihad sahabat dan ijtihad *tabi<sup>c</sup>īn* dan *atba<sup>c</sup> tabi<sup>c</sup>īn*, karena ijtihad mereka itu mempunyai arti dan pengaruh besar kepada umat Islam sesudahnya sehingga masa sekarang ini.

#### 3.4.2.1 Ijtihad Pada Zaman Sahabat

Islam tidak mendidik umatnya untuk taat secara fanatik membabibuta, akan tetapi ia memberikan kebebasan berfikir (*free thinking*) agar mereka dapat menyelesaikan persoalan yang ada secara baik dan benar. Fanatik membabibuta dapat membawa kepada keberkesanan negatif, antaranya ialah apabila timbul masalah baru dan Nabi s.a.w sudah tidak ada lagi, pengikutnya tidak sanggup menentukan pilihan yang tepat. Mereka akan memperturutkan hawa nafsu dan setahap demi setahap mereka akan terseret kembali ke zaman jahiliah dengan mempertuhankan kenikmatan kehidupan dunia, atau paling tidak akan masuk ke dalam jahiliah moden.

Karena agama Islam merupakan agama yang sesuai untuk setiap masa, maka Nabi s.a.w. mengajarkan kepada para sahabatnya cara-cara menyelesaikan masalah agar mereka dapat meletakkan hukum-hukum yang sesuai dengan permasalahan yang akan timbul dalam masyarakat dan dapat bertindak mengikut *maqasid al-Shari<sup>c</sup>* (kehendak Allah s.w.t.). Hal ini hanya boleh dicapai dengan melalui pintu ijtihad.

Pada zaman Nabi s.a.w., para sahabat<sup>71</sup> melakukan ijtihad dalam masalah-masalah yang berkaitan dengan perkara hukum, dan Nabi s.a.w. tidak pernah mencela ijtihad mereka, seperti ketika beliau memerintahkan mereka pada hari Ahzab -selepas perang Khandaq- untuk menunaikan solat di Bani Qurayzah: “Kamu semua jangan menunaikan solat Asar melainkan di perkampungan Bani Qurayzah” Sebahagian sahabat berijtihad dan mengerjakan solat di tengah perjalanan. Menurut mereka Nabi s.a.w. tidak bermaksud menyuruh memperlambat solat akan tetapi maksud beliau adalah supaya mereka bergerak lebih cepat dan pantas sehingga boleh sampai seawal mungkin di kampung Yahudi. Mereka menangkap pengartian dan makna tersirat dari perintah Nabi s.a.w. Sebahagian sahabat yang lain juga berijtihad dan mereka menunaikan solat ketika tiba di Bani Qurayzah, sehingga mereka menunaikan solat Asar di waktu malam. Mereka berpegang teguh pada teks perintah Nabi s.a.w. Mereka ini termasuk golongan yang menangkap arti zahir. Sedangkan golongan yang pertama merupakan para sahabat yang menangkap pengartian tersirat atau secara kontekstual.<sup>72</sup> Walau bagaimanapun setelah perselisihan pendapat dan perbezaan penafsiran para sahabat dilaporkan kepada Nabi s.a.w., Baginda membenarkan ijtihad dari kedua-dua golongan tersebut.

Ketika Nabi s.a.w. telah kembali ke Khaliqnya, ijtihad terus berjalan dan para sahabat mengeluarkan pendapat terhadap sesuatu masalah sesuai dengan ilmu dan pemahaman mereka, sehingga perbezaan pendapat di antara mereka masih tetap berlaku dan memang Islam tidak melarang berbeza pendapat. Bahkan Nabi s.a.w. secara bijaksana menjelaskan bahwa perbezaan pendapat itu merupakan rahmat sebagaimana tersebut dalam hadith: *إختلاف أمتى رحمة* ”Perbezaan pendapat umatku (yang pakar) merupakan rahmat.” Menurut ibn ‘Abidin, hadith ini diriwayatkan oleh al-Bayhaqi dengan sanad yang *munqati‘* (terputus). Namun demikian ada beberapa

---

<sup>71</sup> Sahabat ialah orang yang bertemu dan berjumpa dengan Nabi dalam keadaan mukmin dan meninggal dalam keadaan mukmin. Lihat Muhammad Adib Salih, *Lamhat fi Usul al-Hadith*, Maktabat al-Islam, Beyrut, 1399 H, Cet.ke- 3, hlm.24. Sahabat yang paling akhir meninggal dunia adalah Abu Tufayl yaitu sekitar tahun 120 H. berarti sekitar 97 tahun setelah wafatnya Nabi Muhammad saw. Oleh kerana itu, para ulama menganggap masa sahabat berakhir sampai tahun 100 hijrah dan sejak itu dimulai period *tābi‘īn*. Lihat Muhammad Abū Rayyah, *Adwa’ alā al-Sunnah al-Muhammadiyah*, Dar al-Ma‘arif, Kaherah, t.th. hlm. 243.

<sup>72</sup> Muhammad Musa Tiwana, hlm.26

hadith lain yang senada dengan hadith di atas meskipun lafaz dan redaksinya berbeza-beza.<sup>73</sup>

Antara ijihad sahabat yang berlaku selepas kewafatan Nabi s.a.w. adalah mengenai status orang-orang yang tidak mahu membayar zakat pada zaman pemerintahan khalifah Abu Bakar al-Siddiq. Para sahabat berbeza pendapat tentang kebolehan memerangi orang-orang yang enggan membayar zakat itu. ‘Umar bin al-Khattab berpendapat bahwa mereka tidak boleh diperangi. ‘Umar menyandarkan dalil pendapatnya kepada sabda Nabi s.a.w.

( أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ ، وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ ، وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ ، فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّ الْإِسْلَامِ وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ ).<sup>74</sup>

Maksudnya:

“Aku diperintahkan memerangi manusia sehingga mereka mengucapkan: لا إله إلا الله (tiada Tuhan kecuali Allah). Sesiapa yang telah mengucapkan لا إله إلا الله harta dan jiwanya terpelihara dariku, kecuali ada alasan yang membolehkan membunuhnya dan perhitungannya terserah kepada Allah”.

Abu Bakar al-Siddiq berpendapat bahwa boleh memerangi orang-orang yang enggan dan tidak mahu membayar zakat itu. Abu Bakar al-Siddiq sebagai khalifah kuasa tartinggi dalam pemerintahan waktu itu berazam memerangi orang-orang yang memisahkan antara solat dan zakat. Beliau bersumpah demi Allah sekiranya mereka enggan mengeluarkan zakat kepadaku seutas tali yang pernah mereka tunaikan kepada Rasul s.a.w. aku akan memerangi mereka karena keingkarannya itu.<sup>75</sup> Ketegasan

<sup>73</sup> Muhammad ‘Ala’ al-Din bin Umaiyah ibn ‘Abidin, *Hashiyat Radd al-Mukhtar; Sharh Tanwīr al-Absar* Maktabat Mustafa al-Babi al-Halabi wa Awladuh, Kaherah, 1386 H./1966 M, Jil.1, hlm. 68. Menurut keterangan ‘Ala’ al-Din al-Muttaqi al-Hindi dan ‘Abd al-Rauf al- Manawi sanad hadith tersebut lemah (*da‘īf*). Lihat ‘Ala’ al-Din al-Muttaqi al-Hindi, *Kanz al-‘Ummal*, Muassasat al-Risalah, Beyrut, 1412 H./1993 M, Jil.10, hlm. 136, dan ‘Abd al-Rauf al- Manawi, *Fayd al-Qadīr; Sharh al-Jami‘ al-Saghīr*, Dar al-Fikr, t.tp, 1391 H./1972 M, Ed.ke-2, Jil.1, hlm. 209.

<sup>74</sup> Al-Bukhari, *Sahih al-Bukharī*, 1992 H./1412 M. Ed.-1, Jil.4, bil.hadith 1399, hlm. 257. Muslim, *Sahih Muslim*, bil.hadith 124, hlm.93. Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, Dar al-Hadith, Syria, t.th, Jil.3, bil.hadith 2640,2641, hlm.60.

<sup>75</sup> Muhammad Musa Tiwana, hlm.27

pandangan Abu Bakar al-Siddiq disandarkan kepada perkataan "إلا بحقه" dalam hadith di atas, antara *haq* dari *إلا لله إلا الله* adalah menunaikan solat dan mengeluarkan zakat, karena tidak mahu membayar zakat maka mereka wajib diperangi.

Dengan ucapan yang tegas itu, orang-orang yang berbeda pendapat dengan Abu Bakar al-Siddiq sedar bahwa kebenaran berpihak kepada Khalifah Rasulullah dan mereka bersepakat memerangi pembangkang itu sebagaimana dicatat dalam sejarah. Kes itu membuktikan bahwa sebahagian sahabat berijtihad dengan nas-nas dan masalah yang diperselisihkan dikembalikan kepada kesepakatan atau ijmak.

Dalam melakukan ijtihad, yang pertama-tama dilakukan oleh para sahabat adalah mencari dalil hukum terhadap sesuatu masalah dalam al-Qur'an, kemudian dalam sunnah Nabi s.a.w. Kalau dalam kedua-dua sumber itu mereka temukan nas yang *sarih* (jelas) maka mereka mengambil dan mengamalkannya. Namun jika dalam kedua-dua sumber tersebut tidak terdapat nas yang *sarih*, maka mereka mencari petunjuk-petunjuk yang berhubungan dengan masalah itu dan dapat menghantarkannya kepada pemahaman hukum secara benar. Terhadap masalah-masalah yang tidak disebutkan status hukumnya dalam nas, mereka meng*qiyaskannya* kepada masalah yang ada nasnya apabila itu mungkin dilakukan, artinya apabila masalah itu dapat di*qiyaskan* kepada masalah yang disebutkan hukumnya oleh nas.<sup>76</sup>

Menurut Abu Zahrah, ijtihad sebahagian sahabat terhad pada menjelaskan dan menafsirkan al-Qur'an dan sunnah, sebahagian yang lain sudah menggunakan *qiyās* seperti °Abdullah bin Mas'ud dan °Ali bin Abi Talib, dan ada yang sudah sampai kepada penggunaan *maslahah (al-maslahah al-mursalah)* seperti °Umar bin al-Khattab.<sup>77</sup>

Para sahabat juga memperhatikan *dalalat* (jamak dari *dalalah*, petunjuk-petunjuk) nas dan mempergunakan *ra'y*. Mereka mengerahkan seluruh

---

<sup>76</sup> Muhammad Musa Tiwana, hlm. 38.

<sup>77</sup> Muhammad Abu Zahrah, *Tarikh al-Madhahib al-Islamiah*, Dar al-Fikr al-°Arabi, Kaherah, t.th, hlm. 246 Bandingkan dengan Muhammad Husayn al-Dhahabi, *al-Sharh al-Islamiah*, Dar al-Kutub al-Hadithah, Mesir, 1968 M./1388 H. Ed.ke-2, hlm. 10-11.

kemampuannya untuk mencari kebenaran, dan hasil pemikirannya itu mereka hubungkan dengan dalil-dalil dan petunjuk-petunjuk yang ada. Mereka sudah melakukan ijtihad dengan menggunakan *qiyas*, *istihsan*, *al-barā'ah al-asliyah*, *sadd al-dharī'ah* dan *al-maslahah al-mursalah*.

Ijtihad yang menggunakan *qiyās* seperti yang dilakukan oleh Ibn ʿUmar. Beliau tidak membenarkan lelaki muslim berkahwin dengan perempuan ahli kitab dengan meng*qiyaskannya* kepada perempuan musyrikah, yang menurut QS. al-Baqarah (2):221 diharamkan berkahwin dengannya. Perakuan terhadap Isa ( Jesus Kristus ) sebagai Tuhan sepertimana keyakinan golongan ahli kitab Kristian, menurut Ibn ʿUmar adalah syirik yang paling besar. Sedangkan “*al-muhsanat*” yang terdapat dalam ayat *والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب* beliau tafsirkan dengan *al-muslimat* (perempuan-perempuan muslimah).<sup>78</sup>

Adapun ijtihad dengan menggunakan *al-maslahah al-mursalah* adalah seperti yang dilakukan ʿUmar bin al-Khattab mengenai perempuan Yahudi yang dikahwini oleh Hudhaifah bin al-Yaman (salah seorang) panglima perang yang diutus ʿUmar ke Iraq. ʿUmar berpendapat bahwa perempuan Yahudi yang dikahwini Hudhaifah harus diceraikan dan dilepaskan. Beliau memberi alasan bahwa apabila orang-orang Islam mengutamakan wanita-wanita non Islam karena kecantikannya, maka akan membawa kesan negatif kepada wanita-wanita muslimah. Demikian juga jika tindakan panglima perang tersebut dibenarkan, maka kemungkinan sebahagian besar -majoriti- anggota pasukan yang berada di bawah kendaliannya akan mengikuti jejaknya sebagai *uswatun hasanah*. Jadi sikap ʿUmar ini dibina di atas kemaslahatan dan untuk menghindari munculnya fitnah.<sup>79</sup>

Demikian juga ijtihad ʿUmar bin al-Khattab tentang seorang perempuan yang masih dalam iddah berkahwin -lagi- dengan lelaki bukan mantan suaminya. Apabila terjadi persetubuhan dengan lelaki tersebut, maka perempuan itu haram dikahwini

---

<sup>78</sup> Al-Qur'an, al-Maidah 5:5 keterangan lebih lanjut lihat Manna<sup>c</sup> al-Qattan, *Tarīkh al-Tashrī' al-Islāmī*, Maktabat Wahbah, Kaherah, 1989 M/1409 H. Ed.ke-4, hlm.223.

<sup>79</sup> Muhammad Salam Madkur, *al-Ijtihad fi al-Tashrī' al-Islāmī*, Dar al-Nahdah al-ʿArabiyah, Kaherah, 1984, Ed.-1, hlm. 61.

olehnya untuk selama-lamanya meskipun sudah diceraikan dan sudah lepas iddahnya. Fatwa ʿUmar bin al-Khattab itu bertujuan sebagai hukuman ke atas kedua-duanya -dan peringatan kepada kepada orang lain- karena menentang ketentuan Allah s.w.t.. Fatwa itu jelas didasarkan kepada *al-maslahah al-mursalah*.<sup>80</sup>

Sedangkan ʿAli bin Abi Talib mengeluarkan fatwa berbeda sama sekali dengan fatwa ʿUmar bin al-Khattab. Menurutnya ke atas kedua-duanya cukuplah dipisahkan sahaja dan dikenakan hukuman taʿzir, apabila masa iddah sudah habis (tamat), perempuan itu boleh berkahwin dengan mana-mana lelaki termasuk di dalamnya lelaki tersebut. Ijtihad itu didasarkan pada *al-barāʿah al-asliyyah*.<sup>81</sup> Pada dasarnya seseorang perempuan halal dikahwini, tetapi karena dia sedang menjalani masa iddah menghalang (*maniʿ*) baginya untuk berkahwin. Namun jika masa iddah telah selesai berarti *maniʿ* pun sudah berakhir pula, maka masalah ini kembali kepada hukum asalnya yaitu perempuan tersebut halal untuk dikahwini.

Ijtihad sahabat yang didasarkan pada *sad al-dharīʿah*<sup>82</sup> adalah seperti kebijaksanaan ʿUthman bin ʿAffan membukukan al-Qurʿan dalam satu mushaf dengan menggunakan bahasa Arab dialek Quraysh.<sup>83</sup> Tindakan ini bertujuan menutup jalan bagi timbulnya perselisihan bacaan terhadap al-Qurʿan yang berkemungkinan dapat membawa kepada permusuhan.

Demikian beberapa ijtihad yang berlaku pada masa sahabat, ternyata pada masa itu mereka telah menggunakan bermacam-macam metod ijtihad dalam usaha untuk menggali dan menemukan kepastian hukum terhadap sesuatu masalah yang tidak disebutkan status hukumnya oleh nas. Hal itu menjadi bukti bahwa sejak zaman

---

<sup>80</sup> Al-Sayis, hlm. 103

<sup>81</sup> Al-Sayis, hlm. 147. *Al-Barāʿah al-asliyyah* artinya kebebasan asal atau kebebasan dasar, maksudnya, asal perbuatan itu boleh dilakukan akan tetapi sesuatu hal yang bersifat sementara yang timbul kemudian, maka perbuatan itu tidak boleh kerana hal yang timbul itu menjadi *māniʿ* (penghalang) baginya. Akan tetapi setelah *māniʿ* itu hilang, perbuatan itu kembali kepada hukum asalnya, yaitu boleh dilakukan.

<sup>82</sup> *Sad al-Dharīʿah* berarti menutup jalan, maksudnya mencegah terjadinya sesuatu yang tidak baik dan tidak diinginkan oleh Agama.

<sup>83</sup> Ada tujuh macam huruf atau bacaan bagi ayat-ayat al-Qurʿan yang dikenal dengan *qirāʿat sabʿah*. ʿUthman menyeragamkan bacaan ayat-ayat al-Qurʿan dengan satu bacaan sebagaimana yang tercantum dalam al-Qurʿan sekarang ini. Kebijakan ʿUthman itu dipersepakati oleh semua sahabat pada masanya. Lihat Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Jil.3, hlm. 153.

sahabat lagi sudah banyak timbul masalah atau perkara baru yang tidak ada ketentuan hukumnya secara jelas dalam nas.

Sejarah telah mencatat bahwa antara sahabat yang sering mengeluarkan pendapat atau berijtihad terhadap perkara baru adalah: ʿUmar bin al-Khattab, ʿAli bin Abi Talib, ʿAbdullah bin ʿAbbas, ʿAbdullah bin Masʿud, ʿAishah Ummu al-Mukminin, Zayd bin Thabit dan ʿAbdullah bin ʿUmar.<sup>84</sup>

#### 3.4.2.2 Ijtihad pada zaman *Tabiʿīn* dan *Atbāʿ Tabiʿīn*

Kegiatan ijtihad dan perkembangan hukum Islam tidak terhenti hingga pada satu masa sahaja, akan tetapi berkembang terus. Menjelang berakhirnya period sahabat telah muncul pula para cendekiawan dan tokoh-tokoh fiqh dari kalangan *tabiʿīn* dan kemudian disusuli oleh *atbāʿ tabiʿīn*.<sup>85</sup>

Jika pada zaman Nabi Muhammad s.a.w. dan zaman sahabat (dari awal sehingga akhir abad pertama Hijrah.) yang biasa disebut dengan “fasa permulaan dan persiapan fiqh Islam”, maka pada zaman *tabiʿīn* dan dua atau tiga kurun waktu berikutnya dikenali dengan “fasa pembinaan dan pembukuan fiqh Islam yang berlangsung kurang lebih 250 tahun, yakni bermula dari penghujung abad pertama sehingga menjelang pertengahan abad keempat hijrah.

Pada fasa kedua inilah hukum Islam mencapai puncak kejayaan dan kegemilangan bersamaan dengan kemajuan dunia Islam di semua bidang ilmu pengetahuan. Pada period yang sering dipanggil dengan “period ijtihad dan keemasan hukum Islam” ini lahir para mujtahid kenamaan seperti Abu Hanifah, Malik bin Anas, Muhammad bin Idris al-Shaffiʿi dan Ahmad bin Hanbal yang digelar dengan *al-*

<sup>84</sup> ʿAbd.al-Karim Zaydan, *al-Madkhal li Dirasat al-Sharīʿat al-Islāmiyyah*, Muassasat al-Risālah, Beyrut, 2003 M/1424 H. Ed.-16, hlm.109. Muhammad Taj, *al-Madhāhib al-Fiqhiyyah al-Islamiyyah wa al-Taʿassub al-Madhabī*, Dar Qutaybah, Damshiq, 2004 M/1425 H. Ed.-1, hlm. 38. Mannaʿ bin Khalil al-Qattan, hlm. 241.

<sup>85</sup> Yang dimaksud dengan *tābiʿīn* ialah orang-orang yang bertemu dengan sahabat dan meriwayatkan hadith daripadanya. Lihat Muhammad Adib Salih *Tafsīr al-Nusus fi al-Fiqh al-Islamī*, al-Maktab al-Islamī, Beyrut, 1404 H./1984 M. Ed.ke-3, Jil.1, hlm. 25. Masa *tābiʿīn* berlangsung sekitar 70 atau 80 tahun bermula dari tahun 100 hijrah. Sedangkan masa *atbāʿ tābiʿīn* bermula dari tahun 170 atau 180 hijrah. *Atbāʿ tābiʿīn* ialah orang yang bertemu dengan *tābiʿīn* dan meriwayatkan hadith daripadanya. Masa *atbāʿ tābiʿīn* berakhir pada tahun 220 hijrah. Lihat Muhammad Abu Rayyah, hlm. 224.

*Aimmah al- Arba'ah* (imam yang empat). Mereka merupakan pengasas madhhab fiqh Islam yang terkenal dan mempunyai ramai pengikut sampai sekarang ini. Abu Hanifah (80-150 H.) dan Malik bin Anas (93-179 H.) merupakan mujtahid period *tabi'īn*, sedangkan al-Shafi'i (150-204 H.) dan Ahmad bin Hanbal (164-241 H.) dapat dikelompokkan ke dalam period *atba' tabi'īn*.

Selain empat serangkai di atas yang merupakan imam madhhab, sejarah juga mencatat mujtahid-mujtahid terkenal lainnya dalam period kedua ini seperti Imam Zayd bin 'Ali al-Husayn (80-122 H.), Imam Ja'far al-Sadiq (80-148 H.), Imam 'Abd al-Rahman bin Muhammad al-Awza'i (88-157 H.), Imam Dawud bin 'Ali bin Khalaf al-Zahiri (201-270 H.) dan Muhammad bin Jarir al-Tabari (224-310). Dua yang pertama adalah imam-imam mujtahid dalam madhhab Shi'ah, sedangkan tiga yang terakhir adalah para imam dari *al-madhahib al-ba'idah* (madhhab-madhhab yang telah lenyap dan tidak ada pengikut). Berbeda dengan madhhab-madhhab fiqh yang empat yang sampai sekarang ini warisan intelektualnya dibukukan dengan baik serta mempunyai ramai pengikut, madhhab-madhhab al-Zahiri, al-Awza'i dan al-Tabari, fatwa-fatwanya nyaris telah ditinggalkan para pengikutnya sementara catatan sejarah juga hampir melupakannya. Itulah sebabnya madhhab-madhhab tersebut dan madhhab lain yang sejenis disebut *al-madhahib al-ba'idah al-mundarisah*.

Disamping itu pada setiap daerah atau kawasan ada juga tokoh ulama mujtahid mengeluarkan fatwa jika disampaikan kepadanya masalah-masalah baru yang perlu mendapatkan jawapan. Di Madinah terdapat tokoh ulama yang dikenali dengan **الفقهاء السبعة** mereka itu adalah Sa'id bin al-Musayyab, 'Urwah bin al-Zubayr, al-Qasim bin Muhammad, Kharijah bin Zayd, Abū Bakar bin 'Abd al-Rahman bin al-Harith, Sulaymān bin Yasar, dan 'Ubaydillah bin 'Abdullah. Di Makkah; 'Ata bin Abi Rabah, Mujahid bin Jabr, 'Ikrimah (bekas hamba abdi kepada Ibn 'Abbas). Di Basrah; Abu al-'Aliyah Rafi' bin Mahran al-Riyahi, al-Hasan al-Basri, Jabir bin Zayd dan Qatadah bin Di'āmah. Di Kufah; Alqamah bin Qays, Masruq bin al-Ajda', 'Ubaydillah bin 'Amr al-Salmāni dan al-Aswad bin Yazid. Di Sham; Abu Idris al-Khawlani, Shurahbil bin al-Samt, Makhul bin Abi Muslim dan 'Abd al-Rahman bin Ghanim al-Ash'ari. Di Mesir;

Abū al-Khayr Murthid bin ʿAbdullah dan Yazid bin Abi Habib. Di Yaman; Tāwus bin Kaysan, Yahya bin Abi Kathir dan Wahab bin Munabbih.<sup>86</sup>

Dalam perbincangan mengenai ijihad *tabiʿīn* dan *atbāʿ tābiʿīn* akan difokuskan pada ijihad imam yang empat karena mereka adalah mujtahid terkemuka dan pengasas madhhab fiqh yang mempunyai ramai pengikut dari dahulu lagi sampai ke hari ini.

### 1) Ijtihad Abu Hanifah

Nama penuh beliau ialah Abu Hanifah al-Nuʿman bin Thabit bin Zuti al-Kufi (80-150 H/699-767M)<sup>87</sup>, lebih dikenal sebagai Imam Abu Hanifah dan memperoleh gelaran sebagai al-Imam al-Aʿzam (Imam Agung atau Mahaguru) beliau adalah pengasas madhhab Hanafi yang produk pemikirannya dirakamkan -antaranya- dalam *al-Fiqh al-Akbar*. Beliau juga dikenali sebagai tokoh *ahl al-raʾy* (aliran rasional). Kecenderungan Abu Hanifah kepada pemakaian rasional/akal -kemungkinan- disebabkan oleh beberapa faktor:

*Pertama*, karena beliau keturunan Farsi yang lahir di Kufah, Iraq. Beliau lahir dan dibesarkan di tempat yang jauh dari Hijaz, tempat wahyu turun, tempat tumbuhnya hadith dan tempat tinggal para sahabat Nabi s.a.w.

*Kedua*, penduduk Kufah tempat beliau dibesarkan merupakan masyarakat yang sudah banyak mengenal kebudayaan dan peradaban atau tamadun. Fuqaha daerah ini sering dihadapkan kepada pelbagai perkara yang beraneka ragam. Untuk menyelesaikan perkara-perkara tersebut mereka terpaksa berijtihad dengan menggunakan rasional/akal.

*Ketiga*, awal mula kehidupan ilmiah Abu Hanifah tidak hanya mempelajari ilmu-ilmu agama tetapi beliau juga mempelajari ilmu yang lain seperti ilmu kalam (teologi),

---

<sup>86</sup> Shams al-Din Abi ʿAbdillah Muhammad bin Abi Bakar bin Qayyim al-Jawziyyah, *Aʿlam al-Muwaqqiʿīn ʿAn Rab al-ʿAlamīn*, Dar al-Kutub al-ʿIlmiyyah, Beyrut, 1993 M/1414 H. Jil.1, hlm.18. Wahbah al-Zuhayli, *Tajdīd al-Fiqh al-Islāmī*, Dar al-Fikr, Damshiq, 2000 M/1420 H, Ed.-1, hlm.217.

<sup>87</sup> Al-Khatib al-Tibrizi, *al-Ikmāl fi asmaʾ al-Rijāl*, dicetak bersama *Mishkat al-Masābih*, al-Maktab al-Islami, Beyrut, t.th. Juz.3, hlm.790. Farouq Abu Zaid, *Hukum Islam antara Tradisional dan Modernis* (terj) Husein Muhammad, PT. Temprint, Jakarta, 1986, Ed.-1, hlm. 11.

logik atau mantik, disamping itu beliau mempunyai kemahiran dan pengalaman luas di bidang perniagaan. Kepakarannya dalam ilmu kalam membuat mahir dalam menggunakan logik untuk menyelesaikan pelbagai permasalahan fiqh.<sup>88</sup>

Dalam menggali dan menetapkan hukum ke atas sesuatu perkara, metodologi yang digunakan Abu Hanifah adalah berpegang pada dalil-dalil syarak yang perinciannya seperti berikut:

**a) Al-Qur'an.**

Dalam menetapkan hukum terhadap sesuatu masalah, yang pertama-tama dilakukan oleh Abu Hanifah adalah meneliti dan mengkaji ayat-ayat dalam al-Qur'an. Apabila beliau mendapati ketentuan hukumnya dalam al-Qur'an dia langsung mengambil dan mengamalkannya.

**b) Hadith**

Kalau Abu Hanifah tidak menemukan ketentuan hukum sesuatu masalah dalam al-Qur'an, beliau mencarinya dalam hadith. Beliau berpegang erat pada hadith mutawatir dan hadith mashhur. Beliau juga beramal dengan hadith *ahad* jika tidak bertentangan dengan qiyas dan perawinya seorang faqih, dan demikian juga hadith *mursal*<sup>89</sup> yang diriwayatkan oleh perawi yang *al-thiqah* (orang yang boleh dipercayai).

Beliau menggunakan hadith *ahad* jika perawinya sendiri tidak melakukan amalan yang berbeda dengan hadith yang diriwayatkannya. Kalau perawinya melakukan amalan yang bertentangan dengan yang diriwayatkannya maka Abu Hanifah lebih cenderung menggunakan *ra'y* dan hadith tersebut tidak menjelaskan masalah yang sudah menjadi pengetahuan umum (*ta'ummu bihi al-balwa*), karena

---

<sup>88</sup> Farouq Abu Zaid, hlm. 11.

<sup>89</sup> Hadith *mursal* ini adalah salah satu macam daripada hadith *da'if*. Lihat 'Abu 'Abd Allah Muhammad Ibn 'Abd Allah al-Hakim al-Naysaburi, *Ma'rifat Ulum al-Hadith*, Dar al-Kutub al-Misriyyah, Kaherah, t.th., hlm. 226-227. Muhammad Ajjaj al-Khatib, *Usul al-Hadith: 'Ulumuh wa Mustalahuh*, Dar al-Fikr, Beyrut, 1401 H./1981 M, hlm. 301-302

hadith yang menjelaskan pengetahuan umum menurutnya harus mashhur atau mutawatir.<sup>90</sup>

Untuk menerima khabar *wahid*, beliau mensyaratkan khabar itu mengandung masalah hukum yang tidak bertentangan atau bercanggah dengan al-Qur'an, hadith mutawatir, hadith mashhur, dan ianya tidak diingkari oleh mana-mana pihak dari golongan salaf, sahabat dan *tabi'īn*.<sup>91</sup>

#### a) Ijmak sahabat

Apabila hukum yang dicarinya tidak ditemukan dalam kedua sumber utama al-Qur'an dan hadith, maka Abu Hanifah berpegang pada ijmak sahabat, yaitu ketika mendapati semua sahabat mempunyai pendapat yang sama dalam sesuatu masalah. Abu Hanifah berkata:

انه اذا اراد أن يعرف حكم مسألة ما, نظر أولاً في كتاب الله سبحانه وتعالى ليأخذ حكمها منه, فإن لم يجدها فيه إنحدر إلى السنة التي تكاملت شروط صحتها, فإن لم يجدها بعد أن يستوفى حق البحث في السنة على وجه الأكمل رجع إلى الإجماع, فإن لم يجدها في الكتاب والسنة والإجماع راح ينقب عنها في أقوال الصحابة فيقدم منها القول الذي يؤيده  
 دليل © خر<sup>92</sup>

Maksudnya:

“Dalam menyelesaikan sesuatu masalah hukum beliau pertama-tama mencari jawabannya dalam al-Qur'an, jika tidak ditemukan dalam al-Qur'an beliau mencarinya dalam hadith atau sunnah yang bertepatan dengan kriteria dan syarat yang dibuatnya sendiri tentang hadith yang boleh diterimapakai sebagai dalil, kalau tidak ada hadith yang sesuai dengan kriteria tersebut, maka beliau mencarinya dalam ijmak sahabat. Apabila dalam masalah itu terdapat perbezaan pendapat di kalangan

<sup>90</sup> Muhammad bin al-Hasan al-Hajwi al-Tha'labi al-Fasi, *al-Fikr al-Samī fi Tarīkh al-Fiqh al-Islāmī*, Dar al-Kutub al-ʿIlmiyyah, Beyrut, 1995 M./1416 H, Ed.-1, Juz.2, hlm.425-426.

<sup>91</sup> Muhammad Bultaji, *Manahij al-Tashrīʿ al-Islāmī fi al-Qarni al-Thānī al-Hijri*, Dar al-Salam, Kaherah, 2004 M/1425 H. Ed.-1, hlm.227-233 dan ʿAli Hasan ʿAbd al-Qadir, *Nazrah ʿAmmah fi Tarīkh al-Fiqh al-Islāmī*, Dar al-Kutub al-ʿArabiyyah, Kaherah, t.th. Jil.1, hlm. 226-227.

<sup>92</sup> Al-Hajwi Juz.2, hlm. 424.

para sahabat maka cara terbaik adalah meneliti dan mengambil salah satu dari pendapat mereka yang lebih dekat maksudnya kepada al-Qur'an dan sunnah Rasulullah s.a.w. serta bersesuaian dengan analogi”.

d) Apabila tidak menemukan hukum di dalam al-Qur'an, sunnah, dan ijmak sahabat, serta pendapat sebahagian sahabat, Abu Hanifah melakukan ijtihad dan tidak mahu mengambil pendapat *tabi'in*. Sikapnya itu didasarkan atas pertimbangan bahwa pendapat sahabat biasanya didasarkan pada *al-sama'*.<sup>93</sup> Artinya pendapat yang dikemukakan para sahabat didasarkan pada suasana yang mereka lihat dan dengar dari Rasulullah s.a.w. bukan berdasarkan pendapat peribadi. Mereka tidak mahu menghubungkan pendapat itu kepada Rasulullah s.a.w, karena khawatir hal itu boleh membawa kepada mendustakan Rasulullah s.a.w. Sedangkan pendapat yang tidak dihubungkan kepada salah seorang sahabat, pendapat demikian berarti adalah pendapatnya sendiri.<sup>94</sup>

Dalam melakukan ijtihad beliau menggunakan *qiyās*, *istihsān*, dan *urf*.<sup>95</sup> *Qiyas* merupakan metod ijtihad yang pertama-tama dilakukan. Apabila ada pertimbangan khusus, beliau meninggalkan *qiyās* dan melakukan *istihsān*, yaitu berpaling dari sesuatu hukum yang dihasilkan oleh *qiyās* kepada hukum yang lain yang lebih dapat merealisasikan kemaslahatan umat. Beliau menggunakan *istihsan* apabila menganggap *qiyās* itu akan menimbulkan keadaan yang berlebih-lebihan dan memberatkan dalam hukum. Contoh konkritnya adalah: A (Ahmad) membeli sebuah rumah melalui B (Burhan) dan C (Candra) dengan harga RM 80,000 secara ansuran. A sudah membayar ansuran pertama sebanyak RM 10,000 kepada B dengan harapan B akan menyerahkan separuh dari ansuran itu kepada C. Belum sempat diserahkan bahagian C, wang tersebut sudah hilang dari tangan B. Menurut *qiyas jali*, B dan C mesti berkongsi kerugian berdasarkan status mereka sebagai rakan kongsi. *Illahnya* adalah rakan kongsi. Dengan sebab itu, B dan C perlu menanggung kerugian bersama dan A tidak perlu membayar kepada C. Namun menurut *qiyas khafi*, *illahnya* adalah

---

<sup>93</sup> Arti harfiah daripada *al-sama'* adalah pendengaran. Kata ini digunakan sebagai istilah dengan pengertian dalil agama atau dalil hukum yang didengar daripada Nabi, baik hadith maupun ayat al-Qur'an, bukan berdasarkan pendapat pribadi.

<sup>94</sup> Tiwana, *al-Ijtihad wa Mada Hājatuna ilaih fī hadha al-Asr*, hlm.63

<sup>95</sup> *Urf* adalah sesuatu yang telah berkembang dan terkenal dalam masyarakat, tidak dipandang jijik dan buruk. Lihat Hasbi Ash-Ahiddieqy *Falsafah Hukum Islam*, Bulan Bintang, Jakarta, 1993, Ed.ke-5, hlm. 87.

tanggungjawab. A (Ahmad) yang bertanggungjawab menyerahkan wang itu kepada B dan C. Dengan itu, A perlu membayar bahagian C yang diserahkan kepada B.

Dalam melakukan ijtihadnya itu beliau sangat mempertimbangkan tradisi atau kebiasaan dan nilai-nilai baik yang sudah sebatu dalam masyarakat umat Islam yang biasa dipanggil dengan *‘urf*, beliau sering mencari penyelesaian sesuatu masalah hukum melalui *‘urf* tersebut.<sup>96</sup>

## 2) Ijtihad Imam Malik

Nama penuh beliau ialah Malik bin Anas bin Malik bin Abi ‘Amir al-Asbahi (93-179H/712-795M)<sup>97</sup>, lebih dikenal sebagai Imam Malik. Beliau dilahirkan di Madinah dari dua orang tua keturunan Arab Yaman dan beliau adalah pengasas madhhab Maliki yang produk pemikirannya ditulis -antaranya- dalam *al-Muwatta’*. Imam Malik juga popular sebagai tokoh *ahl al-Hadīth* (aliran Madinah atau tradisional). Fiqh Imam Malik adalah merupakan refleksi dari suasana masyarakat Madinah di Hijaz. Hijaz adalah daerah wahyu turun, daerah kenabian, daerah hadith dan daerah yang masyarakatnya masih dalam suasana *badāwah* (kampung) serta daerah yang jauh dari pengaruh kebudayaan, tamadun dan pergolakan politik. Seluruh kehidupan ilmiah Imam Malik berada di Madinah, dan sejarahnya mencatat bahwa beliau tidak pernah meninggalkan kota itu. Beliau hidup dalam satu keluarga yang semuanya ahli hadith, banyak mengetahui hadith, *athar* sahabat, dan fatwa-fatwanya. Datuknya, Malik bin Abi ‘Amir al-Asbahi adalah termasuk *tābi‘īn* besar. Suasana seperti inilah yang menjadi faktor penting mengapa beliau lebih cenderung menggunakan hadith dan menjauhi -sampai batas tertentu- penggunaan rasional/akal.

Metodologi yang digunakan Imam Malik dalam mengistinbatkan hukum adalah sebagai berikut:

---

<sup>96</sup> Anwar A. Qadri, *Islamic Jurisprudence in the Modern World*, SH.Muhammad Asraf, Lahore, 1973, hlm. 94.

<sup>97</sup> Ibn al-Athir, *Jami‘ al-Usul fī Ahādīth al-Rasul*, ‘Abd al-Qadir al-Arnaūti (pnyt.), Maktabah al-Hilwani, Mesir, 1969 M./1389 H. Juz.1, hlm.180. Farouq Abu Zaid, hlm.20.

**a) Berpegang pada al-Qur'an**

Imam Malik telah meletakkan al-Qur'an sebagai sumber hukum yang paling utama dan tidak dapat disaingi oleh mana-mana sumber lain. Oleh itu, al-Qur'an sebagai sumber utama bagi syariat perlu difahami dengan pengertiannya yang sebenar sama ada secara langsung atau tidak langsung bergantung kepada kehendak ayat dan pengertiannya. Di dalam berpandukan kepada al-Qur'an beliau sentiasa berpegang kepada nas (teks) nya, keumuman al-Qur'an (*zahirnya*), *dalālah* al-Qur'an (*mafhum mukhālafahnya*), *mafhum* al-Qur'an (*mafhum muwāfaqahnya*) dan *tambih* al-Qur'an yaitu memperhatikan *illah* sesuatu ayat.<sup>98</sup> Seperti firman Allah s.w.t. dalam surah al-An'am ayat 145 yang bermaksud: " Karena sesungguhnya semua itu adalah *fisq* (kotor dan najis) “.

**b) Berpegang pada al-Sunnah**

Imam Malik merupakan salah seorang ulama hadith dan fiqh. Oleh itu, beliau meletakkan al-Sunnah di tempat yang kedua selepas al-Qur'an. Dalam menggali hukum dari al-Sunnah, Malik melakukan pendekatan yang sama seperti yang dilakukan pada al-Qur'an yaitu memperhatikan nas al-Sunnah, keumumannya, *dalālahnya* (*mafhum mukhālafahnya*), *mafhumnya* (*mafhum muwāfaqahnya*), dan *tambihnya*. Apabila tidak menemukan jawapan terhadap sesuatu masalah hukum (dalil) dalam al-Qur'an beliau mencarinya dalam hadith.<sup>99</sup> Apabila *zahir* al-Qur'an bertentangan dengan sunnah yang *sarih* (jelas), beliau mengutamakan berpegang pada *zahir* al-Qur'an, kecuali apabila sunnah disokong oleh ijmak penduduk Madinah. Dalam hal ini beliau mendahulukan sunnah yang *sarih* atas *zahir* al-Qur'an,<sup>100</sup> karena ia berfungsi sebagai *mukhassis* dari keumuman al-Qur'an atau *muqayyid kemutlaqan* al-Qur'an. Beliau mencontohkan: hukuman rejam ke atas orang yang -muhsan (sudah berkahwin)- sabit kesalahannya dalam kes kejahatan seksual, dan tidak ada

---

<sup>98</sup> Al-Says, *Tarīkh al-Fiqh al-Islāmī*, Maktabat wa Matba'at Muhammad 'Ali Subayh wa Awladuh, Mesir,t.th, hlm. 99, Abu Zahrah, *Tarīkh al-Madhāhib al-Islāmiyah*, hlm. 414.

<sup>99</sup> Abu Zahrah, *Tarīkh al-Madhāhib al-Islāmiyah*, hlm. 414.

<sup>100</sup> Abu Zahrah, *Mālik: Hayātuh wa 'Asruh-Arāuh wa Fiqhuh*, Dar al-Fikr al-'Arabi, Kaherah,1997, Ed.ke-3, hlm.241. Al-Hajwi, Jil.2, hlm. 454.

peruntukan bahagian warisan pusaka bagi pembunuh. Sunnah yang dimaksudkan di sini menurut Abu Zahrah, adalah sunnah mutawatir dan mashhur.<sup>101</sup>

### c) **Ijmak dan amal ahli Madinah**

Imam Malik meletakkan ijmak dan amal ahli Madinah sebagai sandaran hukum kerana Madinah merupakan tempat penghijrahan Rasulullah s.a.w., tempat turunnya wahyu, tempat tinggal Rasulullah s.a.w., tempat tinggal para sahabat dan penduduk Madinah lebih memahami tentang maklumat penurunan wahyu. Oleh itu, amalan penduduk Madinah tidak akan terkeluar dari kebenaran kerana mereka telah terasuh dengan didikan Rasulullah s.a.w. dan sebagai pewaris baginda, maka dasar itu ia boleh diterima sebagai hujah.

Ijmak dan amalan ahli (penduduk) Madinah atas sesuatu masalah harus bersandarkan kepada *al-naql*,<sup>102</sup> seperti *mud*, *sāʿ* dan perbuatan yang berterusan diamalkan secara *kaffah* dan menyeluruh semenjak dari zaman Nabi s.a.w. sampai kepada zaman Imam Malik seperti azan di tempat yang tinggi.<sup>103</sup> Ijmak ahli Madinah yang demikian, menurut Imam Malik, menjadi hujah yang wajib beramal dengannya.

Adapun ijmak ahli Madinah pada masalah-masalah yang bersifat ijtihadi, yaitu " إجماعهم على عمل من طريق الاجتهاد والاستدلال " terdapat tiga pendapat:

*Pertama*, pendapat yang mengatakan bahwa ijmak yang demikian pada dasarnya tidak boleh menjadi hujah, dan tidak dijadikan pegangan dalam mentarjihkan salah satu dari kedua hasil ijtihad yang bertentangan. Pendapat ini dikemukakan oleh ulama Malikiyah di Baghdad antaranya: Ibn Nakir, Abu Yaʿqub al-Razi, Abu al-Hasan bin al-Muntab, Abu al-ʿAbbas al-Tayalisi, Abu al-Faraj, al-Qadi Abu Bakar al-Abhari,

<sup>101</sup> Abu Zahrah, *Tarīkh al-Madhāhib al-Islāmiyah*, Dar al-Fikr al-ʿArabi, Kaherah, t.th, hlm. 415.

<sup>102</sup> Secara harfiah *al-naql* berarti nukilan. Sebagai istilah, kata ini berarti sumber utama hukum Islam, al-Qurʿan dan hadith. Hukum Islam ada yang diambil daripada al-Qurʿan dan hadith yang disebut dengan *al-naql*, dan ada yang dihasilkan oleh pemikiran akal (*al-ʿaql*) manusia (mujtahid) dengan berpandukan kepada prinsip-prinsip dan dasar-dasar yang dibawa al-Qurʿan dan hadith. Sumber yang disebut pertama, al-Qurʿan dan hadith, disebut *al-naql* untuk membezakannya dengan *al-ʿaql*.

<sup>103</sup> *Mud* adalah nama alat yang digunakan untuk menakar makanan pada masa Nabi saw. yang berukuran lebih kurang satu liter. *Sāʿ* juga nama alat yang digunakan untuk menakar makanan pada masa Nabi saw., ukurannya sama dengan empat liter. Ahmad Muhammad Nur Sayf, *ʿAmal ahli al-Madīnah*, Dar al-Buhuth li al-Dirasat al-Islamiyyah wa Ihyaʿ al-Turath, Dubay, 2002 M/1423 H. Ed.ke-3, hlm.114 & 118.

Abu al-Tamam dan Abu al-Hasan al-Qassar. Mereka menafikan kalau Malik menggunakan ijmak tersebut.

*Kedua*, pendapat yang mengatakan bahwa, ijmak demikian tidak boleh menjadi hujah, tetapi boleh digunakan untuk *mentarjih*kan ijthad mereka dari ijthad ulama lain yang berada di luar Madinah.

*Ketiga*, pendapat yang mengatakan bahwa, ijmak yang didasarkan kepada hasil intelektual ahli Madinah dapat dijadikan sebagai hujah, dan wajib beramal dengannya sebagaimana wajibnya beramal dengan ijmak yang bersandarkan kepada *al-naql*. Pandangan ini dikemukakan oleh sebahagian ulama Baghdad antaranya: al-Qadi bin Nasr, Ahmad bin al-Ma<sup>c</sup>dhal, Abu Mus<sup>c</sup>ab, al-Qadi Abū al-Husayn bin Abi <sup>c</sup>Umar dan sekelompok Ulama Maghrib. Ijmak seperti itu boleh didahulukan dari khabar wahid dan *qiyās*.<sup>104</sup>

Menurut keterangan dari Ibn Taymiyyah bahwa ijmak ahli Madinah yang boleh dijadikan hujah adalah ijmak para sahabat, sedangkan ijmak ahli Madinah sesudah mereka, tidak digunakan sebagai hujah. Beliau membahagi ijmak ahli Madinah itu ke dalam empat peringkat:

1. Ijmak ahli Madinah bersandarkan kepada *al-naql*, sepertimana telah dijelaskan di atas.
2. Amal ahli Madinah pada masa-masa permulaan yaitu sebelum terbunuhnya <sup>c</sup>Uthman bin <sup>c</sup>Affan r.a. dijadikan hujah dalam madhhab Malik dan al-Shafi<sup>c</sup>i. Madhhab Ahmad bin Hanbal juga berhujah dengan tradisi (amalan) al-Khulafā' al-Rāshidin.
3. Amal ahli Madinah yang digunakan untuk *mentarjih*kan salah satu dari dua dalil yang bertentangan dan tidak diketahui mana yang lebih kukuh di antara keduanya. Dalam keadaan seperti itu Malik *mentarjih*kan dalil yang disokong oleh amal ahli Madinah, demikian juga al-Shafi<sup>c</sup>i. Adapun sahabat-sahabat

---

<sup>104</sup> Hassan bin Muhammad Husayn Palimbān, *Khabar al-Wāhid Idhā Khālaifa 'Amal Ahl al-Madīnah*, Dar al-Buhūth li al-Dirasat al-Islamiyyah wa Ihya' al-Turath, Dubay 2002 M/1423 H. Ed.ke-2, hlm.70-71. Sha<sup>c</sup>ban Muhammad Isma<sup>c</sup>il, *Dirāsat Hawla al-Ijmā' wa al-Qiyās*, Maktabat al-Nahdah al-Misriyyah, Kaherah, 1988 M, hlm. 134. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, hlm. 282-283.

Ahmad terbahagi ke dalam dua kelompok, ada yang sependapat dengan Malik dan al-Shafi'i dan ada pula yang sependapat dengan Abu Hanifah.

4. Amal ahli Madinah pada masa akhir yaitu ketika berlaku fitnah yang membawa kepada terbunuhnya Uthmān bin 'Affan dan sesudahnya itu tidak dijadikan hujah oleh al-Shafi'i, Ahmad, Abu Hanifah, dan para *muhaqqiqīn* (jamak dari *muhaqqiq*, ulama yang berusaha mencari dan menjelaskan pendapat yang lebih kukuh dari pendapat-pendapat yang ada) dari sahabat-sahabat Malik. Sedangkan Malik sendiri, kata Ibn Taymiyah, juga tidak mengambil sebagai hujah.<sup>105</sup>

Dalam pada itu menurut 'Ali Hassan 'Abdul Qadir, Malik meninggalkan beberapa hadith yang berlawanan dengan amalan ahli Madinah. Malik mengutamakan berpegang pada amalan ahli Madinah dari hadith *ahad* karena amalan ahli Madinah adalah kristalisasi dari riwayat jamaah, dan ini lebih kukuh dari riwayat satu orang. Malik juga lebih mengutamakan ijmak ahli Madinah dari *qiyās*.<sup>106</sup>

#### d) Fatwa sahabat

Malik menganggap fatwa-fatwa sahabat besar dalam masalah yang tidak dapat diketahui kecuali dengan *al-naql* dianggap sebagai hadith dan wajib beramal dengannya. Masalah yang tidak dapat diketahui kecuali dengan *al-naql* itu, maksudnya adalah ketika berfatwa tentang sesuatu masalah, sahabat mesti berpandukan kepada apa yang difahaminya dari Rasulullah s.a.w. Menurut Abu Zahrah, Malik meninggalkan beberapa hadith karena berbeda dengan fatwa sebahagian sahabat dalam masalah manasik haji.<sup>107</sup> Beliau memberikan contoh: riwayat al-Dahhak bin Qays mengatakan bahwa 'Umar bin al-Khattab pernah berfatwa tidak membolehkan melaksanakan umrah di dalam bulan haji (syawal, dhulqaidah dan dhulhajji) sementara riwayat Sa'ad bin Abi Waqqas menyatakan bahwa kami bersama Rasulullah s.a.w. melaksanakan umrah di bulan haji. Dalam hal ini Malik memilih fatwa 'Umar dari hadith riwayat Sa'ad *"قول الضحاك أحب إلى من"*

<sup>105</sup> Ahmad bin 'Abd.al-Halim bin 'abd.al-Salam Ibn Taymiyyah, *Sihhat Usul Madhhab Ahl al-Madinah*, Matba'at al-Imam, Mesir, t.th., hlm. 20-28. Nur Sayf, *'Amal ahli al-Madinah*, hlm.118-120.

<sup>106</sup> 'Ali Hasan 'Abd al-Qadir *Nazrah 'Ammah fi Tarikh al-Fiqh al-Islāmī*, Dar al-Kutub al-'Arabiyah, Kaherah, t.th. Jil.1, hlm. 225. Al-Sayis, hlm. 100. Al-Hajwi, hlm. 458.

<sup>107</sup> Abu Zahrah, *Tarikh al-Madhāhib al-Islāmiyah*, hlm. 417. *"إن فتوى الصحابي تمثل عند مالك مصدرا"* تشريعيا يأخذ به ولا يخرج عليه" Abu Zahrah, Malik: *Hayatuh wa 'Asruh-Arauh wa Fiqhuh*, hlm.245.



golongan fuqaha *ra'y*.<sup>111</sup> Dari keterangan di atas dapat pula disimpulkan bahwa, jika terjadi dua dalil dari pendapat-pendapat yang saling bertentangan sementara kekuatan dari kedua-duanya berimbang maka *qiyās* pun boleh digunapakai untuk mentarjih salah satu dari kedua pendapat yang berselisih tersebut.

#### f) *Istihsān*

Imam Malik, termasuk ulama yang berpegang pada *istihsān*. Hanya sahaja teori *istihsān* Imam Malik berbeda dengan teori *istihsān* Abu Hanifah. Imam Malik mengamalkan *istihsān* dengan cara mentakhsiskan dalil umum dengan *maslahah* seperti seseorang doktor perubatan dibolehkan melihat aurat pesakit untuk tujuan kemaslahatan, sedangkan Imam Abu Hanifah mengamalkan *istihsān* dengan cara berpaling dari sesuatu hukum yang dihasilkan oleh *qiyas* kepada hukum lain yang lebih dapat merealisasikan kemaslahatan umat.<sup>112</sup>

#### f) *Istislah*

*Istislah*, adalah cara alternatif untuk menyelesaikan sesuatu masalah yang tidak dijelaskan hukumnya oleh nas atau ijmak dengan mendasarkan pada prinsip bahwa halatuju syariat agama diturunkan ke muka bumi adalah memelihara kemaslahatan umat manusia. Malik juga mengatakan bahwa *al-maslahah* termasuk sumber hukum fiqh yang berdiri sendiri "المصلحة في الفقه أصل قائم بذاته"<sup>113</sup>

#### g) *Sad al-Dharā'ī*<sup>c</sup>

Pandangan Imam Malik pada hakikat *sad al-dharā'ī*<sup>c</sup> (jamak dari *sad al-dharā'ī*<sup>ah</sup>) adalah bahwa setiap yang membawa kepada yang haram atau mafsadah adalah haram dan setiap yang membawa kepada yang halal adalah halal, demikian juga setiap yang membawa kepada maslahat adalah *matlub* (diterima pakai).<sup>114</sup> Sebagai contoh beliau memakruhkan puasa enam syawal secara berturut-turut atau tidak (karena dikhuatiri ada orang atau kelompok/masyarakat awam yang menganggap bahwa puasa enam

<sup>111</sup> Abu Zahrah, *Tarikh al-Madhāhib al-Islāmiyah*, hlm.416. Sebenarnya *qiyas* yang digunapakai Malik harus mempunyai sandaran kukuh seperti ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan perkara di atas "فكلوا مما أمسكن عليكم" al-Maidah 5:4.

<sup>112</sup> Lihat al-Shatibi, *al-Itisam*, Maktabah al-Riyad al-Hadithah, al-Riyad, t.th. Jil.2, hlm. 311.

<sup>113</sup> Abu Zahrah, *Malik: Hayātih wa 'Asruh-Arāuh wa Fiqhuh*, hlm. 294.

<sup>114</sup> Abu Zahrah, *Tarikh al-Madhāhib al-Islāmiyah*, hlm. 418-419.

syawal adalah bahagian yang tidak terpisahkan dari kewajiban puasa bulan ramadan). Beliau juga tidak membolehkan mencium isteri di siang hari bulan ramadan -terutama bagi pasangan muda- (karena dikhuatiri kedua-duanya terseret ke dalam suasana yang akan membawanya terbang ke puncak kemesraan) dan tidak mentradisikan sujud tilawah pada setiap subuh jumaat. Malik dalam hal ini mewaspadaikan kemungkinan berlakunya penyalahgunaan atau kesalahfahaman terhadap kewajipan Syariah yang diakibatkan oleh sesuatu perbuatan sunat.<sup>115</sup>

**i)-k) *Mura'at Khilaf al-Mujtahidīn, Istishab, dan Shar' man Qablana***

Imam Malik dalam *istinbat* hukumnya juga berpegang pada *mura'at khilaf al-mujtahidīn, istishab* dan *shar' man qablana*.<sup>116</sup>

Secara harfiah, *mura'at khilaf al-mujtahidīn* berarti membiarkan berlakunya perbezaan pendapat para mujtahid. Kaedah *mura'at khilaf al-mujtahidīn* Imam Malik, menurut al-Hajwi, merupakan bahagian dari *istihsan*, dan beliau memberi definisi sebagai berikut:

إعتبار الدليلين معاً، والأخذ بهما من بعض الوجوه.<sup>117</sup>

Maksudnya:

“Memperhatikan kepada kedua-dua dalil sekaligus dan mengambil sebahagian dari keduanya”.

Imam Malik mencontohkan bahwa " لا يعيد الصلاة من نسي مسح أذنيه " seseorang yang dalam wuduknya lupa mengusap kedua -daun- telinganya dengan air kemudian melaksanakan sembahyang maka dia tidak perlu mengulanginya lagi. Dalam madhhab Malik kedua telinga adalah bahagian dari kepala yang wajib diusap

<sup>115</sup> Malik bin Anas, Jil.1, hlm. 311.

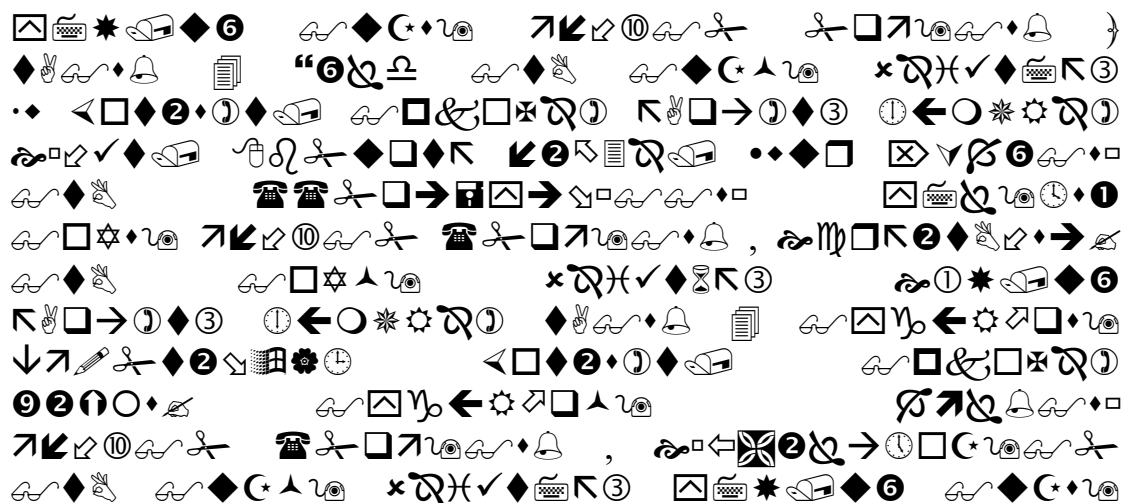
<sup>116</sup> Al-Sayis, hlm. 99. Al-Khudari Bek, *Tarīkh al-Tashrī' al-Islāmī*, hlm.176-177 dan Al-Hajwi, hlm. 455 dan 463.

<sup>117</sup> Al-Hajwi, hlm. 455. Makna yang sama dikemukakan oleh Muhammad Ahmad Shaqrun, *Mura'at al-Khilāf 'Inda al-Mālikīyah wa Atharuh fī al-Furu' al-Fiqhiyah*, Dar al-Buhuth li al-Dirasāt al-Islamiyyah wa Ihya' al-Turath, Dubay, 2002 M/1423 H. Ed.-1, hlm.74.

dengan air. Perkataan *إنه لا إعادة عليه* menurut Ibn Rushd<sup>118</sup> adalah *مراعاة لمن قال* ”sebagai penghormatan kepada pendapat yang mengatakan bahwa kedua telinga tidak termasuk bahagian dari kepala”.

*Istishab* ialah "إستدامة إثبات ما كان ثابتا أو نفي ما كان منفيا" menetapkan atau menafikan hukum terhadap sesuatu perkara pada masa sekarang atau masa akan datang berdasarkan adanya atau tidak adanya sandaran pada masa yang lalu, selagi tidak ada dalil yang mengubahnya. Contoh: harta benda *al-mafqud* (orang hilang) tidak boleh dibahagi serta dimiliki oleh ahli keluarga warisnya sebelum berita kematiannya itu nyata dan tidak meragukan.<sup>119</sup>

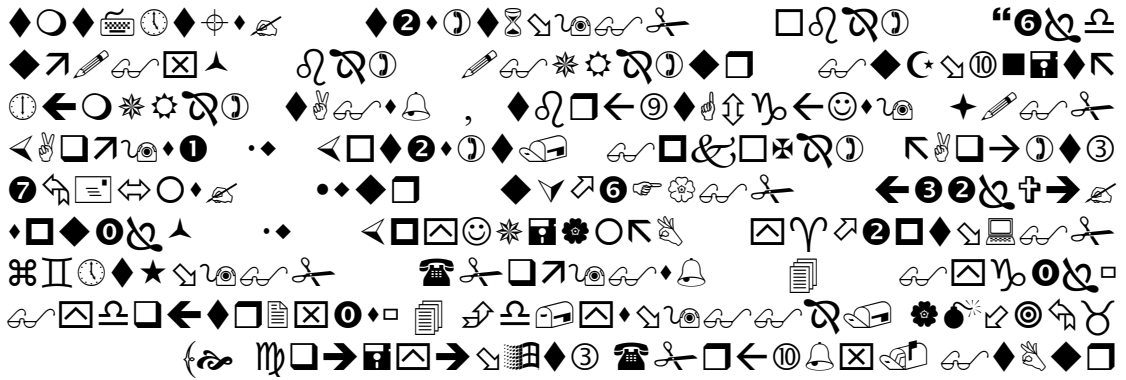
*Shar‘u man qablana* berarti syariat umat sebelum kita atau syariat kehidupan masa lalu. Menurut al-Qadi ‘Abdul Wahhab al-Maliki, usul fiqh Imam Malik menetapkan syariat umat sebelum kita yang -tidak dinasakh- disebut dalam al-Qur’an menjadi syariat bagi kita.<sup>120</sup> Contoh: menjual binatang secara *salam* (dengan menyebutkan jenis dan sifatnya sahaja) dibolehkan, ini disandarkan kepada transaksi jual beli lembu sahabat Nabi Musa a.s. yang kisahnya terakam dalam surah al-Baqarah ayat 68-71:



<sup>118</sup> Abu al-Walid Muhammad bin Ahmad ibn Rushd al-Jadd, *al-Bayān wa al-Tahsīl wa al-Sharh wa al-Tawjīh wa al-Ta‘līl fī al-Masāil al-Mustakhrajah*, Muhammad Hajji (pnyt.), Dar al-Gharb al-Islami, Beyrut, 1988 M/1408 H, Juz. 1, hlm. 193.

<sup>119</sup> Ibn Qayyim al-Jawziyyah, hlm.255. Wahbah al-Zuhayli, *al-Wasīt Fī Usūl al-Fiqh al-Islāmī*, al-Matba‘ah al-Islamiyah, Damshiq, 1968 M, Cet.ke-2, hlm. 549-550.

<sup>120</sup> Separtimana dipetik oleh al-Hajwi, hlm. 147.



Maksudnya:

“Mereka berkata: mohonlah kepada Tuhanmu untuk kami, agar Dia menerangkan kepada kami lembu betina apakah itu. Musa menjawab: sesungguhnya Allah berfirman bahwa lembu betina adalah yang tidak tua dan tidak muda, pertengahan di antara itu, maka kerjakanlah apa yang diperintahkan kepadamu. Mereka berkata: mohonlah kepada Tuhanmu untuk kami agar Dia menerangkan kepada kami apa warnanya. Musa menjawab: sesungguhnya Allah berfirman bahwa lembu betina adalah yang kuning tua dan menyenangkan orang-orang yang memandangnya. Mereka menjawab: mohonlah kepada Tuhanmu untuk kami agar Dia menerangkan kepada kami bagaimana hakikat lembu betina itu, karena sesungguhnya lembu betina itu (masih) samar bagi kami dan sesungguhnya kami insya Allah akan mendapat petunjuk (untuk memperoleh lembu betina itu). Musa berkata: sesungguhnya Allah berfirman bahwa lembu betina itu adalah lembu betina yang belum pernah dipakai untuk membajak tanah dan tidak pula untuk mengairi tanaman, tidak bercacat, tidak ada belangnya. Mereka berkata: sekarang barulah kamu menerangkan hakikat lembu betina yang sebenarnya. Kemudian mereka menyembelihnya dan hampir sahaja mereka tidak melaksanakan perintah itu.

### 3) Ijtihad Imam al-Shafi'i

Nama penuh beliau ialah Abu °Abdullah Muhammad bin Idris bin °Abbas bin °Uthman bin Shafi° bin al-Sa'ib bin °Abdullah bin °Ubaid bin Hashim bin al-Muttalib bin °Abd Manaf bin Qusay (150-204 H/767-820M)<sup>121</sup>, dan lebih dikenali dengan Imam al-Shafi'i. Nasab beliau bertemu dengan Rasulullah s.a.w pada Hashim bin al-Muttalib bin °Abd Manāf bin Qusay. Beliau adalah pengasas madhhab al-Shafi'i yang produk pemikirannya ditulis -antaranya- dalam *al-Risālah*, *al-Umm* dan *ahkam al-Qur'ān*. Imam al-Shafi'i adalah orang pertama yang menyusun ilmu usul fiqh sebagai disiplin ilmu yang tersendiri. Beliau juga pemimpin kaum moderat karena berhasil

<sup>121</sup> Muhyiddin Abu Zakaiyya Yahya bin Sharaf al-Nawawi, *al-Majmu'*, al-Maktabah al-Salafiyah, al-Madinah al-Munawwarah, t.th. Juz.1, hlm.7. Farouq Abu Zaid, hlm.30.

menggabungkan aliran rasional dan aliran tradisional. Metodologi yang digunakan oleh Imam al-Shafi'i dalam *istinbat al-ahkam* (carigali hukum) terungkap dalam perkataan beliau:

للعلم طبقات شتى: الأولى الكتاب والسنة اذا ثبتت ثم الثانية الإجماع فيما ليس فيه كتاب ولا سنة , والثالثة أن يقول بعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قولاً ولا نعلم له مخالفاً منهم , والرابعة إختلاف أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فى ذلك , والخامسة القياس على بعض الطبقات , ولا يصار الى شئى غير الكتاب و السنة وهما موجودان وإنما يؤخذ العلم من أعلى<sup>122</sup>

Rumusan pernyataan di atas merangkumi:

- a) Al-Qur'an dan al-sunnah.
- b) Ijmak, yaitu kesepakatan para ulama terhadap permasalahan-permasalahan yang tidak terdapat penjelasannya dalam al-Qur'an dan al-sunnah.
- c) Pendapat sebahagian sahabat Nabi dan sepanjang pengetahuannya tidak ada sahabat yang menyangkal pendapat tersebut.
- d) Perbezaan pendapat para sahabat Nabi s.a.w.
- e) *Qiyas*.

Al-Shafi'i menamakan semua sumber di atas dengan *tabaqāt* (jamak dari *tabaqah*, tingkatan-tingkatan) ilmu. Selama sesuatu perkara ada penjelasannya dalam al-Qur'an dan al-sunnah, maka tidak boleh dicari penyelesaiannya pada sumber-sumber lain. Beliau mengatakan:

وإنما يؤخذ العلم من الأعلى.<sup>123</sup>

---

<sup>122</sup> Abu 'Abdillah Muhammad bin Idris al-Shafi'i, *al-Umm*, bab qat'u al-'abd, Dar al-Ghad al-'Arabi, Kaherah, 1991 M/1411 H. Juz.7, Ed.-1, hlm.379, makna yang sama dijumpai dalam kitab *al-Risālah*, Ahmad Shakir (pnyt.), bab Manzilat al-Ijma' wa al-Qiyas, Dar al-Turath, Kaherah, 1979 M/1399 H. hlm. 599, dan separtimana juga dipetik oleh Abu Zahrah dalam bukunya, *al-Shafi'i : Hayātuh wa 'Asruh-Arāuh wa Fiqhuh*, hlm. 167.

<sup>123</sup> Abu Zahrah, hlm. 167.

Maksudnya:

“Ilmu hanyalah diambil dari sumber yang paling tinggi”.

Imam al-Shafi‘i menempatkan al-Qur’an dan al-sunnah pada peringkat pertama sebagai sumber ilmu, karena menurutnya wahyu merangkumi al-Qur’an dan al-sunnah, meskipun tidak semua al-sunnah mempunyai kekuatan sanad<sup>124</sup> yang sama dengan al-Qur’an.

Ijmak menurut al-Shafi‘i adalah adanya kesepakatan para mujtahid -umat Muhammad s.a.w. dan setelah kewafatan beliau- pada suatu waktu terhadap masalah hukum *shar‘i ‘amali* dan tidak terdapat seorangpun yang mengatakan tidak terjadinya ijmak terhadap masalah tersebut. Ijmak yang dipegang al-Shafi‘i adalah ijmak ulama pada suatu masa, beliau tidak mengkhususkan dengan ijmak penduduk suatu negeri atau masyarakat tertentu. Namun beliau tetap berpendapat bahwa ijmak sahabat merupakan yang paling kukuh dari ijmak-ijmak yang lain.<sup>125</sup> Langkah dan cara seperti ini, menurut Musa Tiwana, tidak seorang pun memperselisihkannya.<sup>126</sup>

Sumber ilmu yang ketiga yang dipegang oleh al-Shafi‘i ialah pendapat sebahagian sahabat Nabi s.a.w. beliau tidak maksudkan dengan ijmak sahabat, karena dengan ungkapannya yang mengatakan: *لم يعلم له مخالف* “tidak kami ketahui adanya pendapat yang berbeda” jelas menunjukkan apa yang beliau maksudkan. Meskipun adanya kemungkinan untuk itu seperti ijmak *sukuti*, namun menurut Ibn al-Qayyim, al-Shafi‘i tetap menjadikannya sebagai hujah (dalil) dan sebagai salah satu *tabaqat* ilmu.<sup>127</sup>

Beliau juga berpegang pada perbezaan pendapat para sahabat Nabi s.a.w. dan menjadikannya sebagai salah satu *tabaqat* ilmu karena memandang bahwa pendapat-pendapat mereka mengandungi unsur-unsur kebenaran. Beliau teliti dan pilih salah

---

<sup>124</sup> Sanad ialah jalan yang menyampaikan kepada matan hadith, artinya silsilah para rawi yang menukikan matan hadith daripada sumbernya yang pertama. Lihat Muhammad Ajjaj al-Khatib, *Usul al-Hadith ‘Ulumuh Wa Mustalahuh*, Dar al-Fikr, Beyrut, 1401 H./1981 M, hlm. 32.

<sup>125</sup> Al-Shafi‘i, *al-Um*, Jil.7, hlm.293. Manna‘ bin Khalil al-Qattan, *Tarikh al-Tashri‘ al-Islami*, hlm.374.

<sup>126</sup> Sayyid Muhammad Musa Tiwana, hlm.76.

<sup>127</sup> Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Jil.4, hlm. 92.

satu dari pendapat-pendapat tersebut yang lebih dekat maksudnya dengan al-Qur'an atau sunnah Rasulullah s.a.w. Apabila beliau tidak mendapati salah satu pendapat yang paling dekat dengan al-Qur'an dan sunnah atau yang paling hampir dengan salah satu dari keduanya -meskipun yang demikian jarang terjadi- beliau *mentarjihkan* pendapat Abu Bakar, 'Umar, 'Uthman dan 'Ali atas pendapat sahabat-sahabat yang lain. Yang jelas beliau berpandangan bahwa mengikuti para sahabat Rasulullah s.a.w. lebih baik dari mengikuti orang-orang sesudah mereka.<sup>128</sup> Dapat difahami bahwa landasan al-Shafi'i *mentarjih* dan mengambil salah satu pendapat sahabat bukan karena pendapat sahabat tersebut peringkatnya disejajarkan dengan sunnah Rasulullah s.a.w., tetapi beliau melakukannya atas dasar taqlid.

Adapun *qiyas* yang ditempatkan al-Shafi'i pada peringkat terakhir, menurut Musa Tiwana dimaksudkan bahwa *qiyas* itu boleh diberlakukan pada seluruh *tabaqat* ilmu yang lain. Sehubungan dengan itu beliau tidak lupa pula membuat ketentuan-ketentuan dan tata cara mengamalkan *qiyas* serta menjelaskan syarat-syaratnya untuk menghindari pelaku *qiyas* dari kesilapan.<sup>129</sup>

#### 4) Ijtihad Imam Ahmad bin Hanbal

Nama penuh beliau ialah Ahmad bin Muhammad bin Hanbal Abu 'Abdullah al-Shaybani (162-241H/780-855M)<sup>130</sup>, lebih dikenali sebagai Imam Ahmad. Beliau merupakan pengasas madhhab Hanbali yang produk pemikirannya ditulis atau terakam- antaranya- dalam *al-Musnad*. Imam Ahmad lebih popular dengan gelaran *Nasir al-Sunnah* (pembela sunnah) dan beliau imam kepada kaum fundamentalis, yaitu gerakan kembali kepada sumber-sumber asas ajaran Islam sebagai reaksi terhadap sikap-sikap melampau dari sebahagian aliran keagamaan dalam Islam seperti Shi'ah, Khawarij, Mu'tazilah, Qadariyah, Jahmiyah dan Murji'ah.

---

<sup>128</sup> Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Jil.4., hlm. 93. ويقول الشافعي عند إختلاف أقوال الصحابة "نصير منها الى ما تعارض الأدلة المنصوصة". وافق الكتاب أو السنة أو الإجماع أو كان أصح من القياس". Dalam mensikapi ulama al-Shafi'iyah mempunyai kriteria tersendiri dan berperingkat yaitu: 1.*al-Jam'u wa al-Tawfiq*.2.*al-Tarjih*.3.*al-Nasakh* dan 4.*Tasaqut al-Dalilayn*. Namun jika yang terjadi adalah perbezaan pendapat para sahabat maka kriteria tersebut tidak berlaku.

<sup>129</sup> Tiwana, hlm.80.

<sup>130</sup> Ibn Kathir, *al-Bidayah wa al-Nihayah*, Maktabah al-Ma'arif, Beyrut, 1974 M./1394 H. Juz.10, hlm. 335. Farouq Abu Zaid, hlm. 37.

Dalam menetapkan hukum-hakam terhadap sesuatu perkara, Imam Ahmad bin Hanbal berpegang pada lima dasar, yaitu:

a) *Al-Nusus*

*Al-Nusus* adalah jamak dari *al-nas* yang mempunyai dua pengertian:

- (1) Teks atau nas.
- (2) Redaksi (uslub) yang hanya mengandung satu pengertian.<sup>131</sup>

Sedangkan yang dimaksud dengan *al-nusus* di sini adalah teks-teks atau nas-nas al-Qur'an dan hadith.

Apabila sesuatu permasalahan atau perkara hukum dapat ditemukan penjelasannya dalam nas-nas al-Qur'an dan hadith, maka Imam Ahmad bin Hanbal tidak mahu berpindah kepada pendapat lain yang berbeda dengan penjelasan nas-nas itu.

Beliau juga lebih mengutamakan hadith *sahih*<sup>132</sup> dari amalan ahli Madinah, *ra'y*, *qiyas*, pendapat sahabat, dan masalah yang dikira atau dianggap tidak ada pendapat yang berbeda yang dipandang sebagai ijmak oleh sebahagian ulama dan mereka mendahulukannya atas hadith *sahih*.<sup>133</sup>

Ahmad bin Hanbal telah meninggalkan banyak fatwa yang ada sebelumnya, baik fatwa sahabat mahupun fatwa ulama lain karena ada hadith yang boleh dipertanggungjawabkan kesahihannya, menurutnya hadith itu boleh diamalkan. Beliau

---

<sup>131</sup> Muhammad Adib Salih, *Tafsīr al-Nusus fī al-Fiqh al-Islamī*, Jil.I, Ed.ke-3, hlm. 210.

<sup>132</sup> Dilihat dari segi kualitasnya, hadith dibagi dalam tiga macam: *sahih*, *hasan*, dan *da'if*. Hadith *sahih* ialah hadith yang sanadnya bersambung, diriwayatkan oleh orang yang adil dan *dabit* (kuat hafalannya) serta tidak terdapat cacat di dalamnya. Lihat al-Suyuti, *Tadrīb al-Rawī*, °Abd al-Latif (pnyt.) Maktabat al-Qahirah, Mesir, 1379 H./1959 M. Ed.-1. hlm. 22. Hadith *hasan* ialah hadith yang bersambung sanadnya, diriwayatkan oleh orang yang adil, tetapi tidak sempurna (kurang) *dabitnya*, dan tidak terdapat cacat dalam hadith itu. Lihat Ajjaj al-Khatib, hlm. 332. Sedangkan hadith *da'if* ialah hadith yang tidak memiliki salah satu syarat atau lebih dari syarat-syarat hadith *sahih dan hasan*. Lihat Subhi al-Salih, °*Ulum al-Hadīth Wa Mustalahuh*, Dar al-°Ilm li al-Malayin, Beyrut 1977 M, hlm. 142-143.

<sup>133</sup> °Abdullah bin °Abd.al-Muhsin al-Turki, *Usul Madhhab al-Imam Ahmad: Dirasah Usuliyah Muqaranah*, Muassasat al-Risalah, Beyrut, 1998 M/1419 H. Ed.ke-4, hlm.109.

tidak berpegang pada fatwa ‘Umar bin al-Khattab yang mengatakan bahwa perempuan ditalak *bain*<sup>134</sup> berhak mendapatkan nafkah dan tempat tinggal, beliau berpegang pada hadits Fatimah binti Qays yang mengatakan Nabi s.a.w. tidak memberi hak nafkah dan tempat tinggal kepada perempuan talak *bain*.<sup>135</sup>

## b) Fatwa sahabat

Apabila sesuatu masalah tidak ditemukan penjelasannya dalam nas al-Qur’an dan hadits kemudian didapati fatwa beberapa orang sahabat serta sepanjang pengetahuannya tidak ada pendapat sahabat lain yang berselisih dengan fatwa itu, maka Imam Ahmad mengatakan bahwa beramal dengan fatwa tersebut adalah wajib. Beliau tidak menamakan fatwa itu dengan ijmak- mungkin masuk kategori الإجماع السكوتي -, tetapi untuk kehati-hatian beliau hanya mengatakan: لا أعلم شيئاً يدفعه<sup>136</sup> (saya tidak mengetahui ada pendapat sahabat yang menentangnya). Hal itu menurut Ibn al-Qayyim, boleh disimpulkan dari sikapnya yang tegas berpegang pada fatwa sahabat seperti juga dilakukan oleh para mujtahid lain namun dari segi penamaan atau pengistilahan mereka berbeda pendapat. Imam Ahmad tidak menamakannya ijmak, sedangkan para mujtahid yang lain menamakannya ijmak.<sup>137</sup> Jika didapati fatwa sahabat itu menyalahi apa yang dipegang oleh orang ramai (awam) atau menyalahi *qiyas*, beliau tetap berpegang kepada fatwa sahabat.

## c) Perbezaan Pendapat Para Sahabat Rasulullah s.a.w.

Apabila tidak didapati penyelesaian sesuatu perkara hukum dalam dalil-dalil syarak seperti yang telah disebutkan di atas, dan didapati para sahabat berbeda pendapat dalam masalah itu, Imam Ahmad bin Hanbal memilih salah satu dari pendapat para

<sup>134</sup> Talak *bain* adalah talak yang tidak boleh rujuk lagi. Lihat Ibn Rusyd, *Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtasid*, Dar al-Fikr, t.tp. , t.th. Jil.1, hlm. 46.

<sup>135</sup> Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *A‘lam al-Muwaqqi‘in ‘an Rabb al-‘Alamin*, Jil.4, hlm. 272. Hadith yang dimaksud adalah: " لا سكنى لك ولا نفقة " سلم

Lihat Abū ‘Isa Muhammad bin ‘Isa bin Sawrat al-Tirmidhi, *Sunan al-Tirmidhi*, Mustafa Muhammad Husayn al-Dhahabi (pnyt.), Dar al-Hadith, Kaherah, 1999 M./1419 H. Ed.-1, Jil.3, hlm. 315-316.

<sup>136</sup> Dipetik oleh Tiwana dalam bukunya, *al-Ijtihad wa Mada Hajatuna ilaih fi hadha al-‘Asr*, t.th.,hlm.82.

<sup>137</sup> Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Jil.1, hlm. 25.

sahabat yang paling dekat kepada al-Qur'an atau hadith, dan beliau tidak mahu keluar dari pendapat-pendapat para sahabat. Dalam memilih pendapat-pendapat tersebut Ahmad bin Hanbal mempunyai kriteria tersendiri yaitu mendahulukan pendapat al-Khulafa' al-Rashidun dan fuqaha sahabat seperti: Ibn Mas'ud, Ibn 'Abbas dan Zayd bin Thabit dari sahabat-sahabat lain. Jika dalam memilih salah satu pendapat, kriterianya tidak terpenuhi -mungkin karena landasan logik pendapat-pendapat tersebut saling berdekatan- maka beliau *حكى الأقوال المنقولة عنهم ولم يقطع بقول منها* menyebutkan perbezaan pendapat itu, dan membiarkan berlaku dalam madhhabnya tanpa memutuskan hukum.<sup>138</sup>

Mengikut keterangan di atas, Imam Ahmad bin Hanbal mengambil seluruh pendapat sahabat apabila tidak dapat *ditarjihkan* dan memandangnya sebagai sisi-sisi kebenaran yang boleh dijadikan jalan keluar untuk menetapkan hukum terhadap sesuatu masalah. Demikian juga pendapat-pendapat para *tābi'īn* yang saling berselisih apabila tidak dapat *ditarjihkan* satu pendapat atas pendapat yang lain, maka orang awam diberi kebebasan untuk memilih pendapat yang bersesuaian dengan kemslahatannya.

Sikap Imam Ahmad ini berbeda dengan sikap Abu Hanifah dan al-Shafi'i. Abū Hanīfah tidak mahu terikat kepada pendapat *tābi'īn*, beliau mengatakan: *هم رجال ونحن رجال* (para *tābi'īn* itu pakar, kita juga pakar).<sup>139</sup> Maksudnya; kita tidak perlu terikat kepada pendapat para *tābi'īn*, kita sama-sama -pakar- sanggup berijtihad dan dalam riwayat lain beliau mengatakan: *أخذ ما شئت وأضع ما شئت*. Sikap Imam Ahmad di atas juga berbeda dengan sikap gurunya, karena al-Shafi'i dalam situasi apapun memilih salah satu pendapat para sahabat yang lebih dekat kepada al-Qur'an atau hadith.<sup>140</sup>

Pandangan di atas diberi penjelasan oleh Musa Tiwana dengan mengatakan bahwa Imam Ahmad sebenarnya tidak banyak berbeda dengan pandangan al-Shafi'i

<sup>138</sup> Lihat Manna' al-Qattan, *Tarīkh al-Tashrīf al-Islāmī*, 1989 M/1409 H.Ed.ke-4, hlm.389.

<sup>139</sup> Abu Zahrah, *Tarīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah*, hlm. 371 dan 509.

<sup>140</sup> Abu Zahrah, hlm. 454 dan 514

dan Abu Hanifah dalam memilih salah satu pendapat sahabat yang paling dekat kepada al-Qur'an dan sunnah. Pernyataan tersebut juga dipetik oleh Abu Zahrah dari kitab *A<sup>c</sup>lām al-Muwaqqi<sup>c</sup>īn*.<sup>141</sup> Kalau demikian halnya berarti Imam Ahmad tidak memandang semua pendapat sahabat dapat dijadikan sebagai sisi-sisi kebenaran dalam penetapan hukum terhadap sesuatu masalah. Beliau hanya mengambil sikap *tawaqquf* ketika tidak jelas baginya segi kebenaran dari pendapat-pendapat itu. Maka dalam hal ini yang ada hanyalah perbezaan tipis sahaja -diantara mereka- dalam mensikapi pendapat para sahabat.

Abu Zahrah juga mengatakan bahwa, Imam al-Shafi'i mentarjihkan beberapa pendapat para sahabat atas pendapat yang lain dengan *qiyas*, hal itu tidak dilakukan oleh Imam Ahmad bin Hanbal seperti yang dapat difahami dari ungkapan berikut ini:

فالشافعي يتخير ويرجح ولو بالقياس فما يكون أقوى قياساً يأخذ به ويختاره ويترك ما  
دونه قياساً أما أحمد فإنه عند تخيره من أقوال الصحابة يختار ما يكون معاضداً بنص من  
القرآن الكريم أو الحديث ولا يتجه إلى القياس.<sup>142</sup>

Menurut Musa Tiwana, itulah sedikit perbezaan antara keduanya dalam berpegang pada pendapat-pendapat sahabat.<sup>143</sup>

Demikian juga terdapat perbezaan sikap dalam memandang pendapat-pendapat *tābi<sup>c</sup>īn*, Abu Hanifah tidak menganggap penting pendapat-pendapat mereka, sedangkan Ahmad bin Hanbal memandang pendapat itu penting dan wajib diikuti. Apabila beliau tidak mendapati cara penyelesaian masalah dalam al-Qur'an, hadith, dan fatwa sebahagian sahabat, beliau berpegang pada salah satu pendapat *tābi<sup>c</sup>īn* yang tidak bertentangan dengan fatwa sahabat atau hadith Rasulullah s.a.w. -mungkin yang dimaksud disini adalah tidak bertentangan dengan *maqasid al-Sharī<sup>c</sup>ah*-. Jika tidak ada pendapat yang bersesuaian dengan fatwa sahabat atau hadith Rasulullah s.a.w. maka beliau mengambil sikap *tawaqquf* dan membiarkan beberapa pendapat berlaku

<sup>141</sup> Abu Zahrah, hlm. 514

<sup>142</sup> Separtimana dipetik oleh Abu Zahrah dalam bukunya, *al-Shafi'i: Hayatuh wa 'Asruh - Arauh wa Fiqhuh*, hlm. 279.

<sup>143</sup> Tiwana, hlm.82.

" فقد كان يعد قول السلف ومنهاجهم أولى بالإتباع ويعد من السلف " dalam madhhabnya <sup>144</sup> .التابعين"

Namun Abu Zahrah menguatkan riwayat yang menjelaskan bahwa Ahmad memandang pendapat-pendapat *tābi<sup>c</sup>īn* sebagai sisi-sisi yang perlu dipertimbangkan dalam menetapkan hukum terhadap sesuatu masalah, sedangkan Abu Hanifah tidak memandang penting pendapat tersebut. Hal itu menunjukkan besarnya keinginan Ahmad untuk mengikuti pendapat para *tābi<sup>c</sup>īn*.<sup>145</sup> Musa Tiwana menyimpulkan hal itu setelah membandingkan perkataan Ahmad: "إياك أن تتكلم في مسألة ليس لك فيها إمام " Hindarilah berpendapat terhadap sesuatu masalah yang kamu tidak mempunyai Imam dalam masalah itu"<sup>146</sup> dengan perkataan Abu Hanifah tentang *tābi<sup>c</sup>īn*: "هم رجال ونحن رجال نجتهد كما اجتهدوا"

Adapun keterangan lain yang menjelaskan bahwa Imam Ahmad beramal dengan pendapat-pendapat *tābi<sup>c</sup>īn*, tetapi melalui kriteria dan tatacara yang dibuat oleh beliau adalah seperti berikut:

قال الأثرم: وسمعت أبا عبد الله يقول: إذا كان في المسألة عن النبي صلى الله عليه وسلم حديث لم نأخذ فيها بقول أحد من الصحابة ولا بقول من بعدهم, وإذا كان في المسألة عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قول مختلف تتخير من أقاويلهم ولا نأخذ بقول من بعدهم, وإذا لم يكن فيها حديث ولا قول من الصحابة نتخير من أقوال التابعين<sup>147</sup>

Maksudnya:

"Athram berkata, saya mendengar Bapa kepada Abdullah (Ahmad) berkata: apabila sesuatu masalah penyelesaiannya ditemukan dalam hadith Nabi s.a.w., kami dalam masalah itu tidak mengambil pendapat seorang sahabat pun, juga tidak mengambil pendapat orang lain selepas sahabat. Apabila dalam sesuatu masalah terdapat pendapat para sahabat yang berbeda-beza, maka kami memilih salah satu dari pendapat mereka, dan kami tidak mengambil pendapat orang sesudah mereka. Apabila sesuatu masalah

<sup>144</sup> Abu Zahrah, Tarikh al-Madhahib al-Islamiyyah, hlm.515.

<sup>145</sup> Tiwana, hlm.82.

<sup>146</sup> Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Jil.1, hlm. 25.

<sup>147</sup> Abd al-Qadir ibn Ahmad ibn Mustafa al-Dimashqi, *al-Madkhal Ila Madhhab al-Imam Ahmad ibn Hanbal*, Dar al-Tiba<sup>c</sup>ah al-Muniriyyah, Kaherah, t.th, hlm.26

penyelesaiannya tidak terdapat dalam hadith, dan juga tidak terdapat dalam salah satu pendapat para sahabat, maka kami memilih salah satu dari pendapat-pendapat *tābi<sup>c</sup>īn*”.

Pernyataan di atas memberi petunjuk bahwa Ahmad bin Hanbal tetap memandang penting pendapat-pendapat para *tābi<sup>c</sup>īn* dan memilih salah satu dari pendapat-pendapat tersebut yang dianggap oleh beliau relevan dalam menangani masalah. Beliau memilih bersikap *tawaqquf* -tidak memberikan fatwa atau menanggukkan pengeluaran fatwa karena percanggahan dalil disisi beliau- jika tidak dapat *mentarjihkan* salah satu dari beberapa pendapat sahabat atau *tābi<sup>c</sup>īn*. Kedua-dua riwayat yang menjelaskan sikap beliau terhadap pendapat sahabat dan *tābi<sup>c</sup>īn* pada hakikatnya tidaklah bertentangan yang berbeda hanyalah dari segi redaksi atau uslub sahaja.

#### **d) Beramal dengan Hadith *Mursal* dan Hadith *Da<sup>c</sup>īf***

Dasar keempat yang digunapakai oleh Ahmad bin Hanbal adalah hadith *mursal* dan hadith *da<sup>c</sup>īf* apabila tidak mendapati sesuatu dalil yang menolaknya. Beliau berpegang pada hadith *mursal* dan hadith *da<sup>c</sup>īf* bila tidak mendapati penjelasan terhadap sesuatu masalah dalam nas-nas yang kukuh dan bersambung sanadnya, dan juga tidak didapati dalam pendapat-pendapat sahabat, sama ada yang mereka sepakati mahupun yang mereka perselisihkan. Dalam kaitan ini Ahmad mendahulukan hadith *mursal* dan hadith *da<sup>c</sup>īf* atas *qiyas*.<sup>148</sup>

Dalam suatu riwayat Athram, Ahmad berkata: Kadangkala dalam hadith Rasulullah s.a.w. ada sesuatu pada sanadnya,<sup>149</sup> maka kami berpegang padanya apabila tidak ada dalil yang bertentangan dengannya, dan acapkali kami berpegang pada hadith *mursal* apabila tidak ada dalil yang berlawanan dengannya.<sup>150</sup>

Hadith *da<sup>c</sup>īf* menurut Ahmad, sama dengan hadith *hasan* dalam istilah ulama lain. Hadith *da<sup>c</sup>īf itu*, menurut Ahmad, merupakan salah satu pembagian hadith,

---

<sup>148</sup> Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Jil.1, hlm.25. °Abd Allah bin Muhammad, *Irshad al-Murtashid ila al-Muqaddim fi Madhhab Ahmad*, Dar al-Asfahani li al-Tiba<sup>c</sup>ah, Jeddah, 1981 M./140 H., hlm. 8-9.

<sup>149</sup> Maksudnya, sanadnya *da<sup>c</sup>īf* (lemah).

<sup>150</sup> °Abd al-Qadir bin Ahmad bin Mustafa al-Dimashqi, hlm. 36.

sedangkan pembahagian yang lain adalah hadith *sahih*, karena Ahmad membahagi hadith kepada dua macam: *sahih* dan *da'if* bukan kepada tiga macam, yaitu *sahih*, *hasan*, dan *da'if*. Hadith *da'if* menurutnya, mempunyai beberapa tingkatan.<sup>151</sup> Mengikut pengertian ini, menurut Ibn Qayyim, pada prinsipnya semua Imam berpegang pada dasar ini dan mendahulukan hadith *da'if* atas *qiyas*.<sup>152</sup>

#### e) *Qiyas*

Apabila Ahmad tidak mendapati dalil dari dasar-dasar yang telah disebutkan di atas, beliau beralih kepada *qiyas*, dan tidak banyak melakukannya kecuali dalam keadaan darurat bersangatan. Menurut Ibn Qayyim, Imam Ahmad menunda atau tidak mahu mengeluarkan fatwanya kalau terdapat pertentangan antara dalil-dalil, atau ada perbezaan pendapat para sahabat, atau tidak ada *athar* atau pendapat dari sahabat dan *tābi'īn*. Dalam keadaan seperti itu beliau menghindarkan diri dari mengeluarkan fatwa.<sup>153</sup> Beliau juga tidak cenderung kepada fiqh andaian. Oleh itu, jika ditanya tentang sesuatu masalah yang belum berlaku, beliau tidak berminat untuk menjawabnya.

Menurut 'Abd al-Halim al-Jundi, Ahmad meng*qiyaskan* -membolehkan *qiyās* terhadap- sesuatu kepada sesuatu yang lain apabila kedua-duanya (sesuatu yang di*qiyaskan* dengan sesuatu yang di*qiyaskan* kepadanya) sama dan serupa dalam segala hal “القياس الصحيح أن يعلم أنه لا فارق بين الفرع والأصل إلا فرق غير مؤثر في الشرع”.

---

<sup>151</sup> Pengelompokan hadith kepada tiga tingkatan bermula pada zaman al-Tirmidhi (209-279 H.) dan sesudahnya. Ketiga tingkatan itu adalah *sahih*, *hasan*, dan *da'if*. Tingkatan hadith sebelum al-Tirmidhi dilihat dari segi kualitasnya dibahagi kepada dua sahaja, yaitu *sahih* dan *da'if*. Dengan demikian terdapat perbezaan kriteria terhadap penamaan hadith *da'if* pada zaman Tirmidhi atau sesudahnya dan sebelum Tirmidhi. Yang disebut hadith *da'if* sebelum Tirmidhi ialah:

- 1) Hadith *da'if* yang tidak dilarang mengamalkannya dan
- 2) Hadith *da'if* yang dilarang mengamalkannya. Dengan kata lain hadith *da'if* yang tidak dilarang mengamalkannya, itulah yang dinamakan hadith yang berkualiti *hasan* menurut pembahagian hadith pada masa Tirmidhi. Lihat M. Syuhudi Ismail, *Pengantar Ilmu Hadith*, Angkasa, Bandung, 1987 hlm. 176.

<sup>152</sup> Ibn Qayyim al-Jawziyyah, hlm.25.

<sup>153</sup> Ibn Qayyim al-Jawziyyah, hlm. 35.

Adapun jika kedua-duanya menyerupai dalam satu hal sedangkan dalam hal yang lain berbeda, maka dalam hal yang demikian Ahmad menolak *qiyas*.<sup>154</sup>

Ahmad memang dikenali sebagai ulama yang sangat terikat dengan nas dan pendapat-pendapat para sahabat dan *tābi<sup>c</sup>īn*. Dalam menetapkan hukum, beliau sedikit sekali menggunakan *ra'y*, berbeda dengan Abu Hanifah yang lebih banyak menggunakan *ra'y*.

Ahmad hidup pada masa kejayaan hadith dan beliau adalah orang yang *wara<sup>c</sup>* (warak) yaitu menjauhi hal-hal yang tidak baik, dan dalam pengertian sufi, *wara<sup>c</sup>* adalah meninggalkan segala yang di dalamnya terdapat *shubhat* (keragu-raguan) tentang halalnya sesuatu.<sup>155</sup> Oleh itu, menurut <sup>c</sup>Abd al-Halim al-Jundi, fiqh Ahmad mempunyai ciri *kewara<sup>c</sup>*an pada hal-hal yang berhubungan dengan dirinya karena beliau ingin bersusah-susah seperti Nabi s.a.w. Sedangkan pada hal-hal yang berhubungan dengan umat, fiqh-nya bercirikan kemudahan karena beliau mahu meringankan beban umat seperti keringanan yang diberikan oleh Nabi s.a.w.<sup>156</sup> Muslim meriwayatkan hadith:

( كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَحْفَ النَّاسِ صَلَاةً عَلَى النَّاسِ وَأَطْوَلَ النَّاسِ صَلَاةً  
لِنَفْسِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ )<sup>157</sup>

Maksudnya:

“Nabi adalah orang yang paling singkat solatnya ketika dia solat (jamaah) bersama orang lain, dan ketika solat sendiri, solatnya adalah yang paling lama”.

Demikianlah perkembangan ijtihad sejak masa sahabat sampai masa *tābi<sup>c</sup>īn* dan *atba<sup>c</sup> tābi<sup>c</sup>īn*. Dari huraian di atas jelaslah sudah bahwa Islam memberi

---

<sup>154</sup> <sup>c</sup>Abd al-Halim al-Jundi, *Ahmad bin Hanbal, Imam Ahl al-Sunnah*, Dar al-Ma<sup>c</sup>arif, Kaherah, 1985 M, hlm.293, <sup>c</sup>Abd. Allah bin <sup>c</sup>Abd. al-Muhsin al-Turki, hlm.625-626.

<sup>155</sup> Lihat Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisisme*, Bulan Bintang, Jakarta, 1978, Ed.ke-2, hlm. 67-68.

<sup>156</sup> <sup>c</sup>Abd al-Halim al-Jundi, hlm. 293.

<sup>157</sup> Ahmad bin Hanbal, Juz. 47, hlm. 474.

kesempatan yang sangat luas kepada umatnya untuk mengembangkan hukum Islam dan memperbaharunya secara berterusan dengan cara menafsirkan dan memberikan penjelasan-penjelasan terhadap al-Qur'an dan sunnah sebagai sumber hukum Islam.

Ada suatu hal penting yang perlu ditegaskan di sini, yaitu bahwa ijtihad sering menghasilkan perbezaan pendapat sebagaimana tergambar dari huraian-huraian terdahulu, baik huraian mengenai ijtihad sahabat mahupun ijtihad-ijtihad *tābi<sup>c</sup>īn* dan *atba<sup>c</sup> tābi<sup>c</sup>īn*.

Perbezaan hasil ijtihad mereka itu berlaku -antaranya- karena perbezaan metod ijtihad yang mereka gunakan di samping latar belakang keilmuan dan orientasi penalaran yang berlainan. <sup>c</sup>Umar bin al-Khattab dalam *istinbat* dan kajian fiqh-nya lebih cenderung menggunakan pendekatan *al-maslahah* meskipun sekali-sekala menggunakan *qiyas*. Sedangkan <sup>c</sup>Ali bin Abi Talib dan <sup>c</sup>Abdullah bin Mas<sup>c</sup>ud lebih sering menggunakan *qiyas* walaupun kadangkala juga memakai pendekatan *maslahah<sup>c</sup>ammah*.<sup>158</sup>

Selama period ijtihad dan kemajuan hukum Islam, kejujuran para mujtahid umumnya begitu tinggi.<sup>159</sup> Tanpa mengetepikan kelemahan-kelemahan yang ada, masing-masing para mujtahid tetap mengakui kelebihan satu sama lain dan menyedari kekurangan diri masing-masing. Namun sayangnya fasa kemajuan ijtihad dan kejayaan hukum Islam ini hanya mampu bertahan sekitar dua setengah abad. Sesudah itu yang melanda hampir seluruh dunia Islam adalah stagnasi atau kejumudan berfikir, sehingga mengakibatkan terhentinya -untuk sementara waktu- kegiatan ijtihad.

---

<sup>158</sup> Abu Zahrah, *Muhadarat fi al-Madhahib al-Fiqhiyyah*, hlm. 17-18.

<sup>159</sup> Sebagai contoh Imam al-Shafi<sup>c</sup>i tetap menghormati keistimewaan Imam Abu Hanifah dan keunggulan Imam Ahmad bin Hanbal dalam bidang tertentu, seperti dalam pernyataan beliau: *الناس في الفقه عيال على أبي حنيفة* artinya: Sesiapa yang belajar tentang masalah fiqh maka dia adalah keluarga Abū Hanifah, Dipetik oleh Akram Yusuf <sup>c</sup>Umar al-Qawasimi dalam bukunya *al-Madkhal ila Madhhab al-Imam al-Shāfi<sup>c</sup>ī*, Dar al-Nafais, Jordan, 2003 M/1423 H.Ed.-1, hlm.168. Pernyataan serupa untuk Imam Ahmad seperti dipetik oleh <sup>c</sup>Abd.al-Karim Zaydān: *خرجت من بغداد فما خلفت بها رجلا أفضل ولا أعلم من حنبل ولا أفقه من أحمد* artinya: aku keluar dari Baghdad, tak seorang pun yang aku tinggalkan di sana yang lebih utama (unggul), lebih alim, dan lebih faqih daripada Ahmad bin Hanbal. <sup>c</sup>Abd.al-Karim Zaydan, *al-Madkhal li dirasat al-Shar<sup>c</sup>ah al-Islamiyyah*, Muassasat al-Risālah, Beyrut, 2003 M/1424 H, Ed.-16, hlm.143.

Beberapa produk hukum yang dihasilkan oleh para imam mujtahid di masa *tābi'īn* dan *atba' tābi'īn* nampaknya masih relevan digunapakai dalam menyelesaikan persoalan-persoalan semasa antaranya ialah:

1. Boleh dan dibenarkan menentukan harga terhadap sesuatu barang apabila tindakan tersebut membawa kepada manfaat dan kemaslahatan umat.<sup>160</sup> Termasuk dalam hal ini jika pemerintah berkeinginan menaikkan atau menurunkan harga minyak ( petrol ) dan barang-barang yang menjadi hajat hidup orang ramai.
2. Menyelesaikan kes-kes bukan jenayah di Mahkamah dengan dasar seorang saksi beserta sumpahnya.<sup>161</sup>
3. Putusan hakim wanita dalam kes-kes bukan jenayah hudud adalah legal dan sah.<sup>162</sup> Dalam kaitan ini amalan yang berlaku di Indonesia dimana putusan hakim wanita apabila dibuat dalam bentuk team yaitu terdiri atas; hakim ketua dibantu oleh dua hakim anggota adalah -dianggap- legal.
4. Tidak dibenarkan kesaksian seseorang ke atas keluarga terdekatnya, demikian juga kesaksian suami terhadap isterinya ataupun sebaliknya kesaksian isteri terhadap suaminya. Hal ini mungkin boleh diqiyaskan kepada kes yang pernah berlaku pada diri 'Ali bin Abi Talib dimana beliau kehilangan baju besinya dan ianya telah berada di tangan seorang yahudi sementara 'Ali sebagai pendakwa hanya mempunyai bukti seorang saksi yaitu anaknya sendiri (Hasan bin 'Ali) maka hakim yang menangani kes tersebut menolak kesaksian Hasan, karena mempunyai hubungan darah dengan pendakwa.<sup>163</sup> Ini menunjukkan bahwa masyarakat Iraq

---

<sup>160</sup> Lihat Abu al-Walid Sulayman bin Khalaf al-Baji, *al-Muntaqa, Sharh Muwatta' al-Imam Malik*, (k) al-taysir fi ahkam al-Tas'ir, Dar al-Kitab al-'Arabi, Beyrut, tth, Jil.5, hlm.49. Muhammad Fathi al-Durayni, *Buhuth Muqaran fi al-Fiqh al-Islāmi wa Usulih*, Muassasat al-Risalah, Beyrut, 1994 M/1414 H, Ed.-1, Jil.1, hlm.621. Dipetik juga oleh 'Umar Sulayman al-Ashqar dkk.dalam kitab, *Masail fi al-Fiqh al-Muqaran*, Dar al-Nafais, Jordan,1999 M/1419 H, Ed.ke-3, hlm.230 dan 233.

<sup>161</sup> Ibn Rushd, *Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtasid*, Juz.2, hlm.728. Burhanuddin Abū al-Hasan 'Ali bin Abi Bakar al-Marghinani, *al-Hidayah fi Sharh Bidāyah al-Mubtadi*, Matba'at Mustafa al-Babi al-Halabi, Kaherah, 1937, Juz.3, hlm.78. T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Fakta Keagungan Syariat Islam*; Tintamas, Jakarta, ,1982, Ed. ke-2, hlm. 30-31.

<sup>162</sup> Shams al-Din al-Sarakhsi, *al-Mabsut*, Dar al-Ma'rifah, Beyrut, 1989 M/1409 H. Juz.16, hlm. 115. 'Abd.al-Karim Zaydān, *Nizam al-Qada' fi al-Sharī'ah al-Islamiyyah*, Muassasat al-Risalah, Beyrut, 1995 M/1425 H. Ed.ke-3, hlm. 30-31.

<sup>163</sup> Sayyid Qutub, *Nahw Mujtama' Islāmī*, Dar al-Shuruq, Kaherah, 1975, Ed.ke-2, hlm.128.

ketika itu ( kecuali keluarga °Ali bin Abi Talib r.a ) sudah tidak dapat dipercayai dalam hal memikul tanggung jawab amanah kejujuran. Apatalagi kalau hal tersebut dikaitkan dengan keadaan sekarang dimana kesaksian sudah seperti bahan komoditi yang diperjualbelikan.

5. Zakat fitrah boleh dikeluarkan dalam bentuk nilai (wang).<sup>164</sup> Alhamdulillah telah berlaku dimana-mana termasuk di rantau Asia Tenggara.
6. Memandangkan rosaknya moral sebahagian besar masyarakat dewasa ini maka untuk menghindari fitnah serta menjaga maruah dan harga diri remaja puteri bolehlah diambil tindakan untuk memperketat atau membatasi kehadiran mereka dalam melaksanakan solat jamaah di masjid.<sup>165</sup>
7. Seseorang perempuan yang masih dalam keadaan haid atau nifas, sedangkan dia belum melaksanakan tawaf *ifadah* sementara kelompoknya atau rombongannya sudah bersiap untuk berangkat/berlepas pulang ke kampungnya (negaranya), maka dalam keadaan darurat yang bersangkutan perempuan tersebut boleh mandi untuk membersihkan seluruh badannya kemudian mengikat dan menyumbat pintu yang ada di bawah perut yaitu tempat -pusat- keluarnya darah dengan sumbatan yang rapat dan ketat, kemudian melakukan tawaf dan sai tujuh keliling. Tetapi dia wajib membayar *dam* yaitu menyembeli unta yang sudah berumur lima tahun atau lembu yang berumur dua tahun.<sup>166</sup> Bahkan kewajipan menyembeli *dam* itu rasanya boleh dilaksanakan di kampung perempuan tersebut dan diagihkan kepada fakir-miskin atau nilai/harga dari unta atau lembu itu yang diagihkan kepada yang berhak. Dasar pertimbangannya adalah; fakir-miskin yang mendiami dan bermustautin di tanah haram hampir sudah tidak wujud lagi.

---

<sup>164</sup> Zainuddin bin Ibrahim bin Muhammad bin Najim, *Sharh al-Bahr al-Raiq*, Dar al-Kutub al-°Ilmiyyah, Beyrut, 1997 M/1418 H. Juz.2, Ed.-1, hlm.444, Kamil Musa, *Ahkām al-Ibādāt*, Muassasat al-Risālah, Beyrut, 2001 M/1422 H, Ed.ke-4, hlm.336.

<sup>165</sup> Shah Waliyullah bin °Abd al-Rahim al-Dahlawi, *Hujjatullah al-Balighah*, Dar al-Kutub al-°Ilmiyyah, Beyrut, 1995 M/1415, H. Juz. 2, Ed.-1, hlm.45.

<sup>166</sup> Ibn Qudamah, °Abd Allah bin Ahmad al-Maqdisi, *al-Mughnī*, Dar al-Hadith, Kaherah, 1996 M/1416 H. Juz.4, Ed.-1, hlm.654-655. Khalid bin °Abdullah al-Saqafah, *al-Dirasah al-Fiqhiyyah °Ala Madhhab al-Imam al-Shāfi°ī*, Dar al-Salam, Kaherah, 1989 M/1409 H. Ed.ke-2, hlm. 503.

8. Golongan Hanafiyah mbolehkan melempar jamarāt pada hari ketiga dari *ayyam al-tashriq* sebelum tergelincir matahari (قبل الزوال).<sup>167</sup> Demikian juga riwayat dari Ishaq, Ikrimah dan Tawus yang mbolehkan melempar jamrah pada hari *nafar* sebelum tergelincir matahari.<sup>168</sup> Kalau hari ke tiga dibolehkan kenapa hari ke dua dan pertama tidak?. Untuk menghindarkan musibah atau kemalangan yang setiap tahun menimpa jamaah haji khususnya di tempat jamarāt, maka perlu dicarikan jalan keluar dengan mengkaji semula waktu melempar jamarāt, tujuannya adalah mengelak dari kesesakan yang kadangkala membawa kepada maut. Memberikan peluang untuk melempar jamarāt sebelum tergelincir matahari rasanya akan membawa kepada masalah dan ianya berada di atas kaedah إرتكاب أخف الضررين serta merupakan jalan alternatif untuk mengelak kemalangan atau musibah yang selalu menimpa jamaah haji. Permasalahan ini masuk ke dalam peringkat Ibadat yang status hukumnya zanni أحكام العبادات الظنية أو الاجتهادية .
9. Imam al-Shafi'i mbolehkan perempuan melakukan *safar* -walaupun tidak disertai oleh mahram nasabnya atau suaminya- untuk menunaikan ibadah haji bersama sebuah kelompok/kumpulan yang dianggotai oleh majoriti perempuan serta diyakini aman dan selamat (رفقة مأمونة)-masalah semacam ini sangat ditentukan oleh hubungan perubahan hukum dengan perubahan nilai-nilai sosial masyarakat-.<sup>169</sup> Demikian juga beliau mbolehkan melempar *jamrah 'Aqabah* pada tengah malam hari aidul adha.
10. Sebagai tambahan, diketengahkan salah satu solusi penyelesaian dalam فروع العبادات atau Ibadat yang bersifat cabang: “Memandangkan rosaknya moral sebahagian anggota masyarakat dewasa ini maka untuk menghindari atau mengelak berlakunya fitnah dan sekaligus menjaga maruah serta harga diri remaja-remaja puteri bolehlah diambil tindakan dengan memperketatkan atau

<sup>167</sup> Wahbah al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, Dār al-Fikr, Damshiq, 2004 M/1425 H. Juz. 3, Ed.ke-4, hlm 2255.

<sup>168</sup> Ibn Qudāmah, Juz. 3, hlm. 452, Muhammad bin Ahmad bin Sahl al-Sarakhsi al-Sarakhsi, *al-Mabsūt*, Dar al-Ma'rifah, Beyrut, 1409 H. Juz.4, hlm.68.

<sup>169</sup> Shams al-Din Muhammad bin Abi al-Abbās al-Ramli, *Nihāyat al-Muhtāj ila Sharh al-Minhāj*, Matba'at Mustafa al-Babi al-Halabi, Kaherah, 1938 M/1357 H. Juz. 3, hlm. 243, dan Kamil Musa, hlm. 395.

membatasi kehadiran mereka dalam melaksanakan solat jamaah (taraweh) di masjid”-hal ini juga sangat ditentukan oleh perubahan nilai yang berlaku dalam masyarakat-. Demikian juga dapat dicontohkan bahwa: “Seorang gadis -mungkin dia berpendidikan tinggi-yang terlalu idealis dalam mencari pasangan atau pendamping sehingga sering menunda berkahwin sebagai langka awal untuk membina keluarga karena alasan belum menemukan calon pendamping yang diidamkan, maka dengan menikahi seseorang lelaki walaupun tidak memenuhi harapannya namun agamanya kukuh dan bertanggungjawab, atau mungkin menerima sebagai isteri kedua (ketiga) jauh lebih baik dari menunda-nunda berkahwin. Kemudian dalam masa penantian itu pula pelbagai kemungkinan boleh berlaku seperti terseret kedalam gaya hidup moden, berpacaran dan bertukar-tukar teman lelaki (tanpa ada suami yang melindunginya). Sandaran maslahat yang dikemukakan ini masuk ke dalam kategori *al-daruriyat* sebab menyangkut masalah agama dan kehormatan”.

Kesemua contoh produk-produk hukum yang dihasilkan oleh para ulama tersebut kalau dikaitkan dengan permasalahan masa kini maka muatan intinya boleh membawa kepada terwujudnya kemaslahatan, sama ada kemaslahatan itu bersifat umum/majoriti, sebahagian, mahupun bersifat peribadi/individu sekalipun.

Pemaparan metod atau kaedah-kaedah *istinbat* hukum dari para imam mujtahid dalam kajian ini sasarannya adalah untuk mengetahui bahwa landasan ijtihad mereka memiliki struktur aturan yang sangat rapi yaitu *pengistidlalan* melalui al-Qur’an, hadith, ijmak dan seterusnya *qiyas*, *al-maslahah* serta sumber alternatif lainnya. Artinya dalam menghadapi perkara-perkara baru mereka mencari jawapannya -terlebih dahulu- dalam al-Qur’an, hadith dan ijmak, namun jika tidak menemukannya dalam sumber-sumber hukum Islam tersebut, barulah mereka menggunakan kekuatan dan daya intelektual (akal fikiran) yang meliputi antaranya: *qiyas*, *istihsān al-maslahah al-mursalah* serta diselaraskan dengan kemaslahatan yang juga merupakan *maqasid al-Shari’ah*. Mereka tidak dengan serta-merta dan seweng-wenangnyanya langsung menggunakan akal atau rasio apabila menghadapi masalah, tetapi melalui struktur yang rapi seperti teori gunung (dari puncak ke dasar), berbeda dengan kecenderungan sebahagian cendekiawan moden yang pemikirannya membarat langsung

menggunakan maslahat yang dilihat dan dihasilkan oleh akal intelektualnya meskipun bercanggah dengan syariat Islam. Sebagai contoh pernyataan salah seorang dari mereka seperti yang dipetik oleh Wahbah al-Zuhayli dalam bukunya, *Tajdid al-Fiqh al-Islāmī*:

إن النص الشرعي يجعل في آخر مراتب الإجهاد... والتجديد وحرية الإجهاد يقتضيان مراعاة المصلحة أولاً وان كل ما يقال خلاف هذا مرفوض<sup>170</sup>

Sesungguhnya apa yang boleh difahami dari ungkapan di atas adalah bahwa nas-nas syarak itu diletakkan diperingkat akhir dari kegiatan ijtihad, pembaruan dan kebebasan berijtihad dasar partimbangannya hanyalah kemaslahatan -semu, sesaat-sahaja bukan nas syarak atau *maqasid al-Shari'ah*. Dengan kata lain, apabila bertembung maslahat yang dilihat dan dihasilkan oleh akal manusia moden (*mudirrun*) dengan dalil syarak atau *maqasid al-Shari'ah*, maka yang dimenangkan adalah kemaslahatan yang dihasilkan oleh akal. Kemaslahatan yang dimaksud disini tentulah yang bersifat nisbi, peribadi atau individu bebas dari ikatan normatif dan tanpa mahu dikontrol oleh *maqasid al-Shari'ah*.

Atas dasar itulah, sangat wajar dan logik kalau para Imam madhhab/mujtahid dijadikan *uswatun hasanah* atau ikutan bagi mujtahid dewasa ini dalam hal penggalian dan penerapan hukum Islam, maka disinilah letak hubungan dan kepentingan pemaparan sejarah mereka.

Setelah period itu ijtihad dalam dunia Islam mengalami kemunduran akibatnya hukum Islam pun menjadi ketinggalan. Semangat ijtihad para mujtahid menjadi lesu dan kualiti serta kuantiti mereka semakin menurun seperti digambarkan dalam pelbagai kitab fiqh Islam.

Dalam menyelesaikan masalah-masalah ijtihadiah, pada umumnya para mujtahid enggan mengistinbatkan hukum langsung dari al-Qur'an dan hadith -dengan menggunakan beberapa metod ijtihad pernah dicontohkan oleh para mujtahid yang

---

<sup>170</sup> Wahbah al-Zuhayli, *Tajdid al-Fiqh al-Islāmī*, Dar al-Fikr, Damshiq, 2000 M/1420 H. Ed.-1, hlm.187.

mendahului mereka- tetapi lebih cenderung untuk mencari dan menerapkan produk-produk ijtihadiah para mujtahid sebelumnya walaupun sebahagian hasil ijtihad mereka mungkin sudah kurang atau tidak sesuai lagi dengan keadaan dan situasi masa itu.

Lebih dari itu sikap toleransi bermadhab di kalangan pengikut madhhab-madhhab fiqh semakin menipis, bahkan seringkali timbul persaingan dan permusuhan sebagai akibat dari fanatisme madhhab yang berlebihan. Sebagai contoh dikalangan fuqahā' dari madhhab Hanafi ada yang berani mengeluarkan ungkapan seperti berikut ini:

كل آية تخالف ما عليه أصحابنا فهي مؤولة أو منسوخة وكل حديث كذلك فهو مؤول  
أو منسوخ.<sup>171</sup>

Maksudnya:

“Setiap ayat al-Qur’an dan hadith yang bercanggah dengan pendapat madhhab kami (Hanafi), itu harus ditakwilkan atau dihapuskan (*mansukh*)”.

Masa-masa kemunduran hukum Islam yang berlangsung sejak pertengahan abad keempat sampai akhir abad ketiga belas Hijrah ini (sekitar sembilan abad) biasa disebut sebagai “fasa kemunduran fiqh Islam” yang pada masa titik terendahnya kadangkala dipanggil sebagai “period taqlid dan penutupan pintu ijtihad”. Bahkan ada sebahagian fuqaha yang merasa tidak keberatan dan merestui pintu gerbang ijtihad ditutup rapat. Menyerahkan ijtihad kepada orang-orang yang bukan ahlinya, menurut pertimbangan mereka, tidak lebih baik dari menutup pintu ijtihad. Situasi seperti inilah yang berlaku ketika kekuasaan kerajaan <sup>o</sup>Abbasiyyah melemah dimana para khalifah lebih cenderung menyibukkan diri dalam bidang politik sehingga pejabat-pejabat negara termasuk jawatan keagamaan (*qadi*) dipegang oleh orang-orang yang tidak berkelayakan akibatnya banyak dari fatwa mereka bersesuaian dengan kemaslahatan pemerintah namun bercanggah dengan *maqasid al-Sharī'ah*. Di samping itu para khalifah tidak lagi mendorong dan melibatkan diri dalam kegiatan ilmiah seperti yang pernah berlaku pada pemerintahan sebelumnya yaitu pada zaman

---

<sup>171</sup> Abu Zahrah, *Muhadārāt fi al-Madhāhib al-Fiqhiyyah*, hlm. 279. <sup>o</sup>Abd.al-Salam Muhammad al-Sharif al-<sup>o</sup>Alim, *Nazariyyah al-Siyasah al-Sharī'iyah: al-Dawabit wa al-Tatbīq*, Dar al-Kutub al-Wataniyyah, Beggazi, 1996 M, Ed.-1, hlm.52.

Khalifah al-Mahdi, al-Hadi, Harun al-Rashid, al-Ma'mun dan lain-lain. Oleh sebab itulah, berangkat dari prinsip *Sad al-Dharī'ah* fuqaha merestui penutupan pintu ijtihad sebagai tindakan alternatif untuk menghalang timbulnya bahaya dan kerusakan.<sup>172</sup> Pada mulanya penutupan ini bukan bertujuan tidak menghalalkan berlakunya ijtihad tetapi semata-mata bagi menghalang orang-orang yang tidak berkelayakan mencampuri urusannya. Dimana pada waktu itu muncul ramai kalangan yang tidak layak berijtihad dengan cara masing-masing mengemukakan hasil ijtihad mereka kepada masyarakat yang mengelirukan.

Oleh itu bagi mengelakkan hal tersebut langkah penutupan ijtihad pada satu segi ada benarnya kerana menyerahkan ijtihad kepada orang yang bukan ahlinya adalah jauh lebih buruk dari menutup pintu ijtihad sendiri. Apatalagi bila dikaitkan dengan keadaan sekarang dimana ramai dari kalangan yang berkelulusan universiti-universiti Barat beserta murid-muridnya berani berijtihad dalam hukum syariat. Tetapi pada sisi lain, biarlah pintu ijtihad itu tetap terbuka untuk dimasuki oleh orang-orang yang berkelayakan serta memenuhi syarat-syaratnya.

Fazlur Rahman menyatakan<sup>173</sup> bahwa dengan adanya restu penutupan pintu ijtihad dari fuqaha maka persyaratan ijtihad dibuat sukar dan ketat serta ditempatkan pada kedudukan yang tinggi sehingga seolah-olah berada di luar jangkauan manusia betapapun pandainya. Kemampuan ijtihad mutlak seseorang ketika itu sama sekali tak diperakui, yang diperbolehkan hanya ijtihad relatif. Artinya mujtahid - kerana tidak mampu - tidak boleh meng*instinbatkan* hukum-hukum syariat Islam dari sumbernya (al-Qur'an dan hadith) tanpa terikat dengan pendapat mujtahid lain. Mujtahid hanya boleh melakukan tafsiran kembali terhadap hukum-hukum Islam dalam batas-batas yang telah ditentukan oleh Imam Madhhab yang dianutnya. Atau paling jauh, mujtahid hanya dibenarkan melakukan studi campuran dan perbandingan tentang hukum Islam dari aliran-aliran fiqh yang berbeda.

---

<sup>172</sup> cAbd.al-Rahman bin Khaldun, *Muqaddimat ibn Khaldun*, Dar al-Fikr, Beyrut, 1981 M/1401 H. Ed.-1, Jil.1, hlm. 577-578.

<sup>173</sup> Fazlur Rahman, *Islam*, terjemahan Ahnis Mohammad, Pustaka, Bandung, 1984, hlm. 107.

Mengenai idea ini, sesungguhnya kelompok Shi'ah terutama Imamiyyah menyatakan dengan tegas bahwa pintu ijtihad tidak pernah tertutup/terkunci tetap terbuka kepada siapa sahaja yang berkelayakan untuk menceburinya. Justeru dikalangan umat Islam Sunni terdapat pro dan kontra atau dengan perkataan lain ada golongan yang setuju dan ada yang tidak, namun kebanyakan dari mereka tidak menentang penutupan pintu ijtihad itu.

Di kalangan fuqaha Hanabila misalnya ada yang menyatakan ketidaksetujuannya terhadap idea semacam itu. Menurut mereka, pintu ijtihad tetap terbuka, tidak ada orang yang berhak menutupnya dan tiap zaman mesti ada mujtahidnya sesuai dengan hadith Nabi Muhammad s.a.w.:

( إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا )<sup>174</sup>.

Maksudnya:

“Sesungguhnya Allah akan mengutus seorang pembaharu (*mujaddid*) untuk umat Islam pada setiap penghujung seratus tahun supaya memperbaharui (ajaran-ajaran) agama mereka”.

### 3.4.3 Ijtihad Sebagai Sarana Pembaruan Hukum Islam

Nabi Muhammad s.a.w. telah menjalankan tugas kerasulannya dengan baik dan sempurna dalam masa dua puluh dua tahun lebih beberapa bulan. Dalam waktu yang demikian singkat, syariat Islam telah dinyatakan lengkap dan sempurna, dengan turunnya al-Qur'an, ditambah pula dengan penjelasan dari Rasulullah s.a.w.

Setelah Rasulullah s.a.w. berhijrah ke Madinah, terasa keperluan umat kepada aturan hukum dan perundang-undangan. Bersamaan dengan itu hukum Islam pun mulai terbentuk, menggantikan adat istiadat jahiliah. Ayat-ayat al-Qur'an yang berhubungan dengan hukum, bilangannya adalah terhad. Dari jumlah yang terhad itu, khusus dalam masalah ibadat, meskipun pada umumnya disebutkan dalam al-Qur'an

---

<sup>174</sup> Abu Dawud, Juz.4, bil.Hadith 4291, hlm.313.

secara garis besarnya sahaja namun secara terperinci telah dijelaskan oleh sunnah Rasulullah s.a.w. Sedangkan dalam bidang muamalah, hanya sebahagian kecil yang dijelaskan secara tegas dan terperinci, sedang kebanyakannya dalam berupa prinsip-prinsip dasar yang dalam pelaksanaannya memerlukan pelbagai tafsiran. Sumber hukum Islam yang diisyaratkan dalam bentuk hikmah dan *'illah* serta dikaitkan kepada daya intelektual umat -mujtahid-, menurut Satria Effendi,<sup>175</sup> tidaklah secara kebetulan tanpa tujuan. Karena andaikata al-Qur'an dan sunnah terperinci dalam seluruh persoalan, akan membuat hukum Islam kaku dan mudah ketinggalan zaman. Maka justeru pada watak sumber hukum yang singkat dan terbuka tetapi cukup memuat dasar-dasar fikiran dan mengandungi makna yang mendalam itulah terletak dinamika hukum Islam.

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa hanya dalam bidang akidah dan ibadah sahaja yang memuat ketentuan hukum yang jelas dan terperinci, sedangkan dalam bidang muamalah dan hidup kemasyarakatan tidak semua demikian. Masalah-masalah baru dalam bidang muamalah dan hidup kemasyarakatan justeru terus bermunculan tidak pernah berhenti sedangkan wahyu tidak pernah turun lagi. Islam adalah agama wahyu yang terakhir dan diturunkan kepada Nabi Muhammad s.a.w. adalah berlaku untuk sepanjang zaman, maka disinilah letak peranan akal fikiran dalam menghadapi serta mencari jalan keluar terhadap masalah-masalah baru yang timbul dalam masyarakat.

Sebagai agama dan aturan hidup yang diperuntukkan berlaku sepanjang masa Islam membawa datang ajaran-ajaran asas yang tersimpul dalam al-Qur'an, surah al-Maidah 5:3 ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾<sup>176</sup>. Ajaran-ajaran asas tersebut boleh dikembangkan secara rasional untuk menyongsong kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi dengan tetap menjaga dan melestarikan kebenaran asasi. Sarana penting yang diberikan Islam untuk mengembangkan ajaran-ajaran asas itu adalah ijtihad, yaitu dengan memfungsikan akal semaksimum mungkin.

---

<sup>175</sup> Satria Effendi M. Zein, hlm. 313.

<sup>176</sup> أي أكملت لكم ما تحتاجون اليه من أصول الحلال والحرام والقواعد التي تقوم عليها شون الحياة في جوانبها المختلفة  
 ”Kusempurnakan untuk kamu acuan dasar untuk mengetahui halal-haram sesuatu dan kaedah-kaedah umum yang boleh dijadikan panduan dalam menyelesaikan pelbagai masalah yang berlaku dalam masyarakat”

Melalui ijtihadlah para sahabat mengembangkan dan menjabarkan nilai-nilai yang ada dalam sumber-sumber hukum Islam. Mereka memberikan penjelasan-penjelasan dan tafsiran-tafsiran terhadap nas dan menyelesaikan setiap masalah yang timbul dalam masyarakat Islam. Dan dengan ijtihadlah masyarakat Islam mencapai zaman keemasannya pada abad kedua sampai pertengahan abad ke empat Hijrah. Di sisi lain hukum Islam juga pernah mengalami masa jumud dan beku karena terhentinya gerakan ijtihad sehingga menimbulkan taklid. Dengan demikian untuk memperbaharui dan mempertahankan dinamika hukum Islam seiring dengan dinamika perkembangan masyarakat, maka gerakan ijtihad harus terus-menerus dihidupkan dan digalakkan.

Dari huraian terdahulu dapat kita lihat bahwa para sahabat yang hidup pada zaman Nabi s.a.w. melakukan ijtihad. Banyak persoalan yang mereka hadapi - sebagaimana telah dijelaskan- perlu diselesaikan dengan ijtihad sendiri karena mereka belum memperoleh kepastian hukumnya dari Rasulullah s.a.w. baik melalui al-Qur'an mahupun hadith.

Kalau sahabat yang hidup pada zaman Nabi s.a.w. sudah perlu melakukan ijtihad, maka zaman sesudah itu, ijtihad tentu lebih diperlukan lagi. Ada dua situasi penting yang menyebabkan ijtihad sesudah zaman Nabi s.a.w. lebih diperlukan.

*Pertama*, pada zaman Nabi s.a.w. wahyu sebagai sumber utama ajaran Islam masih belum berhenti, masih tetap turun untuk menyelesaikan masalah-masalah yang timbul dalam masyarakat, sedangkan setelah zaman Nabi s.a.w. wahyu tidak pernah turun lagi untuk selama-lamanya.

*Kedua*, masalah-masalah yang muncul pada zaman Nabi s.a.w. tidak sebanyak masalah yang muncul sesudah itu. Pada zaman Nabi s.a.w. daerah Islam masih kecil, dan umat Islam pun belum ramai berhubungan dengan umat-umat lain. Sedangkan zaman sesudah Nabi s.a.w. baik karena perluasan wilayah Islam mahupun karena perkembangan tamadun dan kebudayaan serta kemajuan ilmu pengetahuan dan

teknologi, masalah-masalah baru yang muncul di hadapan umat Islam berkali ganda banyaknya.

Keperluan kepada ijtihad itu jelas tergambar dalam sebuah hadith Nabi s.a.w. ketika beliau mempersiapkan Mu<sup>c</sup>adh bin Jabal r.a. untuk diutus menjadi gubernur sekaligus sebagai *qadi* (hakim) di daerah Yaman, beliau sempat memberi simulasi penyelesaian perkara kepada Mu<sup>c</sup>adh:

(قَالَ كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ قَالَ أَقْضِي بِكِتَابِ اللَّهِ. قَالَ فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي كِتَابِ اللَّهِ قَالَ فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَا فِي كِتَابِ اللَّهِ قَالَ أَجْتَهُدُ رَأْيِي وَلَا أَلُو. فَضَرَبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَدْرَهُ وَقَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ لِمَا يُرْضَى رَسُولَ اللَّهِ)<sup>177</sup>

Maksudnya:

“Bagaimana kamu menyelesaikan perkara jika kepadamu dimajukan masalah? Mu<sup>c</sup>adh menjawab, akan aku putuskan menurut ketentuan hukum yang ada dalam al-Qur’an. Kalau tidak kamu dapati dalam kitab Allah? Tanya Nabi selanjutnya. Akan kuputuskan menurut ketentuan yang ada dalam sunnah Rasulullah, jawab Mu<sup>c</sup>adh. Kalau tidak kamu temuinya dalam sunnah Rasulullah dan tidak pula dalam kitab Allah? Mu<sup>c</sup>adh menjawab, aku akan berijtihad dengan kemampuan pikiranku dan tidak akan membiarkan begitu sahaja. Maka Nabi menepuk-nepuk dada Mu<sup>c</sup>adh seraya berucap: segala puji bagi Allah yang telah memberi petunjuk kepada utusan Rasul-Nya kepada jalan yang diridhai Rasul Allah”.

Hadith tersebut memberi isyarat, bahwa Rasulullah s.a.w. tidak hanya menyetujui bahkan beliau juga menganjurkan penggunaan akal fikiran untuk menetapkan hukum terhadap sesuatu yang dalam al-Qur’an dan sunnah belum dinyatakan hukumnya secara jelas. Agama Islam mengajarkan agar segala perilaku manusia harus jelas hukumnya apakah haram, atau halal, apakah wajib dilakukan atau

---

<sup>177</sup> Abu Dawud., Juz.3, bil.hadith 3592, hlm.302, Al-Tirmidhi, Juz.3, bil.hadith 1327, hlm.397, Ahmad bin Hanbal, Juz.16, bil.hadith 21906, hlm.164-165, Abu Muhammad <sup>c</sup>Abd Allah bin <sup>c</sup>Abd al-Rahman bin al-Fadl al-Darimi, *Sunan al-Darimi*, Dar al-Hadith, Kaherah, 2000 M/1420 H, Juz.1, Ed.-1, bil.hadith 168, hlm. 58, Ibn <sup>c</sup>Abd. al-Bar, *Jami<sup>c</sup> Bayan al-<sup>c</sup>Ilm wa Fadlih*, Dar al-Kutub al-<sup>c</sup>Ilmiyyah, Beyrut, 2000 M, hlm. 313. Isma’il bin <sup>c</sup>Umar Ibn Kathir, *Tuhfat al-Talib bi Ma<sup>c</sup>rifat Ahadith Mukhtasar Ibn al-Hajib*, Dar al-Hira’, Makkah, 1406 H, Ed-1, hlm. 151-152.

dilarang atau dibolehkan, apakah baik atau buruk dan apakah benar atau salah. Dengan mengetahui hukum itu diharapkan setiap muslim dengan iman di dada akan mampu membatasi perilakunya dalam hal-hal yang halal, yang diperintahkan agama, yang baik, dan yang benar.

Menggunakan akal fikiran atau *ra'y* menurut hadith di atas, merupakan jiwa dari ijtihad. Pernyataan hadith tersebut sekaligus menguatkan sumber hukum dalam agama Islam, yaitu al-Qur'an dan hadith, kemudian jika tidak terdapat keterangan yang jelas dalam kedua-dua sumber itu maka harus diambil cara lain atau dengan jalan ijtihad. Setiap masalah harus ditetapkan hukumnya karena menyangkut kehidupan manusia terutama manusia muslim.

Jadi dasar syariat adalah wahyu, tetapi Islam tidak pernah merendahkan kemampuan akal manusia. al-Qur'an menghubungkan iman dan tauhid dengan pemikiran yang lurus tentang kekuasaan Allah dan keesaan-Nya dalam mencipta.<sup>178</sup> Hukum-hukum syarak seluruhnya sesuai dengan akal yang sehat, tidak ada satu ketentuan pun dalam Islam yang bertentangan dengan akal.<sup>179</sup> Demikian juga Islam menjadikan akal sebagai dasar pembebanan dalam hukum-hukum syarak, artinya kewajiban syarak hanya dibebankan ke atas orang yang berakal sehat, dan tidak gila.

Rasulullah s.a.w. bersabda:

(رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ عَنِ الْمَجْنُونِ الْمَغْلُوبِ عَلَى عَقْلِهِ حَتَّى يُفِيقَ وَعَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ وَعَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَحْتَلِمَ).<sup>177</sup>

Maksudnya:

“Diangkat pena (tidak dikenakan bebanan taklif) bagi tiga golongan: orang gila sampai ia waras, orang tidur sampai ia bangun, anak kecil sampai ia dewasa”.

---

<sup>178</sup> Nadiyah Sharif al-Umari, *al-Ijtihād fī al-Islām: Usaluh, Ahkāmuh wa Afaquh*, Muassasat al-Risalah, Beyrut, 1981, hlm.258.

<sup>179</sup> Abu Zahrah, *Tarikh al-Madhahib al-Islamiyyah*, Dar al-Fikr al-‘Arabi, Kaherah, t.th, hlm.237.

<sup>177</sup> Al-Tirmidhi, Jil. 3, bil.hadith 1423, hlm.402.

Jelaslah bahwa akal mempunyai tugas yang penting dalam melaksanakan *istinbat* hukum. Tugas akal menurut al-<sup>o</sup>Umari, tampak jelas dalam dua hal:

- a. Mempelajari maksud dan tujuan dari sejumlah nas syarak dengan menggali hikmah pada setiap nas syarak, kemudian mempelajari tujuan syariat secara keseluruhan dari kumpulan ketentuan hukum yang *diistinbarkan*.
- b. Melakukan *istinbāt* hukum terhadap masalah-masalah yang tidak ada penjelasan dalam nas, karena nas tidak lagi bertambah, sedangkan masalah-masalah baru tetap sahaja timbul. Dalam keadaan demikian tak ada lagi jalan lain kecuali menetapkan hukum terhadap sesuatu masalah yang tidak ada penjelasan hukumnya dalam nas dengan berpandukan kepada masalah yang ada penjelasan hukumnya dalam nas.<sup>178</sup>

Dalam al-Qur'an terdapat 49 ayat yang mengandung kata "akal" dan 18 ayat yang mengandung kata "fikir".<sup>179</sup> Manusia diperintahkan untuk sentiasa berfikir positif sama ada dalam masalah ibadah kepada Tuhan, dalam masalah muamalah dengan sesama manusia ataupun dalam masalah keagamaan dan masalah-masalah keduniaan yang lain.

Masalah-masalah baru yang terus menerus timbul harus ditetapkan hukumnya dengan cara ijtihad menggunakan kemampuan akal secara maksimum. Dengan begitu semua masalah yang timbul akan dapat ditetapkan hukumnya bersesuaian dengan prinsip-prinsip dan dasar-dasar syarak dengan menggunakan kemampuan akal serta mengembalikannya kepada nas-nas al-Qur'an dan hadith untuk mengetahui dasar pembebanan dan *illah* hukumnya.

---

<sup>178</sup> Nadiyah Sharif al-<sup>o</sup>Umari, hlm.259.

<sup>179</sup> Muhammad Fuad Abd. al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz al-Qur'an al-Karīm*, Dar al-Hadith, Kaherah, 2001 M/1422 H. hlm.635-636. dan <sup>o</sup>Ali Zadah Faydullah bin Musa al-Husayni al-Maqdisi, *Fath al-Rahmān li Talib Ayat al-Qur'an*, Dar al-Kutub al-<sup>o</sup>Ilmiyyah, Beyrut, 2005 M/1426 H. Ed,ke-1, hlm. 507-508 dan 576.

Menurut ‘Abbas Husni Muhammad, ijtihad adalah kegiatan ilmiah atau menjelaskan secara ilmiah terhadap dasar-dasar syariat Islam.<sup>180</sup> Ijtihad sebagai sarana untuk menggali peradaban/tamadun Islam dan merupakan salah satu cara untuk menjaga agar Islam selalu sesuai dengan semua tempat dan zaman. Ijtihad pulalah yang dapat menjelaskan hikmah datangnya nas-nas dengan kaedah-kaedah yang universal yang dapat menjadikannya berkesan dan fleksibel serta memenuhi keperluan manusia.<sup>181</sup>

Oleh itu al-Qur’an memberikan kedudukan yang tinggi kepada para ulama, cendikiawan, dan ahli *istinbat* serta memerintahkan manusia untuk merujuk kepada mereka. Allah s.w.t. berfirman dalam surat al-Nisa’:

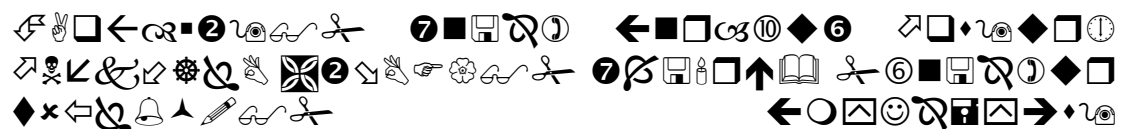


Maksudnya:

“Wahai orang-orang yang beriman, taatlah kamu kepada Allah dan taatlah kepada Rasulullah dan kepada Uli Amri (orang-orang yang berkuasa) dari kalangan kamu”.

Menurut Ibn ‘Abbas, Mujahid, dan al-Dahhak, yang dimaksud dengan *Uli al-Amr* adalah para ulama yang memberikan fatwa dalam hukum-hukum syarak dan mengajarkan masalah-masalah agama kepada manusia.<sup>183</sup>

Penafsiran di atas dikuatkan oleh firman Allah s.w.t. dalam surat al-Nisa’ yang berbunyi:

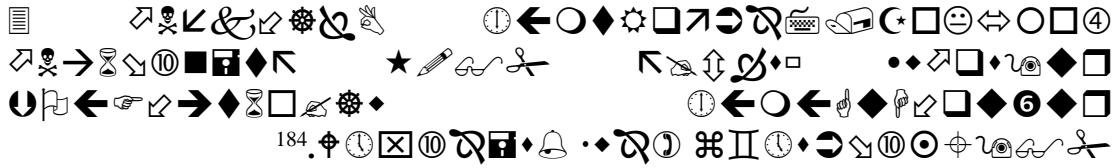


<sup>180</sup> ‘Abbas Husni Muhammad, *al-Fiqh al-Islamī: Afāquh wa Tatawwuruh*, Terj. Mohd.Asri Hashim, Yadim, Kuala Lumpur, 1996, hlm 229.

<sup>181</sup> Nadiyah Sharif al-‘Umari, hlm. 260.

<sup>182</sup> Al-Qur’an, al-Nisa’ 4:59

<sup>183</sup> Fakhruddin Abū ‘Abdillah Muhammad bin ‘Umar al-Razi, *al-Tafsīr al-Kabīr*, Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Teheran, t.th. Jil.10, hlm. 144.



Maksudnya:

“Dan kalau mereka kembalikan sahaja hal itu kepada Rasulullah dan kepada *Uli al-Amr* (alim ulama) di antara mereka tentulah hal itu dapat diketahui oleh orang-orang yang layak mengambil keputusan mengenainya di antara mereka, dan jika tidaklah karena limpah karunia Allah dan belas kasihan-Nya kepada kamu, tentulah kamu (terbabas) menurut syaitan kecuali sedikit sahaja (yaitu orang-orang yang teguh imannya dan luas ilmunya di antara kamu) “.

Ayat tersebut menyandarkan kata *istinbāt* kepada “para ulama”. *Istinbat* berarti *istikhrāj*, atau mengeluarkan hukum, seperti ungkapan di bawah ini:

إِستنبط الفقيه الباطن باجتهاده وفهمه والذين يستنبطونه هم العلماء<sup>185</sup>

Maksudnya:

“Faqih itu mengeluarkan hukum dengan ijtihad dan pemahamannya. Dan orang-orang yang mengeluarkan hukum itu adalah ulama”.

Ayat itu juga menjadi dalil bahwa ada beberapa masalah baru yang tidak dapat diketahui hukumnya dengan nas melainkan dengan cara *istinbat*, baik dalam bentuk *istinbat* -penalaran- *ta<sup>c</sup>līlī* ataupun dalam bentuk *istinbat istislahī*.

<sup>184</sup> Al-Qur’an, al-Nisa’ 4:83

<sup>185</sup> Nadiyah Sharif al-‘Umari, hlm. 261.

## **BAB IV**

### **APLIKASI *AL-MASLAHAH AL-MURSALAH* DALAM PEMBAHARUAN HUKUM ISLAM**

#### **4.1 Pengenalan**

Landasan pembaharuan yang dimaksud dalam kajian ini menggunakan dua standard yaitu *islah* dan *tajdid*. Metod alternatif yang boleh digunapakai dalam hal ini adalah *al-maslahah al-mursalah*. Dalam bab ini pembahasan akan difokuskan pada masalah relevansi atau kasesuaian *al-maslahah al-mursalah* dengan pembaharuan hukum Islam. Untuk mengenal pasti dimana letak titik temu dan hubungkait di antara kedua-dua masalah tersebut, maka akan diketengahkan beberapa contoh permasalahan fiqh masa kini. Sebelum tiba kepada permasalahan-permasalahan itu, penulis ingin membincangkan sedikit-sebanyak tentang keadaan fiqh yang ada sekarang dan keadaan umat Islam. Pembahasan ini diharapkan dapat memberikan gambaran yang jelas tentang pentingnya pembaharuan hukum Islam dewasa ini.

#### **4.2 Sorotan Terhadap Keadaan Fiqh Yang Ada Sekarang**

Hukum fiqh yang ada sekarang pada hakikatnya adalah produk atau hasil intelektual ulama terdahulu, yaitu hasil ijtihad para ulama masa kejayaan, kegemilangan dan keemasan hukum Islam dengan tokoh-tokoh utamanya imam-imam madhhab yang empat: Abu Hanifah, Malik, al-Shafi'i, dan Ahmad bin Hanbal. Periode keemasan hukum Islam sebagaimana tercatat dalam sejarah berlangsung selama 250 tahun yaitu sejak permulaan abad kedua hijrah sampai pertengahan abad ke empat hijrah. Setelah itu hukum Islam mengalami periode taklid, kebekuan (*jumud*), bahkan sampai kepada

penutupan pintu ijtihad. Hukum-hukum fiqh yang diamalkan umat Islam sekarang ini pada umumnya adalah rumusan madhhab Hanafiyyah, Malikiyyah, Shafi'iyah dan Hanābilah. Ketentuan-ketentuan hukum fiqh madhhab itulah yang menjadi rujukan utama masyarakat nusantara dewasa ini. Di Indonesia misalnya, Majelis Ulama Indonesia (MUI) dan dua organisasi kemasyarakatan dan pertubuhan Islam terbesar, yaitu Nahdatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah dalam menetapkan sesuatu hukum tidak dapat melepaskan diri atau masih terikat dengan fiqh madhhab yang empat tersebut.<sup>1</sup> Keadaan yang serupa berlaku juga di negara-negara Asia Tenggara lainnya, seperti: Malaysia, Brunai Darussalam, Singapura dan Thailand atau Filipina selatan. Bahkan keadaan ini juga berlaku di negara-negara Islam lainnya.

Rujukan umat Islam di Nusantara ini adalah hukum fiqh ijtihad ulama-ulama zaman keemasan Islam yang sudah berumur 10 abad, padahal jenjang waktu 10 abad itu tentu telah terjadi dan berlaku banyak perubahan dalam masyarakat. Apatalagi kalau keadaan dan lingkungan tempat tinggal para mujtahid itu berbeda dengan keadaan, lingkungan situasi tempat tinggal umat Islam yang mengambil dan mengamalkan hukum-hukum fiqh dari madhhab-madhhab tersebut. Terhadap sesuatu masalah, boleh jadi seorang ulama memberikan fatwa yang berbeda karena perbedaan lingkungan dan keadaan masyarakat. Perbedaan *al-Qawl al-Qadīm* (pendapat lama) al-Shāfi'ī ketika berada di Iraq dengan *al-Qawl al-Jadīd* (pendapat baru)nya ketika bermukim di Mesir merupakan contoh konkrit bagaimana hukum Islam boleh berubah karena dipengaruhi oleh keadaan persekitaran serta lingkungan masyarakat yang menghendaknya.

Sebagai contoh dalam *al-Qawl al-Qadīm*, Imam al-Shafi'ī tidak melarang seseorang bermusafir sebelum solat Jumaat (*qabl al-zawāl* yaitu bermula dari terbit fajar hingga menjelang dilaksanakan solat Jumaat) karena belum masuk waktunya. Pada waktu itu perjalanan tidak dijadikan alasan untuk meninggalkan solat Jumaat, dan ini merupakan *illah* dibolehkannya perjalanan tersebut. Namun dalam *al-Qawl*

---

<sup>1</sup> Lihat *Majelis Tarjih* Pusat Muhammadiyah, *Kumpulan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, PT. Panjimas, Jakarta, t.th. *Masail Diniyah* Hasil Muktamar dan Munas Nahdlatul Ulama.

*al-Jadīd*, al-Shafi‘i melarang penduduk suatu negeri yang sudah terkena kewajiban solat Jumaat untuk bermusafir (*qabl al-zawal* atau *ba‘da al-zawal*) karena dikhuatirkan tidak dapat berjum‘at di perjalanan atau negeri yang ditinggalkan akan kekurangan jamaah, atau perjalanan itu dijadikan alasan untuk meninggalkan solat Jumaat.<sup>2</sup> Artinya *إذا زالت الشمس فلا يجوز السفر لمن تلزمه الجمعة*<sup>3</sup> “apabila waktu *zawal* telah masuk maka tidak boleh melakukan perjalanan bagi orang yang terkena kewajiban solat jumaat dia wajib menunggu sampai solat jumaat selesai ditunaikan”.<sup>4</sup> Kasus bermusafir ini adalah dalam berpergian yang biasa, tetapi dalam berpergian untuk ibadah seperti menunaikan ibadah haji, maka dibolehkan melakukan safar.

Begitu juga tentang batas sempadan negeri tempat mendirikan solat jumaat, ketika di Iraq al-Shafi‘i memberi persyaratan batas yaitu sungai, maka kawasan-kawasan atau daerah-daerah yang dibelah oleh sungai penduduknya boleh melaksanakan solat jum‘at. Akan tetapi di Mesir, beliau melihat bahwa desa-desa di sana besar-besar, penduduknya ramai dan rumah tempat tinggal berhampiran satu sama lain bahkan sambung-bersambung. Dengan dasar itu beliau jadikan sebagai *‘illah* bagi mengizinkan setiap desa mempunyai masjid -atau beberapa masjid- untuk di tempati melaksanakan solat Jumaat.<sup>5</sup>

‘Umar bin ‘Abd al-‘Aziz juga pernah mengubah fatwanya karena pengaruh suasana persekitaran atau pengaruh sosio-kultural. Ketika menduduki jawatan gubernur (Amir) di Madinah, beliau memutuskan perkara bagi seorang pendakwa, jika dia dapat menghadirkan seorang saksi dan mahu bersumpah. Sumpah yang dilakukan oleh pendakwa dipandang sebagai pengganti saksi kedua, dan itu diterima dan dibolehkan karena menurutnya, amanah, kejujuran masih dijunjung tinggi dan memasyarakat di Madinah. Akan tetapi ketika memangku jawatan khalifah di

---

<sup>2</sup> Kecuali mereka dipastikan dapat melaksanakan solat Jumaat diperjalanan atau mereka bimbang akan ditinggalkan oleh rombongannya (*al-rufqah*), maka dalam hal ini boleh melakukan perjalanan pada hari Jumaat. Lihat al-Nawawi, *al-Minhaj*, Juz.1, hlm. 60.

<sup>3</sup> Ahmad bin Salamah dan Ahmad al-Barr, *Qalyubī wa ‘Umayrah*, Mustafa al-Babi al-Halabi, Mesir, 1957, Jil. 1, hlm.270. وقال الرافي أن السفر المباح حرام قبل الزوال وبعده وأن الطاعة لا تحرم قبله

<sup>4</sup> Namun jika waktu *zawāl* masih lama, masih ada beberapa jam lagi maka bermusafir *qabl al-zawāl* dibolehkan. Al-Nawawi berkata berpergian untuk ibadah sama status hukumnya dengan berpergian yang biasa. Lihat *al-Minhāj*, Juz. 1, hlm. 60.

<sup>5</sup> Ahmad bin Salamah dan Ahmad al-Barr, *Qalyubī wa ‘Umayrah*, hlm. 272-273.

Damshiq, beliau melihat masyarakat Syria (Sham) tidak sama dengan masyarakat Madinah kejujurannya di bawah standard.<sup>6</sup> Maka apa yang pernah digunakan di Madinah tidak diberlakukan lagi (dimansuhkan) di ibu negeri kerajaan khilafah bani Umayyah tersebut.

Dari keterangan yang dikemukakan di atas tampaknya ada kontradiksi, yaitu pada satu sisi, hukum Islam sangat luwes dan elastik dapat berkembang dan berubah mengikut irama perkembangan dan perubahan masyarakat, tetapi di sisi lain hukum fiqh yang ada ditangan umat Islam sebagai warisan dan peninggalan sejarah masa lalu tampaknya tidak berkembang. Yusuf al-Qardawi mengatakan bahwa penyebab hukum Islam tidak berkembang karena kitab-kitab fiqh dan usul fiqh yang ditulis oleh ulama mujtahid di zaman berkembangnya kegiatan ijtihad memuat pelbagai masalah fiqhiyah. Para ulama yang datang sesudah mereka merasa berpuas hati dengan hasil ijtihad ulama pendahulu mereka. Mereka tidak memerlukan lagi ijtihad baru. Mereka cukup menerapkan dan mempertahankan saja hasil ijtihad yang sedia ada. Kekaguman dan hormat pada ulama terdahulu ikut menghalang mereka untuk melakukan ijtihad baru. Di samping itu, mereka turut kluatir kalau-kalau ijtihad baru itu banyak dipengaruhi oleh hawa nafsu dan kepentingan peribadi sehingga dapat merosak kasusucian dan keagungan syariat Islam.<sup>7</sup>

Memang harus diiktiraf bahwa hukum fiqh hasil ijtihad ulama terdahulu sudah demikian maju dan luas cakupannya merangkumi pelbagai masalah yang diandaikan bahkan kadangkala memasuki perkara-perkara yang mendekati perkara mustahil seperti yang dapat dibaca dalam kitab fiqh *al-Mahallī*. Sepasang suami isteri melihat burung terbang di angkasa, kemudian suami berkata kepada isterinya: “kalau yang terbang itu burung gagak, maka engkau tertalak satu.” Sedangkan masing-masing daripada suami isteri tidak tahu burung apa sebenarnya yang terbang itu. Akhirnya kedua-duanya atau salah seorang dari keduanya mencari dan mengetahui dengan pasti burung itu, apakah itu gagak atau bukan. Kalau ternyata burung itu

---

<sup>6</sup> T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Fakta Keagungan Syariat Islam*; Tintamas, Jakarta, 1982, Ed.ke-2, hlm. 30-31.

<sup>7</sup> Yusuf al-Qardawi, *Sharī'at al-Islām*, al-Maktabat al-Islāmiyah, Beyrut 1397 H, Ed.ke-2 hlm. 77.

adalah gagak, maka jatuh talak satu kepada isteri, kalau bukan mereka tetap sebagai suami isteri. Atau sang suami berkata kepada kedua isterinya kalau yang terbang itu adalah burung gagak maka jatuh talak satu kepada isteri pertama kalau bukan, talak jatuh kepada isteri kedua. Maka sang suami harus mencari tahu dengan pasti burung sebenar yang terbang itu.<sup>8</sup> Hal seperti itu banyak ditemukan dalam kitab-kitab fiqh lama hasil ijtihad ulama terdahulu. Ulama yang datang terkemudian tertarik dan sibuk mempelajari kitab-kitab lama tersebut. Karena setia dan kagum pada pengarangnya, mereka tidak mahu mengorbankan tenaga dan masa untuk melakukan ijtihad baru.

Jika diamati keadaan sebenar umat Islam di zaman taklid, tampaknya masih ada faktor lain yang ikut menghalang kegiatan ijtihad itu sehingga kitab-kitab fiqh hasil ciptaan para mujtahid terdahulu membeku, tidak berkembang karena tidak dikembangkan oleh generasi ulama sesudah ulama mujtahid di zaman keemasan hukum Islam. Faktor lain tersebut adalah fanatik madhhab, dan adanya situasi dan kehidupan sosial yang tidak menyokong karena umat Islam pada ketika itu dalam keadaan lemah, miskin, dijajah, kebebasannya terhad dan seringkali diadu domba, serta sukarnya diperolehi kemudahan dan kasusempatan mengembangkan diri, semua itu membuat gairah serta semangat berijtihad menjadi pudar dan akhirnya padam.

### 4.3 Sorotan Terhadap Keadaan Umat Islam

Manusia termasuk umat Islam merupakan makhluk Tuhan yang baru. Sesuatu yang baru tentu saja tidak kekal dan selalu berubah mengikut putaran waktu dan tempat. Perubahan-perubahan yang terjadi dalam alam ini merupakan sesuatu yang *tabi'i* atau normal. Manusia dengan akal budinya sentiasa berfikir dinamik dan bergerak maju mencipta hal-hal yang baru.

Ketika ajaran Islam mula disampaikan kepada masyarakat Arab, perhambaan dan penjajahan terdapat di mana-mana. Manusia yang satu diperhamba oleh manusia

---

<sup>8</sup> Jalal al-Din al-Mahallī, *al-Mahallī: Hāshiyat Qalyubī wa 'Umayrah*, Dar Ihya al-Kutub al-  
 'Arabiyah, Mesir, t.th, Jil. 3, hlm. 344-346. "فإن قالها رجل لزوجتيه طلقتهما ولزمه البحث عن الطائر والبيان  
 لزوجتيه إن اتضح له لتعلم المطلقة من غيرها وعليه الإمتناع عنهما إلى أن يتبين الحال"

yang lain, bangsa yang satu dijajah oleh bangsa yang lain dan demikian seterusnya. Dengan berkembangnya prinsip kebebasan dan persamaan hak yang dibawa serta oleh ajaran Islam, maka perhambaan dan penjajahan dianggap tidak sesuai dengan maruah, darjat dan martabat kemuliaan manusia, sehingga perhambaan dan penjajahan itu secara beransur-ansur hilang terhapus dari permukaan bumi. Namun yang tersisa dan sangat disesalkan kejadian itu masih berlaku dewasa ini yaitu adanya perhambaan atau perbudakan model baru yang diamalkan dan dipraktikkan oleh kuasa besar dunia terhadap negara-negara lemah khususnya negara-negara Islam. Globalisasi adalah - bentuk lain daripada perhambaan itu - salah satu cara yang ampuh dan berkasusan bagi negara-negara maju untuk menguasai kekayaan alam negara-negara dunia ketiga. Ini adalah pelan ciptaan Barat untuk menakluki dunia secara sah, tetapi hakikatnya adalah penipuan atau ibarat bungkusan rapi berlabel halal, tetapi isinya adalah racun yang amat mematikan.

Demikian juga sistem pemerintahan dalam Islam mengalami perberkembangan bermula dari corak teokrasi-demokratik yang berlaku pada zaman Nabi Muhammad s.a.w. hingga zaman Khulafa' al-Rashidin, kemudian bercorak monarki-demokratik pada zaman dinasti-dinasti dan akhirnya berbentuk republik demokratik di zaman moden mengikut sistem pemerintahan yang berlaku di Barat.<sup>9</sup>

Antara masalah yang banyak diperkatakan dewasa ini, di samping sistem pemerintahan adalah sistem perekonomian. Sejarah zaman lampau menunjukkan, harta kekayaan di zaman empat khalifah banyak berada di tangan negara dan tersimpan rapi di *baytul māl*. Di zaman dinasti-dinasti, kekayaan pada mulanya dikuasai pihak-pihak yang memerintah dan kemudian timbul feodalisme. Dalam pada itu, ajaran tentang hak fakir miskin terhadap kekayaan dilaksanakan melalui lembaga wakaf. Pemilik harta mewakafkan sebahagian dari hartanya untuk keperluan sosial, fakir miskin dan sebagainya. Di dunia Islam Timur Tengah menurut Harun Nasution,<sup>10</sup> harta yang sudah diwakafkan sedemikian banyak sehingga sampai

---

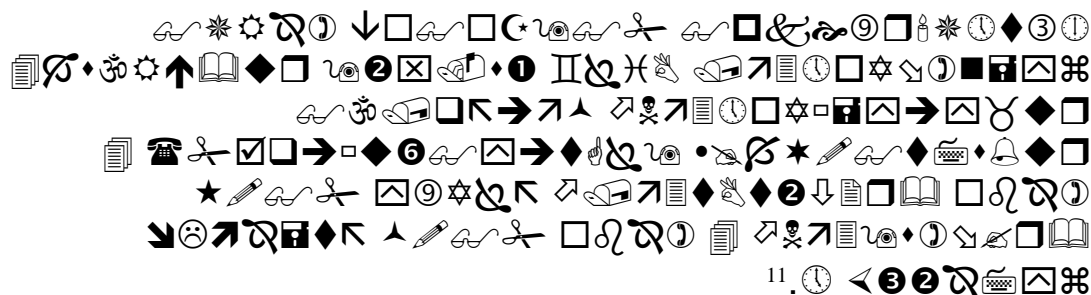
<sup>9</sup> Uraian yang terperinci tentang perkembangan sistem pemerintahan dalam Islam sejak dari zaman Nabi sampai zaman moden dapat dibaca dalam "*Kata Pengantar*" Harun Nasution, dalam *Perkembangan Modern Dalam Islam*, Yayasan Obor Indonesia, Jakarta, 1985, hlm. 10-12

<sup>10</sup> Harun Nasution, hlm. 13.

sekarang negara-negara di sana memerlukan departemen atau lembaga tersendiri (*wizārat al-Awqāf*) untuk mengurus dan mengelola harta-harta yang diwakafkan itu. Di abad kedua puluh dunia Islam pun banyak dipengaruhi oleh teori-teori sosialisme dan diterapkan di pelbagai negara Islam.

Kedaaan umat manusia termasuk umat Islam yang berkembang dan berubah itu telah diantisipasi dengan baik oleh Islam. Karena memang Allah swt. menjadikan Islam sebagai agama yang terakhir dan ianya diperlukan sebagai *way of life* di sepanjang zaman dan di setiap tempat.

Dalam masalah perhambaan dan penjajahan, Islam sejak awal lagi telah mengumandangkan prinsip persamaan di antara sesama umat manusia. Dalam surah al-Hujurāt, Allah s.w.t. berfirman:



Maksudnya:

“Wahai umat manusia, sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu dari seorang lelaki dan seorang perempuan dan Kami menjadikan kamu berbagai bangsa dan bersuku-puak supaya kamu berkenal kenalan (beramah mesra antara satu dengan yang lain). Sesungguhnya semulia-mulia kamu di sisi Allah ialah orang yang lebih bertaqwa di antara kamu (bukan yang lebih keturunan atau bangsanya). Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mendalam Pengetahuan-Nya (akan keadaan dan amalan kamu)”.

Perkembangan sistem pemerintahan dalam Islam boleh berlaku karena al-Qur’an tidak mengandungi ayat-ayat yang membahas tentang sistem pemerintahan tertentu untuk mentadbir hal ehwal masyarakat, tetapi ianya hanya mengandungi prinsip-prinsip asas dalam menjalankan pemerintahan seperti keadilan, *mushāwarah*,

<sup>11</sup> Al-Qur’ān, al-Hujarat 49:13

persamaan hak dan kewajiban seluruh warga negara.<sup>12</sup> Di atas prinsip-prinsip inilah perkembangan itu terjadi dalam sejarah, dan perkembangan itu akan terus berlaku seiring dengan situasi zaman dan suasana alam sekitar.

Al-Qur'an juga tidak mengandung ayat-ayat mengenai sistem perekonomian, yang dibawa datang hanyalah prinsip-prinsip asas antaranya hak milik perseorangan diperakui, dalam arti bahwa harta yang dimiliki itu hanya merupakan titipan dan amanah Tuhan pemilik alam semesta dan segala yang ada didalamnya. Harta benda tidak boleh dikuasai secara mutlak atau dimonopoli oleh sebahagian kecil anggota masyarakat dan demikian juga sumber-sumber kekayaan yang vital (asasi) tidak boleh dimiliki secara perseorangan. Orang-orang yang kurang upaya, fakir dan miskin mempunyai hak tertentu terhadap harta titipan Tuhan itu. Ajaran-ajaran asas dan prinsip-prinsip dasar yang dibawa al-Qur'an inilah yang menjadikan sistem perekonomian umat Islam fleksibel dapat disusun dan dyaitur sesuai dengan perkembangan situasi dan tempat.

Huraian di atas menggambarkan bahwa umat manusia termasuk umat Islam harus selalu berubah dan berkembang mengikut perubahan dan perkembangan zaman. Menghadapi perubahan dan perkembangan masyarakat yang sedemikian, Islam datang membawa ajaran-ajaran asas atau prinsip-prinsip yang fleksibel dapat ditafsirkan dan dikembangkan mengikut dinamika kehidupan masyarakat agar hukum Islam sentiasa mampu merealisasikan serta memelihara kemaslahatan hidup umat manusia yang juga merupakan tujuan syariat Islam. Ajaran-ajaran asas tersebut terbuka untuk selalu ditafsirkan dan dikaji ulang serta dikembangkan agar dapat menata dan mengatur kehidupan umat manusia sesuai dengan perkembangan zaman dan situasi, hanya dengan cara itu akan dapat melahirkan ketentuan hukum yang relevan untuk keperluan semasa.

---

<sup>12</sup> Menurut Abd. Muin Salim, al-Qur'an mengetengahkan empat prinsip penggunaan kekuasaan politik yang dapat dipandang sebagai asas-asas pemerintahan dalam sistem politik. Keempat asas tersebut: (1) asas amanat, (2) asas keadilan (keselarasan), (3) asas ketaatan (disiplin), dan (4) asas musyawarah dengan referensi Al-Qur'an dan sunnah. Lihat Abd. Muin Salim, *Konsepsi Kekuasaan Politik dalam Al-Qur'an*, Raja Grafindo Persada Jakarta, 1994, Ed.-1, hlm. 306.

Sebaliknya jika di satu sisi ajaran-ajaran asas dan prinsip-prinsip dasar tidak ditafsirkan atau tidak dikembangkan, sedangkan di sisi lain fenomena dalam masyarakat terjadi perkembangan dan perubahan yang sangat pesat, maka dalam keadaan yang demikian akan mengakibatkan ada ketentuan hukum Islam (hukum fiqh) yang tidak relevan lagi atau dengan kata lain ada saja kemungkinan sesuatu masalah tidak diketahui ketentuannya, karena ianya tidak disebutkan secara langsung dan jelas dalam al-Qur'an dan hadith. Dalam keadaan demikian masyarakat akan mencari ketentuan-ketentuan hukum lain sebagai jalan alternatif, dan ini berarti membuka peluang kepada masyarakat umum untuk menyetepikan dan meninggalkan ajaran Islam.

Memandangkan suasana dan situasi hukum fiqh dewasa ini yang pada umumnya adalah hasil intelektual (ijtihad) para ulama zaman keemasan Islam dahulu, dimana keadaan dan lingkungannya tentu jauh berbeda dengan keadaan dan lingkungan persekitaran sekarang, maka pembaharuan hukum Islam untuk sekarang ini dirasakan perlu dan sudah sangat mendesak. Sebab sasaran hukum Islam atau hukum fiqh itu ialah perbuatan manusia yang telah dibebankan kewajiban ke atasnya untuk menjalankan hukum syariat atau yang dipanggil dengan *af'āl al-Mukallaḥīn*. *Mukallaḥī* itu selalu berada dan hidup beradaptasi dengan lingkungan persekitaran serta kehidupan sosial tertentu. Situasi kehidupan dan lingkungan sosial itu selalu saja berubah dan berkembang maju mengikut perubahan dan kemajuan yang ditimbulkan oleh hasil pemikiran intelektual dan aktiviti fizikal manusia. Hal yang demikian itu sedikit-sebanyak sejalan dengan ungkapan di bawah ini:

المحافظة على القديم الصالح والأخذ بالجديد الأصح<sup>13</sup>

Maksudnya:

“Memelihara ketentuan (warisan lama) yang selama ini sudah baik (masalah) dan mengambil ketentuan aturan baru yang lebih baik (lebih masalah)”

---

<sup>13</sup> Perkataan 'Umar bin al-Khattab yang dipetik oleh Cik Hasan Bisri dalam bukunya, *Model Penelitian Fiqh*, Prenada Media, Jakarta, 2003, Ed.ke-1, hlm.110.

Intisari yang boleh dipetik dari ungkapan di atas ialah: bahwa nilai-nilai tradisi lama yang baik perlu dipelihara dan dilestarikan namun jika ada sesuatu yang baru lebih mendatangkan masalah, maka ketentuan baru itu yang lebih *afdal* untuk diamalkan dan dikembangkan. Disini juga menunjukkan bahwa ada dua dimensi (aspek) yaitu: kasusinambungan dan perubahan berjalan secara bersamaan.

#### **4.4 Relevansi *al-Maslahah al-Mursalah* dengan Pembaharuan Hukum Islam**

Untuk mengenal pasti bagaimana relevansi atau kasusesuaian *al-maslahah al-mursalah* dengan pembaharuan hukum Islam maka perlu ditegaskan kembali bahwa pembaharuan yang dimaksud disini, adalah gerakan-gerakan yang bersifat ijtihadi dalam usaha menemukan dan menetapkan hukum yang mampu menjawab permasalahan-permasalahan yang ditimbulkan oleh kemajuan Ilmu Pengetahuan dan Teknologi Moden (IPTEK), baik menetapkan hukum terhadap masalah yang baru yang belum jelas ketentuannya mahupun menetapkan hukum baru untuk menggantikan ketentuan hukum lama yang tidak sesuai lagi dengan keadaan dan kemaslahatan manusia zaman sekarang.

Islam adalah agama yang tidak menghambat atau menyekat kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi. Islam justeru mengarahkan dan menyalurkan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi itu ke arah kebaikan dan kemaslahatan umat manusia atau boleh dikatakan Islam membimbing manusia menuju ke arah Islamisasi dan Imanisasi ilmu pengetahuan dan teknologi. Kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi - yang sangat digalakkan dalam Islam - dapat menimbulkan perkembangan baru. Perkembangan baru itu memang mesti berlaku dan harus terjadi karena sudah merupakan *sunnatullah* bahwa setiap yang baru itu pasti berubah.

Dalam menghadapi perubahan-perubahan yang terjadi dalam setiap masa Islam datang dengan membawa prinsip-prinsip asas dan nilai-nilai dasar umum yang selalu terbuka untuk diulang kaji, ditafsirkan dan dikembangkan agar dapat menjawab dan sekaligus memberikan jalan keluar terhadap permasalahan hidup manusia yang semakin banyak dan kompleks. Dengan usaha seperti ini diharapkan dapat menghantar umat manusia kepada kemaslahatan hidup di setiap waktu dan tempat.

Perintah dan rangsangan untuk menuntut ilmu pengetahuan dan menguasai teknologi juga bertujuan untuk memberikan kebahagiaan hidup bagi umat manusia. Oleh itu, ilmu pengetahuan dan teknologi sangat memberi manfaat dan kemasalahatan bagi kehidupan umat manusia yang dalam bahasa syariat dinamakan dengan *al-maslahah*, dan *al-maslahah* itu adalah tujuan daripada *maqasid al-sharī'ah*,<sup>14</sup> *maqasid al-Shāri'c* atau *al-maqasid al-shar'iyah*. Ketiga-tiga istilah tersebut pada dasarnya mengandungi pengertian yang sama.

Untuk mendapatkan kausejahteraan hidup, Islam memberikan kebebasan kepada umat manusia untuk meneroka dan mengelola alam ini sebaik mungkin. Islam tidak mengikat umatnya dalam aturan ketat yang boleh menimbulkan kasusukaran dan kasusempitan. Sepanjang tidak bercanggah dengan prinsip umum ajaran Islam, manusia bebas melakukan apa saja yang boleh mewujudkan kemasalahatan serta merealisasikan keperluan dan kepentingan hidupnya selaras dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi.

Beberapa ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan penerokaan alam, antaranya ialah:

1. Firman Allah s.w.t. :

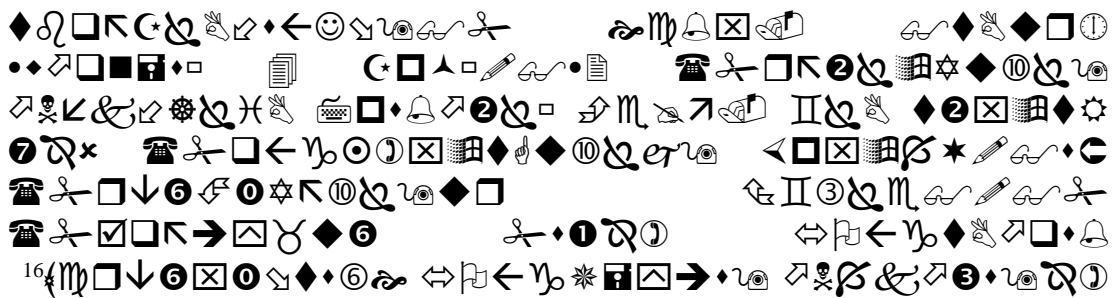
﴿يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰتٰنَا الْحِكْمَ ۙ لَنُبَدِّعْ لَكَ خَلْقًا مِّمَّنْ لَمْ يَكُن لَكَ اٰتًا ۚ وَنَجْعَلُ لَكَ خَلْقًا مِّمَّنْ لَمْ يَكُن لَكَ اٰتًا ۚ وَنَجْعَلُ لَكَ خَلْقًا مِّمَّنْ لَمْ يَكُن لَكَ اٰتًا ۚ وَنَجْعَلُ لَكَ خَلْقًا مِّمَّنْ لَمْ يَكُن لَكَ اٰتًا ۚ﴾<sup>15</sup>

Maksudnya:

“Bacalah (wahai Muhammad) dengan nama Tuhanmu Yang menciptakan (sekalian makhluk). Dia telah menciptakan manusia dari sebuku darah beku. Bacalah dan Tuhanmulah Yang Maha Pemurah. Yang mengajar (manusia) melalui pena dan tulisan. Dia mengajarkan manusia apa yang tidak diketahuinya”.

<sup>14</sup> Abu Ishaq Ibrahim bin Musa al-Lakhmi al-Shatibi, *al-Muwafaqāt fi Usul al-Ahkām*, Dar Ihya' al-Kutub al-<sup>c</sup>Arabiyyah, Kaherah, t.th, Jil.2, hlm.2.  
<sup>15</sup> Al-Qur'an, al-<sup>c</sup>Alaq, 96:1-5.

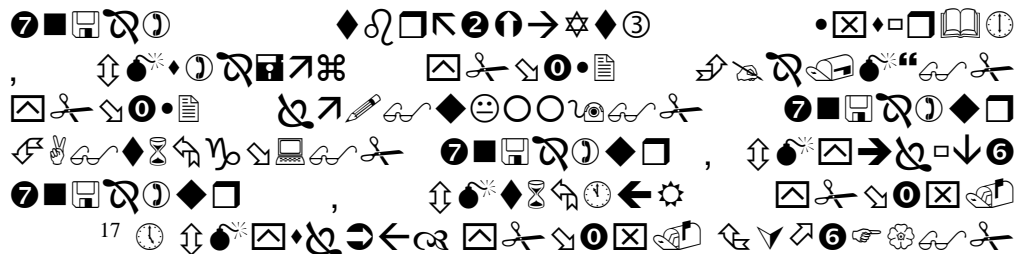
2. Firman Allah s.w.t. :



Maksudnya:

“Dan tidaklah (betul dan elok) orang-orang yang beriman keluar semuanya (pergi berperang). Oleh itu hendaklah keluar sebahagian saja dari tiap-tiap puak di antara mereka supaya orang-orang (yang tinggal) itu mempelajari secara mendalam ilmu yang dituntut di dalam agama dan supaya mereka dapat mengajar kaumnya (keluar berjuang) apabila orang-orang kembali kepada mereka, mudah-mudahan mereka dapat berjaga-jaga (dari melakukan larangan Allah)”.

3. Firman Allah s.w.t. :



Maksudnya:

“(Mengapa mereka yang kafir masih mengingkari akhirat), tidaklah mereka memperhatikan keadaan unta bagaimana ia diciptakan dan keadaan langit bagaimana ia ditinggikan binaannya dan bagaimana keadaan gunung-ganang bagaimana ia ditegakkan dan keadaan bumi bagaimana ia dihamparkan”.

Dalam Islam, iman dan ilmu mempunyai hubungan rapat yang kedua-duanya tidak boleh dipisahkan. Iman memancar ke dalam ilmu sebagai usaha untuk memahami sunnatullah, dan ilmu menerangi jalan yang telah ditunjukkan oleh iman.

---

<sup>16</sup> Al-Qur’an, al-Taubah 9:122.  
<sup>17</sup> Al-Qur’an, al-Gashiyah 88:17-20 .

Kedua-duanya menjadi satu kasusatuan dalam menciptakan kedamaian (*salam* atau Islam) dan merupakan jaminan keunggulan manusia yang beriman dan berilmu. Hal yang demikian ditegaskan oleh Allah s.w.t. dalam firman-Nya :



Maksudnya:

“Allah meninggikan darjat orang-orang yang beriman di antara kamu dan orang-orang yang diberi ilmu pengetahuan agama (dari kalangan kamu) beberapa darjat”.

Karena peserpaduan iman dan ilmu, maka para ilmuwan Islam sejak dari zaman klasik sampai sekarang, pada umumnya adalah tetap sebagai ilmuan dan sekaligus agamawan yang saleh sepertimana dibuktikan oleh Ibn Sina, Ibn Rushd, °Abd al-Salam (pemenang hadiah Nobel) dan lain-lain.<sup>19</sup>

Sedangkan hadith yang menganjurkan umat Islam menuntut ilmu antaranya adalah:

(طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ).<sup>20</sup>

Maksudnya:

“Menuntut ilmu merupakan kewajiban bagi setiap muslim”.

Mengikuti ayat-ayat dan hadith di atas, Islam sama sekali tidak menyekat perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, bahkan sebaliknya Islam sangat menggalakkan umatnya untuk menguasai ilmu pengetahuan dan teknologi. Karena dengan penguasaan ilmu pengetahuan dan teknologi itu dapat menghantar kepada

<sup>18</sup> Al-Qur'an, al-Mujadalah 58:11

<sup>19</sup> Nurcholis Madjid, “Reaktualisasi Nilai-nilai Kultural dalam Proses Transformasi Masyarakat: Masalah Penyajian Kembali Islam sebagai Sumber Keinsyafan Makna Hidup di Indonesia Modern”, Makalah, disajikan pada Simposium Nasional Cendekiawan Muslim, Malang 6-8 Desember 1990, h. 16.

<sup>20</sup> Abu °Abd Allah Muhammad bin Yazid al-Qazwini ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, °Isa al-Babi al-Halabi, Kaherah, t.th, Juz.1, bil.hadith 224,hl m. 81.

kemudahan untuk mengatur dan mengelola alam raya ini dengan baik. Ini berarti bahwa dengan penguasaan ilmu pengetahuan dan teknologi manusia dapat menjadi khalifah di muka bumi secara utuh dan sempurna. Pada hakikatnya Allah s.w.t. menciptakan manusia untuk mengembang amanah tersebut sesuai dengan firman-Nya:



Maksudnya:

“Dialah yang menjadikan kamu orang-orang yang berkuasa (khalifah-khalifah) di muka bumi silih berganti”.

Sebagaimana telah disebutkan sebelumnya bahwa, kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi menimbulkan perkembangan baru dalam pelbagai aspek kehidupan, termasuk dalam bidang hukum Islam. Sehubungan dengan itu agar hukum Islam tidak ketinggalan zaman dan tetap mampu menjawab serta dapat mengatasi masalah-masalah baru yang ditimbulkan oleh dinamika masyarakat, ilmu pengetahuan dan teknologi maka perkembangan baru itu sepatutnya dijadikan sebagai *standard* pertimbangan dalam menetapkan hukum terhadap sesuatu masalah.

Islam memuliakan dan menghormati manusia sejak lahir hingga meninggalkan dunia ini. Seluruh organ daripada anggota tubuh badan manusia itu merupakan pemberian atau anugerah Allah s.w.t. agar mereka dapat mengerjakan dan merealisasikan tuntutan-Nya dengan sempurna. Oleh sebab itu, Islam melarang memotong dan mengambil organ daripada anggota tubuh badan manusia meskipun dia sudah meninggal dunia.<sup>22</sup> Hadith Nabi s.a.w. yang menegaskan larangan tersebut adalah:

<sup>21</sup> Al-Qur'an, Fatir 35:39

<sup>22</sup> Al-Shatibi, *al-Muwafaqāt*, hlm.263. Nur al-Din 'Itr, *Dirasah Tatbiqiyah fi al-Hadīth al-Nabawī*, Matba'at Dar al-Kitab, Damshiq, 1395 H./1975 M., hlm.103.

(عن عائشة رضى الله عنها أن رسول صلى الله عليه وسلم قال: كَسْرُ عَظْمِ أُمَّيْتٍ كَسْرُهُ حَيًّا)<sup>23</sup>

Maksudnya:

“Daripada ʿAishah r.a. sesungguhnya Rasulullah s.a.w. bersabda: mematahkan tulang orang mati sama dengan mematahkan tulangnya ketika dia masih hidup”.

Kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi dalam bidang kedokteran sekarang telah memungkinkan dilakukan pemindahan kornea mata dan organ/anggota dalaman lainnya. Berkaitan dengan itu bagaimanakah pandangan Islam terhadap pemindahan kornea mata si mayat kepada orang buta yang sangat memerlukannya agar dia dapat melihat keindahan alam seperti orang normal lainnya. Apakah dalam hal ini Islam menutup mata terhadap perkembangan baru itu.

Memuliakan anggota tubuh badan si mayat hakikatnya berada pada peringkat masalah *tahsīniyyah* yang tidak perlu dipertahankan jika -dalam mempertahankannya- menyebabkan lenyapnya masalah yang lebih utama daripadanya yaitu masalah *hajiyyah* atau *daruriyyah*. Sedangkan pembolehan pemindahan kornea mata si mayat kepada orang buta bertujuan untuk memelihara masalah *hajiyyah* yaitu dapat membantu menikmati kemudahan hidup seperti orang normal. Larangan memotong dan mengambil anggota tubuh badan -termasuk anggota dalaman- si mayat sebagaimana yang dimaksudkan dalam hadith di atas dikalahkan oleh kepentingan lain yang lebih besar yaitu kemaslahatan orang-orang yang masih hidup yang sangat memerlukan kornea mata agar mereka dapat hidup sempurna dalam menjalankan tugasnya -dengan baik- sebagai khalifah di muka bumi ini.

---

<sup>23</sup> Abu Dawud Sulayman Ibn al-Ashʿath al-Sajastani al-Azdi, *Sunan Abu Dawud*, Dar al-Hadīth, Syria, t.th. Jil.3, bil.hadith 3207, hlm. 212. Jalal al-Din al-Suyuti, *Tanwīr al-Hawālik, Sharh al-Muwattaʿ* Dār al-Fikr, Beyrut, 1999 M/1420 H, bil.hadith 561, hlm, 290 dan Ibn Majah dalam *Mawsuʿat al-Hadīth al-Sharīf, al-Kutub al-Sittah*, Dar al-Salam, al-Riyad, 2000 M/1421 H. Ed.ke-3, bil.hadith 1616, hlm. 2573.

Dari sini timbul pertanyaan, apakah perkembangan baru -yang sangat pesat dewasa ini seiring dengan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi- boleh dijadikan sebagai dasar pertimbangan hukum?. Pertanyaan itu akan terjawab setelah dijelaskan terlebih dahulu pengertian hukum Islam kategori fiqh seperti berikut:

العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية بالإستدلال<sup>24</sup>

Maksudnya:

”Mengetahui hukum-hukum syarak yang bersifat *‘amaliyyah* praktik dari dalil-dalilnya secara terperinci melalui *istidlal* atau perenungan intelektual”

Ungkapan tersebut memberi petunjuk bahwa hukum Islam kategori fiqh adalah ketentuan hukum yang difahami dan diistinkan oleh para ulama daripada nas-nas al-Qur’an dan hadith. Pemahaman yang diperolehi daripada kedua-dua sumber itu sangat ditentukan oleh latar belakang keilmuan dan lingkungan masyarakat serta situasi tempatan dimana domisili para ulama berada. Hal ini sejalan dengan rumusan kaedah hukum Islam yang mengatakan:

تغير الفتوى وإختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد<sup>25</sup>

Maksudnya:

“Fatwa (hukum Islam) itu boleh berubah sebab berubahnya masa, tempat, situasi, dorongan dan motivasi”

Dalam usaha merealisasikan atau membumikan *maqasid al-Shari‘* hukum boleh berubah seiring dengan suasana dan perkembangan masyarakat. Perubahan hukum itu dimaksudkan agar ianya mampu mewujudkan tujuan syariat sebagaimana yang telah ditegaskan oleh ‘Abd al-Wahhab Khallaf dengan mengatakan bahwa:

---

<sup>24</sup> Sa‘ad al-Din al-Taftazani, *al-Talwīh ‘ala al-Tawdīh li Matn al-Tanqīh fi Usul al-Fiqh*, Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Beyrut, t.th. Jil.1, hlm.12-13.

<sup>25</sup> Shams al-Din Abi ‘Abdillah Muhammad bin Abi Bakar bin Qayyim al-Jawziyyah, *A‘lām al-Muwaqqi‘īn ‘an Rabb al-‘Alamīn*, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Beyrut, 1993 M./1414 H. Ed.ke-2, Jil. 3, hlm. 14

“tujuan syariat adalah *al-maslahah* (kemaslahatan), di mana terdapat masalah disitulah hukum Allah s.w.t. berada”.<sup>26</sup>

Fenomena tersebut dapat dilihat pada zaman Nabi Muhammad s.a.w. sendiri, dimana beliau pernah menetapkan hukum berbeda terhadap sesuatu masalah karena keadaan dan situasi yang sudah berubah. Contohnya, larangan terhadap ziarah kubur, Nabi Muhammad s.a.w. pada mulanya melarang ziarah kubur karena perbuatan itu dikhuatiri akan membawa kepada perbuatan dan perilaku syirik, karena iman mereka belum teguh/kukuh. Ramai orang yang berziarah ke kuburan pada ketika itu meratap, merintih dan menjerit sambil berguling-guling di atas pekuburan dan ada juga yang merobek-robek pakaiannya, sehingga mereka berasa hilang semangat hidupnya dan tidak percaya pada ketentuan takdir Allah s.w.t. Di samping itu ada pula yang menganggap kuburan itu sebagai tempat keramat dapat mengabulkan sesuatu permohonan dan bahkan mereka jadikan sebagai tempat pengaduan nasib. Namun setelah keadaan berubah, akidah dan keimanan masyarakat sudah kukuh Nabi Muhammad s.a.w. mengizinkan ziarah kubur, karena dengan ziarah kubur dapat menimbulkan keinsafan dan kasusedaran beriman dan beramal saleh atau dapat mempertingkatkan kasusalehan peribadi dan kasusalehan sosial, sebab mengingatkannya kepada kematian. Kuburan dan kematian juga dapat memberikan pelajaran (*tadhkirah*) serta keinsafan kepada seseorang bahwa bagaimanapun hebatnya kekuasaan, kekayaan dan keagungan yang dimiliki, akhirnya dia akan menghadapi dan merasai kematian serta dimasukkan dan dibaringkan di dalam liang kubur seorang diri. Kekayaan, kekuasaan dan keagungannya itu akan berakhir dengan kematian. Hanya amal salehlah yang boleh dibawa dan akan dipersembahkan kepada Allah s.w.t. sebagai tanggung jawab seorang hamba. Adapun hadith yang dijadikan sebagai dasar kebolehan menziarahi kubur adalah:

(تَهَيُّتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ فَزُورُوهَا).<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Abd al-Wahhab Khallaf, *al-Siyasah al-Shar'iyah Aw Nizam al-Dawlah al-Islamiyyah fi Shu'un al-Dusturiyyah wa al-Kharijiyyah wa al-Maliyyah*, Dar al-Ansar, Kaherah, t.th. hlm. 8.

<sup>27</sup> Muslim, *Sahih Muslim*, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beyrut, t.th. Jil.1, hlm. 389, al-Nasai, *Sunan al-Nasai bi Sharh Jalāl al-Din al-Suyuti*, Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beyrut, t.th. Jil.4, bil.hadith 2034, hlm.89. Dalam riwayat al-Tirmidhi ada tambahan perkataan yaitu: *فدكنت نهيتكم عن زيارة القبور ... فزوروها فانها تذكر الآخر*. Lihat Abu 'Isa Muhammad bin 'Isa bin Sawrah al-Tirmidhi, *Sunan al-*

Maksudnya:

“Dahulu aku melarang kamu menziarahi kubur sekarang ziarahilah akan kubur, karena ia boleh mengingati akan kematian”.

Khalifah kedua, ʿUmar bin al-Khattab, pernah menghukum 80 kali sebat ke atas orang yang minum minuman memabukkan (tuak masam dan sejenisnya) padahal Nabi Muhammad s.a.w. sendiri demikian juga Abu Bakar al-Siddiq, menghukum orang yang minum minuman yang memabukkan sebanyak 40 kali sebat. ʿUmar mengubah ketentuan sebat terhadap orang minum minuman yang memabukkan menjadi 80 kali karena menurutnya hukuman sebat 40 kali pada ketika itu tidak mampu lagi menghalang orang melakukan perbuatan negatif itu.<sup>28</sup> Sikap ʿUmar itu tidak berarti menentang hukum yang telah ditetapkan oleh Nabi s.a.w. dan Abu Bakar, tetapi beliau hanya mencuba untuk mencari hukum yang lebih efektif dan dapat mendatangkan kemaslahatan yang dalam hal ini adalah memulihara dan menjaga akal manusia.

Kasus-kasus yang ditampilkan di atas menunjukkan bahwa keadaan dan situasi yang berlaku dalam masyarakat yang diistilahkan sebagai *fiqh al-waqiʿ* boleh dijadikan dasar pertimbangan dalam meng*istinbatkan* hukum. Dengan menjadikan perkembangan baru yang terjadi dalam sesebuah masyarakat -akibat kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi- sebagai dasar pertimbangan dalam meng*istinbatkan* hukum itulah pada hakikatnya yang dimaksudkan dengan pembaharuan hukum Islam, karena dengan cara demikian hukum Islam diharapkan dapat merealisasikan *maqasid al-Shariʿah* di setiap waktu dan tempat.

Dimaksudkan dengan pertimbangan hukum di sini adalah bahwa perkembangan baru itu atau perubahan-perubahan yang terjadi dalam sesebuah masyarakat perlu mendapat perhatian serius agar ketentuan hukum yang akan

---

*Tirmidhī*, Muhammad Fuʿad ʿAbd al-Baqi (pnyt.), Dar al-Kutub al-ʿIlmiyyah, Beyrut, t.th. Juz.3, bil.hadith 1054, hlm. 370.

<sup>28</sup> Ibn Taymiyyah, *al-Siyasah al-Sharʿiyyah fī Islah al-Rai wa al-Raiyyah*, Dar al-Kutub al-ʿIlmiyyah, Beyrut, t.th. hlm. 91

ditetapkan dapat berlaku efektif serta tujuan yang ingin dicapai oleh hukum yaitu mengatur dan menyelesaikan sesuatu masalah dapat terealisasikan dan mengena sasarannya serta sesuai dengan prinsip dan nilai-nilai dasar ajaran Islam. Gambaran konkritnya adalah: pemberian zakat kepada para *mu'allaf* (yaitu orang-orang yang ternama seperti ketua kabilah dipujuk masuk Islam agar penyebaran dakwah Islam ke wilayah mereka tidak dihalang, atau saudara-saudara baru Islam, tetapi masih lemah iman) pada zaman Rasulullah s.a.w. dan zaman Abu Bakar matlamatnya adalah untuk menjinakkan hati mereka agar merasa dekat dan suka dengan agama Islam dan tidak lagi memusuhinya. Dan dengan pemberian zakat diharapkan para *mu'allaf* itu turut memperkukuh barisan Islam. Namun pada zaman khalifah 'Umar bin al-Khattab, umat Islam bersama bala tenteranya sudah sangat kuat dan digerungi oleh musuh-musuh Islam. Para *mu'allaf* tidak akan berani untuk kembali memusuhi Islam. Perkembangan baru yang terjadi dalam masyarakat Islam tersebut dijadikan pertimbangan hukum oleh 'Umar bin al-Khattab untuk menghapuskan -sementara- pemberian zakat kepada *mu'allaf*.<sup>29</sup>

Pada zaman Nabi Muhammad s.a.w. azan jumaat dikumandangkan (dilaungkan) satu kali saja. Akan tetapi pada zaman 'Uthman bin 'Affan khalifah ketiga, beliau mengeluarkan perintah supaya azan jumaat dikumandangkan dua kali. Ada perkembangan baru yang dijadikan pertimbangan hukum oleh 'Uthman yaitu pada zaman 'Uthman umat Islam pada ketika itu sudah ramai dan tinggal berjauhan dari masjid. Dengan azan dua kali kemaslahatan yang hendak dicapai oleh azan yaitu memberitahukan atau memanggil orang untuk datang bersolat jumaat lebih terasa manfaatnya.<sup>30</sup> Namun kalau dilihat perkembangan pesat yang ada sekarang, dimana pembesar suara dapat menjangkau tempat yang jauh dan juga menjelang masuknya waktu jumaat biasanya dengan melalui pembesar suara tersebut pembacaan ayat-ayat al-Qur'an oleh *muqri'-muqri'* yang terkenal diperdengarkan sangat memberi kasutan positif kepada orang ramai untuk bersiap sedia berangkat ke masjid maka azan jumaat boleh dikumandangkan (dilaungkan) kembali semula seperti yang pernah berlaku

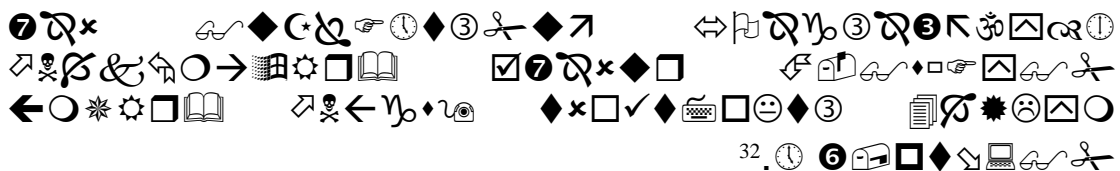
---

<sup>29</sup> Muhammad Rawwas Qal'ah Ji, *Mawsu'at 'Umar bin al-Khattab*, Dar al-Nafais, Beyrut, 1997 M/1418 H. Ed.ke-5, hlm.470-471.

<sup>30</sup> 'Abd al-Wahhab Khallaf, *al-Siyasah al-Shar'iyah*, hlm. 8.

pada zaman Rasulullah s.a.w, Abu Bakar al-Siddiq dan ʿUmar bin al-Khattab yaitu satu kali saja.

Di samping itu perkembangan baru yang dihasilkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi dapat pula membantu umat dalam mamahami hukum-hukum Allah s.w.t.yang tersebar dalam hukum alam. Karena, Islam bukanlah sistem mitologis atau dongeng (*asatir*) ia adalah pengetahuan (*ʿilm*) dan keterangan (*bayan*) daripada Allah s.w.t. yang diberikan kepada umat manusia.<sup>31</sup>Maka dari itu semakin mampu manusia membuka tabir rahsia alam raya ini dan dirinya sendiri, semakin dia dekat kepada kebenaran (*al-Haqq*). Firman Allah s.w.t.:



Maksudnya:

“Kami akan perlihatkan kepada mereka tanda-tanda kekuasaan Kami di merata-rata tempat (dalam alam yang terbentang luas ini) dan pada diri mereka sendiri, sehingga ternyata jelas kepada mereka kebenaran itu”.

Menetapkan hukum yang mampu menjawab permasalahan dan perkembangan baru itu berarti mengembangkan atau mereformasi hukum Islam dengan memberikan penafsiran baru terhadap persoalan-persoalan yang ditimbulkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi. Hal itu merupakan salah satu bahan pertimbangan dalam usaha yang sungguh-sungguh untuk mendekati diri kepada kebenaran dengan tetap berpandukan kepada prinsip-prinsip dan nilai-nilai dasar ajaran Islam agar dapat terwujud kemaslahatan manusia.

Sebenarnya pembaharuan hukum Islam adalah rangsangan sekaligus tuntutan daripada Islam itu sendiri yang menyebut dirinya sebagai rahmat bagi sekalian alam di setiap waktu dan tempat, karena hukum Islam sememangnya dicipta untuk

<sup>31</sup> Nurcholis Madjid, *Makalah*, hlm. 16.

<sup>32</sup> Al-Qur'an, Fussilat 41: 53

merealisasikan kemaslahatan umat manusia dan untuk menjamin kebahagiaan mereka di dunia dan di akhirat.<sup>33</sup>

Kalau demikian halnya maka kasusesuaian *al-maslahah al-mursalah* dengan pembaharuan hukum Islam berada pada aplikasi *maqasid al-Sharī'ah*, yaitu merealisasikan dan memelihara kemaslahatan umat manusia. Sedangkan *al-maslahah al-mursalah* adalah kemaslahatan-kemaslahatan neutral dan dijadikan dasar pertimbangan dalam pengkajian hukum ke atas persoalan-persoalan yang tidak dinyatakan status hukumnya oleh nas secara terperinci, dan ianya merupakan metod *istinbat* hukum yang merefleksikan idea-idea *maqasid al-Sharī'ah*. Pengujian terhadapnya dapat dilakukan secara pragmatik yakni dengan menimbang *maslahah* dan *mafsadat*nya.

#### **4.5 Beberapa Contoh Aplikasi Al-Maslahah Al-Mursalah Dalam Fiqh Masa Kini**

Dari huraian terdahulu dapatlah disimpulkan bahwa *al-maslahah al-mursalah* sebagai salah satu metod dalam meng*istinbat*kan hukum berhubungkait dengan pembaharuan hukum Islam atau boleh dikatakan terdapat benang penghubung yang mengikat di antara kedua-duanya. Untuk memperjelas aplikasi *al-maslahah al-mursalah* dalam pembaharuan hukum Islam akan diketengahkan beberapa contoh permasalahan yang meliputi aspek sosial budaya, sosial politik dan sosial ekonomi sebagai berikut:

##### **4.5.1. Aspek Sosial Budaya**

Aspek ini merangkumi pelbagai realiti kebudayaan dan tingka laku anggota masyarakat di dalam menjalankan kehidupan mereka sebagai insan budaya. Tradisi, adat resam, norma, masalah-masalah demografi, sturuktur masyarakat, fungsi mereka, cara-cara berkomunikasi dan menyelesaikan persoalan serta masalah bahasa semuanya tercakup dalam sosial budaya.<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup> Kesimpulan ini dapat ditarik secara induksi dari ayat-ayat Al-Qur'an yaitu surah al-Baqarah (2): 179, 185 dan 219 serta surah al-Maidah (5):91.

<sup>34</sup> Webster's, *Ninth New Collegiate Dictionary*, Merriam Webster Inc. Publishers Springfield, Massachusetts, USA, 1993, hlm. 1119.

#### 4.5.1.1 Berkahwin Dengan Non Muslim

Majelis Ulama Indonesia (MUI) menfatwakan bahwa:

- a. Perkahwinan wanita muslimah dengan lelaki non muslim adalah haram hukumnya.
- b. Seorang lelaki muslim dilarang berkahwin dengan wanita bukan muslim. Tentang perkahwinan antara lelaki muslim dengan wanita ahli kitab terdapat perbedaan pendapat. Setelah memperhatikan mafsadatnya lebih besar dari maslahatnya, maka Majelis Ulama Indonesia menfatwakan perkahwinan tersebut hukumnya haram.<sup>35</sup>

Landasan pengharaman ini, menurut penulis merujuk kepada kebijaksanaan ‘Umar bin al-Khattab yang memerintahkan Hudhayfah bin al-Yaman untuk menceraikan wanita Yahudi yang dikahwininya karena akan menimbulkan kasusan yang negatif dan tidak akan dapat direalisasikan tujuan perkahwinan. Maka fatwa MUI ini didasarkan atas pertimbangan kemaslahatan dan untuk menutup jalan timbulnya sesuatu yang membahayakan.

Perkahwinan dalam Islam merupakan bahagian integral dari ajaran Islam itu sendiri. Ianya tidak hanya dilihat sebagai *al-maslahah*, tetapi juga dikaitkan dengan masalah ibadah dan akidah. Bahkan al-Qur’an memberikan pengartian akad nikah (perkahwinan) dengan *mawaddah wa rahmah* (kasih dan sayang) atau *al-sakan wa al-mīthaq al-ghaliz* (kewajipan dan tanggung jawab yang akan menciptakan suasana yang tenteram dalam keluarga).

Matlamat perkahwinan secara eksplisit disebutkan dalam al-Qur’an yaitu mencari ketenangan dan ketenteraman. Ketenangan dan ketenteraman tersebut akan diperolehi apabila terdapat kasusamaan emosional termasuk dalam kategori ini adalah

---

<sup>35</sup> MUI, *Keputusan Musyawarah Nasional II Majelis Ulama Indonesia*, Jakarta, Sekretariat MUI, t.th., hlm.66 dan dipublikasikan pula melalui Majalah “Mimbar Ulama”, No. 17 tahun XVI, April 1992.

kasusamaan agama antara suami isteri.<sup>36</sup> Apabila hal ini tidak wujud, maka yang terjadi adalah konflik berkepanjangan dalam rumah tangga. Perkahwinan dalam Islam tidak sekadar mencari penyaluran dan kepuasan seksual saja, tetapi ia merupakan mekanisma embrional menuju terwujudnya masyarakat muslim yang saleh atau sebagai ladang untuk menyemai *dhurriyah salehah*.

Secara ringkas, ada empat matlamat perkahwinan yang boleh diketengahkan disini. Ke empat-empat matlamat itu hendaklah difahami dengan baik oleh bakal suami atau isteri, supaya terhindar daripada keretakan dalam rumah tangga yang biasanya berakhir dengan perceraian. Ke empat-empat matlamat itu adalah:

#### 1) Menenteramkan Jiwa.

Allah s.w.t. menciptakan manusia hidup berpasangan-pasangan dan bahkan bukan hanya manusia saja, dalam dunia binatang, tumbuh-tumbuhan dan makhluk-Nya yang lain juga diciptakan dalam suasana seperti itu. Hal yang demikian ini adalah sesuatu yang alami, yaitu lelaki tertarik dan terpicat kepada wanita dan begitu juga sebaliknya wanita tertarik dan terpicat kepada lelaki.<sup>37</sup>

Apabila aqad nikah atau ijab-qabul telah dilangsungkan, wanita yang sudah rasmi menjadi isteri akan merasa tenteram jiwanya, karena ada yang melindungi dan bertanggung jawab dalam rumah tangga. Lelaki pun yang sudah rasmi jadi suami wanita tersebut merasa tenteram karena ada pendampingnya untuk mengurus rumah tangga, tempat menumpahkan perasaan suka dan duka, dan kawan bermesyuarat dalam menghadapi pelbagai persoalan dan cabaran. Allah s.w.t. berfirman dalam surah al-Rum :



<sup>36</sup> Yusuf Ali, *The Holy Koran*, Amana Corporation, Maryland, 1989, hlm. 89.

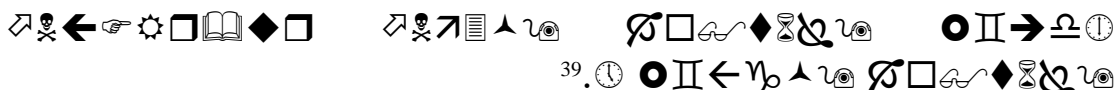
<sup>37</sup> Mahmud Shaltut, *al-Islam: Aqīdah wa Sharī'ah*, Dar al-Shuruq, Kaherah, 1980 M/1400 H, Ed.ke-2, hlm.15.



Maksudnya:

“Dan di antara tanda-tanda yang membuktikan kekuasaan-Nya dan rahmat-Nya, bahwa Ia menciptakan untuk kamu (wahai kaum lelaki) isteri-isteri dari jenis kamu sendiri supaya kamu bersenang hati dan hidup mesra dengannya, dan dijadikan-Nya di antara kamu (suami isteri) perasaan kasih sayang dan belas kasihan. Sesungguhnya yang demikian itu mengandung keterangan-keterangan (yang menimbulkan kasusedaran) bagi orang-orang yang berfikir”.

Betapa indahny bahasa al-Qur’an dalam menggambarkan keperluan manusia kepada perkahwinan, serta ketenangan dan kebahagiaan yang lahir daripada perkahwinan tersebut:



Maksudnya:

“Mereka (isteri-isteri kamu) adalah pakaian bagi kamu dan kamu adalah pakaian bagi mereka.”

Ayat di atas mengibaratkan suami isteri sebagai pakaian bagi pasangannya karena masing-masing saling melindungi. Oleh itu, keperluan suami kepada isteri dan keperluan isteri kepada suami adalah seperti keperluan masing-masing kepada pakaian. Pakaian diperlukan untuk menutup keaiban tubuh badan dan mengelak dari sesuatu yang menyakitkan. Begitu juga dengan suami dan isteri, masing-masing akan menjaga kemuliaan, kebahagiaan, kasih sayang serta ketenangan kepada pasangan masing-masing.

Jika dalam sesebuah rumah tangga tidak terbina perasaan kasih dan sayang di antara suami dan isteri serta tidak mahu berbagi suka dan duka, maka tujuan berumah tangga tidak sempurna. Akibatnya yang berkemungkinan terjadi adalah masing-

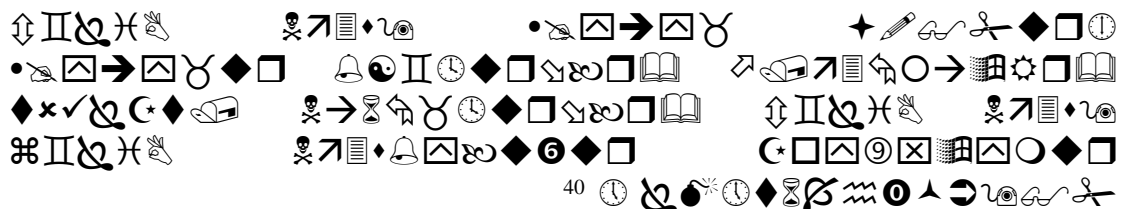
---

<sup>38</sup> Al-Qur’an, al-Rum 30 : 21  
<sup>39</sup> Al-Qur’an, al-Baqarah 2:117

masing daripada suami isteri mengharapkan kasih sayang daripada pihak luar yang sepatutnya tidak boleh berlaku dalam sesebuah rumah tangga.

## 2) Melestarikan Keturunan

Pada umumnya suami isteri tidak ada yang tidak mendambakan anak keturunan, agar kasingambungan hidup berterusan. Anak keturunan diharapkan dapat mengambil alih tugas, perjuangan dan idea-idea yang pernah tertanam dalam jiwa suami atau isteri. Fitrah semacam ini sudah ada dalam diri manusia sebagaimana diungkapkan oleh firman Allah s.w.t. dalam surah al-Nahl:



Maksudnya:

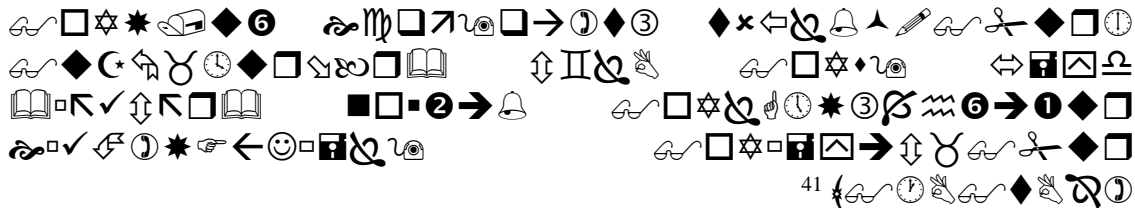
” Dan Allah menjadikan bagi kamu dari diri kamu sendiri pasang-pasangan (isteri) dan dijadikan bagi kamu dari pasangan kamu anaak-anak dan cucu-cicit, serta dikurniakan kepada kamu dari benda-benda yang halal”.

Mengikut ayat tersebut di atas, jelaslah bahwa Allah s.w.t. menciptakan manusia berpasang-pasangan supaya berkembang biak, meramaikan bumi dan memakmurkannya. Atas kehendak Allah swt. manusia pun menginginkan seperti itu yaitu mengekalkan generasi melalui proses kelahiran hasil dari perkahwinan.

Kalau dilihat dari sudut pandang normatif ajaran Islam, maka disamping pergantian generasi secara berterusan, anak cucu pun diharapkan dapat menyelamatkan orang tuanya (nenek moyangnya) sesudah meninggal dunia dengan panjatan doa keampunan kepada Allah s.w.t. Begitu pentingnya keturunan (pewaris), Allah s.w.t. menyebutkannya melalui lidah hamba-Nya dengan firman-Nya:

---

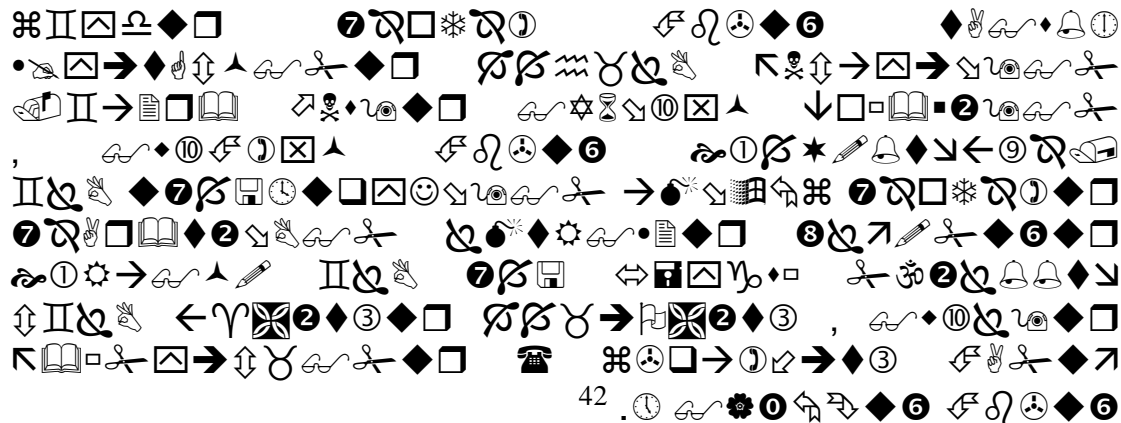
<sup>40</sup> Al-Qur'an, al-Nahl, 16: 72



Maksudnya:

”Dan juga mereka (yang diridahi Allah itu ialah orang-orang) yang berdoa dengan berkata: wahai Tuhan kami, berilah kami beroleh dari isteri-isteri kami, perkara-perkara yang menyukakan hati melihatnya, dan jadikanlah kami imam ikutan bagi orang-orang yang (mahu) bertaqwa”.

Nabi Zakariya sebagai Rasul Allah s.w.t. juga mahukan anak turunan untuk meneruskan perjuangan beliau. Dalam usia tuanya beliau memohon kepada Allah s.w.t. Permohonan beliau terakam dalam surah Maryam:



Maksudnya:

”Ia merayu dengan berkata wahai Tuhanku, sesungguhnya telah lemah tulang-tulangku dan telah putih melepaklah uban kepalaku dan aku wahai Tuhanku tidak pernah merasa hampa dengan doa permohonanku kepada-Mu. Dan sesungguhnya aku merasa bimbang akan kecuaiian kaum kerabatku menyempurnakan tugas-tugas agama sepeninggalanku, dan isteriku pula adalah seorang yang mandul, oleh itu kurniakanlah daku dari sisi-Mu seorang anak lelaki, yang layak mewarisi daku dan juga mewarisi keluarga nabi Ya’kub, dan jadikanlah dia -wahai Tuhanku- seorang yang diridahi serta disukai”.

---

<sup>41</sup> Al-Qur’an, al-Furqan, 25: 74  
<sup>42</sup> Al-Qur’an, Maryam 19 : 4-6

Manusia yang normal akan merasa resah dan gelisah, rumah tangga terasa sepi dan hidup tidak bermaya apabila perkahwinannya tidak menghasilkan anak keturunan. Oleh itu, pada umumnya orang rela bekerja keras bertungkus lumus tujuannya adalah untuk kepentingan keluarga dan anak cucu. Artinya anak keturunan adalah sumber inspirasi dan semangat untuk bekerja keras.

### 3) Memenuhi Keinginan Naluri Seksual

Boleh dikatakan semua manusia yang sihat jasmani dan rohaninya menginginkan hubungan seks dengan lawan jenis. Bahkan dalam dunia haiwan pun berperilaku demikian. Keinginan seperti itu adalah sedia ada sesuai dengan fitrah penciptaan manusia. Tidak perlu dibendung, dihalang atau disekat. Akan tetapi pemenuhan keinginan seksual itu mesti dyaitur melalui institusi atau lembaga perkahwinan, supaya tidak berlaku penyimpangan, tidak bebas begitu saja sehingga menyebabkan norma-norma adat-resam dan agama dilanggar.<sup>43</sup>

Kecenderungan mencintai lawan jenis dan berhubungan seksual dengannya sedia ada tertanam dalam diri manusia. Kalau tidak ada kecenderungan dan keinginan seperti itu, tentu manusia tidak akan berkembang biak, sedangkan Allah s.w.t. menghendaki manusia berkembang biak sebagaimana firman-Nya:

44

Maksudnya:

---

<sup>43</sup> Ahmad Hasan Karzun, *Mazaya Nizam al-Usrah al-Muslimah*, Dar Ibn Hazm, Beyrut, 1997 M/1417 H. Ed.ke-2, hlm. 16-19.  
<sup>44</sup> Al-Qur'an, al-Nisa' 4 : 1

”Wahai sekalian manusia bertaqwalah kepada Tuhan kamu yang telah menjadikan kamu (bermula) dari diri yang satu (Adam) itu pasangannya (isterinya-Hawa), dan juga yang membiakkan dari keduanya –zurriat keturunan- lelaki dan perempuan yang ramai .Dan bertaqwalah kepada Allah yang kamu selalu meminta dengan menyebut-nyebut nama-Nya serta peliharalah hubungan (silaturahim) kaum kerabat, karena sesungguhnya Allah sentiasa memerhati (mengawas) kamu”.

Daripada ayat tersebut di atas dapat difahami, bahwa tuntutan pengembangbiakan dan tuntutan keinginan berhubungan seksual dengan lawan jenis dapat terpenuhi sekaligus. Namun hendaknya diingat, bahwa perintah “bertaqwa” kepada Allah s.w.t. diungkapkan dua kali. Ini mengisyaratkan bahwa dalam hubungan seksual tidak boleh berlaku penyimpangan dan anak turunan juga akan diharapkan menjadi anak yang baik.

#### 4) Latihan Memikul Tanggung Jawab

Apabila perkahwinan dilakukan untuk mengatur fitrah manusia, dan mewujudkan kepada manusia kekekalan hidup yang diinginkan oleh naluri dan tabiatnya, maka faktor keempat yang menjadi matlamat perkahwinan adalah menumbuhkan rasa tanggung jawab. Hal ini berarti, bahwa perkahwinan merupakan pelajaran dan latihan praktikal memikul tanggung jawab serta melaksanakan segala kewajipan yang timbul daripada pertanggungjawapan tersebut.

Perkahwinan juga akan melahirkan kerjasama di antara suami isteri. Isteri akan membantu suaminya di dalam urusan; makan minum, pakaian, tempat tinggal, mendidik anak-anak serta menguruskan rumah tangga. Suami pula akan membantu isteri memenuhi keperluannya, memberikan nafkah, mempertahankannya dan memelihara serta menjaga kehormatannya.<sup>45</sup>

---

<sup>45</sup> Abu Bakar al-Jazairi, *Minhaj al-Muslim*, Dar °Umar Ibn al-Khattab, Iskandariyah, 1978 M. Cet. ke-8, hlm. 372.Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, al-Maktabah al-°Asriyah, Beyrut, 1999 M/1420 H. Jil.ke-3, hlm.10.

Allah menciptakan manusia dalam kehidupan ini, tidak hanya untuk makan, minum, hidup, kemudian mati saja seperti yang berlaku pada makhluk lainnya. Lebih dari itu manusia diciptakan supaya berfikir, menentukan, mengatur, mengurus segala persoalan, dan dapat memberi manfaat kepada umat manusia dan alam sekitar sebagai wujud dan realisasi daripada *rahmatan li al-<sup>c</sup>alamin*.

Sejalan dengan maksud penciptaan manusia dengan segala keistimewaannya berkarya, maka manusia tidak sewajarnya bebas daripada tanggung jawab. Manusia bertanggung jawab dalam keluarga, masyarakat dan negara. Latihan bermula daripada ruang lingkup yang terkecil, kemudian meningkat kepada yang lebih besar dan luas. Biasanya orang yang terlatih dan terbiasa melaksanakan tanggung jawab dalam rumah tangga akan berjaya pula dalam masyarakat.

Ke empat-empat faktor, menenteramkan jiwa, melestarikan keturunan, memenuhi keinginan biologis (kecenderungan hubungan seksual) dan latihan memikul tanggung jawab daripada matlamat perkahwinan itu, patut mendapat perhatian dan direnungkan, agar kelangsungan hidup berumah tangga dapat berjalan sebagaimana yang diharapkan. Untuk itu, mencari pasangan hidup berumah tangga haruslah yang mempunyai kesusamaan emosional, kepercayaan terutamanya yang berkaitan dengan agama.

Atas dasar hakikat matlamat tersebut, perkahwinan dengan non muslim (ahli kitab) tidak hanya menimbulkan kehancuran keturunan, tetapi pada akhirnya akan menghancurkan nilai-nilai agama Islam itu sendiri.<sup>46</sup>

Kalau dirujuk pendapat para ulama tentang boleh tidaknya lelaki muslim berkahwin dengan wanita ahli kitab, maka terdapat perbezaan dan perselisihan pendapat di kalangan mereka. Jumhur ulama Hanafi, Maliki, al-Shafi'i dan Hanbali berpandangan bahwa lelaki muslim dibolehkan berkahwin dengan wanita ahli kitab yang berada dalam perlindungan kekuasaan negara Islam atau yang dipanggil dengan *ahl*

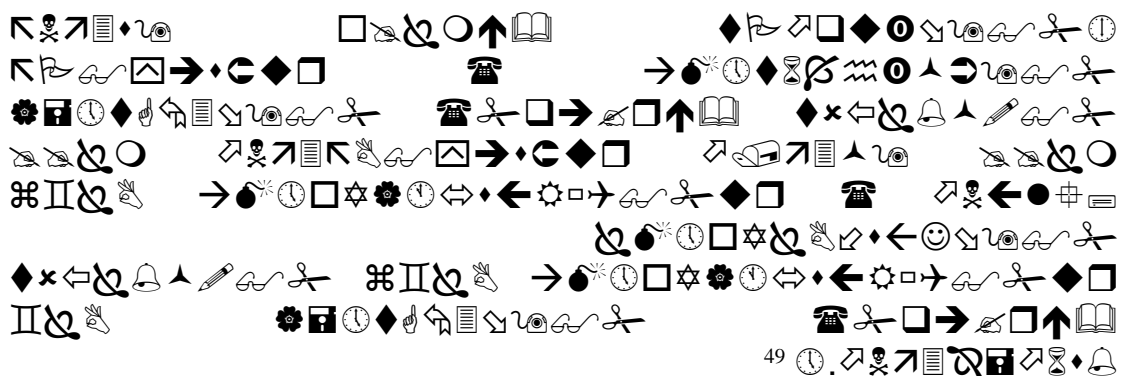
---

<sup>46</sup> Lihat Rashid Rida, *Tafsir al-Manar*, Dar al-Manar, Kaherah, 1376 H. Jil.6, hlm. 195-196.

*dhimmah*.<sup>47</sup> Artinya wanita ahli kitab yang bermustautin di *dār al-harb* tidak boleh dikahwini karena mafsadatnya lebih besar daripada maslahatnya. Pandangan sebaliknya dikemukakan oleh Shi'ah Imamiyyah dan Zaydiyyah, mereka mengatakan bahwa lelaki muslim tidak boleh sama sekali berkahwin dengan wanita ahli kitab.<sup>48</sup>

Jumhur ulama mendasarkan pandangan mereka pada :

a. Firman Allah swt.



Maksudnya:

“Pada masa ini dihalalkan bagi kamu (memakan makanan) yang lazat-lazat serta baik-baik. Dan makanan (sembelihan) orang-orang yang diberikan kitab itu adalah halal bagi kamu dan makanan (sembelihan) kamu adalah halal bagi mereka. Dan (dihalalkan kamu berkahwin) dengan perempuan-perempuan yang menjaga kehormatannya yang beriman dan juga perempuan-perempuan menjaga kehormatannya dari kalangan orang-orang diberikan kitab sebelum kamu”.

<sup>47</sup> Al-Shafi'i, *al-Um*, al-Maktabah al-Qayyimah, Kaherah, Jil.4, hlm. 391-392. Malik, *al-Muwatta'*, Dar al-Nafais, Beyrut, 2001 M/1422 H. Ed.ke-13, hlm.367, °Alauddin Abi Bakar bin Mas'ud al-Kasani, *Badāi' al-Sanāi' fi Tartīb al-Sharāi'*, °Ali Muhammad Muawwad (pnyt.), Dar al-Kutub al-°Ilmiyyah, Beyrut, 1997 M/1318 H. Ed.ke-1, Jil.3, hlm.458-459, Shamsu al-Din al-Sarakhsi, *al-Mabsut*, Matba'at al-Sa'adah, Mesir,1334 H. Jil.5, hlm.28, Muhyiddin Abi Zakariyya Yahya bin Sharaf al-Nawawi, *Rawdat al-Talibin*, Dār al-Kutub al-°Ilmiyyah, Beyrut, 1992 M/1412 H. Ed.-1, Jil. 5, hlm.475, al-Nawawi, *al-Majmu' Sharh al-Muhadhdhab*, Muhammad Najib al-Muti'ci (pnyt.), Maktabat al-Imam, Mesir, t.th. Jil.15, hlm.389, Zainuddin bin Ibrahim bin Muhammad Ibn Najim, *al-Bahr al-Rāiq Sharh Kanz al-Daqaiq*, Dār al-Kutub al-°Ilmiyyah, Beyrut, 1997 M/1418 H. Ed.ke-1, Jil.3, hlm.360, dan Al-Jazairi, *al-Fiqh °ala al-Madhāhib al-Arba'ah*, Dār al-Fikr, Beyrut, 1990 M/1411 H, Jil. 4. Ed.ke-1, hlm.76-77.

<sup>48</sup> Al-Khumayni, *Tahrīr al-Wasīlah*, Manshurat al-Mustashar al-Thaqafiyyah li al-Jumhuriyyah al-Islamiyyah al-Iraniyyah, Damshiq, 1307 H/1987 M, Jil. 2 , hlm.259.

<sup>49</sup> Al-Qur'an, al-Maidah 5:5

b. Di kalangan sahabat ada yang pernah berkahwin dengan wanita ahli kitab, antaranya °Uthman bin Affan berkahwin dengan Nailah binti al-Gharamidah seorang wanita beragama Nasrani yang kemudian masuk Islam, demikian juga Hudhayfah berkahwin dengan seorang wanita Yahudi yang berasal dari Madain.<sup>50</sup>

Berdasarkan pada ayat di atas dan dikukuhkan oleh fakta historis menunjukkan bahwa berkahwin dengan wanita ahli kitab itu dibolehkan. Sebenarnya tindakan yang dilakukan Hudhayfah salah seorang panglima perang yang dikirim oleh khalifah °Umar bin al-Khattab ke Iraq berkahwin dengan wanita ahli kitab karena di daerah-daerah baru yang ditaklukkan dan dikuasai oleh tentera Islam pada ketika itu tidak ada wanita muslimah sementara desakan keperluan biologis semakin kuat, jadi wajar jika dibolehkan berkahwin dengan wanita-wanita ahli kitab karena mereka lebih dekat ke ajaran Islam berbanding dengan ajaran-ajaran lain ciptaan manusia. Hal ini dikukuhkan oleh riwayat daripada Jabir bin Abdullah tentang berkahwin dengan wanita ahli kitab, beliau mengatakan: " تزوجناهن بالكوفة عام الفتح يعنى فتح العراق اذ لم " <sup>51</sup> نجد مسلمة فلما انصرفنا طلقناهن " Kebolehan ini hanya berlaku sementara yaitu pada waktu penyebaran agama Islam dan ianya masuk ke dalam kategori darurat. Hal senada dikemukakan oleh al-°Amili,<sup>52</sup> beliau mengatakan:

لا ينبغي للمسلم أن يتزوج امرأة من أهل الكتاب إلا في حال ضرورة حيث لا يجد مسلمة

Maksudnya:

“Tidak sepatutnya seorang muslim berkahwin dengan wanita ahli kitab kecuali dalam keadaan darurat, dimana tidak menemukan wanita muslimah.”

Mengikut keterangan di atas, dalam keadaan tertentu lelaki muslim dibolehkan berkahwin dengan wanita ahli kitab (Yahudi atau Nasrani), tetapi harus memenuhi syarat-syarat seperti berikut:

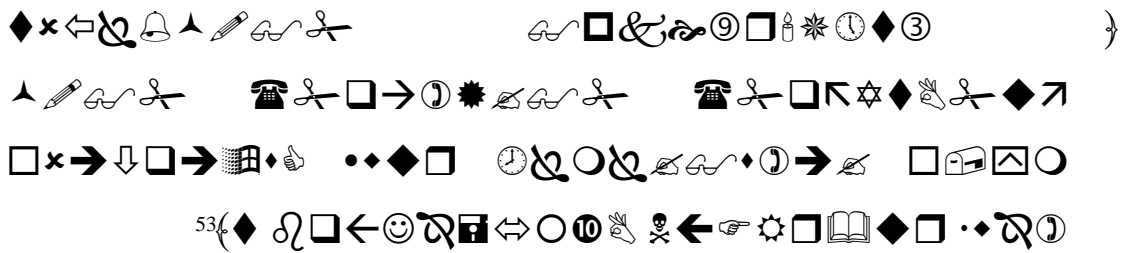
---

<sup>50</sup> Abu Ja°far Muhammad bin Jarir al-Tabari, *Tarīkh al-Tabarī*, Muhammad Abi al-Fadl Ibrahim (pnyt.), Dar Ma°arif, Kaherah, t.th. Jil. 3, hlm 588.

<sup>51</sup> Al-Nawawi, *al-Majmu° Sharh al-Muhadhdhab*, Jil. 15, hlm.389.

<sup>52</sup> Muhammad bin al-Hasan al-Hurr al-°Amili, *Wasāil al-Shī°ah ila Tahsil masail al-Sharī°ah*, °Abd al-Rahim al-Rabbani al-Shirazi (pnyt.), Dar Ihya° al-Turath al-°Arabi, Beyrut, 1991 M/1412 H, Ed.ke-6, Jil. 14, hlm.413.

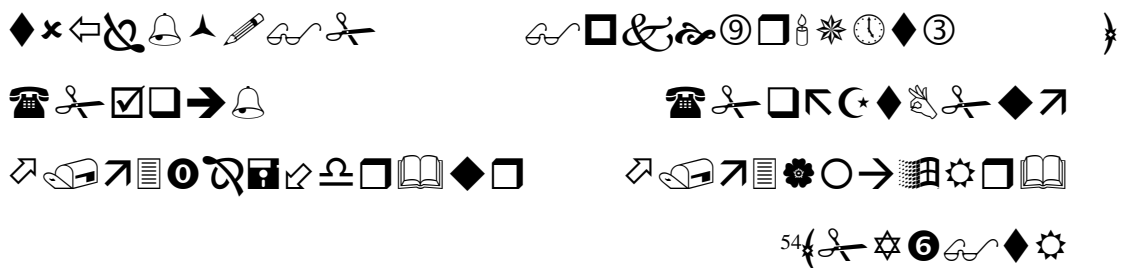
- a. Perkahwinan itu harus dilaksanakan berdasarkan syariat Islam dengan memenuhi rukun dan syarat seperti yang disebutkan dalam kitab-kitab fiqh.
- b. Calon suami yang beragama Islam harus memiliki pendirian kukuh, bahwa dia tidak akan terpengaruh oleh agama calon isteri. Karena agama Islam mewajibkan kepada umatnya untuk mempertahankan dan menjaga agama Islam sampai akhir hayat, sebagaimana firman Allah swt.:



Maksudnya:

“Hai orang-orang yang beriman, bertaqwalah kepada Allah dengan sebenar- benar taqwa dan janganlah kamu mati melainkan dalam keadaan beragama Islam”

- c. Calon suami yakin betul bahwa dia akan mampu memenuhi kewajibannya sebagai seorang ayah yang beragama Islam, termasuk dalam mendidik anak-anaknya sesuai dengan ajaran Islam, sehingga mereka akan tumbuh dan membesar menjadi muslim dan muslimah yang taat. Agama Islam mewajibkan kepada umatnya untuk mendidik anak-anaknya sehingga menjadi muslim dan muslimah yang taat dan akhirnya terselamat dari seksa api neraka. Firman Allah swt.:



Maksudnya:

<sup>53</sup> Al-Qur’an, Ali ‘Imran 3: 102

<sup>54</sup> Al-Qur’an, al-Tahrīm 66: 6

“Hai orang-orang yang beriman, peliharalah dirimu dan keluargamu dari api neraka”

- d. Calon suami yakin betul bahwa dia akan mampu memenuhi kewajibannya sebagai seorang suami, termasuk menggauli isterinya dengan baik atau *mu'āsharah bi al-ma'ruf* sehingga isteri mempunyai kasusan positif terhadap ajaran Islam yang tercermin dari perilaku suami dan akhirnya diharapkan isteri dengan kasusedaran sendiri -tanpa paksaan- sukarela memeluk agama Islam.<sup>55</sup>

Landasan pendapat golongan Shi'ah adalah sebagai berikut:

1. Firman Allah swt.



Maksudnya:

“Dan janganlah kamu berkahwin dengan perempuan-perempuan kafir musyrik sebelum mereka beriman”.

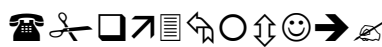
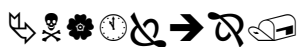
Kelompok ini berpendapat bahwa wanita-wanita ahli kitab masuk kategori golongan kafir-musyrikah, karena mereka telah mempersekutukan Allah s.w.t. dengan menuhankan dan menyembah Jesus Kristus. Berdasarkan pula riwayat daripada Ibn 'Umar bahwa beliau pernah ditanya tentang berkahwin dengan wanita ahli kitab, bagaimana status dan kedudukan hukumnya. Kemudian beliau menjawab: sesungguhnya Allah s.w.t. mengharamkan wanita-wanita musyrikah untuk dikahwini oleh orang-orang mukmin. Masih adakah kemusyrikan yang lebih besar daripada keyakinan seorang wanita Nasrani bahwa tuhaninya adalah Isa al-Masih atau Jesus Kristus, لا أعلم شركا أكبر من أن تقول ربها عيسى.<sup>57</sup> Padahal Isa al-Masih sendiri adalah seorang individu yang bertaraf manusia biasa bukan tuhan seperti yang disifatkan dan diyakini oleh umat Kristian.

<sup>55</sup> Ismail Lutfi Fatani, *Ikhtilaf al-Darayn wa Atharuh fi Ahkam al-Munākahah wa al-Mu'amālah*, Dar al-Salam, Kaherah, 1990 M/1410 H, Ed.-1, hlm.163-169.

<sup>56</sup> Al-Qur'an, al-Baqarah, 2:221

<sup>57</sup> Muhammad bin 'Ali bin Muhammad al-Shawkani, *Fath al-Qadīr*, Dar al-Wafa, al-Mansurah, 1997 M/1414 H. Ed.ke-2, Jil.2, hlm.23.

## 2. Firman Allah swt.



Maksudnya:

“Dan janganlah kamu tetap berpegang pada tali (perkahwinan) dengan perempuan-perempuan kafir”.

Menurut golongan Shi'ah Imamiyyah ayat di atas dinasakh atau dikukuhkan penjelasannya oleh ayat *ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن*. (janganlah kamu berkahwin dengan wanita-wanita musyrikah sebelum mereka beriman).<sup>59</sup>

Sebenarnya di kalangan ulama Sunni ada yang berpandangan bahwa wanita-wanita ahli kitab yang boleh dikahwini ialah mereka yang beriman kepada kitab Tawrat dan Injil sebelum al-Qur'an diturunkan kepada Rasulullah s.a.w. *إنما يحل نكاح الكتابية التي دانت بالتوراة والإنجيل قبل نزول القرآن*. Landasan argumennya adalah keterangan waktu *من قبلكم* daripada ayat " *والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب ...* " *mafhum mukhālafah* ayat itu menunjukkan bahwa orang-orang yang beriman kepada Tawrat dan Injil selepas turunnya al-Qur'an kepada Rasulullah s.a.w. mereka itu terkeluar daripada maksud ayat tersebut.<sup>60</sup> Imam al-Nawawi juga memetik pandangan yang sama bahwa orang-orang yang beriman kepada kitab Tawrat atau Injil selepas kebangkitan Nabi Muhammad s.a.w. menjadi Nabi dan Rasul tidak boleh berkahwin

<sup>58</sup> Al-Qur'an, al-Mumtahinah, 60:10. Untuk keterangan sepenuhnya dapat dilihat pada al-Sayyid Muhammad Sadiq al-Husayni al-Ruhani, *Fiqh al-Sadiq fī Sharh al-Tabsirah li al-Imam Muhaqqiq Ayatullah al-Allamah al-Muhallaqidah*, Matba'at al-Mahr Istiwar, Qum, 1389 H, Ed.ke-2, Jil. 17, hlm.318-319, Muhammad Abu Zahrah, *Muhadarat fi 'Aqd al-Zawaj Wa Atharuh*, Dar al-Fikr al-‘Arabi, Kaherah, t.th, hlm.144. Muhammad bin al-Hasan al-Hurr al-‘Amili, Jil.ke-14, hlm.410-411. Muhammad Jawad Mughniyah, *Fiqh al-Imam Ja'far al-Sadiq*, Dar al-‘Ilm li al-Malayin, Beirut, 1966 M, Ed.-1, hlm.208-209. dan Ismail Lutfi Fatani, hlm.163-169.

<sup>59</sup> Al-Ruhani, *Fiqh al-Sadiq fī Sharh al-Tabsirah li al-Imam al-Muhaqqiq Ayatullah al-‘Allamah al-Muhallaqidah*, Jil. 17, hlm.318-319, Al-‘Amili, Jil.14, hlm.410-411. Muhammad Jawad Mughniyah, hlm.208-209.

<sup>60</sup> Fakhruddin Muhammad bin ‘Umar bin al-Husayn bin al-Hasan al-Razi, *al-Tafsīr al-Kabīr-Mafātīh al-Ghayb*, Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Beirut, 2000 M/1421 H. Ed.-1, Jil. 11, hlm. 117. Muhammad ‘Ali al-Sabuni, *Mukhtasar Tafsīr Ibn Kathīr*, Dar al-Qur’an al-Karim, Damshiq, 1396 H, Ed.ke-2, hlm.487.

dengan mereka sama ada perempuan mahupun lelaki, <sup>61</sup> فالذين تهودوا أو تنصروا بعد <sup>61</sup> bahkan Sheikh al-Azhar Muhammad Sayyid Tantawi menegaskan bahwa mempersempit serta memberikan kawalan ketat kepada bolehnya berkahwin dengan wanita ahli kitab atau melarangnya sama sekali terasa lebih patut dipartimbangkan berbanding dengan usaha sistematik yang dilakukan oleh sebahagian negara-negara Islam untuk mempersulit atau mengetepikan poligami.<sup>62</sup>

Penulis bersetuju dengan pandangan yang dikemukakan oleh golongan Shi'ah sepertimana dipaparkan di atas, tetapi sandaran argumen dan landasan logiknya perlu diberi penjelasan tambahan. Menurut pemahaman penulis ketidak bolehan berkahwin dengan wanita ahli kitab (khususnya Kristian) karena ianya tidak lagi layak dinamakan ahli kitab, sebab umat Kristian di merata dunia sekarang ini apabila dilihat dari sudut pandang emperis kitab suci mereka merujuk kepada empat kitab (injil) yaitu Mathew, Markus, Lukas dan Yohannes bahkan lebih dari itu.

Kalau demikian halnya umat Kristian sekarang ini bukan lagi ahli kitab karena mengamalkan banyak kitab, lebih tepat kalau disebut *ahli kutub*. Ahli kitab yang disebut dalam al-Qur'an adalah orang-orang yang mengamalkan kitab suci asal peninggalan Nabi Musa a.s. dan Nabi Isa a.s. (kemungkinan besar kedua-dua kitab suci asal itu telah ditarik semula kembali ke hadirat Tuhan sebab intisari ajarannya sudah tercakup dalam al-Qur'an)<sup>63</sup> bukan kitab-kitab yang diubahsuai dan dikacaubilau oleh para pengarangnya dan menjadi pegangan umat Kristian dewasa ini.

Berdasarkan keterangan al-Qur'an bahwa agama Yahudi yang dibawa Nabi Musa a.s dan agama Nasrani yang dibawa Nabi 'Isa a.s diperuntukkan khusus kepada

---

<sup>61</sup> Al-Nawawi, *Rawdat al-Talibīn, wa 'Umdat al-Muḥtīn*, Jil. 5 hlm.475. Dan agama Yahudi dan Nasrani hanya diturunkan kepada bani Israel sahaja.

<sup>62</sup> Muhammad Sayyid Tantawi, *al-Tafsīr al-Wasīt li al-Qur'an al-Karīm*, Dar al-Ma'arif, Kaherah,t.th, Jil.4, hlm.56.

<sup>63</sup> Al-Qur'an, al-Maidah 5:48 وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ "Kami telah menurunkan kepadamu wahai Rasul kitab Al-Qur'an dengan sebenarnya untuk membenarkan kitab terdahulu serta memeliharanya". Lihat al-Shawkani, *Fath al-Qadīr*, Jil. 3, hlm.68. Fakhr al-Razi, *al-Tafsīr al-Kabīr*, Jil. 12, hlm.11. Muhammad Sayyid Tantawi, Jil.4, hlm.180. Muhammad Mutawalli al-Sha'rawi, *Tafsīr al-Sha'rawi*, Akhbar al-Yawm, Kaherah, t.th, Jil. 5, hlm.3174 dan Wahbah al-Zuhayli, *al-Tafsīr al-Munīr*, Dar al-Fikr al-Mu'asir, Beyrut, 1991 M/1411 H. Ed.-1, Jil. 5, hlm.216.

Bani Israel<sup>64</sup> serta berlaku hanya pada zamannya saja termasuk zaman *fatrah* -yaitu bermula ketika Nabi ʿIsa a.s. diangkat kelangit sehingga menjelang kebangkitan Nabi Muhammad s.a.w-. Orang-orang bukan Bani Israel tidak terikat untuk memeluk salah satu dari kedua-dua agama tersebut. Yang dimaksud dengan ahli kitab adalah Bani Israel yang beragama Yahudi atau Nasrani. Jadi bolehnya berkahwin dengan wanita ahli kitab hanya pada keturunan Nabi Yaʿkub saja.

Tampaknya masalahat yang hendak dicapai daripada perkahwinan itu yaitu isteri dari ahli kitab diharapkan memeluk agama Islam sukar terwujud -apatalagi kalau dikaitkan dengan keadaan sekarang- orang-orang yang berkahwin dengan wanita non Islam justeru yang sebaliknya terjadi anak-anak yang lahir daripada perkahwinan itu mengikuti keyakinan ibu mereka.<sup>65</sup>

Hal yang demikian itu termasuk agenda terukur serta merupakan jeratan berbisa dan sistematik yang dijalankan oleh musuh Islam dengan mengumpun wanita-wanita cantik daripada ahli kitab kepada pemuda-pemuda muslim untuk berkahwin, tujuan utamanya adalah merosak akidah dan untuk memurtadkan mereka. Oleh itu untuk menjaga kemaslahatan rumah tangga, keluarga dan anak turunan, jalan yang paling selamat adalah menghindar dari perkara-perkara yang mengundang dan mengandungi banyak resiko yaitu berkahwin dengan wanita ahli kitab-atau *ahli kutub-*

Rumusan daripada paparan di atas ialah bahwa meskipun ada ayat yang membolehkan berkahwin dengan wanita ahli kitab, tetapi karena sesuatu pertimbangan kemaslahatan dalam *siyāsah sharʿiyyah* yaitu menutup rapat pintu-pintu bahaya dan fitnah yang dikuatiri akan muncul bila berkahwin dengan wanita tersebut, maka kebolehan itu harus diperketatkan atau dilarang.

#### 4.5.1.2 Bayi Tabung Uji

---

<sup>64</sup> Lihat misalnya pada surah al-Maidah, 5 : 72, 78, 110. Ibrahim, 14 : 6 dan al-Saf, 61: 6. Lihat juga Injil. Mathew (Matius); 10:5-6, 15:24, jawab Jesus: aku diutus hanya kepada domba-domba yang hilang daripada umat Israel.

<sup>65</sup> Lihat Rashid Rida, *Tafsīr al-Manār*, Dar al-Manar, Kaherah, 1376 H. Jil.ke-6, hlm. 195-196 dan Ahmad Hasan Karzun, *Mazaya Nizam al-Ushrah al-Muslimah*, hlm. 16-19

Fatwa MUI tentang bayi tabung yang dikeluarkan pada tanggal 29 November 1990. Dalam fatwa tersebut ditegaskan bahwa:

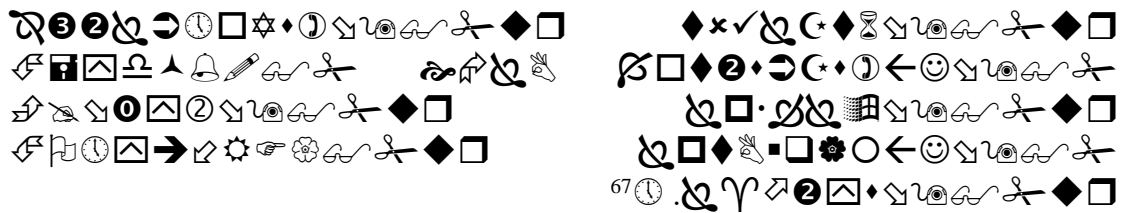
1. Inseminasi buatan/bayi tabung (melalui tabung uji) dengan sperma dan ovum yang diambil dari pasangan suami isteri yang sah, dibenarkan oleh Islam.
2. Inseminasi buatan/bayi tabung uji dengan sperma dan ovum (telur) yang diambil dari bukan pasangan suami isteri hukumnya haram.<sup>66</sup>

Perbincangan mengenai bayi tabung uji adalah pembicaraan tentang bagaimana mewujudkan kemungkinan melahirkan bagi pasangan suami isteri. Tidak sedikit keluarga yang telah berusaha semaksimal mungkin untuk mendapatkan keturunan, namun belum juga berhasil. Kemajuan teknologi kedokteran dewasa ini menawarkan harapan baru untuk mendapatkan keturunan dalam bentuk inseminasi buatan/bayi tabung uji. Persoalannya sekarang bagaimana kedudukan hukum mendapatkan keturunan di luar saluran konvensional itu?, bayi tabung uji merupakan jalan alternatif, karena masalah itu tidak ditemukan dalam telaah ulama fiqh terdahulu. Di samping itu pula al-Qur'an dan hadith sebagai sumber ajaran Islam tidak menyebutkan kebolehan atau ketidakbolehan bayi tabung uji.

Oleh sebab tidak disebutkannya dalam sumber utama ajaran Islam, sedang di pihak lain terdapat temuan baru dalam teknologi kedokteran, sehingga permasalahannya menjadi ruang lingkup ijtihadiah. Dalam posisinya sebagai masalah ijtihadiah, metod *istinbat* hukum *al-maslahah al-mursalah* dengan analisis *maqasid al-Shari'ah* menjadi sangat relevan dan menentukan. Analisis *maqasid al-Shari'ah* di sini, berangkat daripada kandungan ayat-ayat al-Qur'an dan hadith-hadith yang berbicara tentang kedudukan anak dalam keluarga. Ayat-ayat dan hadith-hadith dimaksud antara lain:



<sup>66</sup> Surat Keputusan MUI Nomor Keputusan. 925/XI/1990, tanggal 26 Nopember 1990 tentang Inseminasi Buatan.



Maksudnya:

“Dihiaskan (dan dijadikan indah) kepada manusia, kasusukaan kepada benda-benda yang diinginkan nafsu yaitu perempuan-perempuan, anak pinak, harta benda yang banyak berpikul-pikul dari emas dan perak, kuda peliharaan yang bertanda lagi terlatih, binatang ternak dan kebun-kebun tanaman”.

Dalam sebuah hadith, Nabi s.a.w. bersabda:

(وَإِنَّ أَوْلَادَكُمْ مِنْ كَسْبِكُمْ).<sup>68</sup>

Maksudnya:

“Bahwa sesungguhnya anak-anak kamu merupakan hasil usaha kamu”.

Ayat dan hadith tersebut di atas menggambarkan dua sisi persoalan, pertama, hasrat untuk memiliki keturunan dan merupakan naluri kemanusiaan.<sup>69</sup> Kedua, keinginan naluriah itu harus diikuti dengan usaha. Oleh karena ia merupakan usaha, maka manusia dimungkinkan untuk melakukan sesuatu yang pada akhirnya dapat mewujudkan keinginannya. Atas dasar itu segala usaha yang dapat mewujudkan hal tersebut selama tidak bertentangan dengan ajaran Islam secara kasuseluruhan, seperti inseminasi buatan/bayi tabung uji di atas dapat dibenarkan. Ia merupakan usaha untuk mewujudkan *maqāsid al-sharī'ah* dalam kaitannya dengan hakikat perkahwinan yaitu berketurunan dan beranak pinak.

#### 4.5.1.3 Standard Halal Untuk Makanan dan Kosmetik

<sup>67</sup> Al-Qur'an, ali-Imran 3:14

<sup>68</sup> Abu Dawud, Juz.ke-3, bil.hadith 3530, hlm. 1529.

<sup>69</sup> Abu °Abd Allah Muhammad bin Ahmad al-Ansari al-Qurtubi, *al-Jami' li Ahkām al-Qur'an*, Dar al-Kitab al-°Arabi, Kaherah 1967, Jil. 2, hlm. 143.

Fatwa MUI tentang keharusan “sertifikasi atau surat keterangan halal (sijil)” bagi produk makanan, minuman dan kosmetik.

MUI melalui Lembaga Pengkajian Pangan, Obat-obatan dan kosmetika (LP. POM MUI)<sup>70</sup> mengadakan penelitian terhadap produk makanan, minuman, ubat-ubatan dan kosmetik yang dihasilkan oleh sebuah kilang untuk dipasarkan.

Untuk mendapatkan sertifikasi dan surat keterangan halal bagi sebuah kilang, LP. POM MUI menetapkan beberapa syarat yang harus dipenuhi oleh pengeluar antaranya masalah prosedur, masa berlaku sertifikat (sijil), cara pemeriksaan produk, bentuk berita acara pemeriksaan LP. POM, isi sertifikasi dan label-label halal. Sebelum mengajukan sertifikasi halal, produsen diwajibkan menyiapkan sistem mutu, pedoman mutu, dan prosedur pelaksanaan baku.

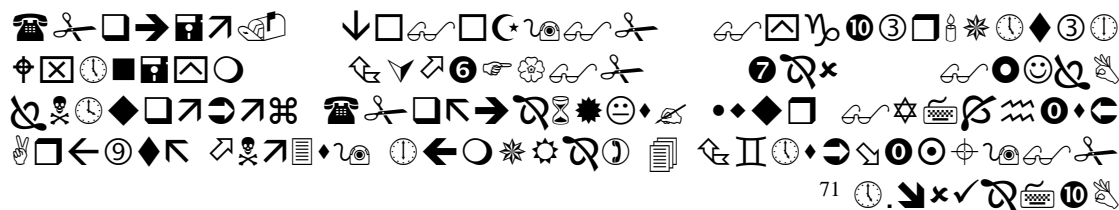
Bagi memudahkan produsen menyiapkan sistem mutu dan sekaligus mempermudah tim LP. POM MUI melaksanakan audit di lokasi produsen (pengusaha), MUI telah menyediakan pedoman umum cara berproduksi yang halal. Pedoman ini berlaku bagi semua produsen yang melakukan usaha pengolahan makanan dan minuman.

Setelah proses penelitian dilakukan, LP. POM MUI membuat laporan kemudian diserahkan kepada Bahagian Fatwa MUI untuk dikeluarkan fatwanya. Fatwa yang dikeluarkan merupakan keputusan tentang kelayakan sesuatu produk mendapat sertifikat (sijil) halal.

Usaha yang dilakukan MUI ini merupakan langkah positif untuk melindungi umat Islam daripada makanan, minuman, ubat-ubatan serta bahan-bahan kosmetik yang tidak halal diguna atau dikonsumsi. Ajaran Islam mengharuskan umat Islam menikmati barangan yang halal saja. Keharusan ini ditegaskan dalam al-Qur’an:

---

<sup>70</sup> LP. POM MUI didirikan pada tanggal 6 Januari 1989, merupakan badan pembantu pimpinan MUI pusat.



Maksudnya:

“Hai sekalian manusia, makanlah yang halal lagi baik dari apa yang terdapat di bumi, dan janganlah kamu mengikuti langkah-langkah syaitan, karena sesungguhnya syaitan itu adalah musuh yang nyata bagimu”.

Perintah dalam ayat tersebut harus dikaitkan dengan arti makanan itu sendiri bagi manusia, yakni membentuk keturunan yang sihat, tidak hanya jasmani saja tetapi juga rohani (sebab makanan dan minuman berkemungkinan besar berpengaruh pada watak dan moral generasi yang akan datang). Dalam konteks inilah usaha sertifikasi halal bagi sesebuah produk berkait erat dengan *maqasid al-Sharī'ah* yang intinya adalah kemaslahatan umat manusia, dan sangat bijaksana serta lebih mendatangkan kemaslahatan apabila dibuatkan undang-undang mengenainya yang dipersetujui oleh Dewan Perwakilan Rakyat (DPR) atau Palimen dan Pemerintah.

Di samping itu pula penentuan sertifikasi halal bagi sesebuah produk sangat diperlukan karena di dalam ajaran Islam, keharaman sesuatu makanan tidak semata-mata bergantung kepada *‘illah* yang dijadikan sebagai salah satu sebab pengharamannya. Akan tetapi sesuatu makanan harus pula dilihat dari sudut *ta‘abbudī* (kepatuhan penuh kepada perintah Tuhan). Sebagai contoh, pengharaman makan daging babi atau makanan yang mengandungi lemak babi, walaupun sudah diberi ubat penawar dan dipastikan bahwa daging babi tersebut terbebas daripada bakteria dan cacing ganas yang boleh merosak kasusihatan tubuh manusia (ada sebahagian orang menganggap bahwa bakteria dan cacing ganas adalah *‘illah* mengharamkan babi), namun tidak dapat mengubah status hukumnya -babi- menjadi halal untuk dimakan.

#### 4.5.1.4 Penggabungan Biaya Sembelihan Qurban Dengan Biaya Naik Haji

<sup>71</sup> Al-Qur’an, al-Baqarah 2:168.

Departemen Agama Republik Indonesia memasukkan ibadah qurban dalam kategori wajib bagi setiap jamaah haji. Ditegaskan pula bahwa dana atau biaya untuk qurban ini akan dimasukkan dalam Ongkos Naik Haji (ONH) atau tambang peruntukan perjalanan haji. Penetapan ini didasarkan pada pertimbangan perolehan *kemabruran* ibadah haji serta banyaknya berlaku penyelewengan dalam ibadah qurban jika ditangani secara sendiri-sendiri. Penetapan ini didasarkan di atas pertimbangan kemaslahatan.

Sebenarnya, mengutip biaya qurban secara resmi dan sedikit memaksa ini ada baiknya. Usaha ini diharapkan dapat menghilangkan “mafia” qurban di Arab Saudi. Setiap musim haji ramai pengusaha qurban yang bermunculan. Mereka itu berasal dari para *muqīmīn* (orang-orang Indonesia yang bermastautin di Arab Saudi), petugas maktab, petugas haji di Mekah atau pakar rujuk di kumpulan haji (kelompok dalam satu penerbangan). Mereka berlumba-lumba mengumpulkan wang peruntukan qurban lalu dilaksanakan oleh mereka. Dalam pengumpulan ini mereka sering perang harga sehingga sangat meragukan apakah betul dapat dilaksanakan dengan baik, karena tidak lagi sesuai dengan harga kambing atau unta yang sebenar, apatalagi mereka adalah pengusaha yang mencari keuntungan. Ini berarti bahwa dalam pelaksanaan qurban selama ini sangat terbuka peluang terjadinya penyimpangan. Boleh jadi, pengusaha itu tetap meyembelih kambing atau unta, tetapi binatang yang disembelih itu kurang atau tidak memenuhi dan menepati syarat-syarat fiqh. Bahkan tidak mustahil, ada di antara mereka tidak melakukan penyembelihan binatang qurban tersebut.

Aspek masalah yang dapat dilihat daripada keputusan pemerintah (dalam hal ini Departemen Agama Republik Indonesia) ialah menghimpun wang peruntukan qurban daripada jamaah haji dan seterusnya disalurkan kepada Islamic Development Bank (IDB) kemudian pelaksanaan penyembelihan akan dilakukan secara profesional, maka penyimpangan yang terjadi selama ini boleh dihakis dan diharapkan tidak akan wujud lagi. Demikian pula manfaat yang akan diperolehi daripada ibadah sosial ini akan maksimum terarah serta mengena sasaran utamanya.

Walau bagaimanapun pertimbangan yang dikemukakan di atas belumlah cukup untuk menjadikan ibadah sunnat *muakkadah* ini naik taraf ke peringkat wajib dengan makna bahwa orang yang melaksanakan ibadah qurban pasti mendapat pahala dan orang yang meninggalkannya pasti mendapat dosa. Maksud baik dan pertimbangan kemaslahatan umat -jamaah haji- tidak dapat mengubah status sesuatu hukum.

Sebagaimana dimaklumi, bahwa ibadah qurban hanyalah sunnah *muakkadah* (ibadah sukarela yang ditekankan). Ini berarti bahwa orang yang melaksanakan ibadah qurban mendapat pahala dan yang tidak melaksanakannya tidak mendapat dosa. Keterangan ini mengisyaratkan bahwa melaksanakan ibadah qurban bukanlah kemestian bagi setiap orang termasuk tentunya jamaah haji.

Oleh itu umat Islam (khususnya di Indonesia) yang akan menunaikan ibadah haji sebenarnya tidak mesti menyembelih binatang qurban di Mekah, boleh saja melaksanakannya di negeri sendiri atau di daerah jamaah haji masing-masing. Sebab pelaksanaan ibadah qurban ini tidak kena-mengena dengan tempat, tetapi ianya hanya berhubungkait dengan waktu yang dikenal dengan *ayyām al-nahr* atau *ayyām al-tashrīq*, yakni pada hari raya aidil Adhā dan tiga hari selepasnya. Kemudian fungsi sosial ibadah qurban ini jauh lebih besar manfaatnya kalau dilaksanakan di daerah masing-masing jamaah. Betapa ramai saudara-saudara seagama yang mengalami kekurangan makanan berzat perlu mendapat bantuan. Dasar hukum daripada kebijakan pemerintah ini berada di atas kaedah: *حكم الحاكم يرفع الخلاف و دفع المفساد*، *مقدم على جلب المصالح*, artinya keputusan pemerintah dapat menyelesaikan masalah yang diperselisihkan dan menolak segala yang membawa bahaya atau kerosakan hendaklah didahulukan dan diberi keutamaan dari mendatangkan kebaikan.

#### 4.5.1.5 Menilai Semula Komponen dalam Nisab Zakat Fitrah

Dengan dasar pertimbangan kemaslahatan umum, pelaksanaan zakat fitrah (baca: fitri) masih boleh difikirkan semula seiring dengan keperluan orang-orang miskin. Zakat fitrah sewajarnya merangkumi seluruh komponen yang menyertai makanan asas

seseorang. Dengan begitu, zakat fitrah bagi setiap orang sepatutnya tidak sama sebab seseorang berbeda komponen makanannya dengan orang yang lain sesuai taraf kemampuan dan kasusejahteraan.

Hal ini didasarkan pada material atau jenis zakat fitrah yang dikeluarkan Nabi Muhammad s.a.w. yaitu kurma, meskipun bukan hanya itu saja sebab masih disebut gandum, anggur, dan lain-lain sebagaimana hadith yang diriwayatkan oleh Abu Sa'īd al-Khudri r.a.

(عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: كنا نخرج في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر صاعا من طعام، وكان طعامنا الشعير والزبيب والأقط والتمر. وفي رواية عنه: كُنَّا نُخْرِجُ زَكَاةَ الْفِطْرِ صَاعًا مِنْ طَعَامٍ أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ أَوْ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ أَوْ صَاعًا مِنْ أَقِطٍ أَوْ صَاعًا مِنْ زَبِيبٍ)<sup>72</sup>

Maksudnya:

”Dari Abi Sa'īd al-Khudri r.a. beliau berkata: pada zaman Rasulullah s.a.w. kami mengeluarkan zakat fitrah pada hari raya -aidul fitri- segantang makanan. Sedangkan makanan pokok/asasi kami ketika itu adalah gandum, kismis, keju dan tamar”.

Nabi Muhammad s.a.w. berzakat (mengeluarkan zakat fitrah) dengan satu sa<sup>c</sup> satu gantang atau kira-kira empat cupak atau dua setengah kilogram kurma. Mengikut perhitungan yang pernah dilakukan oleh Jalaluddin Rahman jumlah itu cukup dimakan selama tiga hari.<sup>73</sup> Karena itu, besar kasuseluruhan zakat fitrah sebaiknya dikaitkan dengan jumlah komponen makanan seseorang selama tiga hari. Sebagai contoh ilustrasi seorang manajer (pengurus) -kalau dalam kebiasaannya- sekali makan dan minum mengeluarkan wang sebanyak RM 15, maka zakat fitrahnya tiga kali

---

<sup>72</sup> Abu al-Husayn Muslim bin al-Hajjāj al-Qushayri al-Naysaburi, *Sahih Muslim*, Dār Ibn Hazm, Beyrut, 1995 M/1416 H. Ed.-1, hlm.490. Hadith ini juga diriwayatkan oleh al-Bukhari dalam kitab Zakat, bab Sadaqah Fitr, bil.hadith 1506, hlm. 119, Abu Dawud, bil.hadith 1616, hlm.1343, al-Tirmidhi, bil.hadith 763, hlm. 1713, al-Nasai, bil.hadith 2515, hlm.2250, dan Ibn Majah, bil.hadith 1829, hlm. 2586. Lihat *Mawsuat al-Hadith al-Sharif al-Kutub al-Sittah*, Dār al-Salam, al-Riyad, 2000 M/1421 H.

<sup>73</sup> Jalaluddin Rahman, *Islam Dalam Perspektif Pemikiran Kontemporer*, Umitoha Ukhuwah Grafika, Makassar, 1997, Ed.ke-1, hlm. 34.

makan (RM 45) x 3 hari = RM 135. Seeloknya jumlah inilah yang dikeluarkan sebagai sedekah tambahan yang menyertai pelaksanaan kewajipan zakat fitrah tersebut.

Oleh itu, seseorang muslim yang berkemampuan, lebih baik baginya menambahkan lagi kadar satu gantang itu, karena makanan hari ini tidak terhenti pada beras saja, tetapi biasanya disertai dengan daging, kuah, sayur, buah dan sebagainya. Apa yang dikemukakan di atas kalau direnungkan, nilai sosialnya akan terasa memenuhi asas keadilan dan kemaslahatan.

#### 4.5.1.6 Menjamak Solat Karena Hajat

Apabila disebutkan tentang jamak solat, maka yang terbayang dalam ingatan adalah qasar yang merupakan pasangan dalam solat bagi seseorang yang melakukan perjalanan (bermusafir). Inilah yang diperelajari sejak kecil, yaitu apabila bermusafir (yang bukan untuk tujuan maksiat) Allah s.w.t. memberi kelonggaran kepada kita untuk qasar, memendekkan solat yang empat rakaat kepada dua rakaat saja (solat Zuhur, Asar dan Isyak) dan juga kelonggaran untuk jamak yaitu menghimpunkan dua solat untuk dikerjakan dalam satu waktu, seperti mengerjakan solat Zuhur dan Asar di waktu Zuhur (jamak *taqdim*) ataupun di waktu Asar (jamak *ta'khir*) dan juga waktu Maghrib dengan Isyak samada dikerjakan pada waktu Maghrib ataupun pada waktu Isyak. Persoalan yang muncul dalam kaitannya dengan aplikasi jamak solat ialah apakah menghimpunkan dua solat hanya berlaku untuk yang bermusafir saja atau terdapat situasi lain dimana kaum muslim dibenarkan juga untuk menjamakkan solat mereka. Situasi-situasi tersebut ternyata disebutkan di dalam hadith-hadith sahih dan juga ijtihad para mujtahid dalam memahami hadith yang berkenaan dengan jamak solat. Ianya adalah seperti berikut:

- a. Jamak karena hujan
- b. Jamak karena sakit
- c. Jamak karena hajat dan kepayahan yang timbul

Madhhab al-Shafi'i merupakan yang paling kuat berpendapat tentang jamak karena hujan dan ia mempunyai syarat-syarat seperti berikut :

- 1) Solat jamak karena hujan hanya boleh dilakukan oleh jamaah yang bersolat di masjid saja. Bagi mereka yang bersolat di rumah tidak dibenarkan.
- 2) Waktu yang dibenarkan untuk dijamakkan solat ialah pada waktu Zuhur yang dijamakkan dengan waktu Asar, ataupun solat Maghrib yang dijamakkan dengan solat isyak pada waktu Maghrib. Maknanya tiada jamak *ta'khir* dalam kasus jamak karena hujan .
- 3) Hujan yang turun samada di waktu Zuhur atau maghrib itu tidak berhenti sehingga jamaah selesai menunaikan solat Zuhur ataupun Maghrib.
- 4) Hujan yang menyebabkan solat boleh dijamakkan ialah hujan yang membasahi baju dan bukan hujan rintik-rintik (renyai-renyai).
- 5) Ada dikalangan ulama al-Shafi'iyah yang meletakkan syarat tambahan yaitu hanya boleh dilakukan oleh yang tinggal jauh dari masjid saja, dan sesiapa yang tinggal berhampiran dengan masjid tidak dibenarkan melakukan jamak.<sup>74</sup>

Sandaran pendapat ini ialah hadith yang diriwayatkan oleh Ibn °Abbas:

(عن ابن عباس رضى الله عنهما قال: صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الظُّهْرَ وَالْعَصْرَ جَمِيعًا وَالْمَغْرِبَ وَالْعِشَاءَ جَمِيعًا فِي غَيْرِ خَوْفٍ وَلَا سَفَرٍ)<sup>75</sup>

Maksudnya:

---

<sup>74</sup> Muhammad bin Muhammad al-Khatib al-Sharbini *Mughnī al-Muhtāj*, Dar Ihya' al-Turath al-°Arabi, Beyrut, t.th, Jil.1, hlm. 275, Al-Nawawi, *Rawdat al-Talibīn*, Dār al-Kutub al-°Ilmiyyah, Beyrut, 1994 M, Jil.1, hlm. 503,

<sup>75</sup> Al-Nawawi, *Sahih Muslim bi Sharh al-Nawawī*, Dar al-Fajr li al-Turath, Kaherah, 1999 M/1420 H, Ed.-1, Juz. 3, bil.hadith 1628,1629, hlm.210, al-Bayhaqi, *al-Sunan al-Kubrā*, Muhammad Abd.al-Qadir °Ata (pnyt.), Dar al-Kutub al-°Ilmiyyah, Beyrut, 1994 M/1414 H, Ed.-1, Juz. 3, hlm.240-241, Abu Dawud, Juz. 1, bil.hadith 1214, hlm.524.

“Bahwasanya Nabi s.a.w pernah menjamakkan antara Zuhur dan Asar, dan Maghrib dan Isyak tidak karena takut dan tidak karena musafir”.

Di dalam kasus jamak karena sakit, Imam Ahmad bin Hanbal mengharuskan seseorang yang sakit berat untuk menjamakkan solatnya supaya tidak dibebani dengan menanti-nanti waktu solat dan supaya dia dapat berehat menunggu kasusembuhan sakitnya.<sup>76</sup>

Pendapat ini disokong oleh sesetengah ulama madhhab al-Shafi'i seperti al-Muzani, al-Nawawi, al-Mutawalli, al-Rawyani, dan al-Khattabi.<sup>77</sup>

Sunnah ini jika diamalkan akan dapat menginsafkan umat Islam untuk sentiasa menjaga solat mereka walaupun dalam keadaan uzur di atas katil hospital ataupun dalam keadaan kritikal dan memerlukan banyak rehat.

Dalam kasus jamak karena hajat, sangat berkaitan dengan kehidupan sehari-hari, yang kadangkala seseorang muslim berhadapan dengan keadaan dan situasi yang memaksa untuk tidak menunaikan solat pada waktunya. Misalnya:

- Seorang doktor yang terpaksa melakukan pembedahan selama berjam-jam yang mana jika dia meninggalkan walaupun sekejap akan memudaratkan pesakit.
- Seseorang terperangkap di dalam kasusesakan jalan raya yang menyebabkan dia terpaksa berada di dalam keretanya berjam-jam lamanya dan tidak dapat melepaskan diri daripada kasusesakan tersebut.
- Seseorang mendapat tugas belajar di luar negara (di Eropah atau Amerika Syarikat), dalam menghadapi peperiksaan atau menghadiri kelas terpaksa mengambil waktu solat Isyak, Zuhur yang singkat dan seumpamanya.

---

<sup>76</sup> °Abd. Allah bin Qudamah al-Maqdisi Abu Muhammad, *al-Mughnī*, Dar al-Fikr, Beyrut, 1405 H, Ed.ke-1, Juz. 2, hlm.120.

<sup>77</sup> Al-Nawawi, *Rawdat al-Talibīn*, Juz. 1, hlm. 503, dan al-Dimashqi, Taqiyuddin Abu Bakar bin Muhammad al-Husaynī al-Husnī, *Kifayāt al-Akhyār fi Ghāyat al-Ikhtisar*, °Ali °Abd. al-Hamid Abu al-Khayr (pnyt.), Dar al-Khabar, Damshiq, 2003 M/1423 H. Ed.ke-4. Juz.1, hlm. 173-174.

- Seseorang saintis yang melakukan observasi dan kajian di makmalnya yang memaksa dia untuk berada di dalamnya seharian suntuk.
- Pegawai keselamatan yang terpaksa berkawal, menjaga dan mengawasi sesuatu tempat, keadaan, jalan, dan apa saja yang tidak membenarkan mereka meninggalkan kawasan tersebut karena kritikalnya suasana pada ketika itu dan seterusnya.
- Seseorang yang berada didalam tahanan ataupun penjara yang membuatnya tidak dapat mengagak waktu-waktu solat secara terperinci. Bagaimanakah mereka dapat menunaikan solat-solat pada waktunya.

Dalam hubungan ini yang biasa dilakukan oleh sebahagian orang Islam adalah: Yang *pertama*, tidak menunaikan solat dan keadaan-keadaan yang berlaku seperti yang disebutkan di atas merupakan hujah dan lesen terbesar untuk meninggalkan solat. Yang *kedua*, ramai orang Islam akan memilih untuk *mengqadakan* (mengganti) solat mereka yang ditinggalkan, alasannya karena ianya tidak dapat ditunaikan pada waktunya, maka perlu digantikan pada waktu yang lain. Doktrin *qada* ini kadangkala menjadi alat orang ramai untuk meninggalkan solat mereka tanpa sebab yang kukuh.<sup>78</sup>

Sebenarnya ada jalan alternatif yang boleh dilakukan dan ianya *shar'ī* tanpa meninggalkan solat dan tanpa *mengqadanya*, yaitu dengan menjamakkan antara dua solat dalam satu waktu karena hajat yang bersangatan dan tidak dapat dielakkan. Walau bagaimanapun kebolehan untuk melakukan jamak karena hajat ini tidak dibenarkan secara mutlak, mesti memenuhi syarat-syarat seperti berikut :

- a) Solat jamak karena hajat tidak dijadikan kebiasaan atau adat sehingga ianya dilakukan dalam banyak keadaan tanpa ada sebab yang benar-benar mendesak.
- b) Hajat tersebut hendaklah benar-benar mendesak dan tidak boleh dielakkan, jikalau ianya ditinggalkan maka akan membawa kepada hilangnya maslahat yang lebih besar.

---

<sup>78</sup> Hasil pengamatan penulis selama ini di daerah Makassar, Sulawesi Selatan apabila ada acara perkahwinan dan acara lainnya ramai orang tidak melaksanakan solat dengan alasan merosak dandanannya/solekannya terutamanya dari pada kalangan wanita.

- c) Hajat tidak dijadikan alat untuk mempermainkan agama dan alat untuk mereka yang malas mengerjakan solat untuk mengambil mudah di atas urusan agama.<sup>79</sup>
- d) Khusus bagi orang yang tidak dapat mengetahui waktu solat secara terperinci, diwajibkan kepadanya berijtihad terlebih dahulu mengagak waktu untuk mengerjakan solat.

#### 4.5.1.7 Perempuan Musafir Tanpa Mahram

Di dalam hadith sahih telah ditetapkan bahwa Rasulullah s.a.w. melarang wanita melakukan safar tanpa ditemani lelaki mahramnya. Di dalam hadith riwayat Bukhari dan Muslim Rasulullah s.a.w. bersabda:

(لَا تُسَافِرِ الْمَرْأَةُ إِلَّا مَعَ ذِي مَحْرَمٍ)<sup>80</sup>

Maksudnya:

“Seorang perempuan janganlah musafir kecuali bersama-sama dengan lelaki yang menjadi mahramnya”.

Hadith ini dengan tegas tidak membenarkan seorang perempuan musafir tanpa mahramnya, menganggap perbuatan itu sebagai pelanggaran terhadap hukum. Ini berlaku pada zaman Rasulullah s.a.w. di mana keadaan masyarakat tidak begitu selamat. Umat Islam masih mempunyai banyak musuh dan perjalanan itu sendiri dilakukan dengan cara mengendarai keledai atau unta. Selain itu selalunya perjalanan tersebut menempuh padang pasir yang luas, sepi dan penuh dengan gangguan binatang buas dan penjenayah.

Akan tetapi pada zaman sahabat keadaan masyarakat sudah semakin baik. Mereka telah Islam, akhlak mereka pun mulai terdidik dengan cara Islam dan pelbagai jenayah mula berkurangan. Kasus berlakunya unta-unta yang tidak bertuan yang

<sup>79</sup> Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, Juz 2, hlm.120

<sup>80</sup> Al-Bukhari, *Mukhtasar Sahih al-Bukhari*, Disunting oleh Sa'īd Muhammad al-Lahham, Dar wa Maktabat al-Hilal, Beyrut, 1990, Ed.ke-2, Juz.1, hlm. 150. Muslim, *Sahih Muslim*, Juz.-8, hlm. 422.

demikian banyak dan terus meningkat jumlahnya tanpa ada seorang pun mengganggu mereka, mungkin dapat dijadikan bukti bahwa keadaan masyarakat di zaman sahabat telah aman dan selamat.<sup>81</sup>

Dengan pertimbangan keadaan yang sudah berbeda daripada zaman Nabi s.a.w. maka para sahabat memberikan penetapan hukum baru, yaitu: boleh bagi perempuan musafir walaupun tanpa mahram. Diriwayatkan bahwa pada zaman sahabat: °Aishah dan beberapa isteri Rasulullah s.a.w. melakukan perjalanan dari Madinah menuju Makkah tanpa ditemani oleh seorang mahram.<sup>82</sup> Bermula dari sini para ulama mengajukan hukum-hukum yang pelbagai sesuai dengan keadaan masyarakat pada zamannya. Ulama daripada madhhab al-Shafī'i membenarkan perempuan melakukan perjalanan tanpa mahram, bukan setakat hanya menunaikan ibadah haji tetapi untuk segala maksud dan tujuan yang positif.<sup>83</sup> Ulama kontemporeri seperti al-Qardawi ternyata menganut pendapat hukum yang sama dengan memberikan penjelasan bahwa keadaan masa kini telah selamat. Sistem pengangkutan canggih, dan kemajuan pesat di bidang komunikasi, informasi dan infrastuktur adalah alasan yang sangat mendasar. Keadaan seperti ini sama sekali berbeda dengan keadaan di zaman Rasulullah s.a.w.<sup>84</sup> Nampak dengan jelas bahwa penetapan hukum baru sangat dipengaruhi oleh perkembangan suasana persekitaran dan penetapan hukum baru tersebut bersandarkan pada kemaslahatan.

#### **4.5.1.8 Pelaksanaan Solat Jumaat tidak Di awal Waktu**

Para pekerja kilang yang beragama Islam kadangkala tidak dapat melaksanakan solat jum'at tepat pada waktunya yaitu di awal masuknya waktu Zuhur, hal demikian disebabkan waktu berehat atau istirahat belum sampai (masuk). Kilang-kilang tersebut kebanyakannya dimiliki oleh orang-orang yang beragama bukan Islam, terutama di

---

<sup>81</sup> Diriwayatkan bahwa pada zaman pemerintahan Uthman, unta-unta tak bertuan banyak berkembang biak tanpa ada orang yang menyentuh. Unta-unta tersebut dibiarkan berkeliaran kerana ada larangan Nabi untuk mengambil untuk luqatah. Indikasi ini menunjukkan bahwa keadaan masyarakat Arab telah baik. Lihat Muhammad Zakariyya al-Kandahlawi, *Awjaz al-Masālik Ilā Muwatta' Mālik*, Dar al-Fikr, Beyrut, 1989, Jil.12, hlm. 201-202.

<sup>82</sup> Al-Bukhari, *Sahih*, Jil.2, hlm.29.

<sup>83</sup> Al-Asqalani, *Fath al-Bārī*, Jil.7, hlm. 201-202.

<sup>84</sup> Yusuf al-Qardawi, *Kayfa Nata'āmal ma'a al-Sunnah*, Maktabat Wahbah, Kaherah, 1995, 123.

negara-negara bukan Islam (Eropah dan Amerika Syarikat serta negara-negara di Asia Timur) maka dengan pertimbangan kemaslahatan bolehlah pekerja-pekerja muslim melaksanakan solat jum'at bukan di awal waktu tetapi tergantung kepada kaseempatan dan keluangan masa saja apakah pada jam dua, jam tiga atau jam empat yang penting masih dalam waktu zuhur. Adapun jumlah bilangan jamaahnya boleh mengikut salah satu pandangan berikut ini: -sekurang-kurangnya- empat puluh orang (termasuk imam) menurut madhhab al-Shafi'i dan Hanbali, dua belas orang (tidak termasuk imam) menurut Maliki dan tiga orang (tidak termasuk imam) menurut Hanafi.<sup>85</sup> Dasar kebolehan ini adalah: bahwa solat jum'at yang dilaksanakan pada hari jum'at kedudukannya menggantikan solat zuhur. Artinya solat zuhur tidak wajib ditunaikan pada hari jum'at (bagi yang wajib melaksanakannya), demikian juga waktu zuhur yang bermula dari *ba'da zawāl* hingga menjelang waktu asar boleh dipakai dalam menunaikan solat jum'at apakah di awal, di pertengahan ataupun di penghujung, karena kewajipan ini masuk ke dalam rangkuman *al-wajib al-muwassa'*.

#### 4.5.1.9 Pertandingan Ratu Muslimah “*Miss Morality*”

Pertandingan unik dan sopan untuk memilih Ratu Muslimah di Tatarstan, sebuah negara diceruk timur Eropah bekas republik Uni Soviet, merupakan langkah positif yang perlu disambut hangat. Peserta yang ikut bertanding diwajibkan bertudung, yang dinilai dalam pertandingan itu ialah kecerdikan dan pengetahuan agama Islam, sementara acara berbikini, berjalan mundur-mandir mempamerkan tubuh untuk dinilai juri lelaki seperti yang berlaku dalam pertandingan ratu cantik model Barat ditiadakan. Mereka kemudiannya disaring dan dinilai berdasarkan aspek kecerdikan, perilaku sopan, menutup aurat, bertudung, pengetahuan agama Islam, kebolehan mengaji dan menghafal ayat suci al-Qur'an selain memasak dan menjahit bagi markah tambahan.

---

<sup>85</sup> Shamsu al-Din al-Sharakhsi, *al-Mabsut*, Matba'ah al-Sa'adah, Mesir, 1324 H. Juz. 2, hlm.23. Zakariyya al-Ansari, *Asnā al-Matalib Sharh Rawdat al-Talib*, Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beyrut, 2001 M/1422 H. hlm.114-115.dan Abū al-Husayn, Ahmad bin Muhammad bin Ja'far al-Baghdadi, *al-Mawsu'ah al-Fiqhiyyah*, 'Ali Jum'ah Muhammad (pnyt.), Dar al-Salam, Kaherah, 2004 M/1425 H. Ed.-1, Juz. 2, hlm.923.

Kalau dilihat dari sudut pandang kemaslahatan, pertandingan itu bertujuan serta boleh menggalakkan lebih ramai gadis muslimah mengikuti dan menghayati ajaran sebenar agama Islam. Pertandingan Ratu Muslimah itu rupanya menyahut gesaan ulama muslim agar negara-negara Islam menganjurkan pertandingan “*Miss Morality*” demi mematahkan minat umat Islam terhadap pertandingan ratu cantik Barat, seperti acara ratu cantik *Miss World* dan *Miss Universe*.<sup>86</sup>

Pertandingan *Miss Morality* itu dapat menjadi landasan penting untuk mencari wanita muslimah yang benar-benar layak digelar wanita salehah dan menjadi *icon* dan ikutan (*idol*) bagi gadis muslimah yang lain. Apa yang menyedihkan selama ini, banyak negara termasuk negara yang majoriti penduduknya beragama Islam berlumba-lumba menganjurkan pertandingan ratu cantik sedangkan mereka sepatutnya berusaha mencari muslimah sejati. Inilah yang dituntut al-Qur’an, umat Islam bertanding bagi menggalakkan nilai murni dan prinsip mulia yang ditetapkan agama suci itu.<sup>87</sup>

Pertandingan *Miss Morality* tersebut perlu ditindak lanjuti dalam usaha mematahkan pengaruh Barat menerusi acara ratu cantik. Sudah beberapa kali nama Islam dipersendakan di pentas pertandingan ratu cantik dunia. Kemuncak kontroversi membabitkan peserta muslimah dalam sejarah penganjuran Ratu *Universe*, berlaku di Bangkok pada 2005 yang dicetuskan ratu Indonesia, Artika Sari Dewi, beragama Islam, dan mewakili pula negara yang paling ramai penduduknya beragama Islam. Bahkan dia tidak mengendahkan kecaman ulama. Namun usahanya tidak berbaloi apabila gagal meraih sebarang tempat utama dalam pertandingan itu.<sup>88</sup>

England juga tidak terkecuali apabila remaja muslimah Uzbekistan mencipta sejarah menjadi wanita Islam pertama dinobatkan ratu cantik. Hammasa Kohistani yang berusia 18 tahun, mewakili England dalam Ratu Dunia Disember 2005 lalu mengulangi nasib Artika, Hammasa gagal meraih sebarang hadiah utama meskipun

---

<sup>86</sup> Nurul Adlina Kamaludin, *Pertandingan ratu berasaskan moral di Tatarstan*, Berita Harian 2006, 29 Januari:17

<sup>87</sup> Nurul Adlina Kamaludin.

<sup>88</sup> Nurul Adlina Kamaludin.

berbekalkan kelebihan menguasai enam bahasa termasuk Rusia dan Parsi. Artika dan Hammasa mungkin berbangga mewakili wanita muslim bertanding di pentas memamerkan tubuh mereka, tetapi hakikatnya sadar atau tidak, mereka menjadi senjata pihak tertentu (musuh-musuh Islam) yang menganggap penyertaan itu lambang pembebasan wanita. Sehebat apapun Artika, Hammasa dan wakil negara Islam lain, mereka tidak mungkin dinobatkan menjadi Ratu Dunia atau pun *Universe* karena status muslim. Kehadiran mereka hanyalah menang sorak, kampung tergadai dan menjadi alat Barat mempersendakan hukum syarak Islam yang mengharamkan penyertaan wanitanya. Yang paling berbahaya dari kegiatan itu adalah mengundang fitnah serta membangkitkan nafsu berahi dan yang menjadi sasaran belum tentu wanita yang ikut pertandingan itu, tetapi mungkin juga wanita lain yang dipandang cantik oleh orang memandangnya.

Sehubungan dengan itu, tiba masanya acara berlandaskan usaha murni seperti Ratu Muslimah Tatarstan itu dimartabatkan pada peringkat antarabangsa. Jika negara kecil yang sebegitu asing dalam pentas dunia dapat memulakannya, maka negara-negara Islam lain yang kaya raya dan Pertubuhan Persidangan Islam (OIC) diharapkan dapat menyusulnya.

Hadiahnya mungkin boleh ditawarkan dalam bentuk beasiswa pada peringkat universiti dan jaminan pekerjaan selepas menamatkan pendidikan serta memberi ceramah tentang ajaran Islam yang sebenar ke seluruh negara (ke seluruh dunia).

#### **4.5.2. Aspek Sosial Politik**

Yang dimaksud dengan sosial politik ialah suatu rangkaian realiti masyarakat yang secara langsung berkenaan dengan penyelenggaraan kekuasaan negara, adanya hubungan antarabangsa, hubungan kerajaan dengan rakyat, pentadbiran dan pelbagai aktiviti yang dapat mempengaruhi hubungan itu.<sup>89</sup> Dinamika politik yang berkembang dalam masyarakat inilah yang mempengaruhi hukum syarak.

---

<sup>89</sup> Webster's, hlm 1118.

#### 4.5.2.1 Serangan Berani Mati.

Pada tahun lapan puluhan para pejuang Palestin memperkenalkan aksi heroik yang amat dahsyat dalam menghadapi Israel yaitu serangan berani mati yang oleh pelbagai media internasional menyebutnya dengan tindakan bunuh diri, sementara oleh pemerintah Israel aksi itu dianggap sebagai teroris atau pengganas. Aksi semacam ini masih tetap digunakan oleh para pejuang Palestin sehingga sekarang ini dan ternyata sangat ampuh untuk mengacaukan tentera zionis Israel.

Dalam aksi itu cara yang digunakan para pejuang Palestin adalah membawa atau mengikat bom di tubuh salah seorang dari mereka, kemudian masuk ke tengah-tengah orang ramai Israel. Bom itu meletup dan tubuh pelaku aksi tersebut hancur berkecai bersama-sama puluhan tubuh lainnya. Cara kedua mereka membawa bom di dalam kereta kemudian diletupkan pada sasaran yang dikehendaki.

Tampaknya aksi semacam ini digunapakai oleh para pejuang Irak dalam menghadapi tentera penceroboh Amerika Syarikat dan sekutunya. Mereka memandu kereta yang penuh dengan bom kemudian diletupkan kasusasaran pangkalan tentera Amerika Syarikat atau sekutunya, kadangkala mereka meletakkan kereta yang diisi dengan bom ditepi jalan kemudian diletupkan dari jarak jauh apabila ada kenderaan militer AS menghampiri kereta tersebut.

Kalau dirujuk bukti-bukti sejarah tentang aksi berani mati, maka akan ditemukan kasus-kasus yang memiliki kemiripan. Aksi penyerangan berani mati dalam peperangan telah dikenali dalam sejarah Islam. Tindakan berani mati itu dilakukan dengan pelbagai cara, ada dengan cara terjun ke tengah-tengah medan pertempuran seorang diri dengan hanya berbekal pedang, ada pula dengan cara melemparkan diri dengan *manjaniq* (alat pelempar batu atau meriam canggih pada ketika itu) ke dalam benteng musuh. Bahkan aksi berani mati telah dikenali sejak zaman Rasulullah s.a.w. Sebuah hadith menceritakan salah seorang sahabat yang baru masuk Islam bernama °Umayr bin al-Hamam, dalam suatu pertempuran dia bertanya kepada Rasulullah s.a.w. "wahai Rasulullah apakah kalau saya mati dijalan Allah, saya masuk syurga? Rasulullah s.a.w. menjawab tentu, maka orang itu

mengambil pedangnya kemudian melompat dan menceburkan diri ke tengah-tengah musuh lalu dia mengamuk memukulkan pedangnya ke depan, ke belakang, ke kanan, dan ke kiri, akhirnya diapun gugur. Rasulullah s.a.w. memberitakan kepada para sahabatnya bahwa orang itu telah mati syahid.<sup>90</sup>

Fakta lain yang membenarkan tindakan berani mati adalah kisah kepahlawanan al-Barra' bin Malik seorang muslim yang ikut berperang dalam pertempuran Yamāmah. Dalam peperangan berkenaan pasukan Islam pada mulanya mengalami kasusulitan membuka benteng musuh kemudian al-Barra' dengan sukarela menawarkan dirinya untuk dilemparkan masuk ke dalam benteng musuh dengan menggunakan *manjaniq*. Tentu saja al-Barra' terbunuh di tengah-tengah ribuan tentera musuh, tetapi sebelum gugur sebagai syahid beliau berjaya membuka pintu benteng musuh untuk dimasuki tentera Islam, dan pada akhirnya mereka mencapai kemenangan.<sup>91</sup>

Dengan adanya kasus-kasus seumpama itu dalam sejarah, maka para ulama membolehkan tentera Islam melakukan penyerangan seorang diri ke barisan musuh jika tindakan berkenaan mendatangkan kemaslahatan secara menyeluruh dan dapat menghasilkan keberkasusan dalam strategi perang.

Menurut Ibn ʿArabi ada 4 M (Manfaat) yang dapat diperolehi daripada aksi heroik itu tersebut:

1. Mencari *shahadah* atau mati syahid.
2. Menghancurkan musuh.
3. Membakar semangat jihad tentera Islam.

---

<sup>90</sup> ʿAbd. al-Salam Harun, *Tahdhīb Sirat Ibn. Hisham*, al-Muassasah al-ʿArabiyyah al-Hadīthah, Kaherah, 1964 M, Ed.ke-2, hlm. 160-161, Abu Jaʿfar Muhammad bin Jarir al-Tabari, *Tarīkh al-Rusul wa al-Muluk*, Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim (pnyt.), Kaherah, 1961-1962 M, Jil.2, hlm.446-448 dan Imad al-Din Khalil, *Dirāsāt fī al-Sīrah*, Muassasat al-Risalah, Beyrut, 1997 M/1418 H Ed.ke-15, hlm.156

<sup>91</sup> Al-Kandahlawi, *Hayat al-Sahabah*, Dar al-Qalam, Damshiq, t.th, Ed.ke-1, Jil.1, hlm.800-804.

#### 4. Melemahkan jiwa dan psikologi musuh.<sup>92</sup>

Yang paling ramai menanggapi aksi bom berani mati daripada kalangan ulama kontemporeri adalah dari ulama Jordan antaranya : Muhammad Abu Faris mantan anggota parlimen dari parti Ikhwan Muslimin, Hammam Sa'id, pakar hadith, Ahmad Nawfal, Salah al-Khalidi dan Ibrahim Zayd al-Kaylani. Mereka menyokong aksi heroik tersebut. Sokongan mereka didasarkan kepada lima alasan:

*Pertama*, bahwa orang-orang Yahudi adalah penjajah, mencero boh dan merampas tanah kaum muslim Palestin. Semua umat Yahudi Israel mempercayai bahwa Palestin adalah tanah Israel yang dijanjikan Tuhan.

*Kedua*, seluruh rakyat Israel adalah tentera simpanan. Jika terjadi perang mereka adalah serdadu-serdadu yang tidak berbeda dengan angkatan tenteranya.

*Ketiga*, majoriti rakyat Israel memberikan sokongan atas tindakan politik pemerintah mereka terhadap perkara-perkara yang berkaitan dengan hak-hak kaum muslimin Palestin.

*Keempat*, rakyat bekerja sama dengan tentera menyeksa dan mengusir orang-orang Palestin dari rumah mereka.

*Kelima* orang-orang Yahudi adalah orang-orang asing yang datang atau didatangkan berasaskan dogma keagamaan yang palsu dan bercita-cita untuk menguasai tanah kaum muslimin Arab.<sup>93</sup>

Berdasarkan pada kelima-lima alasan tersebut di atas, para ulama dari negeri jiran Israel itu membuat pakatan bersama untuk menyokong aksi bom berani mati yang ditujukan kepada sesiapa saja di Israel. Pakatan itu juga menjelaskan bahwa korban atau pelaku daripada aksi heroik itu akan mendapatkan pahala jihad, dan tindakan itu termasuk *‘amaliyyah istishhādiyah* bermakna usaha suci untuk meraih

---

<sup>92</sup> Al-Qurtubi, *al-Jami' li ahkam al-Qur'an*, Jil. 2 hlm. 363, Ibn Kathir, *Tafsir Ibn Kathir*, Mustafa al-Halabi, Kaherah, t.th, Jil. 1, hlm.228-229, al-Razi, *al-Tafsir al-Kabir*, Jil. 2, hlm.148, al-Jassas, *Ahkām al-Qur'ān*, Jil.1, hlm.262-263, Al-Shawkani, *Fath al-Qadīr*, Jil. 1, hlm.262, Abu al-‘Abbas Taqiyuddin Muhammad bin ‘Abd al-Halim Ibn Taymiyyah, *Majmu' Fatawa Shaykh al-Islam ibn Taymiyyah*, Jil. 28, hlm.54.

<sup>93</sup> Sebagaimana dipetik oleh Luthfi Assyaukanie dalam bukunya yang bertajuk, *Politik, HAM, dan Isu-isu Teknologi dalam Fikih Kontemporer*, Pustaka Hidayah, Bandung, 1998, Ed.ke-1, hlm.9-11

mati syahid. Usaha seumpama itu, harus dengan niat ikhlas dan kerinduan untuk mendapatkan pahala syahid.

Tindakan operasi berani mati yang dilancarkan oleh pemuda-pemuda HAMAS adalah cara yang paling jitu dalam jihad *fisabilillah*. Dan ia termasuk bentuk teror yang diisyaratkan dalam al-Qur'an, surah al-Anfal: 60 Maksudnya: "Dan sediakanlah untuk menentang mereka (musuh yang menceroboh) segala jenis kekuatan yang dapat kamu sediakan dan dari pasukan-pasukan berkuda yang lengkap sedia, untuk menggerunkan dengan persediaan itu musuh Allah dan musuh kamu".

Penamaan operasi ini dengan nama "bunuh diri" oleh media Barat adalah sangat mengelirukan dan menyesatkan. Ia adalah operasi heroik yang bernuansa agamis. Orang yang bunuh diri itu matinya untuk kepentingan peribadinya sendiri. Sementara pejuang ini mempersembahkan dirinya sebagai korban demi agama dan umatnya. Orang yang bunuh diri itu adalah orang yang pesimis atas dirinya dan atas ketentuan Allah s.w.t. sedangkan pejuang ini adalah manusia yang seluruh cita-citanya tertuju kepada keridhaan Allah s.w.t. Orang yang bunuh diri itu ingin menyelesaikan dari diri dan kasusulitannya dengan menghabisi nyawanya sendiri, sedangkan seorang mujahid membunuh musuh Allah s.w.t. dan musuhnya dengan senjata terbaru yang telah ditakdirkan menjadi milik orang-orang lemah dalam menghadapi tirani kuat yang sombong. Mujahid itu menjadi bom yang siap meletup bila-bila masa dan di mana saja boleh menelan korban musuh Allah s.w.t. dan musuh bangsanya. Para pejuang telah menjual dirinya kepada Allah s.w.t. kepalanya seakan-akan diletakkan di telapak tangan-Nya demi mencari syahadah di jalan Allah s.w.t. Mereka sangat jauh dari tindakan bunuh diri, mereka benar-benar orang syahid, mereka persembahkan nyawanya dengan kerelaan hati di jalan Allah s.w.t. selama niatnya ikhlas hanya kepada Allah s.w.t. saja, dan selama mereka terpaksa melakukan cara ini untuk menggetarkan musuh Allah s.w.t. yang didokong oleh kuasa besar dunia. Juga aktiviti para pahlawan itu bukan tergolong menjerumuskan diri ke dalam kehancuran, seperti pandangan sebahagian orang awam. Bahkan tindakan mereka itu termasuk perbuatan yang terpuji dalam jihad, dan sah menurut syariat Islam.

Masyarakat zionis adalah masyarakat militer, kaum lelaki dan wanitanya adalah tentera simpanan dalam angkatan tentera Israel, yang sewaktu-waktu boleh dipanggil segera. Jika ada kanak-kanak atau orang tua terkorban dalam operasi ini, ia tidak termasuk objek sasaran untuk dibunuh, namun masuk dalam kategori darurat perang. Dan segala yang darurat itu membolehkan untuk menyentuh yang terlarang.

Oleh itu, Yusuf al-Qardawi dengan tegas mengatakan bahwa, serangan bom berani mati itu terhitung jihad dan bukan tindakan bunuh diri sepertimana yang diisukan oleh pelbagai media internasional. Mereka yang terbunuh dalam aksi itu dianggap mati syahid dan pelakunya adalah mujahid tulen.<sup>94</sup> Untuk memperkukuh argumennya beliau merujuk beberapa pandangan ulama antaranya Ibn Kathir, Abu Bakar al-Jassas, al-Qurtubi, Fakhr al-Razi, al-Shawkani, Ibn Taymiyyah, dan Rashid Rida, mereka membolehkan seorang muslim menyerbu sendirian ke dalam kubu pasukan musuh, walaupun kemungkinan besar akan dibunuh oleh musuh. Dengan catatan jika dalam tindakan itu diharapkan akan mendatangkan kemaslahatan kepada kaum muslimin.<sup>95</sup>

Pernyataan serupa juga dikemukakan oleh °Ajil al-Nashami mantan Dekan Fakulti Syariah Universiti Kuwayt, menurutnya tindakan heroik yang ditampilkan para pejuang Palestin itu hanyalah epesod lanjutan daripada perjuangan Islam. Aksi semacam itu pernah berlaku pada masa dahulu, bahkan sejak zaman Rasulullah s.a.w.<sup>96</sup> Majoriti ulama kontemporeri merujuk kepada bukti-bukti sejarah sebagai landasan asas bagi membenarkan tindakan bom berani mati pejuang Palestin itu.

Penulis berpendapat bahwa tindakan yang paling dahsyat untuk menghadapi musuh-musuh Islam (khususnya Amerika Syarikat dan sekutu-sekutunya) sekarang ini adalah aksi bom berani mati secara total dan menyeluruh sebagai pengembangan

---

<sup>94</sup> Yusuf al-Qardawi, *Fatwa-fatwa Kontemporer*, (terj.), Pustaka al-Kautsar, Jakarta, 2002 M, Ed.ke-1, hlm.495-496 dan 505.

<sup>95</sup> Keterangan lebih terperinci dapat dibaca dalam; al-Qurtubi, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, Jil. 2, hlm. 363, Ibn Kathir, *Tafsir Ibn Kathir*, Jil. 1, hlm.228-229, al-Rāzi, *al-Tafsir al-Kabir*, Jil. 2, hlm.148, al-Jassas, *Ahkam Al-Qur'an*, Jil. 1, hlm.262-263. al-Shawkani, Jil.1, hlm.262, Ibn Taymiyyah, Jil. 28, hlm.54, Rashid Rida, Jil. 2, hlm.213.

<sup>96</sup> Luthfi Assyaukanie, hlm.9-11 .

daripada bom berani mati yang selama ini dilancarkan dan dilakonkan oleh pejuang-pejuang Palestin.

Yang dimaksud dengan bom berani mati secara total dan menyeluruh ialah menghantar roket berpandu yang memuat bahan-bahan kimia berbahaya seperti karbon dioksida dan sebagainya ke angkasa lepas, atau ke lapisan ozon kemudian diletupkan dari bumi sehingga lapisan tersebut yang berfungsi menjaga dan memayungi bumi daripada gelombang pancaran sinar matahari yang sangat panas itu, akan menipis dan akhirnya robek. Letupan yang ditimbulkan oleh bom kimia itu kemungkinan besar akan sangat berpengaruh kepada lapisan ozon dan kasusan negatif tentunya akan lebih terasa kepada umat manusia dan makhluk-makhluk yang lain. Semua gunung-ganang salji di kutub utara dan selatan serta di tempat lain akan mencair seketika, paras permukaan lautan akan naik dengan cepat, seluruh daratan akan digenangi dan ditutupi air laut terutama sekali belahan benua Eropah dan Amerika dan suhu udara di muka bumi akan menjadi sangat panas sebagai impak daripada pancaran sinar ultra lembayung atau ultra violet daripada matahari yang luar biasa panasnya itu tidak dapat disaring lagi karena ozon sebagai penapis telah robek. Akibatnya seluruh kehidupan di muka bumi akan mengalami kemusnahan total.

Para saintis juga pernah memaklumkan, bahwa penyebab lain menipisnya lapisan ozon adalah gas buangan daripada kilang dan kereta. Bahan-bahan kimia seumpama itu kalau para saintis Islam berkemampuan mengemaskinian dan memprosesnya mengikut kaedah sains dan teknologi kemudian memadatkannya ke dalam roket berpandu untuk diletupkan di angkasa lepas, maka akan memberi impak yang sangat menakutkan kepada musuh-musuh Islam.<sup>97</sup>

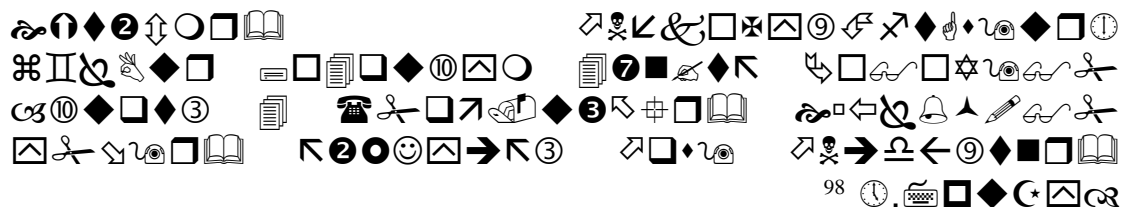
Gagasan ini kalau dapat direalisasikan secara konkrit akan menjadi senjata pamungkas dan pemusnah satu-satunya yang dimiliki umat Islam untuk tawar-

---

<sup>97</sup> Gambaran kebimbangan dan ketakutan manusia tentang menipisnya lapisan ozon diungkapkan oleh Muhammad Qutub dalam bukunya, *Hawla Tatbīq al-Sharī'ah*, Maktabat al-Sunnah, Kaheerah, 1412 H. Ed.ke-2, hlm.84." " فزع الناس من إتساع فتحة الأوزون في الغلاف الجوي وما يترتب على ذلك من نتائج مدمرة لحياة الناس في الأرض

menawar dan bertolak ansur menghadapi Amerika Syarikat dan Eropah serta musuh-musuh Islam lainnya.

Di dalam al-Qur'an surah al-Baqarah Allah s.w.t. berfirman:



Maksudnya:

”Dan sesungguhnya engkau (wahai Muhammad) akan dapati mereka itu seloba-loba manusia kepada hidup (yang lanjut masanya).Tiap-tiap orang dari mereka suka kiranya ia boleh hidup seribu tahun”.

Ayat ini dengan tegas menyatakan bahwa orang-orang Yahudi dan orang-orang musyrik atau lebih tepat dikatakan orang-orang non Muslim sangat mengharapkan panjang umur/usia, dan mahu lama hidup di dunia bahkan mereka mahukan berumur sampai seribu tahun. Fakta pun tidak bertentangan dengan isyarat ini, mereka bertungkus lumus melakukan kaji selidik di makmal untuk mencari dan menemukan bahan-bahan penawar penunda ketuaan dan pelbagai produk pun telah ditawarkan untuk itu serta untuk kepentingan ekonomi mereka. Ini bermakna bahwa mereka sangat takut mati, yang berani mati hanyalah orang-orang Islam yang mempunyai semangat jihad *fisabilillah*.

Tindakan bom berani mati dengan meletupkan gas karbon dioksida di lapisan ozon hanyalah digunakan sebagai langkah yang paling terakhir apabila musuh-musuh Islam tidak mahu berundur dan bertolak ansur. Matlamat daripada dilakukannya tindakan ini adalah untuk memelihara dan menjaga kemaslahatan umat Islam secara kaseseluruhan, lebih baik semua hancur binasa daripada kawasan negara-negara Islam yang kaya minyak, logam, gas, hasil hutan, hasil laut dan sebagainya ditawan serta dimanfaatkan secara sewenang-wenang oleh Amerika Syarikat dan sekutu-sekutunya.

<sup>98</sup> Al-Qur'an, al-Baqarah, 2: 96

Penulis yakin dan percaya bahwa inilah satu-satunya senjata yang boleh diandalkan kalau dapat diwujudkan ke alam nyata dengan berpandukan kepada kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi serta kerja sama yang padu antara pakar-pakar Islam di bidang sains kimia, biologi, matematika, dan sains nuklear untuk menghadapi musuh-musuh Islam dan mereka akan sangat ketakutan yang pada akhirnya tidak akan berani lagi mengganggu dan mencero bohi hak milik negara-negara Islam. Ini adalah salah satu isyarat atau makna yang boleh difahami daripada firman Allah s.w.t. dalam surah al-Anfāl:



Maksudnya:

“Dan sediakanlah untuk menentang mereka (musuh yang mencero boh) segala jenis kekuatan yang dapat kamu sediakan dan dari pasukan-pasukan berkuda yang lengkap sedia, untuk menggerunkan dengan persediaan itu musuh Allah dan musuh kamu”.

#### 4.5.2.2 Mencukur Janggut Sebagai *Taqiyyah*

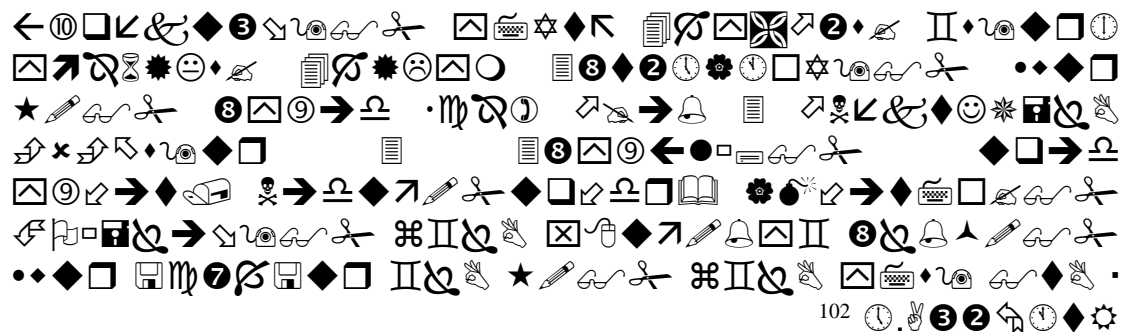
Musuh-musuh Islam sering kali mensifatkan pengganas dengan janggut yang majoriti umat Islam memeliharanya dengan alasan sebagai sunnah dianjurkan oleh Rasulullah s.a.w. karenanya hampir semua orang Islam yang memelihara janggut yang berada di belahan dunia Barat dicurigai sebagai anggota daripada kumpulan militan yang mempunyai hubungan rapat dengan pengganas (teroris) -ini istilah mereka, sementara negara-negara Barat pimpinan Amerika Syarikat sebenarnya adalah negara teroris-. Oleh sebab itu tidak menghairankan kalau orang-orang Islam salalunya mendapat perlakuan yang tidak wajar, kebebasan bergerak mereka terhad, jilbab atau hijab (bertudung) bagi perempuan dilarang, tempat beribadah umat Islam kadangkala dinodai dengan gambar salib dan yang paling menyedihkan kebencian orang Barat terhadap umat Islam ditumpahkan dengan jalan membakar lembaran-lembaran al-Qur’an. Bahkan mereka berani menghina Nabi Muhammad s.a.w. dengan menyiarkan

<sup>99</sup> Al-Qur’ān, al-Anfal 8: 60

sebuah ilustrasi kartun atau karikatur yang kononnya Nabi s.a.w. memakai serban berbentuk bom yang siap meletup. Hal-hal yang demikian dan seumpamanya beberapa kali berlaku di Amerika Syarikat dan di Eropah.<sup>100</sup>

Mereka juga berusaha keras untuk menghancurkan moral umat Islam seperti yang berlaku di Indonesia negeri yang paling ramai penduduknya beragama Islam dengan memasukkan dan mengedarkan majalah Playboy yang isinya dipenuhi gambar-gambar porno (lucah). Disebalik daripada tindakan-tindakan itu pasti tersembunyi tujuan jahat yang mereka agendakan.

Merujuk kepada fakta-fakta yang berlaku dalam sepanjang sejarah, sama ada sejarah masa lalu mahupun yang berkaitan dengan sejarah masa kini nampaknya mereka tidak akan berhenti menghina Islam meskipun ada gelombang protes dan kecaman daripada umat Islam di seluruh dunia. Tindakan mereka (musuh-musuh Islam) tidak suka dan berterusan memusuhi Islam beserta umatnya dapat difahami daripada peringatan Tuhan kepada Nabi s.a.w. dan umat Islam dalam surah al-Baqarah<sup>101</sup>:



102 🕒 🙌 3 2 🏠 🕒 ⬡

<sup>100</sup> *Utusan Malaysia*, 2005 3&16 April, *Berita Harian*, 2006 31 Januari dan *Utusan Malaysia*, 2006 sepanjang bulan Februari, berita tentang gambar karikatur yang menghina Nabi Muhammad s.a.w. dan reaksi kemarahan daripada umat Islam di merata dunia menghiasi muka surat akhbar-akhbar.

<sup>101</sup> Lihat misalnya petikan ucapan Pope Benedict ketika membuat kenyataan mengenai Islam di Universiti Regensburg, Jerman dengan membacakan petikan perbualan antara Maharaja Kristian Empayar Byzantine, Manuel Paleologos II dengan seorang cendekiawan Parsi “tunjukkan ajaran baru yang dibawa oleh Muhammad kepada saya dan dalam ajaran itu kamu hanya akan menemui perkara-perkara jahat dan tidak berperikemanusiaan, seperti perintahnya supaya agama yang dibawanya disebarkan dengan pedang” *Mingguan Malaysia*, 2006, 17 September. Dan film fitnah yang dihasilkan oleh Geert Wildt ahli parlimen Belanda ditayangkan di semua situs internet pada 27 Mac 2008. Film itu jelas merupakan fitnah terhadap Islam dan penghinaan yang terang-terangan terhadap kitab suci al-Qur’an. Film itu juga menunjukkan kebincian yang amat dalam pada diri orang-orang non Islam. Inilah peringatan Tuhan dalam al-Qur’an.

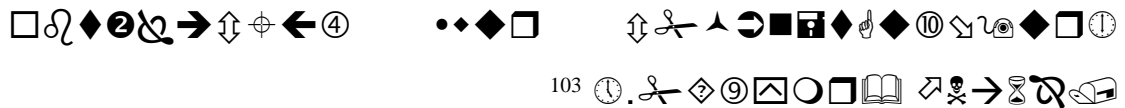
<sup>102</sup> Al-Qur’an, al-Baqarah, 2:120

Maksudnya:

”Dan orang-orang Yahudi dan Nasrani tidak akan sekali-kali bersetuju atau suka kepadamu (wahai Muhammad) sehingga engkau menurut agama mereka (yang telah terpesong itu). Katakanlah (kepada mereka) sesungguhnya petunjuk Allah (agama Islam) itulah petunjuk yang benar”.

Untuk itulah jika pertimbangan kemaslahatan umat secara menyeluruh dikedepankan, maka eloklah janggut dicukur atau dipotong dengan tujuan menghilangkan kecurigaan daripada orang-orang yang memendam kebencian kepada Islam (atau kalau boleh meminjam cara *bertaqiyah* yang sering dijadikan oleh golongan Shi'ah sebagai strategik politik dalam menghadapi lawan-lawannya). Landasan pertimbangannya adalah:

Yang *pertama*, firman Allah swt:



Maksudnya:

“Dan janganlah melakukan sesuatu yang menyebabkan sesiapaupun menyedari akan hal kamu”.

Yang *kedua*, landasan logiknya; dasar pemeliharaan janggut berada pada peringkat kemaslahatan *tahsīniyyah*, dimana jika kemasalahatan *hajiyyah* atau *daruriyyah* terganggu dan mengalami kasusempitan serta kasusulitan maka kemaslahatan *tahsīniyyah* boleh dikorbankan. Pada hakikatnya dalam keadaan normal (biasa) pun janggut boleh dicukur atau dipotong.

---

<sup>103</sup> Al-Qur'an, al-Kahfi, 15:19

Berdasarkan kepada situasi seperti itu, apabila berada dikawasan yang bahayanya terhadap umat Islam jauh lebih besar daripada manfaatnya, maka dalam batas-batas tertentu kaedahberikut ini boleh diberlakukan:

الضرورات تبيح المحظورات أو إذا ضاق الأمر اتسع

Maksudnya:

“Keadaan yang bersangatan membolehkan larangan dikerjakan. Atau apabila berada di dalam kasusempitan maka terbuka lebar jalan penyelesaiannya”.

Termasuk dalam hal ini wanita muslimah yang bekerja di negara-negara bukan Islam bolehlah melepaskan untuk sementara waktu penutup muka atau purda bagi mengelak kasusan negatif.

#### 4.5.2.3 Menahan Sementara Orang Asing

Menahan orang-orang asing, terutamanya mereka yang berasal daripada negara-negara yang memusuhi Islam jika dilihat dari sudut fiqh politik (الفقه السياسي) nampaknya boleh. Gambaran konkritnya ialah orang-orang yang kena tahan itu mesti ditempatkan di kawasan strategik yang berkemungkinan besar menjadi titik sasaran tindakan ketenteraan musuh-musuh Islam, tujuan utama daripada tindakan ini supaya mereka berfikir seribu kali untuk menyerang tempat-tempat itu secara serta merta kerana kecerobohan yang mereka lakukan berarti membunuh kawan sendiri. Disinilah menurut penulis letak kemaslahatan yang ingin dicapai, kerana dengan menahan orang-orang itu dapat dijadikan alat untuk mengadakan rundingan dan tawar-menawar dengan musuh-musuh Islam mengenai pembebasannya.

Perlu dicatat dan diambil perhatian bahwa orang-orang yang ditahan itu hendaklah dilayan dengan baik, diberi kemudahan bahkan kalau perlu didedahkan kepada mereka ajaran Islam yang sebenarnya, bukan penderaan dan penyeksaan berleluasa yang membabitkan pembunuhan, penyeksaan dan serangan seksual seperti yang sering ditimpakan oleh tentera Amerika Syarikat dan sekutunya ke atas tahanan-tahanan di penjara Guantanamo, Cuba dan penjara-penjara di Iraq. Mereka

memperlakukan tahanan itu seperti binatang, bahkan lebih buas daripada binatang, hak asasinya sebagai manusia turut dicabut dan dicabuli.

Firman Allah s.w.t dalam surah al-Shura, dan dalam surah al-Nahl menyatakan:

﴿وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ لَمْسُوا فَتَانًا قَالَ لَوْ نَسُوا اللَّهَ فِئْتَانًا يَلْعَابُونَ ﴿٤٠﴾ إِنَّ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ لَمْسُوا فَتَانًا هُمْ وَمَنْ جَاءَهُمْ يَسُوءُوا وُجُوهَهُمْ ﴿٤١﴾﴾  
 ﴿وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ لَمْسُوا فَتَانًا قَالَ لَوْ نَسُوا اللَّهَ فِئْتَانًا يَلْعَابُونَ ﴿٤٠﴾ إِنَّ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ لَمْسُوا فَتَانًا هُمْ وَمَنْ جَاءَهُمْ يَسُوءُوا وُجُوهَهُمْ ﴿٤١﴾﴾  
 ﴿وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ لَمْسُوا فَتَانًا قَالَ لَوْ نَسُوا اللَّهَ فِئْتَانًا يَلْعَابُونَ ﴿٤٠﴾ إِنَّ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ لَمْسُوا فَتَانًا هُمْ وَمَنْ جَاءَهُمْ يَسُوءُوا وُجُوهَهُمْ ﴿٤١﴾﴾  
 ﴿وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ لَمْسُوا فَتَانًا قَالَ لَوْ نَسُوا اللَّهَ فِئْتَانًا يَلْعَابُونَ ﴿٤٠﴾ إِنَّ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ لَمْسُوا فَتَانًا هُمْ وَمَنْ جَاءَهُمْ يَسُوءُوا وُجُوهَهُمْ ﴿٤١﴾﴾  
 ﴿وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ لَمْسُوا فَتَانًا قَالَ لَوْ نَسُوا اللَّهَ فِئْتَانًا يَلْعَابُونَ ﴿٤٠﴾ إِنَّ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ لَمْسُوا فَتَانًا هُمْ وَمَنْ جَاءَهُمْ يَسُوءُوا وُجُوهَهُمْ ﴿٤١﴾﴾  
 ﴿وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ لَمْسُوا فَتَانًا قَالَ لَوْ نَسُوا اللَّهَ فِئْتَانًا يَلْعَابُونَ ﴿٤٠﴾ إِنَّ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ لَمْسُوا فَتَانًا هُمْ وَمَنْ جَاءَهُمْ يَسُوءُوا وُجُوهَهُمْ ﴿٤١﴾﴾

Maksudnya:

“Dan jika kamu membalas maka balasan bagi sesuatu kejahatan itu ialah kejahatan yang bersamaan dengannya, dalam pada itu sesiapa yang memaafkan kejahatan orang dan berbuat baik serta mengadakan perdamaian maka pahalanya tetap dijamin oleh Allah dengan diberikan balasan yang sebaik-baiknya, sesungguhnya Allah tiada suka kepada orang-orang yang berbuat zalim”.

﴿وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ لَمْسُوا فَتَانًا قَالَ لَوْ نَسُوا اللَّهَ فِئْتَانًا يَلْعَابُونَ ﴿٤٠﴾ إِنَّ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ لَمْسُوا فَتَانًا هُمْ وَمَنْ جَاءَهُمْ يَسُوءُوا وُجُوهَهُمْ ﴿٤١﴾﴾  
 ﴿وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ لَمْسُوا فَتَانًا قَالَ لَوْ نَسُوا اللَّهَ فِئْتَانًا يَلْعَابُونَ ﴿٤٠﴾ إِنَّ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ لَمْسُوا فَتَانًا هُمْ وَمَنْ جَاءَهُمْ يَسُوءُوا وُجُوهَهُمْ ﴿٤١﴾﴾  
 ﴿وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ لَمْسُوا فَتَانًا قَالَ لَوْ نَسُوا اللَّهَ فِئْتَانًا يَلْعَابُونَ ﴿٤٠﴾ إِنَّ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ لَمْسُوا فَتَانًا هُمْ وَمَنْ جَاءَهُمْ يَسُوءُوا وُجُوهَهُمْ ﴿٤١﴾﴾  
 ﴿وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ لَمْسُوا فَتَانًا قَالَ لَوْ نَسُوا اللَّهَ فِئْتَانًا يَلْعَابُونَ ﴿٤٠﴾ إِنَّ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ لَمْسُوا فَتَانًا هُمْ وَمَنْ جَاءَهُمْ يَسُوءُوا وُجُوهَهُمْ ﴿٤١﴾﴾  
 ﴿وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ لَمْسُوا فَتَانًا قَالَ لَوْ نَسُوا اللَّهَ فِئْتَانًا يَلْعَابُونَ ﴿٤٠﴾ إِنَّ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ لَمْسُوا فَتَانًا هُمْ وَمَنْ جَاءَهُمْ يَسُوءُوا وُجُوهَهُمْ ﴿٤١﴾﴾  
 ﴿وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ لَمْسُوا فَتَانًا قَالَ لَوْ نَسُوا اللَّهَ فِئْتَانًا يَلْعَابُونَ ﴿٤٠﴾ إِنَّ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ لَمْسُوا فَتَانًا هُمْ وَمَنْ جَاءَهُمْ يَسُوءُوا وُجُوهَهُمْ ﴿٤١﴾﴾

Maksudnya:

“Dan apabila kalian membalas tindakan mereka, bertindaklah seimbang dengan tindakan mereka kepada kalian, dan apabila kalian bersabar, perbuatan sabar itulah yang lebih baik”.

Perenungan terhadap isyarat makna dalam firman Allah s.w.t. tersebut rasanya perlu diangkat kepermukaan untuk dikaji semula. Namun para tahanan itu tidak perlu dicabut dan dicabuli hak asasi manusianya. Mereka tetapakan dihormati sebagai manusia, hanya saja untuk sementara waktu ditahan ditempat tertentu yang tersembunyi dan strategik karena terkait dengan kemaslahatan politik

**4.5.2.4 Penyatuan Tarikh Pelaksanaan Hari Raya Aidil Adha**

<sup>104</sup> Al-Qur’an, al-Shura, 42:40.  
<sup>105</sup> Al-Qur’an, al-Nahl, 16:126.

Dalam pelaksanaan hari raya qurban sebaiknya mengikut keputusan ulama Arab Saudi, tidak perlu setiap negeri Islam melihat anak bulan zulhijjah. Sandaran logiknya adalah bahwa pelaksanaan wukuf haji dilakukan di Arafah salah satu wilayah kerajaan Arab Saudi, dan hari raya Aidul Adha juga dilaksanakan pada hari ke 10 bulan Zulhijjah selepas pelaksanaan wukuf pada hari ke-9 Zulhijjah, bukan awal bulan seperti yang berlaku pada ibadah puasa Ramadan. Ini berarti bahwa dengan merujuk keputusan ulama kerajaan Arab Saudi pelaksanaan puasa sunnat Arafah yang pada umumnya diamalkan oleh orang-orang Islam yang tidak terbabat dalam pelaksanaan ibadah haji pada tahun itu, akan ditunaikan tepat pada waktunya.

Demikian juga pelaksanaan hari raya qurban diharapkan berlaku pada hari yang sama bagi seluruh negeri Islam. Selama ini hampir setiap tahun terjadi perbezaan dalam memulakan awal puasa, perayaan Aidul Fitri dan Aidul Adha bagi setiap negeri Islam, karena ibadah-ibadah tersebut pelaksanaannya mengikut penentuan masing-masing negeri. Memandangkan pelaksanaan ibadah haji sepenuhnya dilakukan di tanah haram Makkah dan Armina ( Arafah, Muzdalifah, dan Mina ) dan Aidul Adha berkaitan dengan ibadah fardu haji yang sekali seumur hidup maka usaha ini perlu ditanggapi dengan serius. Oleh itu, berangkat daripada pertimbangan kemaslahatan umat Islam secara kususeluruhan, dan usaha sungguh-sungguh untuk mempersempit jurang perbezaan dalam penentuan hari-hari keagamaan yang selama ini berlaku di negeri-negeri Islam bahkan kadang kala menimbulkan perselisihan sengit dan permusuhan dikalangan umat, sebagai langkah awal untuk mencapai tujuan tersebut maka penentuan hari bagi pelaksanaan Aidul Adha (hari raya qurban) hendaknya merujuk kepada keputusan ulama Kerajaan Arab Saudi.

Landasan *naqli* daripada gagasan ini rasanya boleh dipetik daripada QS.(2:144)<sup>106</sup>, apabila direnungkan cakupan maknanya maka kita boleh mendapatkan pengartian seperti berikut: “Dimanapun anda berada, ikuti dan laksanakan amalan-amalan positif apa saja yang berlaku di Masjid al-Haram (Makkah, Kerajaan Arab Saudi)” seperti: penentuan awal puasa ramadan, Aidul Fitri, Aidul Adha, pelaksanaan

---

<sup>106</sup> Al-Qur'an, al-Baqarah, 2:144 ( فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره )

ibadah haji dengan melakukan rukyat anak bulan, azan jumaat dua kali, pelaksanaan hudud dan sebagainya. Dan QS. (3:103) yang menyeru kita supaya bersatupadu dalam agama Allah.<sup>107</sup> Untuk itulah jika pertimbangan kemaslahatan umat secara menyeluruh dikedepankan, maka mengikut apa yang berlaku di Makkah adalah yang terbaik.

Dalam kaitan dengan hari raya qurban ada satu perkara yang penting perlu diketengahkan disini untuk dicarikan jalan keluar yaitu, apabila pada sesuatu kawasan penduduknya majoriti beragama Hindu, yang mana -konon- mereka menghormati lembu dan mempercayai bahwa binatang itu adalah kenderaan para dewa, maka minoriti umat Islam yang turut mendiami kawasan itu boleh tidak menyembelih lembu. Jalan alternatifnya adalah menyembelih binatang lain seperti kambing, kerbau dan binatang lain yang tidak bercanggah dengan kepercayaan agama Hindu -atau kalau dalam keadaan sangat terpaksa bolehlah menyembelih lembu, tetapi harus secara sembunyi-sembunyi-. Pertimbangan ini diambil tujuannya untuk memelihara dan menjaga kemaslahatan. Meskipun lembu bagi umat Islam halal dimakan, tetapi tindakan sepihak dengan menyembelih atau memotong binatang tersebut secara terang-terangan dapat membangkitkan kemarahan dan emosi keagamaan orang-orang Hindu yang pada akhirnya dapat membahayakan keberadaan umat Islam di kawasan itu dan bahkan boleh menggugat *masalah daruriyyah*.

#### **4.5.2.5 Alternatif Pelaksanaan Hukuman Jenayah**

Salah satu bentuk hukum Islam yang selalunya mendapat kiritikan tajam daripada orang-orang Barat dan orang-orang Timur yang membarat ialah rejam dan potong tangan. Mereka mengatakan hukuman itu kejam, bengis, tidak berperikemanusiaan dan tidak layak dilakukan dalam masyarakat moden dewasa ini. Oleh itu, harus dibuang dan diasingkan serta ditutup dalam (bersama) lembaran sejarah masa lalu. Rejam sebagaimana dimaklumi adalah hukuman mati (berupa lemparan atau lontaran batu-batu ke atas pesalah sampai ia menemui ajalnya) yang dijatuhkan ke atas pelaku kejahatan seksual yang sudah pernah berkahwin dan telah sabit kasusalahannya. Atas

---

<sup>107</sup> Al-Qur'an, Ali 'Imran, 3:103 ( واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا )

dasar pertimbangan keadaan dan situasi serta mengetepikan tuduhan dan pandangan negatif orang-orang yang tidak suka kepada hukum Islam, penulis memandang bahwa rejam boleh saja dimaknai dengan melempar dengan menggunakan peluru atau menembak. Artinya pelaku tindakan kejahatan seksual yang telah sabit kasusalahannya boleh atau disarankan menjalani hukuman mati (rajam) di depan pasukan tembak. Sementara itu, dalam kasus hukuman potong tangan bagi pencuri yang juga telah sabit kasusalahannya sebaiknya dipotong melalui bantuan operasi medis atau hukuman potong tangan itu dilakukan oleh dokter perubatan.

#### 4.5.2.6 Kepala negara dan pemerintahan dari kalangan Quraysh

Ketentuan mengenai kepala negara dan pemerintahan harus dari kalangan Quraysh bukan hasil ijtihad para ulama, tetapi ia adalah penegasan Rasulullah s.a.w.:

(الْأئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ)<sup>108</sup>

Maksudnya:

“Para Imam (kepala negara dan pemerintahan) itu daripada kaum Quraysh”

(لَا يَزَالُ هَذَا الْأَمْرُ فِي قُرَيْشٍ مَا بَقِيَ مِنَ النَّاسِ اثْنَانِ)<sup>109</sup>

Maksudnya:

“Urusan (kekuasaan khalifah) ini akan senantiasa berada pada kaum Quraysh selama di antara masyarakat ada dua orang layak (salah satunya dari kalangan Quraysh).

Walaupun struktur kalimat kedua-dua hadith ini bersifat informasi (*ikhbar*) ia merupakan perintah (*al-amr*). Para ulama lebih daripada itu menganggap persoalan syarat daripada kaum Quraysh dalam imamah sebagai ijmak para sahabat Rasulullah

---

<sup>108</sup> Al-Bayhaqi, *Sunan al Kubrā*, Juz. 8, bil.hadith 16542, hlm.248. Jalaluddin °Abd.al-Rahman bin Abi Bakar al-Suyuti, *Tarikh al-Khulafa'*, Muhammad Muhyiddin °Abd.al-Hamid (pnyt.), Matba°at al-Sa°adah, Kaherah,1952 M/1371 H. Ed.-1, hlm.6. Al-Ghazali, *Fada'ih al-Batiniyyah*, °Abd al-Rahman Badawi (pnyt.), t.tp, Mesir, 1964, hlm. 181.

<sup>109</sup> Al-Nawawi, *Sahih Muslim bi Sharh al-Nawawī*, Jil. 12, hlm. 201.

s.a.w. Hujah mereka pada peristiwa hari Saqifah dimana Abu Bakar telah *dibai'at* dengan sebulat suara dengan berasaskan pertimbangan tersebut.<sup>110</sup>

Oleh karena tidak ada seorang pun dari kalangan sahabat yang menafikan hujah Abu Bakar malah mereka semua bersetuju. Maka masalah *imamah* Quraysh adalah suatu ijmak.

Sungguh pun demikian kepemimpinan politik kaum Quraysh berasaskan kepada suatu fakta sosial bahwa mereka mempunyai kewibawaan politik dan kemampuan yang diperlukan untuk memimpin negara pada masanya.

Ibn Khaldun mengemukakan penafsiran sosial terhadap kandungan hukum hadith tersebut. Dalam pengamatan beliau Rasulullah s.a.w. memperhatikan keadaan sosio-politik yang berlaku pada zaman itu. Kaum Quraysh adalah golongan yang kuat, berwibawa, mempunyai pengaruh dan disegani. Tidak ada satu kabilah/golonganpun yang dapat menandingi mereka dalam hal kewibawaan politik ini. Dengan demikian hanya merekalah, golongan yang paling patut menyelenggarakan kekuasaan politik dalam bentuk khilafah atau kerajaan dalam keadaan seperti itu. Menyerahkan kekuasaan kepada golongan lain akan menimbulkan kekacauan dan mungkin peperangan sesama orang Islam.<sup>111</sup> Artinya nas hadith itu berdasarkan kepada keadaan sosio-politik pada era tertentu.

Lebih lanjut Ibn Khaldun mengatakan bahwa: alasan penyebutan “golongan Quraysh” tersebut akan terus berlaku dengan syarat adanya *al-‘asabiyyah*, kewibawaan dan kekuatan sosio-politik itu dipenuhi. Oleh itu beliau memberikan syarat agar penguasa umat Islam terdiri daripada kaum yang mempunyai kekuatan *‘asabiyyah* dan kewibawaan yang diakui oleh zamannya agar dapat memimpin orang lain dan persatuan umat dapat dicapai dengan pembelaan yang baik.<sup>112</sup> Dengan alasan yang sama dapat dikatakan bahwa apabila golongan Quraysh itu sudah kehilangan syarat-syarat tersebut dan mereka kini telah terpinggir dari segi sosio-politik sudah

---

<sup>110</sup> Al-Nawawi, hlm. 200.

<sup>111</sup> Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, Dar al-Fikr, t.pt. t.th. hlm. 196.

<sup>112</sup> Ibn Khaldun, hlm. 196.

tentu hadith tersebut tidak boleh dijadikan hujah atas hak politik mereka walaupun ditegaskan dalam nas. Hal ini karena nas dan <sup>illah</sup> yang mendasarinya mesti difahami secara bersepadu dan menyeluruh. Sebarang perubahan pada <sup>illah</sup> akan terus mempengaruhi hukum yang dikandung oleh nas.

Hubungan kaum Quraysh dengan realitas sosial politik ini dapat ditemukan dalam bahasa Rasulullah s.a.w. yaitu selama mereka itu menjalankan tanggungjawab keagamaannya serta berbuat adil. Sabda baginda s.a.w.:

(إِنَّ هَذَا الْأَمْرَ فِي قُرَيْشٍ ، لَا يُعَادِيهِمْ أَحَدٌ إِلَّا كَبَّهَ اللَّهُ عَلَىٰ وَجْهِهِ مَا أَقَامُوا الدِّينَ)<sup>113</sup>

Maksudnya:

“Sesungguhnya urusan (kekuasaan) ini ada pada kaum Quraysh. Tak ada seorang pun yang melawan mereka melainkan Allah menghinakannya, selama mereka (kaum Quraysh) itu menjalankan tugas-tugas keagamaan”.

(الأئمة من قريش إن لي عليكم حقا ولهم عليكم حقا مثل ذلك ما إن استرحموا رحموا وإن عاهدوا وفوا وإن حكموا عدلوا فمن لم يفعل ذلك منهم فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين)<sup>114</sup>

Maksudnya:

“Sesungguhnya bagiku atas kaum Quraysh ada hak. Dan bagi kaum Quraysh atas kamu sekalian ada hak, selama mereka menjalankan kekuasaan dan berbuat adil, bila dipercaya mereka melaksanakan kepercayaan itu, bila disayangi mereka juga menyayangi, bila membuat perjanjian mereka menepatinya, dan apabila menjatuhkan hukuman mereka berlaku adil. Apabila mereka tidak melakukan hal-hal tersebut maka mereka mendapat laknat Allah, malaikat dan seluruh manusia”.

Kepemimpinan politik Quraysh tidaklah bersifat mutlak dan abadi. Ia mesti difahami dalam konteks keadilan dan realitas-realitas politik kemasyarakatan. Apabila mereka kehilangan kemampuan itu dengan sendirinya hukum itu berubah. Perubahan

<sup>113</sup> Ibn Hajar al-Asqalani, *Fath al-Barī, Sharh Sahih al-Bukharī*, Jil. 27, hlm.134.

<sup>114</sup> <sup>c</sup>Abd al-<sup>c</sup>Azim bin <sup>c</sup>Abd al-Qawi, *al-Targhīb wa al-Tarhīb*, Dar al-Hadith, Kaherah, t.th, Jil. 3, hlm. 137.

syarat Quraysh ini dapat ditemukan dalam sejarah politik ‘Umar bin Khattab. Para sahabat dekat beliau mengusulkan agar menunjuk seseorang sebagai khalifah yang akan menggantikannya. ‘Umar menjawab: “Andaikata Salim, yang dimerdekakan oleh Abu Hudhaifah masih hidup niscaya aku lantik dia manjadi khalifah”.<sup>115</sup>

Dilihat dari segi *maqasid al-Sharīah*, hadith yang menonjolkan nasab tersebut tampaknya berlaku sementara, karena pada waktu itu golongan Quraysh sangat dihormati dan disegani oleh kabilah-kabilah Arab lainnya, disamping itu golongan ini adalah yang pertama menerima Islam, kemudian menjaganya, melindunginya dan memperjuangkannya dengan harta dan nyawa sehingga ajaran Islam sempurna. Jadi sangat berpatutan kalau golongan Quraysh yang menjadi syarat utama dalam pemilihan khalifah pada ketika itu, karena tujuannya adalah untuk menutup jalan munculnya sanggahan dan fitnah

Pesan hukum yang dapat diambil dari uraian di atas adalah bahwa masalah kepemimpinan politik bukan hanya diperuntukkan bagi satu kaum saja. Ia diperuntukkan untuk siapa saja yang mampu menghadapi dan mengatasi problema-problema cabaran umat pada masanya dan juga layak dari segi hukum syarak.

Kalau syarat-syarat tentang kepemimpinan seperti yang ditegaskan dalam hadith-hadith tersebut, ternyata dimiliki tokoh-tokoh yang berasal dari golongan majoritas yang disegani dan mempunyai kewibawaan politik maka akan lebih membawa kepada kemaslahatan kalau mereka yang mengetuai sesuatu pemerintahan atau kerajaan. Sebagai contoh ilustrasi di Malaysia kepala pemerintahan dan Yang Dipertuan Agung (kepala negara dan pemerintahan) mesti berasal dari kalangan orang Melayu Muslim sementara di Indonesia presidennya mesti dari kalangan orang Jawa Muslim.

### 4.5.3 Aspek Sosial Ekonomi

---

<sup>115</sup> Yusuf al-Qardawi, *Kayfa Nata‘amal ma‘a al-Sunnah*, hlm. 132.

Keadaan yang berlaku dalam masyarakat yang berhubungkait dengan masalah kesejahteraan, perniagaan, keperluan hidup, pekerjaan, tanah, harta benda dan keuangan, kesemuanya ini termasuk dalam istilah sosial ekonomi.<sup>116</sup>

#### **4.5.3.1 Cara Alternatif Pembahagian Harta Pusaka**

Harta benda adalah bagaikan tulang belakang bagi kehidupan umat manusia, baik perseorangan ataupun kelompok, dicari dimanapun ia berada halal ataupun tidak. Begitulah pengaruh luar biasa ditimbulkan oleh harta sehingga ada orang karena ketamakannya rela menimbun harta berkarung.

Untuk mewujudkan kemaslahatan bersama dalam mencari harta benda, Islam datang membawa ajaran yang didalamnya diaturkan cara pemilikan yang halal dan mencegah manusia daripada mencabuli hak orang lain dengan cara yang tidak benar.

Salah satu aturan yang dibawa oleh Islam ialah pembahagian harta pusaka atau warisan kepada ahli waris yang pelaksanaannya selalu diadakan setelah kewafatan pemilik harta pusaka tersebut. Tradisi pembahagian seperti inilah yang berlaku di sepanjang sejarah. Dalam perkembangan selanjutnya kadangkala menyelinap perasaan tidak rela harta pusaka itu dibagikan selepas kewafatan itu, dengan alasan almarhum belum lama meninggalkan dunia ini, kemudian kita sebagai ahli warisnya dengan serta merta membagi habis harta peninggalannya. Beliau mendapatkannya dengan bersusah payah, bertungkus lumus penuh lika-liku perjuangan. Sehingga ada sebagian masyarakat yang tidak mahu membagi harta pusaka itu dengan alasan yang sama, akibatnya terbiarkan menjadi milik bersama untuk semua ahli waris.

Namun pada kenyataannya ada saja ahli waris yang merasa terzalimi atau haknya terhadap harta pusaka itu tidak dia nikmati sebagaimana mestinya sehingga benih-benih kecurigaan tersemai dalam jiwanya dan akhirnya menghasilkan buah dengki dan dendam. Apalagi kalau para ahli waris telah meninggal dunia pula yang tersisa hanyalah para cucu daripada pemilik pertama harta pusaka tersebut maka

---

<sup>116</sup> Webster's, hlm. 1119.

kemungkinan besar ada di antara mereka yang merasa lebih berhak terhadap harta pusaka itu.

Banyak fakta membuktikan bahwa harta dapat membawa kepada kenikmatan, kebahagiaan atau kesejahteraan dan fakta juga membuktikan bahwa harta benda kadangkala menghantar kepada kesengsaraan. Oleh karena itu, sebagai langkah positif menuju kepada kemaslahatan, dan sekaligus untuk menghindari daripada terjadinya perselisihan yang mungkin berlaku diantara para ahli waris dikemudian hari, maka disarankan kepada pemilik harta pusaka semasa hidupnya agar menentukan pembagian harta pusakanya (mengikuti *faraid*) kepada para ahli warisnya, dengan syarat tidak dipindah milik, dalam bentuk surat berharga serta realisasi pembagian harta itu berkuatkuasa –nantiberlaku- sesudah kewafatan pemilik harta pusaka tersebut.

#### 4.5.3.2 Peruntukan Zakat Untuk Bani Hashim

Bani Hashim tidak dibolehkan menerima zakat. Ini merupakan ketetapan hukum Rasulullah s.a.w. Dalam hadith yang diriwayatkan daripada Rashid bin Malik Abu °Umayr, Rasulullah s.a.w. bersabda:

(رشيد بن مالك أبو عمير قال : كنا عند النبي صلى الله عليه و سلم فأتى بطبق عليه تمر فقال أصدقة أم هدية قال بل صدقة فوضعه بين يدي القوم والحسن يتعفر بين يديه فأخذ الصبي تمره فجعلها في فيه فأدخل رسول الله صلى الله عليه و سلم أصبعه وجعل يترفق به فأخرجها فقذفها ثم قال إنا آل محمد لا نأكل الصدقة )<sup>117</sup>

Maksudnya:

“Pada suatu hari kami berada disamping Rasulullah s.a.w. lalu Baginada diberi satu talam berisi kurma. memasukkan jarinya ke dalam mulutku dan membujukku agar aku mengeluarkan kurma itu. Rasulullah s.a.w. bertanya: “Apakah ia pemberian yang berasal daripada zakat ataukah merupakan hadiah”. Orang itu menjawab ia adalah harta zakat. Lalu Nabi meletakkan talam itu di depan para sahabatnya, sedang Hasan

---

<sup>117</sup> Al-Tahawi, *Sharh al-Ma°ānī al-Athār*, Muhammad Zuhri al-Najjar (pnyt.), Dar al-Kutub al-°Ilmiyyah, Beyrut, 1987 M, Ed.ke-2, Juz. 2, hlm. 10.

(cucu Rasulullah s.a.w.) bermain-main debu di hadapan Baginda. Anak itu kemudian mengambil buah kurma itu dan memasukkannya ke dalam mulutnya. Maka Rasulullah s.a.w. memasukkan jarinya ke mulut Hasan dan membujuknya agar ia mengeluarkan kurma itu. Kurma itu lalu dikeluarkan dari mulut Hasan dan dibuang. Kemudian Rasulullah s.a.w. bersabda: Kami keluarga Muhammad tidak makan daripada zakat”.

Imam Malik juga meriwayatkan, bahwa Rasulullah s.a.w. bersabda:

( لا تحل الصدقة لآل محمد إنما هي أوساخ الناس ).<sup>118</sup>

Maksudnya:

“Zakat itu tidak diharamkan bagi keluarga Muhammad karena ia adalah kotoran-kotoran orang”.

Demikian juga banyak riwayat dan hadith-hadith lain dengan isi dan kandungan yang hampir sama. Semua menunjukkan zakat diharamkan bagi Bani Hashim, keluarga Rasulullah s.a.w. Ini merupakan keputusan hukum yang disepakati oleh para sahabat Rasulullah s.a.w.<sup>119</sup>

Golongan *dhawi al-qurba* ini pada zaman Rasulullah s.a.w. mendapat bagian dari harta *fai'*. Namun semenjak Rasulullah s.a.w. wafat, bagian ini terputus karena bagian untuk mereka itu telah diperuntukkan membiayai peralatan jihad pada zaman Abu Bakar al-Siddiq dan Umar bin al-Khattab dengan dipersetujui oleh para sahabat.<sup>120</sup> Dengan demikian mereka tidak lagi mendapat bantuan keuangan dari negara.<sup>121</sup> Perubahan seperti ini dalam pandangan Abu Hanifah mempunyai pengaruh yang tersendiri terhadap hukum zakat bagi Bani Hashim. Karena dengan demikian mereka menjadi golongan yang kehilangan hak ekonominya. Oleh karena itu Abu Hanifah memutuskan hukum yang berbeda dengan hukum sebelumnya.

---

<sup>118</sup> Al-Suyuti, *Tanwīr al-Hawālik Sharh Muwatta'*, Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Beyrut, 1997 M/1418 H. Ed.ke-1, hlm. 722-723. Al-Shawkani, *Nayl al-Awtar Min Ahadīth Sayyid al-Akhyār*, Dār al-Jayl, Beyrut, t.th., Jil.4, hlm. 174. Hadith ini juga diriwayatkan oleh Imam al-Bukhari dalam kitabnya *Sahih al-Bukhari*, pada bab zakat, Jil. 2, bil.hadith 1420, hlm. 542-543. Imam Muslim dalam kitabnya *Sahih Muslim*, dalam bab keharaman zakat ke atas Nabi dan keluarganya, bil.hadith 1069, Jil.2, hlm.751.

<sup>119</sup> Al-Tahawi, hlm. 10.

<sup>120</sup> Al-Tahawi.

<sup>121</sup> Al-Tahawi, Jil. 3, hlm 277.

Abu Hanifah mengatakan bahwa seluruh jenis zakat tidak mengapa diberikan kepada Bani Hashim. Zakat pada zaman Rasulullah s.a.w. diharamkan karena mereka telah mendapat haknya dari al-khums, yaitu bagian dari golongan *dhawi al-qurba* keluarga Rasulullah s.a.w. Oleh karena itu apabila bagian ini telah terputus dan malah bagian itu diperuntukkan bagi selain mereka, maka apa yang semula diharamkan itu menjadi halal, sebagai pengganti daripada apa yang dihalalkan kepada mereka dahulu.<sup>122</sup>

Penekanan terhadap hubungan suatu hukum syarak dengan hukum yang lain di satu pihak dan antara ketetapan hukum itu dengan realitas sosial ekonomi nampak dengan jelas. Hak *dhawi al-qurba* dalam al-khums yang dihalalkan, zakat yang diharamkan oleh Abu Hanifah difahami sebagai suatu kasatuan hukum dalam sistem undang-undang syariah.

Perubahan sistem yang melemahkan ekonomi keluarga Rasulullah s.a.w. ini wajar mendapat alternatif hukum yang memadai dan menjamin hak mereka. Maka apabila bagian *dhawi al-qurba* telah berubah bukan lagi untuk mereka –keluarga dan keturunan Nabi-, padahal sebagai warga negara di kalangan mereka ada juga yang memerlukan bantuan keuangan, maka tidak cocok lagi untuk mengharamkan zakat bagi segolongan rakyat yang semestinya diperlakukan agak istimewa oleh negara karena jasanya membela dan mempertahankan Rasulullah s.a.w. pada masa-masa sukar di awal dakwah Baginda. Bahkan jasa dan peran *dhawi al-qurba* dalam menyebarkan agama Islam sampai ke pelosok dunia termasuk ke kawasan Asia Tenggara tidak diragukan lagi. Bahkan peran itu masih terasa sampai hari ini. Dengan demikian analisa hukum yang dikemukakan oleh Abu Hanifah masih relevan dengan keadaan sekarang karena perubahan ketetapan hukum yang berkenaan dengan *dhawi al-qurba* tidak dapat dielakkan demi kemaslahatan dan keadilan.

#### **4.5.3.3 Kawalan Harga Oleh Kerajaan**

---

<sup>122</sup> Al-Tahawi, Jil.2, hlm. 11.

Sebagai undang-undang yang menyeluruh dan mencakupi segala aspek kehidupan, syariat juga memberikan keputusan hukum tegas mengenai masalah-masalah ekonomi dan kewangan yang dihadapi masyarakat. Dalam hal ini termasuklah penetapan harga barang -seperti sembako- tertentu di pasaran oleh pemerintah.

Hukum syarak pada mulanya menegaskan bahwa penetapan harga tidak boleh dilakukan oleh mana-mana pihak termasuk pemerintah-kerajaan. Dalam riwayat Anas, Rasulullah s.a.w. bersabda:

( غَلَا السَّعْرُ فِي الْمَدِينَةِ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، فَقَالَ النَّاسُ : يَا رَسُولَ اللَّهِ غَلَا السَّعْرُ ، فَسَعِّرْ لَنَا ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمُسَعِّرُ ، الْقَابِضُ ، الْبَاسِطُ ، الرَّازِقُ ، وَإِنِّي لِأَرْجُو أَنْ أَلْقَى اللَّهَ تَعَالَى وَلَيْسَ أَحَدٌ مِنْكُمْ يَطْلُبُنِي بِمَظْلَمَةٍ فِي دَمٍ وَلَا مَالٍ )<sup>123</sup>

Maksudnya:

“Masyarakat mengadu, wahai Rasulullah, harga (barangan) telah naik, maka tetapkanlah harga bagi kami. Maka Rasulullah s.a.w. menjawab: “Sesungguhnya Allah itu adalah yang Maha menetapkan harga, yang menahan dan memperluaskan rezki. Sesungguhnya aku berharap dapat menemui Allah, dan tidak seorang pun di antara kamu sekalian menuntut aku dengan tanggungan (kezaliman) mengenai darah atau harta”.

Rasulullah s.a.w. menolak penetapan harga di pasaran, walaupun orang ramai meminta Baginda berbuat demikian dengan alasan harga barang yang tinggi. Namun dari jawaban beliau dapat difahami bahwa tingginya harga tersebut disebabkan faktor pasaran itu sendiri, faktor permintaan dan penawaran barang dan ini tidak ada hubungannya dengan unsur-unsur manipulasi harga, monopoli atau penimbunan (*ihdikār*) oleh pihak tertentu. Dalam keadaan pasaran yang normal seperti ini di mana unsur kezaliman tidak ditemukan, Rasulullah s.a.w. menolak membuat ketetapan yang bertentangan dengan keadilan pasaran. Oleh karena itu jawaban Rasulullah s.a.w. di atas perlunya mengelak kezaliman dan penindasan terhadap masyarakat.

---

<sup>123</sup> Al-Tirmidhi, *al-Jami' al-Sahih*, Jil.3, bil.hadith 1314, hlm. 606. Abu Dawud, *Sunan Abu Dawud*, Jil.3, bil.hadith 3451, hlm. 269.

Mengenai sistem penetapan harga yang berkeadilan ini tidak luput dari perhatian ‘Umar bin al-Khattab sebagaimana disebutkan dalam riwayat berikut ini:

(عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : أَنَّهُ مَرَّ بِحَاطِبٍ بِسُوقِ الْمُصَلَّى وَبَيْنَ يَدَيْهِ غَرَارَتَانِ فِيهِمَا زَبِيبٌ فَسَأَلَهُ عَنْ سِعْرِهِمَا فَسَعَرَ لَهُ مُدَّيْنِ لِكُلِّ دِرْهَمٍ. فَقَالَ لَهُ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَدْ حَدَّثْتُ بِعِيرٍ مُقْبِلَةٍ مِنَ الطَّائِفِ تَحْمِلُ زَبِيبًا وَهُمْ يَعْتَبِرُونَ بِسِعْرِكَ فِيمَا أَنْ تَرْفَعَ فِي السِّعْرِ وَإِمَّا أَنْ تُدْخَلَ زَبِيبَكَ الْبَيْتَ فَتَبِيعَهُ كَيْفَ شِئْتَ. فَلَمَّا رَجَعَ عُمَرُ حَاسَبَ نَفْسَهُ ثُمَّ أَتَى حَاطِبًا فِي دَارِهِ فَقَالَ لَهُ : إِنَّ الَّذِي قُلْتَ لَيْسَ بِعَزْمَةٍ مِنِّي وَلَا قَضَاءٍ إِنَّمَا هُوَ شَيْءٌ أَرَدْتُ بِهِ الْخَيْرَ لِأَهْلِ الْبَلَدِ فَحَيْثُ شِئْتَ فَبِعْ وَكَيْفَ شِئْتَ فَبِعْ)<sup>124</sup>

Maksudnya:

“Bahwa ‘Umar mengunjungi pasar *al-Musalla* dan mendapati Hatib berjualan dan di hadapannya terdapat dua tempat berisi anggur kering. ‘Umar bertanya mengenai harga anggur tersebut dan Hatib menyebutkan harga untuk dua cupak (*mudd*) adalah satu dirham. Maka ‘Umar berkata: Kafilah dagang sebentar lagi akan datang daripada Ta’if mereka membawa anggur kering dan mereka akan mengikuti harga yang kamu tetapkan. Oleh itu kamu naikkan harga yang kamu tetapkan atau anggurmumu ini kamu masukkan ke rumah dan kamu jual sesukamu. Ketika pulang, ‘Umar merenung mengenai tindakannya itu, kemudian datang menemui Hatib di rumahnya dan menjelaskan: bahwa apa yang aku katakan tadi bukan merupakan ketetapan daripadaku juga bukan undang-undang. Itu hanya suatu gagasan demi kemaslahatan rakyat di negeri ini. Kini kamu boleh menjual baranganmu itu dimanapun dan dengan cara apa pun”.

‘Umar sebenarnya telah melakukan pembatasan harga, namun beliau menariknya kembali. Walaupun demikian dalam sejarah perundangan tindakan ‘Umar di atas catatan penting, terutama mengenai faktor yang beliau jelaskan di sebalik pembatasan harga tersebut yaitu “demi kemaslahatan masyarakat”.

Dalam kitab *al-Muwatta’* tidak ditemukan mengenai pembatalan semula ketetapan itu. Riwayat Malik daripada Sa’id bin al-Musayyab mengatakan:

<sup>124</sup> Al-Bayhaqi, *al-Sunan al-Kubrā*, Jil. 6, hlm. 29.

(عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ قَالَ : مَرَّ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَلَى حَاطِبِ بْنِ أَبِي بَلْتَعَةَ وَهُوَ يَبِيعُ زَبِيبًا لَهُ بِالسُّوقِ فَقَالَ لَهُ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : إِمَّا أَنْ تَزِيدَ فِي السِّعْرِ وَإِمَّا أَنْ تَرْفَعَ مِنْ سُوقِنَا)<sup>125</sup>

Maksudnya:

“Umar bin al-Khattab berjumpa dengan Hatib bin Abi Balta<sup>ah</sup> ketika beliau menjual anggur kering di pasar. Maka <sup>Umar</sup> berkata: (pilih satu di antar dua) kamu naikkan harga atau kamu tinggalkan pasar ini”.

Tanpa memandang mana riwayat yang lebih sahih mengenai penetapan harga yang dilakukan oleh <sup>Umar</sup>, perubahan ketetapan hukum ini memang berlaku dalam sejarah syariat.

Dalam hubungan ini <sup>Abdullah bin Umar</sup>, al-Qasim bin Muhammad, Sa<sup>id</sup> bin al-Musayyab, Rabi<sup>ah</sup> bin <sup>Abd al-Rahman</sup>, Yahya bin Sa<sup>ad</sup> al-Ansari dan Imam Malik membolehkan penetapan harga barangan.<sup>126</sup>

Ketetapan hukum baru yaitu penetapan harga bukan saja memperhatikan kemaslahatan peniaga, namun juga pengguna atau pembeli. Yang menjadi matlamatnya ialah keadilan untuk semua. Apabila di dalam sistem pasaran berlaku ketidakadilan, seperti penimbunan yang mengakibatkan barangan berkurangan, atau monopoli sehingga peniaga atau pembuat suatu barangan boleh mengawal harga dan mendapatkan keuntungan tidak terkira, atau barangan itu berkenaan dengan hajat orang ramai, seperti makanan utama, sudah tentu wajar bagi undang-undang untuk mengatur sistem harga pasaran agar tidak berlaku tindakan oleh golongan pelaku pasaran yang boleh merugikan kepentingan umum.

Kebolehan menentukan harga terhadap sesuatu barang apabila tindakan tersebut membawa kepada manfaat dan kemaslahatan umat. Termasuk dalam hal ini

---

<sup>125</sup> Lihat Abu al-Walid Sulayman bin Khalaf al-Baji, *al-Muntaqā, Sharh Muwatta' al-Imam Malik*, (k) al-taysir fi ahkam al-Tas<sup>ir</sup>, Dar al-Kitab al-<sup>Arabi</sup>, Beyrut, tth, Jil. 5, hlm.49.

<sup>126</sup> Lihat al-Baji, hlm.49.

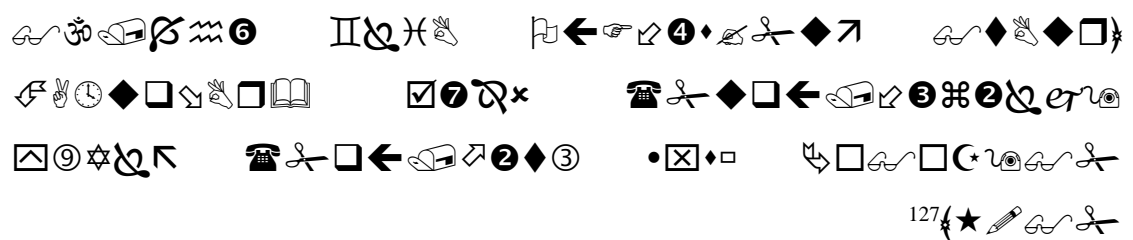
jika pemerintah berkeinginan menaikkan atau menurunkan harga minyak ( petrol ) dan barang-barang yang menjadi hajat hidup orang ramai.

Larangan penetapan harga di zaman Nabi s.a.w. karena kenaikan harga yang berlaku dalam pasaran tersebut adalah berbentuk pergerakan harga semuljadi. Bagaimanapun jika kenaikan harga itu disebabkan oleh faktor-faktor kezaliman pasaran, maka demi kemaslahatan perubahan hukum yaitu penetapan harga oleh kerajaan tidak dapat dielakkan.

#### 4.5.3.4 Praktik Bank Antara Halal dan Haram

Di dalam masyarakat berlaku dinamika hukum mengenai perkara faedah bank dimana pada masa ini merupakan unsur yang tidak dapat dipisahkan daripada institusi kewangan dan organisasi perniagaan semasa. Agak sukar bagi umat Islam untuk dapat mengelak 100 % daripada berurusan dengan institusi tersebut. Mungkin secara perseorangan hal itu dapat dilakukan, namun pada realiti sosio-ekonominya kebanyakan mereka masih berhubung dengan institusi riba itu.

Dilihat dari segi metodologi hukum Islam atau usul fiqh, riba jelas diharamkan menerusi pelbagai kategori dalil. Al-Qur'an dengan tegas menyatakan:

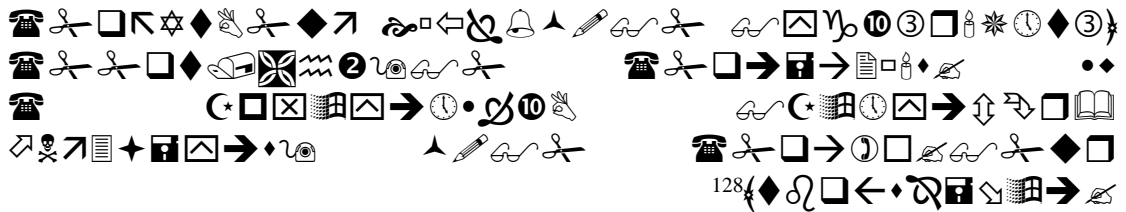


Maksudnya:

“Dan sesuatu riba (faedah) yang kamu berikan agar ia menambah pada harta manusia, maka riba itu tidak menambah pada sisi Allah”.

<sup>127</sup> Al-Qur'an, al-Rum, 30: 39.

Ayat ini adalah Makkiyah. Nampak bahwa Syariah tidak pernah membiarkan umat terjerumus ke dalam perbuatan riba. Sejak masa awal Islam lagi masalah riba ini mendapat perhatian besar daripada al-Qur'an. Dalam firman yang lain Allah menyebutkan :

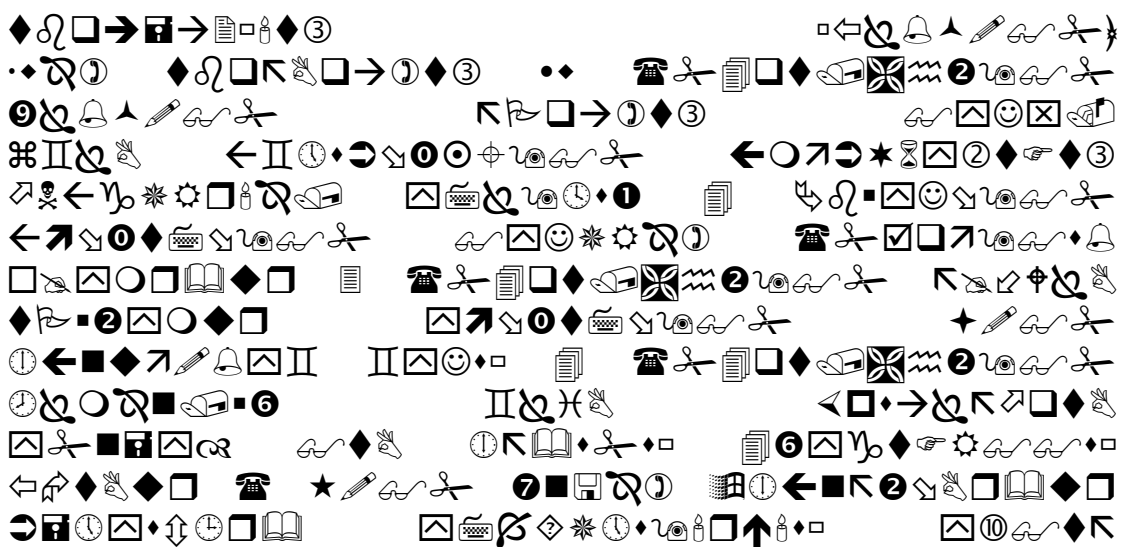


Maksudnya:

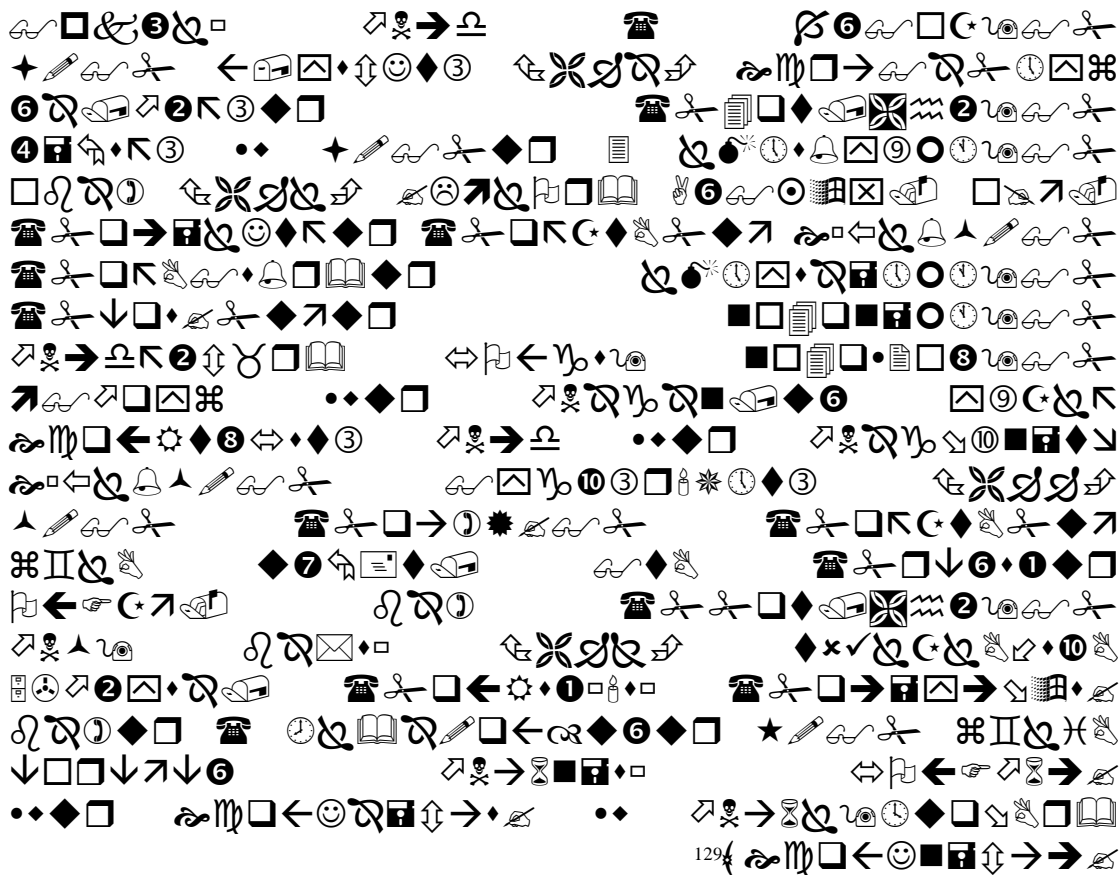
“Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memakan riba dengan berlipat ganda dan bertawakkal kepada Allah supaya kamu mendapat keberuntungan”.

Larangan memakan riba di dalam ayat di atas sangat jelas dan tegas. Larangan ini disertai pula dengan perintah agar bertakwa kepada Allah, takut kepada api neraka dan suruhan agar umat Islam taat kepada Allah s.w.t dan Rasul-Nya. Ia seolah-olah menjelaskan bahwa perbuatan makan riba adalah salah dan melanggar hukum Allah s.w.t. Oleh itu mesti di jauhi.

Sementara ayat berikut ini semakin memperkukuh lagi keterangan di atas:



<sup>128</sup> Al-Qur'an, Ali 'Imran, 3: 130



Maksudnya:

“Orang-orang yang makan (menggunakan) riba tidak dapat berdiri melainkan seperti berdirinya orang yang kemasukan syaitan lantaran (tekanan) penyakit gila. Keadaan mereka yang demikian itu, adalah disebabkan mereka berkata (berpendapat), sesungguhnya jual beli itu sama dengan riba, padahal Allah s.w.t. menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba. Orang yang telah sampai kepadanya larangan dari Tuhannya lalu terus berhenti (dari mengambil riba), maka baginya apa yang telah diambilnya dahulu (sebelum datang larangan) dan urusannya terserah kepada Allah. Orang yang mengulangi (mengambil riba), maka orang itu adalah penghuni neraka, mereka kekal di dalamnya. Allah memusnahkan riba dan menyuburkan sedekah. Allah tidak menyukai setiap orang yang tetap dalam kekafiran dan selalu berbuat dosa. Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan tinggalkan sisa riba (yang belum diambil) jika kamu (benar-benar) orang yang beriman. Jika kamu tidak melaksanakan (meninggalkan sisa riba), maka ketahuilah bahwa Allah dan Rasul-Nya akan memerangi kamu. Dan jika kamu bertaubat (dari mengambil riba), maka bagimu pokok hartamu. Kamu tidak menzalimi dan tidak pula dilazimi”

---

<sup>129</sup> Al-Qur’an, al-Baqarah, 2: 275-279.

Ayat yang panjang ini menekankan bahwa riba dan sebab-sebab yang boleh menimbulkannya adalah diharamkan karena ia merupakan kezaliman. Persoalan pengharaman riba yang sedemikian penting dalam al-Qur'an sehinggakan ia berada pada posisi sejajar dengan persoalan kewajipan solat dan zakat. Pengharaman ini bukanlah bersifat moral semata. Ia bersifat hukum syarak yang mesti dipatuhi.

Di dalam ayat-ayat di atas Allah s.w.t. sekaligus memberikan ketetapan hukum secara terpadu. Allah s.w.t. melarang daripada perbuatan riba, menyuruh agar umat meninggalkan perbuatan itu dan menjelaskan alasan pengharaman, serta pada masa yang sama menetapkan hukuman ke atas pelakunya. Kata al-Tabari; pelanggaran terhadap larangan itu boleh menyebabkan mereka diperangi dan dibunuh.<sup>130</sup> Masalah hukum riba tidak boleh dipandang remeh.

Sedangkan di dalam Sunnah Rasulullah s.a.w diriwayatkan bahwa:

( لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- أَكِلَ الرِّبَا وَمُوكِلَهُ وَشَاهِدِيهِ وَكَاتِبِيهِ ۖ )  
131 (

Maksudnya:

“Rasulullah s.a.w. mengutuk seseorang yang makan riba, orang yang mewakilkan perbuatan itu, mencatat dan dua orang saksi mengenai riba”.

Rasulullah s.a.w. hendak menutup segala kemungkinan berlakunya riba. Kegiatan ekonomi semacam itu yang melibatkan ramai orang semuanya termasuk ke dalam golongan pelaku riba yang dikutuk dan tidak disukai dalam Syariat. Lebih lanjut Baginda dengan tegasnya bersabda:

( عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- قَالَ « اجْتَنِبُوا السَّبْعَ الْمُؤْبَقَاتِ ». قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا هُنَّ قَالَ « الشِّرْكُ بِاللَّهِ وَالسِّحْرُ وَقَتْلُ النَّفْسِ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَكْلُ الرِّبَا وَأَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ وَالتَّوَلَّى يَوْمَ الرَّحْفِ وَقَذْفُ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ » )<sup>132</sup>

<sup>130</sup> Al-Tabari, *Tafsir Jāmi' al-Bayān*, Jil.3, hlm. 17

<sup>131</sup> Al-Tirmidhi, *Sunan al-Tirmidhi*, Juz. 5 bil. hadith 1248, hlm.93.

Maksudnya:

“Jauhilah tujuh perbuatan yang mencelakakan. Lalu para sahabat bertanya, apakah perbuatan itu ya Rasulullah? Baginda menjawab: Perbuatan syirik kepada Allah, sihir, membunuh orang yang diharamkan Allah melainkan secara haq, makan riba, makan hatra anak yatim, lari daripada musuh saat berperang, menuduh berzina terhadap seorang wanita yang baik-baik yang sederhana dan beriman”.

Pengharaman secara langsung dan tegas mengenai riba ini disertai dengan ancaman laknat menjelaskan bahwa persolan riba tidak boleh dipartikaikan. Sifat *al-Mubiqat*, atau perbuatan yang celaka dan menghancurkan sudah cukup menjadi hujah di atas pengharaman tersebut.<sup>133</sup>

Ketetapan hukum semacam ini sememangnya amat bersesuaian dengan kasuseluruhan jiwa dan semangat Syariat. Undang-undang Syariat dibina di atas dasar-dasar keadilan dan kemaslahatan bersama. Kegiatan riba yang berlaku di dunia kewangan, bank dan perniagaan dinilai mengandungi unsur penindasan pihak yang kuat sama ada daripada segi modal mahupun sumber manusia dan sistem terhadap pihak yang lemah. Riba menciptakan perbezaan status ekonomi menjadi semakin ketara antara mereka yang beruntung dan mereka yang kurang bernasib baik. Keadaan semacam ini sudah tentu terkeluar daripada jiwa Syariat dan keadilan ekonomi masyarakat.<sup>134</sup>

Disamping itu ekonomi Syariat menjunjung tinggi asas gotong-royong dalam naungan *al-Ta'āwun 'alā al-Birr wa al-Ihsān*. Pembangunan sektor ekonomi dan perniagaan masyarakat mesti digalakkan sehingga mencapai kemajuan yang berarti, dan di lain sisi pembangunan ini tidak boleh melupakan asas *al-Birr wa al-Ihsān* tadi. Semangat ini dapat dibaca dalam -umpamanya- ayat al-Baqarah:

<sup>132</sup> Abu Dawud, Sunan Abi Dawud, Juz. 8, bil. hadith 2876, hlm.453. al-Nasai, *Sunan al-Nasai*, Juz .12, bil. hadith 3686, hlm.25.

<sup>133</sup> Muhammad Abu Zahrah, *Buhuth fi al-Ribā*, Dar al-Fikr al-<sup>c</sup>Arabi, Kaherah, t.th, hlm.15 dan 21.

<sup>134</sup> Abu al-A<sup>c</sup>la al-Mawdudi, *al-Ribā*, Muassasat al-Risalah, Beyrut, 1979, hlm.40 dan 48.



Maksudnya:

“Apabila (orang yang berhutang itu) berada di dalam kasususahan maka berilah tempoh (pembayaran) sehingga ia berkelapangan”.

Ayat ini adalah sebahagian daripada rangka ekonomi Islam. Ia ditegaskan Allah s.w.t. setelah ketetapan tegas mengenai pengharaman riba yang dinilai Syariat sebagai kezaliman ekonomi di dalam masyarakat. Kasuseimbangan di antara ke dua-duanya dapat menjamin penyelenggaraan kegiatan ekonomi masyarakat yang adil dan merata. Berlakunya aktiviti riba boleh merosak bahkan menggagalkan cita-cita luhur ini. Oleh itu masyarakat mesti dijauhkan daripada unsur ekonomi yang tidak sihat.

Tegasnya dalam pertimbangan Syariat idea dan pelaksanaan riba adalah kezaliman ekonomi yang mesti diatasi. Artinya sebab utama di sebalik pengharaman riba itu adalah berlakunya unsur kezaliman tersebut.

Dengan fakta seperti di atas para ulama kemudian sepakat bahwa riba itu diharamkan. Al-Nawawi dalam *al-Majmu<sup>c</sup>*-nya dengan tegas menyatakan bahwa ketetapan hukum tersebut adalah berasaskan ijmak. Beliau berkata: “Umat Islam telah ijmak mengenai pengharaman riba dan perbuatan itu adalah termasuk dosa besar”.<sup>136</sup>

Dalam sejarah Syariat memang tidak ditemukan seorang pun ulama yang membolehkan amalan riba. Dengan demikian ketetapan hukum mengenai riba ini bersifat pasti.

Walaupun demikian pasti mengenai ketetapan hukum riba di atas, namun perkembangan yang berlaku dalam masyarakat sedikit-sebanyak mempengaruhi pendekatan hukum terhadap sesuatu masalah.

<sup>135</sup> Al-Qur’an, al-Baqarah, 2:280.

<sup>136</sup> Al-Nawawi, *al-Majmu<sup>c</sup> Sharh al-Muhadhdhab*, al-Maktabah al-Salafiyyah, al-Madinah al-Munawwarah, t.th, Jil. 9, hlm.391.

Dalam kehidupan moden sekarang ini dimana perubahan dan perkembangan berlaku dengan cepat mempengaruhi aktiviti dan hubungan manusia terhadap perkembangan itu, salah satunya adalah bank. Bank merupakan sesuatu hal yang sangat diperlukan masyarakat dewasa ini. Bank dengan konsekuensinya atau segala akibat yang ditimbulkan telah menjadi bahagian daripada kehidupan masyarakat moden yang agaknya tidak mungkin dipisahkan.

Praktik perbankan yang ada sekarang ini boleh menjadi sarana tolong-menolong sesama umat karena hampir semua masyarakat berkepentingan dengan bank, baik meminjam wang, menabung atau membayar yuran elektrik, telefon, membayar yuran kuliah, mengirim wang dan lain-lain. Dan pada kenyataannya - hampir- semua orang telah merasakan manfaat dalam berhubungan dengan bank. Mereka yang dapat menabung di bank akan mendapatkan keuntungan yang wajar dari wang tabungannya disamping itu wangnya dijamin selamat. Demikian juga sebaliknya bank pun mendapatkan manfaat, baik dalam memberikan pinjaman wang mahupun dalam menerima tabungan. Maka boleh dikatakan bahwa praktik perbankan seperti ini (khususnya yang dikelola oleh kerajaan) dibolehkan.

Di sisi lain kebiasaan menabung di bank dapat mendidik orang untuk hidup berjimat dan juga dapat memperkukuh kelancaran pembangunan ekonomi negara. Melarang praktik perbankan pada ketika ini dapat menimbulkan kasusulitan atau kasusukaran bagi masyarakat serta dapat mengganggu sendi-sendi perekonomian mereka. Padahal syariat mengutamakan pemeliharaan harta kekayaan umat sebagai salah satu daripada lima hal pokok yang sangat dipelihara dan dijaga oleh syariat.

Dalam hubungan ini apakah faedah bank yang menjadi konsekuensi bertransaksi dengannya adalah sesuatu yang dibolehkan atau dilegalkan.

Menarik untuk disentuh pemikiran hukum yang dikemukakan oleh Mahmud Shaltut mantan Shaykh al-Azhar mengenai masalah ini dengan menggunakan pendekatan darurat. Beliau mengatakan: Tidak diragukan lagi bahwa sesungguhnya

agama Islam itu membina hukum-hukumnya di atas kaedah kemudahan dan mentiadakan kemudaratan serta berusaha mencapai kegemilangan, kemajuan dan mengatasi pengangguran. Oleh itu Islam menghalalkan bagi umat -selama sumber pendapatan ekonominya sedikit- untuk meminjam dengan faedah untuk mewujudkan kemaslahatan.<sup>137</sup>

Nampaknya fakta keadaan masyarakat dan kemaslahatan umat menjadi rujukan dan dasar pemikiran beliau di dalam menetapkan hukum ekonomi.

Sudut pandang seperti ini sudah pernah dikemukakan oleh Rashid Rida mengenai perlunya melihat hukum riba sebagai suatu kasusatuan dengan masalah yang dihadapi oleh masyarakat. Rida menganalisa jenis riba yang menurut beliau ada dua yaitu; *ribā al-nasī'ah* dan *ribā al-fadl*. Riba yang diharamkan di dalam al-Qur'an adalah kategori *al-nasī'ah*, karena riba inilah yang berlaku pada zaman jahiliyah. Sedangkan *ribā al-fadl* pengharamannya adalah dengan maksud *sad al-dharī'ah*, agar perbuatan itu tidak membawa kepada riba yang sebenar. Suatu perbuatan yang diharamkan karena dirinya sendiri (*muharram li dhātih*) hanya dibolehkan pada masa darurat. Sedangkan perbuatan yang diharamkan karena sebab-sebab yang lain (*muharram li ghayrih*) maka ia boleh dilakukan atas sebab berlakunya keperluan dan kemaslahatan umum.<sup>138</sup>

Pada asasnya para ulama tidak mempersoalkan pemikiran mengenai “darurat” itu sendiri sebagai hujah yang boleh memberi kasusan kepada hukum. Bahkan masalah darurat yang merupakan faktor meringankan hukum terkandung dalam al-Qur'an (Qs al-Maidah 5:3, al-An'am 6:119).

Mengenai had atau batas pengartian *al-darurah al-shar'iyah*, al-Zuhayli menjelaskan sebagai berikut:

---

<sup>137</sup> Shaltut, *al-Fatāwā; Dirāsāt li Mushkilat al-Muslim al-Mu'asir fi Hayātih al-Yawmiyyah wa al-<sup>c</sup>Ammah*, al-Idarah al-<sup>c</sup>Ammah li al-Thaqafah al-Islamiyyah bi al-Azhar, Kaherah, 1959, hlm. 226 dan 228.

<sup>138</sup> Muhammad Rashid Rida, *al-Riba wa al-Muamalat fi al-Islām*, Dar Ibn Zaydun, Beyrut, 1986, hlm. 78 dan 90.

Darurat ialah keadaan amat kritikal/berbahaya atau kasusukaran yang sangat (*al-mashaqqah al-shadīdah*) yang menimpa seseorang sehinggalah keadaan tersebut menghawatirkan berlakunya bahaya atau kasusakitan pada jiwa, anggota badan, akal, harta benda dan seumpamanya. Pada saat seperti ini wajib atau dibolehkan bagi seseorang untuk melakukan perkara yang diharamkan, meninggalkan kewajipan atau menangguhkan pelaksanaannya daripada waktu yang telah ditetapkan untuk mencegah berlakunya bahaya dalam perkiraannya.<sup>139</sup>

Huraian al-Zuhayli tersebut cakupannya menyeluruh, tidak hanya berkenaan dengan badan atau anggota tubuh tetapi juga meliputi tiga daripada elemen *maqasid al-Sharīah* yaitu jiwa, akal dan harta benda, kehormatan, atau maruah dan agama. Hal ini selain dapat memperkukuh gagasan *al-darurah al-shar'īyah* dari segi metodologi juga memperjelas cakupan dan jangkauan darurat dari segi konseptualnya.

Walaupun idea darurat al-Zuhayli berusaha melepaskan keterbatasannya daripada persoalan makanan yang lazimnya ditemukan dalam penjelasan yang dikembangkan para ulama zaman dahulu, namun tetap saja perhatian idea tersebut hanya terhenti pada manusia sebagai perseorangan. Padahal *al-darurah al-‘ammah* merupakan konsep penting dalam disiplin kaedah dan usul fiqh. Mungkin dalam hal ini boleh diqiyaskan keadaan masyarakat atau negara kepada keadaan individu. Jadi idea *al-darurah al-shar'īyah* bukan saja berkenaan dengan masalah perseorangan tetapi juga mencakupi persoalan masyarakat umum dan negara.<sup>140</sup>

Dengan demikian, dasar keberadaan bank dewasa ini -terutama jika di dalamnya mengikut cara pengelolaan kewangan Islam- boleh dikatakan terletak pada pertimbangan kemaslahatan masyarakat secara umum (المصلحة العامة). Atau bertransaksi dengan bank sekurang-kurangnya berada pada peringkat الضرورات الخاصة.

---

<sup>139</sup> Wahbah al-Zuhayli, *Nazariyyat al-Darurah al-Shar'īyah*, Muassasat al-Risalah, Beyrut, 1985, hlm.68.

<sup>140</sup> Mungkin kes tentera musuh Islam yang menjadikan tawanan/tahanan muslim sebagai perisai untuk membendung serangan tentera Islam sesuai sebagai salah satu bukti penjelasan ini. Lihat al-Ghazali, *al-Mustasfa*, Jil. 1, hlm. 144.



## BAB V

### PENUTUP

Bab ini merangkum seluruh intisari pembahasan yang telah dibincangkan pada bab-bab sebelumnya dan dirumuskan ke dalam kesimpulan dan saran.

#### **Kesimpulan**

1. Berdasarkan uraian terdahulu dapatlah dibuat kesimpulan bahwa defenisi *al-maslahah* dari segi bahasa dan istilah meskipun terdapat redaksi dan *uslub* yang berbeda-beda serta bervariasi yang dikemukakan oleh para ulama usul fiqh, namun pada umumnya mengandung makna dan intisari yang sama yaitu sesuatu yang dapat membawa kepada kemasalahatan dan menolak sebarang kesukaran atau kemudaratatan. Di atas dasar inilah metode *al-maslahah* diterimapakai dalam *istinbat* hukum. Dilihat dari segi kualitas dan peringkat kepentingan kemasalahatan *al-maslahah* terbagi kepada tiga yaitu: *al-maslahah al-daruriyyah*, *al-maslahah al-hajjiyyah* dan *al-maslahah al-tahsīniyyah*. Dilihat dari segi kandungan *al-maslahah*, terbagi kepada dua yaitu: *al-maslahah al-‘ammah* dan *al-maslahah al-khassah*. Dilihat dari segi berubah atau tidaknya *al-maslahah* terbagi kepada dua bentuk yaitu: *al-maslahah al-thabitah*, dan *al-maslahah al-mutaghayyirah*. Dan dilihat dari sudut diambil kira/diakomodir oleh syarak atau tidak, *al-maslahah* terbagi kepada: *al-maslahah al-mu‘tabarah*, *al-maslahah al-mulghah* dan *al-maslahah al-mursalah*.

2. Sebagaimana telah tergambar dalam tulisan ini bahwa kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi berimplikasi langsung kepada perubahan sosial dan dinamika masyarakat. Intensitas dan kesinambungan perubahan sosial melahirkan persoalan-persoalan hukum. Dalam masyarakat Nusantara yang mayoritas penduduknya

beragama Islam, berhadapan dengan pelbagai persoalan baru yang belum jelas posisinya dalam hukum Islam.

3. Untuk menjadikan hukum Islam aplikatif serta dapat mengikuti irama perkembangan dan perubahan zaman maka perlu diadakan reaktualisasi/pembaruan hukum. Di samping itu, pembaruan dilakukan untuk membedakan antara hukum Islam kategori syariat yang merupakan ajaran asas (*al-Nusus al-Muqaddasah* atau *al-Qanun al-Asasī*) memuat ketentuan-ketentuan hukum yang disebutkan secara tegas dalam al-Qur'an dan hadith, dengan hukum Islam kategori fiqh yang merupakan hasil intelektual ulama mujtahid masa lalu dan mujtahid masa kini. Yang disebut terakhir inilah yang boleh diulang kaji dan direaktualisasi atau diperbaharui. Jalur yang menyampaikan kesana adalah ijtihad. Ijtihad merupakan aplikasi pelaksanaan perintah Tuhan untuk memanfaatkan kemampuan akal fikiran agar dapat memahami dan mengembangkan hukum Islam. Ijtihad berfungsi menetapkan hukum terhadap masalah yang tidak dijelaskan secara langsung oleh nas. Ijtihad juga berfungsi memberikan penafsiran dan pemahaman baru terhadap nas-nas syarak yang pada umumnya memuat dasar-dasar dan prinsip-prinsip asas. Tindakan ini dilakukan agar hukum Islam sentiasa sesuai dan selaras dengan peredaran zaman dan perkembangan sosial masyarakat yang dalam hal ini banyak dipengaruhi oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi yang menyebabkan berlakunya perubahan struktur sosial. Maka disinilah letak urgensi reaktualisasi hukum yang tujuan utamanya adalah menyelaraskan hukum Islam dengan perkembangan yang berlaku dalam masyarakat moderen sebagai akibat dari kemajuan pesat ilmu pengetahuan dan teknologi.

4. *Al-Maslahah al-mursalah* adalah salah satu alternatif untuk mendapatkan kepastian hukum (Islam) atas pelbagai persoalan kontemporer yang status hukumnya tidak terangkum secara langsung dalam pernyataan-pernyataan nas baik daripada al-Qur'an maupun hadith. Kajian hukum melalui penalaran *al-maslahah al-mursalah* tersebut diaplikasikan dalam bentuk kaidah-kaidah *kullī* yang *shumul* menyeluruh, dirumuskan secara saksama dengan memperhatikan kepentingan-kepentingan sosial masyarakat serta merefleksikan ide-ide syariat atau *maqasid al-Shari'*.

5. Pendekatan *al-maslahah* atau kemaslahatan sebagai dasar pertimbangan untuk menetapkan status hukum terhadap sesuatu perkara pada hakikatnya sudah pernah diamalkan oleh mayoritas ulama. Kalau Abu Hanifah tampil dengan *al-istihsān* dan mengambil berat terhadap kepentingan sosiologis-empiris, al-Shafi'i dengan *al-munāsib al-mulāim* atau boleh diistilahkan dengan *qiyas* yang lebih fleksibel, Ahmad ibn Hanbal dengan menggunakan istilah *al-istislah*, maka Malik bin Anas tampil di gelanggang ijtihad dengan menggunakan *al-maslahah al-mursalah*. Meskipun metode yang digunakan para ulama berbeda dan bervariasi namun landasan pertimbangannya sama, titik temunya adalah terletak pada mewujudkan kemaslahatan umat. *Al-maslahah al-mursalah* adalah metode *istinbat* hukum yang landasan pertimbangannya sesuatu kemaslahatan yang tidak ada nas *juz'ī* yang mendukungnya dan tidak ada pula yang menolaknya, tetapi disokong oleh sebilangan nas melalui cara *istiqra'*. Ia juga mempunyai peran yang menentukan, karena banyak kasus yang dapat diselesaikan dengan pendekatan *al-maslahah al-mursalah* dan telah ditetapkan hukumnya. Dari contoh-contoh permasalahan yang diaplikasikan hukumnya melalui sudut pandang *maslahah* sepertimana dipaparkan dalam tulisan ini membuktikan bahwa *al-maslahah al-mursalah* dapat merealisasikan tujuan syariat disepanjang zaman yaitu terwujudnya kemaslahatan manusia.

6. Pembaruan hukum Islam pada dasarnya adalah tuntutan dari ajaran Islam itu sendiri yang menyebut dirinya sebagai rahmat bagi seluruh alam (رحمة للعالمين) di setiap waktu dan tempat, hukum Islam memang diciptakan untuk merealisasikan kemaslahatan dan kebahagiaan umat di dunia dan di akhirat. Oleh karena itu reaktualisasi atau pembaruan hukum Islam harus digalakkan agar dapat menyelesaikan permasalahan-permasalahan baru yang timbul akibat dari perkembangan baru sebagai konsekuensi logis kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi moderen, baik menetapkan hukum terhadap permasalahan-permasalahan yang belum ada ketentuan hukumnya ataupun menetapkan hukum baru untuk menggantikan ketentuan hukum lama yang tidak sesuai dan tidak relevan lagi dengan keadaan dan kemaslahatan manusia sekarang - sebagai contoh silahkan lihat halaman 128-131-. Jika hukum Islam tidak diulang kaji, tidak dikembangkan dan tidak diperbaharui, maka hukum Islam akan ketinggalan zaman karena tidak sesuai dan selaras dengan kepentingan masyarakat moderen.

7. Titik temu di antara *al-maslahah al-mursalah* dengan pembaruan hukum Islam adalah terletak pada sisi *maqasid al-shari'ah*. Gerakan pembaruan hukum Islam ini bertujuan untuk merealisasikan dan memelihara kemaslahatan umat manusia semaksimal mungkin yang -ternyata- juga merupakan tujuan asasi dari syariat. Sedangkan *al-maslahah al-mursalah* adalah salah satu metode *istinbat* dalam menggali dan menentukan hukum, sandaran pertimbangannya adalah tujuan diturunkannya syariat. Sebagai contoh yang dapat dikemukakan disini ialah: bahwa kemaslahatan yang ingin dicapai dalam pemberlakuan hukuman *hudud* adalah untuk ketenteraman dan keamanan serta untuk menjerakan para penjahat, hal yang seperti itu juga menjadi matlamat daripada *maqasid al-Shari'ah*. Jadi ketentuan hukum yang dihasilkan oleh metode *al-maslahah al-mursalah* adalah merupakan jalan alternatif untuk menyelesaikan persoalan-persoalan baru yang timbul dalam masyarakat sebagai akibat dari kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi. Langkah ini dilakukan untuk membumikan atau merealisasikan *maqasid al-Shari'ah* dalam wujud kemaslahatan dan ketenteraman umat manusia pada setiap waktu dan tempat.

8. Untuk mengawal metode *al-maslahah al-mursalah* senantiasa berada di jalur yang benar dalam mengistinbat hukum, dan untuk mengikat agar manusia tidak semberono dan sesukahati menggunakan (mengatasnamakan) *al-maslahah al-mursalah*.

maka diperlukan syarat-syarat sebagai berikut:

- a) Maslahat itu hendaklah selaras dengan tujuan syarak, tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syarak dan tidak menafikan mana-mana nas atau dalil.
- b) Maslahat itu dapat difahami dan berlaku di atas sifat-sifat yang munasabah yang diterima oleh orang yang berakal dengan diyakini zahir maslahat itu untuk menarik manfaat dan menolak kemudaratan.
- c) Konsep maslahat diambil semata-mata untuk menjaga *daruriyyat* kemudian baru ke peringkat dibawahnya yaitu *hājiyyat*, mengangkat segala bentuk kesempatan.
- d) Hendaklah maslahat yang dimaksudkan adalah maslahat yang jelas bukan kesamaran.

e) Maslahat tersebut hendaklah melibatkan secara umum kepada manusia bukannya untuk individu atau golongan tertentu -namun al-Shātībī membolehkan berlaku untuk kemaslahatan individu-.

f) Prinsip *al-maslahah al-mursalah* hanya dapat dipraktikkan bagi kasus-kasus yang tidak disebut secara jelas dan rinci di dalam al-Qur'an, sunnah, *ijma'* dan *qiyas*.

9. Tindakan para sahabat Rasulullah saw. dalam penetapan hukum Islam terhadap masalah-masalah baru yang sering dijadikan contoh oleh mayoritas ulama mengenai penggunaan *al-maslahah al-mursalah*, ternyata tidak semuanya berada di kawasan muamalat dan adat kebiasaan. Pengumpulan dan pembukuan al-Qur'an oleh Abu Bakar al-Siddiq kurang tepat kalau dikatakan tindakan di bidang muamalat dan adat kebiasaan. Namun agaknya lebih tepat kalau dikatakan bahwa contoh itu berada di wilayah; وسائل العبادات من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب; sarana ibadah yang masuk ke dalam kaedah "Sesuatu yang menjadi sebab kesempurnaan perkara yang wajib maka ia (sesuatu itu) adalah wajib". Bukankah al-Qur'an adalah pondasi asas tegaknya Islam, sumber utama seluruh bangunan hukum Islam? Demikian juga pembuatan mushaf *standard* oleh Uthman bin 'Affan dan membakar semua mushaf yang tidak resmi, tindakan ini tidak termasuk dalam bidang muamalat dan adat kebiasaan. Tindakan 'Umar bin al-Khattab memaklumkan bahwa solat tarawih berjamaah setiap malam ramadhan dan menjadikannya 20 rakaat, jelas bukan muamalat atau adat. Tindakan 'Uthman bin 'Affan membuat azan Jumaat dua kali juga bukan muamalat atau adat. Ianya merupakan فروع العبادات. Demikian juga perkara-perkara yang masuk ke dalam kawasan (bidang) أحكام العبادات الظنية أو الإجتهاادية, ulama Hanafiyah membolehkan melempar Jamarāt pada hari ketiga daripada *ayyam al-tashrīq* sebelum tergelincir matahari (قبل الزوال). Kalau hari ke tiga dibolehkan kenapa hari ke dua dan pertama tidak. Untuk menghindari terjadinya musibah dan kemalangan yang setiap tahun menimpa jamaah haji khususnya di tempat Jamarāt, maka perlu dicarikan jalan penyelesaian dengan mengkaji ulanga waktu melempar Jamarāt, tujuannya adalah mengelak dari kesesakan yang kadangkala membawa kepada kecederaan dan kematian. Memberikan peluang untuk melempar jamarāt sebelum tergelincir matahari rasanya akan membawa kepada maslahah dan

ianya berada di atas kaedah *إرتكاب أخف الضررين* serta merupakan jalan alternatif untuk mengelak kemalangan atau musibah yang selalu menimpa jamaah haji. Bahkan Imam al-Shafī'i membolehkan perempuan melakukan *safar* untuk menunaikan ibadah haji bersama sebuah kelompok/kumpulan dimana anggotanya mayoritas perempuan dan dianggap aman serta selamat (*رفقة مأمونة*) walaupun tidak disertai oleh mahram nasabnya atau suaminya. Demikian juga beliau membolehkan melempar *jamrah aqabah* pada tengah malam hari idul Adha.

### Saran

1. Diantara ilmu yang perlu dipelajari dan difahami dengan mendalam ialah ilmu usul fiqh karena ia merupakan alat untuk mengistinbat, memahami dan mengetahui hukum syarak serta memainkan peranan yang amat penting dalam pembentukan sesuatu hukum. Dengan perkataan lain, pemahaman dan pengistinbatan hukum syarak yang betul dan tepat harus berpandukan kepada kaedah yang telah disusun oleh ulama-ulama Usul fiqh. Hal ini perlu diberi perhatian serius kerana golongan sekular yang terdiri dari kalangan umat Islam sendiri yang pemikirannya sudah membarat, dalam usaha menghancurkan Islam mereka tidak memperdulikan kaedah dan disiplin yang perlu dipatuhi dalam mengistinbat hukum syarak. Usul fiqh juga merangkumi aspek pengabdian kepada Allah s.w.t. dan aspek yang berkaitan dengan perkara duniawi. Salah satu konsep yang merupakan sumber tambahan yang diakui keberadaannya di dalam ilmu usul fiqh ialah *masalahah*. Ia ditakrifkan sebagai manfaat yang diberikan oleh Allah s.w.t. kepada hamba-hamba-Nya dengan tujuan untuk memelihara agama, nyawa, akal, keturunan (kehormatan) dan harta benda. Setiap tindakan yang mengandungi jagaan dan kawalan terhadap lima perkara penting ini dianggap sebagai *masalahah*, dan setiap tindakan yang mencabuli kelima-lima perkara ini dianggap sebagai *mafsadah* dan menolaknya juga termasuk *masalahah*. Maka dalam penggalan hukum dewasa ini *al-maslahah al-mursalah* sebagai jalan alternatif layak untuk dikedepankan dalam menjawab dan mengatasi masalah-masalah semasa.

2. Matlamat sebenar hukum Islam adalah merealisasikan dan memelihara kemaslahatan-kemaslahatan manusia dalam kehidupan ini agar mereka memperoleh

kebahagiaan di dunia dan mendapatkan kebahagiaan abadi di akhirat. Kemampuan hukum Islam dalam mengatur kehidupan masyarakat menuju kepada masyarakat madani yang aman, damai, makmur dan bertamadun telah terbukti dan pernah berlaku pada masa kejayaan Islam. Oleh itu, dengan bertitik tolak daripada bukti sejarah, hukum Islam dalam pelbagai bentuknya harus dibumikan dan dilaksanakan, kerana ianya mampu membawa kemaslahatan dan kebahagiaan kepada individu dan masyarakat (negara) serta dapat memberikan keamanan, keselamatan, kesejahteraan dan ketertiban menuju kejayaan, kegemilangan dan bertamadun, sehingga negara-negara yang mengamalkan hukum Islam diharapkan mampu hidup sejajar dengan negara-negara lain.

3. Penerapan hukum Islam dalam bidang *hudud* -misalnya- telah dipraktikkan berabad-abad lamanya bermula daripada zaman Rasulullah s.a.w., al-Khulafa' al-Rashidin, bani Umayyah, bani Abbasiyah dan sampai kepada Kerajaan Turki °Uthmani. Hukum Islam terbukti berhasil menekan timbulnya kejahatan dan memperkecil biaya penegakan hukum. Sehingga hukum Islam sangat layak baik secara historis maupun sosial budaya untuk dibumikan dan diterapkan di dalam masyarakat dewasa ini.

4. Pada dasarnya pengamalan hukum dan ajaran Islam adalah merupakan kewajiban yang tidak boleh ditawar-menawar. Oleh itu, sesebuah negara yang menjadikan Islam sebagai agama rasmi harus memberikan kebebasan kepada warganya yang beragama Islam untuk mengamalkan ajaran Islam dengan sebenar sebagai ketentuan dan perintah agama yang dianutnya agar setiap warga negara merasa dilindungi haknya.

5. Umat Islam hendaknya senantiasa memperkenalkan hukum Islam dalam bentuk yang fleksibel, luwes dan melegakan serta memasyarakatkannya agar hukum Islam tidak dianggap kejam, bengis, biadab, tidak manusiawi atau dianggap tidak mampu menjawab permasalahan kekinian yang ditimbulkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi.

6. Untuk meningkatkan ekonomi umat hendaklah dibangun kesadaran agar lebih mencintai produk-produk dari negara-negara Islam dan memboikot kepentingan

ekonomi negara-negara yang secara terang-terangan memusuhi dan menghina Islam, seperti Amerika Serikat dan sekutu-sekutunya, serta digalakkan kerja sama ekonomi, memacu perdagangan dan pelaburan di kalangan negara-negara Islam serta memberlakukan mata wang dinar Islam (mata wang tunggal) untuk menggantikan USD Amerika. Langkah pemboikotan ini bukan saja menjadi kewajiban setiap individu muslim malah mencakupi kerajaan, para pemerintah, badan-badan serta persatuan umat Islam. Firman Allah swt.:

﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ انْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ قَالَوا أِنْفِرُوا إِنَّا لَمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ أَمَّا لِمَا نَدْعُوا فَإِنَّا لَمُؤْتَمِرُونَ بَرَاءةٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ وَلَئِن جَاءتْ سُلُوكُنَا بِرَأْسِ الْكُفْرِ وَالظُّلْمِ أَكْبَرُ مِنِّي وَالْأَكْثَرِ فَاعْتَدُوا لِلْجَاهِلِيَّاتِ أَتَدْرِكُونَهُنَّ بِأَعْيُنِنَا قَدْ كَتَبْنَا لَكُمُ الْفَتْحَ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ ﴿٢٨﴾ التوبة: 28

“Dan jika kamu bimbangkan kepapaan maka Allah akan memberi kekayaan kepada kamu dari kurnia-Nya jika Ia kehendaki, sesungguhnya Allah maha mengetahui lagi maha bijaksana”.

7. Pintu gerbang ijtihad telah terbuka, tugas selanjutnya adalah membuka pintu yang lain yaitu semangat jihad dan ijtihad (kerja keras) perlu dipertingkatkan untuk menegakkan sepenuhnya syariat Islam. Betapa indah sekiranya pemimpin sesebuah negeri menjalankan syariat Islam secara *kaffah* dan menjadikannya sebagai obor petunjuk yang meneranginya dan meninggalkan undang-undang kafir, sehingga Allah s.w.t. akan mengukuhkan kedudukannya di dunia dan akhirat.

8. Fakta historis membuktikan bahwa setiap kumpulan, golongan, kaum, masyarakat dan negara yang berani menentang pemberlakuan ajaran Islam atau coba mempermainkan syariat Islam telah dihancurbinasakan oleh Allah s.w.t. seperti yang pernah berlaku pada kaum Ad, Thamud, Fircaun, Bani Israel dan bani-bani lainnya. Dan episode penghancuran itu boleh saja berulang kembali dalam pelbagai bentuknya sebagaimana muatan makna yang dikandung ungkapan di bawah ini:

التاريخ يعيد نفسه

“Peristiwa yang pernah berlaku dalam sejarah biasanya berulang kembali”

Demikianlah beberapa kesimpulan dan saran yang dapat dikemukakan dalam kajian ini, semoga ada manfaatnya serta mendapat perhatian para pecinta syariat Islam. Dan akhirnya sebagai *misk al-khitam* penulis mengutip kata-kata yang diungkapkan Muhammad al-Ruki sebagai bahan renungan:

ولا أدعى فيه مثلما قال شاعر المعرفة : وإني وإن كنت الأخير زمانه لآت بمالم تستطعه  
الأوائل , ولكنني أقول فإن أك قد وفقت فيه فإنه من الله توفيقى ومنه النوائل وإن أك قد  
أخطأت فيه فإنني أنا المخطئى الجانى أنا المتطاول .

“Pandangan ataupun pendapat yang dikemukakan dalam tulisan ini boleh benar, tetapi ia masih memiliki kemungkinan untuk salah, dan pandangan atau pendapat orang lain yang berselisih dengannya boleh salah, tetapi ia juga masih memiliki kemungkinan untuk benar”. Jadi posisi hasil intelektual manusia menjadi: “benar” dapat dua pahala, “salah” dapat satu pahala.

وصل اللهم على سيدنا ومعلمنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم والحمد لله رب  
العالمين

## RUJUKAN

Al-Qur'an al-Karim.

Al-<sup>°</sup>Amili, Muhammad bin al-Hasan al-Hurr. 1412 H/1991 M. *Wasail al-Shi<sup>°</sup>ah ila tahsil masail al-Shari<sup>°</sup>ah*. <sup>°</sup>Abd al-Rahim al-Rabbani al-Shirazi (pnyt.). Ed.ke-6. Jil.14. Beyrut: Dar Ihya' al-Turath al-<sup>°</sup>Arabi.

Abādi, Abu al-Tayyib Muhammad Shamsu al-Haq al-<sup>°</sup>Azim. 1399 H./1979 M. *<sup>°</sup>Awn al-ma<sup>°</sup>bud sharh Sunan Abu Dawud*. <sup>°</sup>Abd al-Rahman Muhammad <sup>°</sup>Uthmān (pnyt.). Ed. ke-3. Jil.9. Beyrut: Dar al-Fikr.

<sup>°</sup>Abbas Husni Muhammad. 1996. *Al-fiqh al-Islami; afaquh wa tatawwuruh*. Terj. Mohd. Asri Hashim dengan judul *Perkembangan fiqah Islam*. Ed.-1. Kuala Lumpur: Yayasan Dakwah Islamiah Malaysia.

Abu al-Makarim, <sup>°</sup>Abd al-Hamid Ismail. t.th. *Al-adillah al-mukhtalaf fihā wa atharuha fi al-fiqh al-Islamī*. Kaherah: Dar al-Salam.

Abu Rayyah, Mahmud. t.th. *Adwa' <sup>°</sup>ala al-sunnah al-muhammadiyah*. Ed.ke-3. Kaherah: Dar al-Ma<sup>°</sup>arif.

Abu Sulaymān, <sup>°</sup>Abd al-Wahhab Ibrāhim. 1983 M. *Al-fikr al-usuli dirasah tahliliyah naqdiyyah*. Ed.-1. Jeddah: Dar al-Sharq.

Abu Zahrah, Muhammad. 1974 M./1366 H. *Abu Hanīfah: hayatuh wa <sup>°</sup>asruh wa fiqhuh*. Kaherah: Dar al-Fikr al-<sup>°</sup>Arabi.

Abu Zahrah, Muhammad. 1997. *Malik: hayatuh wa <sup>°</sup>asruh - arauh wa fiqhuh*. Ed.ke-3. Kaherah: Dar al-Fikr al-<sup>°</sup>Arabi.

Abu Zahrah, Muhammad. 1996 M/1416 H. *Al-Shafi<sup>°</sup>i: hayatuh wa <sup>°</sup>asruh - arauh wa fiqhuh*. Kaherah: Dar al-Fikr al-<sup>°</sup>Arabi.

Abu Zahrah, Muhammad. t.th. *Ahmad ibn Hanbal: hayatuh wa <sup>°</sup>asruh - arauh wa fiqhuh*. Kaherah: Dar al-Fikr al-<sup>°</sup>Arabi.

Abu Zahrah, Muhammad. t.th. *Tarikh al-madhahib al-Islamiyah*. Kaherah: Dar al-Fikr al-<sup>°</sup>Arabi.

Abu Zahrah, Muhammad. t.th. *Usul al-fiqh*. Kaherah: Dar al-Fikr al-<sup>°</sup>Arabi.

- Abu Zahrah, Muhammad. t.th. *Muhadarat fi 'aqd al-zawaj wa atharuh*. Kaherah: Dar al-Fikr al-<sup>o</sup>Arabi.
- Abu Zeid, Farūq. 1986. *Al-shari'ah al-Islamiyyah bayn al-muhafizin wa al-mujaddidin*. Terj. Husein Muhammad. dengan judul *Hukum Islam antara Tradisionalis dan Modernis*. Ed.-1. Jakarta: PT. Temprint.
- <sup>o</sup>Abd. al-Baqi, Muhammad Fuad. 2001 M/1422 H. *Al-mu'jam al-mufahras li alfaz al-Qur'an al-Karim*. Kaherah: Dar al-Hadith.
- <sup>o</sup>Abd. al-Qadir, <sup>o</sup>Ali Hasan. t.th. *Nazrah 'ammah fi tarikh al-fiqh al-Islamī*. Jil. 1. Kaherah: Dar al-Kutub al-<sup>o</sup>Arabiyyah.
- <sup>o</sup>Abd. Allah ibn Muhammad. 1981 M./140 H. *Irshad al-murtashid ila al-muqaddim fi madhhab Ahmad*. Jeddah: Dar al-Asfahāni li al-Tiba<sup>o</sup>ah.
- <sup>o</sup>Abd. al-Ra'ūf al-Manawi. 1391 H./1972 M. *Fayd al-qadīr, sharh al-jami' al-saghīr*. Jil. 1. Ed.ke-2. t.tp: Dar al-Fikr.
- <sup>o</sup>Abd. al-Salam Harun. 1964 M. *Tahdhīb sirat ibn Hisham*. Ed.ke-2. Kaherah: al-Muassasah al-<sup>o</sup>Arabiyyah al-Hadithah.
- <sup>o</sup>Abd. al-Aziz Muhammad <sup>o</sup>Azzam, 2001 M. *Al-maqasid al-shar'iyah fi al-qawa'id al-fiqhiyyah*, Kaherah: Dar al-Bayān.
- <sup>o</sup>Abd. al-<sup>o</sup>Aziz <sup>o</sup>Izzat al-Khayyat, 1999 M/1420 H, *Al-nizam al-siyasī fī al-Islam*, Ed.-1, Kaherah: Dar al-Salam.
- <sup>o</sup>Abdul Mujib, M. et. al. 1994 M. *Kamus istilah fiqh*. Jakarta: PT. Pustaka Firdaus.
- <sup>o</sup>Abd al-Wahhab Ibrāhim. 1983. *Al-fikr al-usuli, dirasah tahliliyyah naqdiyyah*. Ed.-1. Jeddah: Dar al-Sharq.
- Adib Salih, Muhammad. 1399 H. *Lamhah fi usul al-hadith*. Ed.ke-3. Beyrut: Maktabat al-Islami.
- Ahmad bin Hanbal. t.th. *Musnad Ahmad bin Hanbal*. Jil.ke-3 dan 5. Beyrut: Dar Sadir.
- Ahmad Amin. t.th. *Zu'ama' al-islam fī 'asr al-hadith*. t.tp: t.pt.
- Ahmad Hasan Karzūn. 1997 M/1417 H. *Mazaya nizam al-usrah al-muslimah*, Ed.ke-2. Beyrut: Dar Ibn Hazm.
- Ahmad, Salah al-Din. t.th. *Irshad al-nuqad ila taysir al-ijtihād*. Kuwayt: Dar al-Salafiyah.
- <sup>o</sup>Ali Hasbullah. 1976 M. *Usul al-tashri' al-Islami*. Cet. ke-5. Mesir: Dar al-Ma'arif.

- °Ali Hasan °Abd al-Qādir. t.th. *Nazrah °ammah fi tarikh al-fiqh al-Islamī*. Jil.-1. Kaherah: Dar al-Kutub al-°Arabiyyah.
- °Ali, Yusuf. 1989 M. *The Holy Koran*. Maryland: Amana Corporation.
- Al-°Alim, Abd.al-Salam Muhammad al-Sharif. 1996 M. *Nazariyyah al-siyasah al-shar°iyyah: al-dawabit wa al-tatbīq*. Ed.-1. Bengazi: Dar al-Kutub al-Wataniyyah.
- Al-°Amidi, Sayf al-Din °Ali bin Muhammad, 1985. *Al-ihkam fi usul al-ahkam*. Juz.ke-3, Ed.-1. Beyrut: Dar al-Nahdah al-°Ilmiyyah.
- °Amir °Abd al-°Aziz. 1997 M/1418 H. *Usul al-fiqh al-Islami*. Ed.-1. Juz. 2. Kaherah: Dar al-Salam.
- Arikunto, Suharsimi. 1993 M. *Prosedur penelitian; suatu pendekatan praktek*. Ed. ke-9. Jakarta: Rineka Cipta.
- Al-Asnawi, °Abd al-Rahim bin al-Husayn al-Qurashi. 1999 M/1420. *Nihayat al-sūl fi sharh minhaj al-usul*. Ed.-1. Juz. 3. Beyrut: Dar al-Kutub al-°Ilmiyyah.
- Al-Ashqar, °Umar Sulayman °Abdullah. 1999 M/1419 H. *Nazarah fi usul al-fiqh*. Ed.-1. Jordan: Dar al-Nafais.
- Al-Ashqar, °Umar Sulayman. 1999 M/1419 H. *Masail fi al-fiqh al-muqaran*. Ed.ke-3. Jordan: Dar al-Nafais.
- Azdi Abu Dawud, Sulayman ibn al-Ash°ath al-Sajastāni. t.th. *Sunan Abu Dawud*. Jil. 1 dan 3. Syria: Dar al-Hadith.
- Badrān, Abu al-°Aynayn Badran.t.th. *Usul al-fiqh al-Islami*. Iskandariyah: Dar al-Thaqafah al-Jami°ah.
- Bahnasi, Ahmad Fathi. 1983 M/1403 H. *Al-siyasah al-jinaiyyah fi al-shari°ah al-Islamiyyah*. Ed.-1. Kaherah: Dar al-Shuruq.
- Al-Baghdadi, Abu Bakar Ahmad bin °Ali al-Khatib. t.th. *Tarīkh Baghdad*. Jil.13 Kaherah: t.pt.
- Al-Baghdadi, Ahmad bin Muhammad bin Ja°far Abu al-Husayn. 2004 M/1425 H. *al-Masu°ah al-fiqhiyyah*. Ed.-1, Juz.ke-2. °Ali Jum°ah Muhammad (pnyt.). Kaherah: Dar al-Salam.
- Al-Baji, Abu al-Walid Sulayman bin Khalaf. t.th. *Al-muntaqa, sharh Muwatta' al-Imam Malik*. Jil.5 (k) al-taysir fi ahkam al-Tas°ir. Beyrut: Dar al-Kitab al-°Arabi.
- Al-Bayhaqi, Abu Bakar Ahmad bin Husayn bin °Ali. t.th. *Al-sunan al-kubra*. Jil. 8. t.tp.: Dar al-Fikr.

- Beik, Muhammad al-Khudari. 1970 M./1390 H. *Tarīkh al-tashri‘ al-Islami*. Ed.ke-9, Mesir: al-Maktabah al-Tijāriyyah al-Kubrā.
- Al-Birri, Zakariyya. 1975 M/1395 H. *Masadir al-ahkam al-Islamiyyah*. Kaherah: Dar al-Ittihad al-‘Arabi li al-Tibā‘ah.
- Al-Bukhari, Abu ‘Abd Allah Muhammad ibn Ibrahim al-Mughirah.1992 M/1412 H. *Sahih al-Bukhari*. Jil.1,2,4. Ed.-1. Beyrut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Bultaji, Muhammad. 2004 M/1425 H. *Manahij al-tashri al-Islami fi al-qarni al-thani al-hijri*. Ed.-1. Kaherah: Dar al-Salam.
- Bustami Muhammad Sa‘id. 1984. *Maqhum tajdid al-din*. Ed.-1. Kuwayt: Dar al-Da‘wah.
- Al-Buti, Muhammad Sa‘id Ramadan. 1969 M. *Dawabit al-maslahah fi al-shari‘ah al-Islamiyyah*. Damshiq: al-Maktabah al-Amawiyyah.
- Cik Hasan Bisri. 2003. *Model penelitian Fiqh*. Ed.-1. Jakarta: Prenada Media.
- Al-Dahlawi, Shah Waliyullah bin ‘Abd al-Rahim. 1995 M/1415 H. *Hujjatullah al-Balighah*. Juz. 2, Ed.-1. Beyrut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Al-Darimi, Abu Muhammad ‘Abdullah bin ‘Abd. al-Rahman bin al-Fadl. 2000 M/1420 H. *Sunan al-Darimi*. Juz.1, Ed.-1. Kaherah: Dar al-Hadith.
- Al-Dhahabi, Muhammad Husayn. 1968 M./1388 H. *Al-shari‘ah al-Islamiyyah*. Ed.ke-2. Mesir: Dar al-Kutub al-Hadithah.
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. 1996. *Kamus besar Bahasa Indonesia*. Ed.ke-7. Jakarta: Balai Pustaka.
- Al-Dimashqi, ‘Abd al-Qādir bin Ahmad bin Mustafa. *Al-madkhal ila madhhab al-imam Ahmad ibn Hanbal*. Kaherah: Dar al-Tiba‘ah al-Muniriyyah, t.th.
- Doi, Abdur Rahman I. 1417 H./1996 M. *Shari‘ah: the Islamic law*. Ed.ke-4. Kuala Lumpur: Zafar Sdr. Bhd.
- Al-Durayni, Muhammad Fathi. 1994 M/1414 H.*Buhuth muqaran fi al-fiqh al-Islami wa usulih*. Ed.-1. Jil.1. Beyrut: Muassasat al-Risalah.
- Elwa, Muhammad S.1983 M. *On the political system of Islam*. t.tp.: tpt.
- Fathi ‘Abd al-Karim.1976. *Al-dawlah wa al-siyadah fi al-fiqh al-Islami dirasah Muqaranah*. Kaherah: Dar Wahbah.
- Al-Fasi, Ala’ bin ‘Abd. al-Wahid. t.th. *Maqasid al-shari‘ah al-Islamiyyah wa makarimuh*. Casablanca: Maktabat al-Wihdah al-‘Arabiyyah.

- Al-Fayturi, Muhammad °Atiyah. 1998 M. *Fiqh al-uqubah al-hiddiyah fi al-tashri° al-jinai al-Islamī*. Ed.-1. Benggazi: Dar al-Kutub al-Wataniyyah.
- Al-Fayyumi, Ahmad ibn °Ali. t.th. *Al-misbah al-munīr*. Kaherah: Matba°at Mustafa al-Babi al-Halabi wa Awlāduh.
- Al-Faruqi, Haris Sulaiman. 1972 M. *Law dictionary, Arabic-English*. Beirut: Librairie du Libnan.
- Fatani, Ismail Lutfi. 1410 H/1990 M. *Ikhtilaf al-darayni wa atharuh fi ahkam al-munakahat wa al-muāmalah*. Ed.-1. Kaherah: Dar al-Salam.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad. 1964 M. *Fadāih al-Bātiniyyah*. °Abd. al-Rahmān Badawi (pnyt.). Mesir: t.pt.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad. 1983 M. *Al-Mustasfa fi °ilm al-usul*. Jil.1. Beirut: Dar al-Kutub al-°Ilmiyyah.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad. 1997 /1417 H. *Al-wasit fi al-madhhab*. Ed.-1, Jil.3. Kaherah: Dar al-Salam.
- Al-Haj, Ibn Amir. *Al-taqrīr wa al-tahbīr*. 1316 H. Jil.1. Mesir: al-Matba°ah al-°Āmiriyyah.
- Al- Hajwi, Muhammad ibn al-Hasan al-Tha°alabi al-Fāsi. 1995 M./1416 H. *Al-fikr al-sami fi tarikh al-fiqh al-Islamī*. Ed.-1. Jil.1-2. Beirut: Dar al-Kutub al-°Ilmiyyah.
- Haroen Nasrun. 1996 M. *Usul Fiqh*. Cet.-1. Jakarta: Logos Publishing House.
- Hassan, Hassan Ibrahim. 1989 M. *Sejarah kebudayaan Islam*. Terj. Yogyakarta: Kota Kembang.
- Hassan, Husayn Hamid. t.th. *Nazariyat al-maslahah fi al-fiqh al-Islami*. Kaherah: Dar al-Nahdah al-°Arabiyah.
- Al-Hindi, °Ala al-Din al-Muttaqi. 1412 H/1993 M. *Kanz al-°ummah*. Jil.10. Beirut: Muassasat al-Risalah.
- Al-Husni, al-Shafi°i. 1994 M. *Kifayat al-akhyar*. °Abd Hamid Ba Haji (pnyt.). Beirut: Dar al-Khayr.
- Al-Husni, Taqiyuddin Abu Bakar bin Muhammad al-Husayni al-Dimashqi. 2003 M/1423 H. *Kifayat al-akhyar fi ghayat al-ikhtisar*. °Ali °Abd. al-Hamid Abu al-Khayr (pnyt.). Ed.ke-4. Juz. 1. Damshiq: Dar al-Khabar..
- Hitti, Philip K. t.th. *Islam a way of life*. Minneapolis: University of Minnitota.

- Ibn ʿAbidin, Muhammad ʿAlā al-Din ibn Muhammad ibn Umaiyah. 1386 H/1996 M. *Hashiyat radd al-mukhtar ʿalā al-durar al-mukhtar: sharh tanwīr al-absar*. Jil.1. Kaherah: Maktabat Mustafa al-Babi al-Halabi wa Awlāduh.
- Ibn ʿAbd-Salam, ʿIzz al-Din. t.th. *Qawaʿid al-ahkam fi masalih al-anam*. Beyrut: Dar al-Maʿrifah.
- Ibn ʿAbd al-Shakir, Muhib Allah.t.th. *Musallam al-thubut*. Jil.1. Mesir: al-Matbaʿah al-Husayniyyah al-Misriyah.
- Ibn ʿAbd al-Bar, Abu ʿUmar Yusuf bin ʿAbdullah bin Muhammad. 2000 M. *Jamiʿ bayan al-ʿilm wa fadlih*. Beyrut: Dar al-Kutub al-ʿIlmiyyah.
- Ibn Ashur, Muhammad al-Tahir. 1421 H/2001 M. *Maqasid al-Sharīʿah al-Islamiyyah*.Ed.ke-2. Jordan: Dar al-Nafais.
- Ibn Hajar, Ahmad bin ʿAli al-Asqalani. t.th. *Fath al-bari sharh sahīh al-Bukharī*. Jil. 8. Kaherah: Matbaʿat al-Salafiyyah.
- Ibn al-Hajib.1328 H. *Mukhtasar al-muntahā*. Jil.2. Mesir: al-Matbaʿah al-Misriyyah.
- Ibn Hanbal, Ahmad. t.th. *Musnad Ahmad ibn Hanbal*. Jil.3. t.tp.: Dar al-Sadir
- Ibn Hishām, Abu Muhammad ʿAbd. al-Malik.1964 M. *Tahdhīb sirat Ibn Hisham li ʿAbd al-Salam Hārūn*. Ed.ke-2. Kaherah: al-Muassasat al-ʿArabiyyah al-Hadithah.
- Ibn Hazm, Abu Muhammad ʿAli bin Ahmad bin Saʿid al-Andalusi. t.th. *Al-muhalla*. Jil.I. Beyrut: al-Maktabah al-Tijariyyah Li al-Tibaʿah wa al-Nashr.
- Ibn Hazm, Abu Muhammad ʿAli bin Ahmad bin Saʿid al-al-Andalusi. t.th. *Mulakhkhas ibtal al-qiyas wa al-raʿy wa al-istihsan*. Damshiq: al-Maktab al-Islāmī.
- Ibn al-Humam,1951 M. *Al-tahrir*. Kaherah: Mustafa al-Babi al-Halabi wa Awladuh.
- Ibn Kathir, Ismaʿil bin ʿUmar.1406 H.*Tuhfat al-talib bi maʿrifat ahadith mukhtasar ibn al-Hajib*.Ed.-1. Makkah: Dar Hiraʾ.
- Ibn Mājah, Abu ʿAbdullah Muhammad bin al-Qazwini. t.th. *Sunan ibn Majah*. Jil.1. Kaherah: ʿIsa al-Babi al-Halabi.
- Ibn Manzur, Jamaluddin Muhammad bin Makram al-Afriqi.t.th. *Lisan al-ʿArab*. Jil. 3. Beyrut: Dar al-Sadr.
- Ibn Qudamah, Muwaffaq al-Din ʿAbd Allah bin Ahmad al-Maqdisi. 1978 M.*Rawdah al-nazir wa jannat al-munazir*. Beyrut: Muassasat al-Risalah.
- Ibn Qudamah, Muwaffaq al-Din ʿAbd Allah bin Ahmad al-Maqdisi. 1996 M/1416 H. *Al-mughnī*.Juz. 2 dan 4, Ed.-1. Kaherah: Dar al-Hadith.

- Ibn Rushd al-Hafid, Abu al-Walid Muhammad bin Ahmad bin Muhammad bin Ahmad. t.th. *Bidāyat al-mujtahid wa nihāyat al-muqtasid*. Jil.1. t.tp. : Dar al-Fikr.
- Ibn Rushd al-Jadd, Abu al-Walid Muhammad bin Ahmad. 1988 M/1408 H. *Al-bayan wa al-tahsil wa al-sharh wa al-tawjīh wa al-taʿlīl fi al-masail al-mustakhrajah*. Muhammad Hajji (pnyt.). Juz.1. Beyrut: Dar al-Gharb al-Islami.
- Ibn Salamah, Ahmad dan Ahmad al-Barr. 1957 M. *Qalyubī wa ʿUmayrah*. Jil.1 dan 3. Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi.
- Ibn Taymiyyah, Abu al-ʿAbbas Taqiyuddin Muhammad bin ʿAbd al-Halim. t.th. *Sihhat usul madhhab ahl al-Madīnah*. Mesir: Matbaʿat al-Imam.
- Ibn Taymiyyah, Abu al-ʿAbbas Taqiyuddin Muhammad bin ʿAbd al-Halim. t.th. *Al-siyasah al-sharʿiyyah fi islah al-raʿī wa al-raiyyah*. Beyrut: Dar al-Kutub al-ʿIlmiyyah.
- Ibn Taymiyyah, Abu al-ʿAbbas Taqiyuddin Muhammad bin ʿAbd al-Halim. t.th. *Majmuat fatawa*. Jil. 28. t.tp: Maktabat Ibn Taymiyyah li Tibaʿat wa Nashr al-Kutub al-Salāfiyyah.
- Ibn Faris, Abu al-Husayn Ahmad ibn Zakariyya. t.th. *Muʿjam maqayis al-lughah*. Jil. 3. Kaherah: Dar al-Fikr.
- ʿImad al-Din, Khalil. 1418 H/1997 M. *Dirāsah fi al-sīrah*. Ed.ke-15. Beyrut: Muassasat al-Risalah.
- Ismaʿil, ʿAbd. al-Hamid Abu al-Makarim. t.th. *Al-adillat al-mukhtalafah fihā wa atharuha fi al-fiqh al-Islamī*. Kaherah: Dar al-Salam.
- Ismaʿil, Muhammad Shaʿban. 1980 M. *Al-tashriʿ al-Islamī: masadiruh wa atwaruh*. Ed.-1, Kaherah: Maktabat al-Nahdah al-Misriyyah.
- ʿItr, Nur al-Din. 1395 H./1975 M. *Dirasah tatbīqiyyah fi al-hadīth al-Nabawī*. Damshiq: Matbaʿat Dar al-Kitāb.
- Jamil Muhammad bin Mubarak. 1408 H/1988 M. *Nazariyyat al-darurah al-sharʿiyyah, hududuha wa dawabituha*. Ed.-1. al-Mansurah: Dar al-Wafaʿ
- Al-Jawziyyah, Shams al-Din Abu ʿAbdillah Muhammad bin Abu Bakar bin al-Qayyim. 1993 M./1414 H. *Aʿlam al-muwaqqiʿīn ʿan Rabb al-ʿalamīn*. Jil.3, Ed.ke-2. Beyrut: Dar al-Kutub al-ʿIlmiyyah.
- Al-Jazairi, Abu Bakar. 1976 M./1414 H. *Minhaj al-muslim*. Kaherah: Dar al-Fikr.
- Al-Jazairi, ʿAbd al-Rahman. 1972 M. *Kitab al-fiqh ʿala madhahib al-arbaʿah*. Jil.4. Beyrut: Dar al-Fikr.

- Jindan, Khalid Ibrahim. 1995 M. *Teori politik Islam: telaah kritis Ibn Taimiyah tentang pemerintahan Islam*. Ed.-1. Surabaya: Risalah Gusti.
- Al-Jundi, °Abd al-Halim. 1985 M. *Ahmad ibn Hanbal imam ahl al-sunnah*. Kaherah: Dar al-Ma°arif.
- Al-Juwayni, Abu al-Ma°ali °Abd al-Malik bin °Abdullah bin Yusuf. 1997 M/1318 H. *Al-burhan fi usul al-fiqh*. °Abd al-°Azim Mahmud al-Deyb (pnyt.). Juz.2, Ed.ke-4. al-Mansurah: Dar al-Wafa.
- Kamus Dewan*. 1998. Ed. ke-4. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Al-Kandahlawi, Muhammad Yusuf. t.th. *Hayat al-Sahabah*. Ed.-1. Jil.1.Damshiq: Dar al-Qalam.
- Al-Kandahlawī, Muhammad Zakariyya. 1989. *Awjaz al-masalik ila muwatta' Malik*. Jil. 5. Beyrut: Dar al-Fikr.
- Khallaf, °Abd al-Wahhab. 1978. *°Ilm usul al-fiqh*. Ed.ke-12. Kuwayt: Dar al-Qalam.
- Khallaf, °Abd al-Wahhab. 1388 H./1968 M. *Khulasat tarīkh al-tashri° al-Islamī*. Ed.ke-8. Kaherah: t.pt.
- Khallaf, °Abd al-Wahhab. 1392 H./1972 M. *Masadir al-tashri° fi mā lā nassa fih*. Ed.ke-3. Kuwayt: Dar al-Qalam.
- Khallaf, °Abd al-Wahhab. t.th. *Al-siyasah al-shar°iyyah aw nizam al-dawlah al-Islamiyah fi shu°un al-dusturiyyah wa al-kharijiyyah wa al-maliyyah*. Kaherah: Dar al-Ansār.
- Al-Khatib al-Baghdadi, Abu Bakar Ahmad bin °Ali. 1400 H/1980. *Al-faqih wa al-mutafaqqih*. Ed.ke-2, Jil.1.Beyrut: Dar al-Kutub al-°Ilmiyyah.
- Al-Khumayni, Ruhullah al-Musawi.1407 H/1987 M. *Tahrīr al-wasīlah*. Jil. 2. Damshiq: Manshurat al-Mustasharah al-Thaqafiyyah li al-Jumhuriyyah al-Iraniyyah.
- Al-Khadimi, Nuruddin. 2001 M. *°Ilm maqasid al-shar°ah*. Ed.-1. al-Riyad: Maktabat al-Abikan.
- Al-Khayyat, °Abd. Al-°Aziz.t.th. *Maqasid al-shar°ah wa usul al-fiqh*. t.tp: Matabi° al-Dusturiyyah al-Tijāriyyah.
- Khalifah Bā Bakar al-Hasan.1418 H/1997 M. *Al-ijtihad bi al-ra'y fi madrasat al-hijaz al-fiqhiyyah*. Ed.-1. Kaherah: Maktabat al-Zahra'.
- Al-Khatib, Muhammad Ajjaj.1401 H/1981 M. *Usul al-hadīth; °ulumuh wa mustalahuh*. Beyrut: Dar al-Fikr.

- Ma'lut, Lois. 1973 M. *Al-munjid*. Ed.ke-17. Beyrut: Dar al-Suruq.
- Al-Mahalli, Jalāl al-Din, t.th. *Al-mahallī, hashiyat qalyubī wa ʿumayrah*. Jil.3. Mesir: Dar Ihya' al-Kutub al-ʿArabiyyah.
- Madjid, Nurcholis. 1987 M. *Islam kemodernan dan Keindonesiaan*. Ed.-1. Bandung: Mizan.
- Madjid, Nurcholis. "Reaktualisasi Nilai-nilai Kultiral dalam Proses Transformasi Masyarakat: Masalah Penyajian Kembali Islam sebagai Sumber Keinsyafan Makna Hidup di Indonesia Modern", Makalah, disajikan pada Simposium Nasional Cendekiawan Muslim, Malang 6-8 Desember 1990.
- Madkur, Muhammad Salam. 1984 M. *Al-ijtihād fī al-tashrīʿ al-Islamī*. Ed.-1. Kaherah: Dar al-Nahdah al-ʿArabiyyah.
- Al-Mahmassani, Subhi. 1981 M. *Falsafat al-tashri fi al-Islam*. Terj. Ahmad Soedjono. Bandung: Ma'arif.
- Majelis Tarjih Pusat Muhammadiyah. t.th. *Kumpulan fatwa Majelis Ulama Indonesia*. Jakarta: PT. Panjimas.
- Majma' al-Lughah al-ʿArabiyyah. 1972 M. *Al-muʿjam al-wasīt*. Ed.ke-2. Jil.1. Kaherah: Dar al-Ma'ārif.
- Kamil Musa. 2001 M/1422 H. *Ahkam al-ibadat*. Ed.ke-4. Beyrut: Muassasat al-Risalah.
- Al-Makki, Abu Talib. t.th. *Manāqib Abu Hanīfah*. Istanbul: t. pt.
- Al-Manawi, ʿAbd al-Raʿuf. 1391 H./1972 M. *Fayd al-qadīr; sharh al-jamiʿ al-saghīr*. Ed.ke-2. Jil.1. t.tp.: Dar al-Fikr.
- Al-Maqdisi, ʿAli Zādah Fayd Allah bin Musa al-Husayni. 2005 M/1426 H. *Fath al-Rahman li talib ayat al-Qur'an*. Ed.-1. Beyrut: Dar al-Kutub al-ʿIlmiyyah.
- Al-Maraghi, Ahmad Mustafa. 1373 H/1953 M. *Tafsīr al-Maraghī*. Ed.ke-2. Jil.23. Kaherah: Matba'at Mustafa al-Babi al-Halabi wa Awladuh.
- Al-Marghināni, Burhanuddin Abu al-Hasan ʿAli bin Abu Bakar. 1937. *Al-hidayah fī sharh bidāyah al-mubtadī*. Juz.3. Kaherah: Matba'at Mustafa al-Babi al-Halabi.
- Malik bin Anas. 1985 M/1406 H. *Al-muwatta'*. Jil.1. Beyrut: Dar Ihya' al-Turath al-ʿArabi.
- Masail Diniyah*. Hasil Mukhtamar dan Munas Nahdlatul Ulama.

- Mimbar Ulama. "Majalah" No. 17 tahun XVI. April 1992.
- Al-Mizani, Saiful (ed.).1995 M. *Islam Rasional: Pemikiran dan Gagasan Prof. Dr. Harun Nasution*. Ed.ke-3. Bandung: Mizan.
- Mughniyah, Muhammad Jawwad. 1966 M. *Fiqh al-imam Ja'far al-Sadiq*. Ed.-1.Jil. 5. Beirut: Dar al-<sup>o</sup>Ilm li al-Malāyīn.
- MUI, t.th. *Keputusan Musyawarah Nasional II Majelis Ulama Indonesia*. Jakarta: Sekretariat MUI.
- Muhammad <sup>o</sup>Ala' al-Din ibn Umaiyah ibn <sup>o</sup>Abidin. 1386 H./1966 M. *Hashiyat radd al-mukhtār; sharh tanwir al-absār*. Jil.1. Kaherah: Maktabat Mustafa al-Babi al-Halabi wa Awlāduh.
- Muhammad Sa<sup>o</sup>id Shihātah Mansūr.1999 M/1420 H. *Al-adillah al-<sup>o</sup>aqliyyah wa <sup>o</sup>alāqatuhā bi al-naqliyyah inda al-usuliyīn*. Ed.-1. Khartum: al-Dar al-Sudāniyyah.
- Muhammad <sup>o</sup>Imarah. 1997. *Ma<sup>o</sup>rakat al-mustalahat bayna al-Gharb wa al-Islam*. Kaherah: Nahdat Misr.
- Muhammad <sup>o</sup>Aqlah al-Ibrahim. 1988. *Al-dalalat al-asīlah wa al-mu<sup>o</sup>asirah <sup>o</sup>ala al-wathāiq wa al-rasail al-muta<sup>o</sup>alliqah bi al-zakat fi al-<sup>o</sup>ahdayn al-Nabawī wa al-Rashidī*. Ed.-1. <sup>o</sup>Amman: Maktabat al-Risalah al-Hadithah.
- Muslim, Abu al-Husayn Muslim bin al-Hajjaj al-Qushayri. 2001 M/1421 H. *Sahih Muslim*. Ed.-1. Beirut: Dar al-Kutub al-<sup>o</sup>Ilmiyyah.
- Muhammad Ridā.1403 H./1983 M. *Abu Bakar al-Siddiq awwal al-Khulafa' al-Rāshidīn*. Beirut: Dar al-Kutub al-<sup>o</sup>Ilmiyyah.
- Al-Musawi, Sharf al-Din al-<sup>o</sup>Āmili. 1386 H. *Al-nas wa al-ijtihād*. Ed.ke-4. Beirut: Muassasat al-A<sup>o</sup>lā li al-Matbūāt.
- Al-Naisaburi, Abu <sup>o</sup>Abd Allah Muhammad ibn <sup>o</sup>Abd Allah al-Hākim. 1937 M. *Ma<sup>o</sup>rifat ulum al-hadīth*. Kaherah: Dar al-Kutub al-Misriyyah.
- Al-Najjar, <sup>o</sup>Abd al-Wahhab.1417 H/1987 M. *Al-khulafa' al-rashidūn*. Ed.-1. Beirut: Dar al-Kutub al-<sup>o</sup>Ilmiyyah.
- Al-Nasai, Ahmad bin Shuayb bin <sup>o</sup>Ali. t.th. *Sunan al-Nasai bi sharh Jalal al-Din al-Suyuti*. Jil.4. Beirut: Dar al-Kutub al-<sup>o</sup>Ilmiyyah.
- Nasution, Harun dan Azyumardi Azra. 1985 *Perkembangan modern dalam Islam*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Nasution, Harun. 1984. *Pembaruan dalam Islam sejarah pemikiran dan gerakan*. Ed.ke-3. Jakarta: Bulan Bintang.

- Nasution, Harun. 1982. “Prinsip-Prinsip dasar dalam menghadapi tantangan zaman” dalam Seminar Islam Menghadapi Zaman Kini dan Mendatang, Lembaga Penelitian IAIN Jakarta.
- Nasution, Harun. t.th. *Teologi Islam; aliran-aliran, sejarah, analisa perbandingan*. Ed.ke-2. Jakarta: Yayasan Penerbit UI.
- Al-Nawawi, Muhyi al-Din Abu Zakariyya Yahya bin Sharaf .t.th. *Sharh sahih Muslim*. Jil.12 . Mesir: Matba’at al-Masriyyah wa Maktabatuhā.
- Al-Nawawi, Muhyi al-Din Abu Zakariyya Yahya bin Sharaf. 1994 M. *Rawdat al-talibin wa ‘umdat al-muftin*. Jil.1 dan 5. Beyrut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Al-Nawawi, Muhyi al-Din Abu Zakariyya Yahya bin Sharaf. t.th. *Al-majmu’ sharh al-muhadhdhab*. Jil. 9. al-Madinah al-Munawwarah: al-Maktabah al-Salafiyyah.
- Nur Sayf, Ahmad Muhammad. 2002 M/1423 H. *‘Amal ahl al-Madinah*. Ed.ke-3. Dubay: Dar al-Buhuth li al-Dirasat al-Islamiyyah wa Ihya’ al-Turath.
- Palimban, Hassan bin Muhammad Husayn. 2002 M/1423 H. *Khabar al-wahid idha khalafa ‘amal ahl al-Madīnah*. Ed.ke-2. Dubay: Dar al-Buhuth li al-Dirāsāt al-Islamiyyah wa Ihya’ al-Turath.
- Qadri, Anwar. 1973. *A. Islamic jurisprudence in the modern World*. Lahore: SH. Muhammad Asraf.
- Qal’ah Ji, Muhammad Rawwas. 1996 M/1417 H. *Mawsu’at fiqh ‘Alī bin Abī Talib*. Ed-1. Beyrut: Dar al-Nafais.
- Qal’ah Ji, Muhammad Rawwas. 1997 M/1418 H. *Mawsu’at fiqh ‘Umar bin al-Khattab*. Ed.ke-5. Beyrut: Dar al-Nafais.
- Al-Qarafi, Ahmad bin Idris al-Sanhājī. 1973. *Sharh tanqīh al-fusul fi ikhtisar al-mahsul fi al-usul*. Taha ‘Abd al-Rauf Sa’ad (pnyt.). Ed.-1. Kaherah: Dar al-Fikr.
- Al-Qardawi, Yusuf. 1987. *Al-ijtihad fi al-shari’ah al-Islamiyyah ma’ca nazarat al-tahliliyyah fi al-ijtihad al-mu’asir*. Terj. Ahmad Syatari. Jakarta: Bulan Bintang.
- Al-Qardawi, Yūsuf. 1397. *Shari’at al-Islam*. Ed.ke-2. Beyrut: al-Maktabah al-Islamiyyah.
- Al-Qardawi, Yusuf. 1980 M./1400 H. *Fiqh al-zakat*. Ed.ke-4, Jil.1. Beyrut: Muassasah al-Risalah
- Al-Qardawi, Yūsuf, 2002 M. *Fatwa-fatwa kontemporer*. (terj.) Ed.pilihan. Jakarta: Pustaka al-Kautsar.

- Al-Qattan, Manna<sup>c</sup> bin Khalīl. 1981. *Mabahith fi ʿulum al-Qurʿan*. Ed ke-5. Kaherah: Maktabat Wahbah.
- Al-Qattan, Manna<sup>c</sup> bin Khalīl. 1989 M/1409 H. *Tarīkh al-tashrīʿ al-Islamī*. Ed ke-4 Kaherah: Maktabat Wahbah.
- Al-Qawasimi, Akram Yusuf ʿUmar. 2003 M/1423 H. *Al-madkhal ila madhhab al-imam al-Shafiʿi*. Ed-1. Yordan: Dar al-Nafais.
- Al-Qurtubi, Abu ʿAbdullah Muhammad bin Ahmad al-Ansāri. 1967. *Al-jamiʿ li ahkam al-Qurʿān*. Jil.2 dan 15. t.tp.: Dar al-Arabi.
- Al-Raysuni, Ahmad. 1995 M. *Nazariyyat al-maqāsid inda al-imam al-Shatibi*. al-Riyad: al-Dar al-ʿĀlamiyyah li al-Kitāb al-Islami.
- Al-Ramli, Shams al-Din Muhammad bin Abu al-ʿAbbas. 1938 M/1357 H. *Nihayat al-muhtaj ilā sharh al-minhaj*. Juz.3. Kaherah: Matbaʿat Mustafa al-Babi al-Halabi.
- Al-Razi, Muhammad bin Abu Bakr. 1973. *Mukhtar al-sihah*. Beyrut: Dar al-Fikr.
- Al-Razi, Fakhrudin Abu ʿAbdillah Muhammad bin ʿUmar. t.th. *Al-tafsīr al-kabīr*. Jil.10. Teheran: Dar al-Kutub al-ʿIlmiyyah.
- Rahman, Jalaluddin. 1997. *Islam dalam perspektif pemikiran kontemporer*. Ed.-1. Ujungpandang (Makassar): Umitoha Ukhuwah Grafika.
- Rida, Rashid. 1403 H./1983 M. *Abu Bakr al-Siddiq awwal al-Khulafa al-Rashidin*. Beyrut: Dar al-Kutub al-ʿIlmiyyah.
- Rida, Rashid. 1376 H. *Tafsīr al-manār*. Jil.6. Kaherah: Dar al-Manar.
- Al-Ruhani, al-Sayyid Muhammad Sadiq al-Husayni. 1389 H. *Fiqh al-sadiq fi sharh al-tabsirah li al-imam al-Muhaqqiq Ayatullah al-Allamah al-Muhalla Qidah*. Ed.ke-2. Jil. 17. Qum: Matbaʿat al-Mahr Istiwar.
- Al-Sabuni, Muhammad ʿAli. 1396 H. *Mukhtasar tafsir ibn Kathīr*. Ed.ke-2. Damshiq: Dar al-Qurʿan al-Karīm.
- Al-Salih, Subhi. 1977. *ʿUlum al-hadīth wa mustalahuh*. Beyrut: Dar al-ʿIlm li al-Malayin.
- Salim, Abd Muin. 1994. *Konsepsi kekuasaan politik dalam al-Qurʿan*. Ed.-1. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Sayyid Qutub. 1975. *Nahw mujtamaʿ Islamī*. Ed.ke-2. Kaherah: Dar al-Shuruq.
- Sayyid Sabiq. 1999 M/1420 H. *Fiqh al-sunnah*. Jil.3. Beyrut: al-Maktabah al-ʿAsriyah.

- Al-Sayis, Muhammad °Ali. t.th. *Tarīkh al-fiqh al-Islami*. Mesir: Maktabat wa Matba°at Muhammad °Ali Subayh wa Awladuh.
- Al-Saqafah, Khalid bin °Abdullah. 1989 M/1409 H. *Al-dirasah al-fiqhiyyah °alā madhhab al-imam al-Shafi°ī*. Ed.ke-2. Kaherah: Dar al-Salam.
- Al-Sarakhsi, Shams al-Dīn. 1989 M/1409 H. *al-Mabsut*. Juz.16. Beyrut: Dar al-Ma°rifah.
- Al-Sha°rawi, Muhammad Mutawalli. t.th. *Tafsīr al-Sha°rawī*. Jil.5. Kaherah: Akhbar al-Yawm.
- Al-Sharbini, Muhammad bin Muhammad al-Khatib. t.th. *Mughnī al-muhtaj*. Jil.1. Beyrut: Dar Ihya' al-Turath al-°Arabi.
- Schacht, Joseph.1971. *An introduciton to Islamic Law*. London: Oxford at the Clarendon Press.
- Al-San°ani, Muhammad bin Isma°il. t.th. *Subul al-salam*. Jil.1. Bandung: CV. Dahlan.
- Ash-Shiddieqy, T.M. Hasbi. 1993. *Falsafah hukum Islam*. Ed.ke-5. Jakarta: Bulan Bintang.
- Ash-Shiddieqy, T.M. Hasbi. 1982. *Fakta keagungan Syari'at Islam*. Ed.ke-2. Jakarta: Tintamas
- Al-Sibai, Mustafa. 1966. *Al-Sunnah wa makanatuha fī al-tashrī° al-Islamī*. t.tp: Dar al-Qawmiyyah li al-Tibā°ah wa al-Nashr.
- Soekanto, Soejono. 1995. *Sosiologi Suatu Pengantar*. Jakarta: Rajawali Pers.
- Surat Keputusan MUI Nomor Keputusan. 925/XI/1990, tanggal 26 Nopember 1990 tentang Inseminasi Buatan.
- Al-Suyuti, Jalal al-Din °Abd. al-Rahman bin Abu Bakar. 1985. *Al-ijthad; al-radd °alā man akhlada ila al-ard wa jahala anna al-ijthad fī kulli °asr fard*. Fuād al-Mun°im Ahmad (pnyt.). Iskandariyyah: Muassasat Shabāb al-Jāmi°ah.
- Al-Suyuti, Jalal al-Din °Abd. al-Rahman bin Abu Bakar. t.th. *Sharh sunan al-Nasa'i*. Jil. 1. Beyrut: Dar al-Kutub al-°Ilmiyyah.
- Al-Suyuti, Jalal al-Din °Abd. al-Rahman bin Abu Bakar. 1379 H./1959 M. *Tadrib al-rawi*. °Abd al-Latif (pnyt.). Ed.-1 Mesir: Maktabat al-Qāhirah.
- Al-Suyuti, Jalal al-Din °Abd. al-Rahman bin Abu Bakar. 1952 M/1371 H.*Tarikh al-Khulafa'*. Tahqīq Muhammad Muhyiddin Abd.al-Hamid. Ed.-1. Kaherah: Matba°at al-Sa°adah.
- Sha°ban, Zaki al-Din, 1965. *Usul al-fiqh al-Islamī*. Mesir: Dar al-Ta'lif.

- Sha<sup>h</sup>ban Muhammad Isma<sup>h</sup>il. 1988 M. *Dirasat hawla al-ijma<sup>h</sup> wa al-qiyas*. Kaherah: Maktabat al-Nahdah al-Misriyyah,
- Al-Shafi<sup>h</sup>i, Abu <sup>h</sup>Abdullah Muhammad bin Idris bin <sup>h</sup>Abbas bin <sup>h</sup>Uthmān. 1388 H/1969 M. *Al-risalah*. Ed.-1. Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi wa Awlādūh.
- Al-Shafi<sup>h</sup>i, Abu <sup>h</sup>Abdullah Muhammad bin Idris bin <sup>h</sup>Abbās bin <sup>h</sup>Uthmān. t.th. *Al-umm*. Jil. 4. Beyrut: Dar al-Fikr.
- Shakir Mustafa. 1993 M. *Mawsuat duwal al-alam al-Islamī wa rijaliha*. Ed.-1. Jil. 1. Beyrut: Dar al-<sup>h</sup>Ilm li al-Malāyin.
- Shaltut, Mahmūd, 1980 M./1400 H. *Al-Islam <sup>h</sup>aqīdah wa sharī<sup>h</sup>ah*. Kaherah: Dar al-Shuruq.
- Al-Shalabi, Muhammad Mustafa. t.th. *Ta<sup>h</sup>līl al-ahkam*. Mesir: Dar al-Nahdah al-<sup>h</sup>Arabiyyah.
- Syarifuddin, Amir. 1993. *Pembaruani pemikiran dalam hukum Islam*. Ed.ke-2. Padang: Angkasa.
- Shaqrun, Muhammad Ahmad. 2002 M/1423 H. *Mura<sup>h</sup>at al-khilaf <sup>h</sup>inda al-malikiyyah wa atharuh fī al-furu<sup>h</sup> al-fiqhiyyah*. Ed.-1. Dubay: Dar al-Buhuth li al-Dirasah al-Islamiyyah wa Ihya' al-Turath.
- Al-Shatibi, Abu Ishaq Ibrahim bin Musa bin Muhammad al-Lakhmi. t.th. *Al-<sup>h</sup>itisam*. Jil.2. al-Riyad: Maktabat al-Riyad al-Hadithah.
- Al-Shatibi, Abu Ishaq Ibrahim bin Musa bin Muhammad al-Lakhmi. t.th. *Al-muwafaqāt fī usul al-ahkam*. Jil.2. Kaherah: Dar Ihya' al-Kutub al-<sup>h</sup>Ilmiyyah.
- Al-Shawkani, Muhammad <sup>h</sup>Ali bin Muhammad. t.th *Irshad al-fuhul*. Kaherah: Mustafa al-Babi al-Halabi wa Awladuh.
- Al-Shawkani, Muhammad <sup>h</sup>Ali bin Muhammad. t.th. *Nayl al-awtar min ahadīth Sayyid al-Akhyar*. Jil.4. Beyrut: Dar al-Jayl.
- Al-Shawkani, Muhammad <sup>h</sup>Ali bin Muhammad. 1997 M/1414 H. *Fath al-Qadīr*. Ed.ke-2. Jil. 2. al-Mansurah: Dar al-Wafa.
- Tāj, Muhammad. 2004 M/1425 H. *Al-madhahib al-fiqhiyyah al-Islamiyyah wa al-ta<sup>h</sup>assub al-madhhabī*. Ed.-1. Damshiq: Dar Qutaybah.
- Tantawi, Muhammad Sayyid. t.th. *Al-tafsīr al-wasīt li al-Qur'an al-Karīm*. Jil.4. Kaherah: Dar al-Ma<sup>h</sup>ārif.
- Al-Tabari, Abu Ja<sup>h</sup>far Muhammad bin Jarīr. 1962 M. *Tarīkh al-rusul wa al-muluk*, Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim (pnyt.). Jil.2. Kaherah: Dar al-Ma<sup>h</sup>ārif.

- Al-Tirmidhi, Abu ʿIsa Muhammad ibn ʿIsā bin Saurat. 1987. *Al-jamiʿ al-sahih*. Fuad ʿAbd al-Baqi (pnyt.). Jil.3. Beyrut: Dar al-Kutub al-ʿIlmiyyah.
- Tiwana, Sayid Muhammad Musa. 1973. *Al-ijtihad wa mada hajatunā ilaih fi hadha al-ʿasr*. Beyrut: Dar al-Kutub al-Hadithah.
- Al-Turki, ʿAbdullah bin ʿAbd al-Muhsin. 1998 M/1419 H. *Usul madhhab al-imam Ahmad: dirasah usuliyyah muqaranah*. Ed.ke-4. Beyrut: Muassasat al-Risalah.
- Al-Tuwejri, Muhammad bin Ibrahim bin ʿAbdullah. 2000 M/1421 H. *Mukhtasar al-fiqh al-Islamī*. Ed.-1. al-Riyad: Dar al-Miʿraj al-Dawliyyah.
- Al-ʿUmari, Nadiyah Sharif. 1981. *Al-ijtihad fī al-Islam: usuluh, ahkamuh wa afāquh*. Beyrut: Muassasat al-Risalah.
- Webster's. 1993. *Ninth New Collegiate Dictionary*, Massachusetts, USA: Merriam Webster Inc. Publishers Springfield.
- Zainuddin bin Ibrahim bin Muhammad bin Najim. 1997 M/1418 H. *Sharh al-bahr al-raiq*. Juz. 2. Ed.-1. Beyrut: Dar al-Kutub al-ʿIlmiyyah.
- Zaydan, ʿAbd.al-Karim. 2003 M/1424 H. *Al-madkhal li dirasat al-shariʿah al-Islamiyyah*. Ed.ke-16. Beyrut: Muassasat al-Risalah.
- Zaydan, ʿAbd.al-Karim. 1995 M/1425 H. *Nizam al-qada' fi al-sharīʿah al-Islamiyyah*. Ed.ke-3. Beyrut: Muassasat al-Risalah.
- Al-Zanjani, Shihab al-Din Mahmūd bin Ahmad. 1382 H./1962 M. *Takhrīj al-furūʿ ʿala al-usul*. Muhammad Adib al-Salih (pnyt.). Ed.-1. Damshiq: al-Matbaʿah al-Taʿawuniyyah.
- Al-Zarkashi, Muhammad bin Bahadur bin ʿAbdullah. 1409 H. *Al-bahr al-muhit fi usul al-fiqh*. Juz. 6. Ed.-1. Kuwayt: Wisārat al-Awqāf.
- Al-Zarqani, Muhammad ʿAbd al-ʿAzim. t.th. *Manahil al-ʿirfan fi ʿulum al-Qurʿan*. Jil. 2. Kaherah: ʿIsa al-Babi al-Halabi.
- Zein, Satria Effendi M. 1990. *Mazhab-Mazhab Fiqh Sebagai Alternatif dalam Prof. KH. Ibrahim Hosen dan Pembaruan Hukum Islam di Indonesia*. Ed.-1.t.tp.: CV. Putra Harapan.
- Al-Zuhayli, Wahbah. 1979. *Nazariyat al-darurah al-sharʿiyyah muqaranāt maʿa al-qanūn al-wadʿī*. Ed.ke-2. Beyrut: Muassasat al-Risalah.
- Al-Zuhayli, Wahbah. 1968-1969. *Al-wasīt fi usul al-fiqh al-Islami*. Ed.ke-2. Damshiq: Matbaʿat al-Islamiyyah.
- Al-Zuhayli, Wahbah. 2000 M/1420 H. *Tajdīd al-fiqh al-Islami*. Ed.-1. Damshiq: Dar al-Fikr.

Al-Zuhayli, Wahbah. 2004 M/1420 H. *Al-fiqh al-Islami wa adillatuh*. Ed.ke-3. Damshiq: Dar al-Fikr.

Al-Zuhayli, Wahbah. 2000 M/1420 H. *Al-usrah al-muslimah fi al-alam al-mu'asir*. Ed.-1. Beyrut: Dar al-Fikr al-Mu'asir.

Al-Zuhayli, Wahbah. 1991 M/1411 H. *Al-tafsir al-munir*. Ed.-1. Jil.5. Beyrut: Dar al-Fikr al-Mu'asir.

Al-Zuhayr, Muhammad Abu al-Nur. t.th. *Usul al-fiqh*. Jil.4. Kaherah: Dar al-Tibā'ah al-Muhammadiyah.