

HAKIKAT PENOLAKAN IMAM SYÂFI'Î TERHADAP ISTIHSÂN DAN RELEVANSINYA TERHADAP PEMBARUAN HUKUM KELUARGA ISLAM

Mainum

Pengurus Wilayah Muhammadiyah Lampung
JL. Kapten Tendean, No. 7, Lampung, 35213
E-mail: maimun@yahoo.com

Abstract: *Essencial Rejection Shafi'i istihsân and its Relevance Against Islamic Family Law Reform.* Rejection and cancellation Shafi against *istihsân* as a proposition of law in totality, both at the level of theoretical concepts-normative and applicative-implementable on legal cases. Hanafi fiqh scholars accusations against Shafi'i on a number of practice *ijtihad*, it was not proven true, and not one single subject matter Shafi'i establish legal provisions based *istihsân* problem. If rejection Shafi'i against *istihsân* associated with ideas and movements of Islamic family law reform in this modern era, seems to have loosened even relevanced with time and age condition that the substance of the reform movement can be realized. Had *istihsân* not be an alternative baselines and the determination of the legal settlement, then Islam is often said to be righteous *shâlih li kulli zamân wa makân* just a mere jargon.

Keywords: Shafi, *istihsân*, updates, Islamic family law

Abstrak: *Hakikat Penolakan Imam Syâfi'î Terhadap Istihsân dan Relevansinya Terhadap Pembaruan Hukum Keluarga Islam.* Penolakan dan pembatalan Syâfi'î terhadap *istihsân* sebagai dalil penetapan hukum secara totalitas, baik dalam tataran konsep teoritis-normatif maupun aplikatif-implementatif terhadap kasus-kasus hukum. Tuduhan ulama *ushûl* Hanâfi terhadap Syâfi'î mengenai sejumlah praktik *ijtihad*nya, ternyata tidak terbukti kebenarannya, dan tidak ditemukan satu pokok bahasan pun Syâfi'î menetapkan ketetapan hukum suatu masalah berdasarkan *istihsân*. Apabila penolakan Syâfi'î terhadap *istihsân* dikaitkan dengan gagasan dan gerakan pembaruan hukum keluarga Islam di era modern ini, tampaknya perlu dilonggarkan bahkan direlevansikan dengan kondisi waktu dan zaman agar substansi gerakan pembaruan dapat diwujudkan. Sekiranya *istihsân* tidak dijadikan alternatif acuan dasar penyelesaian dan penetapan hukum, maka Islam yang sering dikatakan sebagai *shâlih li kulli zamân wa makân* hanyalah jargon belaka.

Kata Kunci: Syâfi'î, *istihsân*, pembaruan, hukum keluarga Islam

Pendahuluan

Dalam konteks pembaruan pemikiran hukum keluarga, para teoritis hukum Islam (*ushûl iyyin*) telah mengklasifikasikan secara global sumber dan dalil hukum¹ menjadi dua

kategori. Pertama, Alquran dan sunnah.

¹ Istilah sumber dan dalil merupakan suatu term yang berkembang di kalangan *ushûliyyîn*. Pada awalnya mereka kelihatannya dalam konteks *ijtihad* lebih banyak menggunakan term dalil, seperti *adillah al-abkâm*, kemudian lahir term *ushûl al-abkâm*, dan *mashâdir al-tasyri'iyah li al-abkâm*. Lihat Abd. al-Wahâb Khallaf,

Ilm Ushûl al-Fiqh, (Ttp.: Dâr al-Kuwaitiyah, 1968), h. 20. Al-Syâtibî ketika membahas dalil-dalil hukum, ia banyak menggunakan istilah *adillah al-syar'iyyah*, *ushûl al-syar'i'ah*, *mawârid al-syar'i'ah*, *mashâdir al-hukm*, *mawârid al-hukm*, dan *syawâhid al-hukm*. Lihat al-Syâtibî, *al-Muwâfaqat fi Ushûl al-Abkâm*, Jld. 2, Juz 3, (Bayrû: Dâr al-Fikr, t.t.), h. 2. Dua term sumber hukum (*mashâdir al-abkâm*) dan dalil hukum (*adillah al-abkâm*) sesungguhnya mempunyai makna yang berbeda. Secara substansial, kata sumber mengandung arti sesuatu yang menjadi dasar lahirnya sesuatu. Sedangkan dalil mengandung arti, sesuatu yang menjadi petunjuk dan mengantarkan orang untuk menemukan sesuatu. Dalam konteks dalil, terdapat upaya

Kedua, *al-ijtihād (ra'y)* yang meliputi *qiyās, ijma', istihsān, istishlāh/mashlahat mursalah, 'urf al-'ādat, istishhāb, mazhab shahābi, dan syar' man qablana*. Dari klasifikasi ini kemudian dikonstruksi kembali menjadi dua kategori, yaitu ada sumber dan dalil hukum yang disepakati (*al-ittifāq*), yakni Alquran, sunnah, *ijma'*, dan *qiyās*, dan ada yang tidak disepakati (*al-mukhtalaf fīha*), yaitu *istihsān, mashlahat al-mursalah, istishhāb, 'urf, mazhab shahābi, dan syar' man qablana*.² Adillah *al-ahkām* kategori yang kedua ini, menurut al-Thūfi tidak hanya terbatas pada enam dalil tersebut, tetapi menurutnya ada 19 dalil syara', yaitu *ijma' al-ummah, ijma' ahli Madīnah, qiyās, qaul shahābi, mashlahat mursalah, istidlāl, istihsān, dan lain-lain*.³ Bahkan menurut Ahmad Abd. al-Rahīm al-Sāyih, jika dikumpulkan dalil-dalil hukum syara' itu seluruhnya berjumlah 45 macam.⁴ Dalam tulisan ini yang akan menjadi fokus pembahasan hanya satu dalil hukum yaitu *istihsān*.

Apabila dikritisi dalam literatur *ushūl al-fiqh* dari empat mazhab sunni (Hanāfi, Mālikī, Syāfi'ī dan Hanbalī), dapat diketahui bahwa mereka yang berpegang pada *istihsān* sebagai dalil hukum dalam konteks *istinbāt* hukum (ijtihad) adalah Imam Abū Hanīfah,⁵ Imam Mālik,⁶ dan Imam Ahmad bin Hanbal.⁷ Sedangkan Imam Syāfi'ī menolak *istihsān* sebagai dalil hukum. Penolakan Syāfi'ī terhadap *istihsān* seperti ditegaskan oleh al-Ghazālī bahwa "*barang siapa yang berpegang pada istihsān, maka*

seungguhnya orang itu membuat hukum sendiri."⁸ Penegasan al-Ghazālī ini menunjukkan bahwa Syāfi'ī menolak *istihsān* itu secara totalitas, baik dalam tataran konsep teoritis-normatif maupun aplikatif-implementatif terhadap kasus-kasus hukum. Namun demikian, di era kontemporer ini *istihsān* bisa menjadi *problem solving* kasus-kasus hukum yang terus mengemuka terutama problem hukum keluarga Indonesia. Sekiranya *istihsān* (selain *istishlāh*) tidak dijadikan alternatif acuan dasar penyelesaian dan penetapan hukum, maka Islam yang sering dikatakan sebagai *shālih li kulli zamān wa makān* hanyalah sebagai jargon belaka. Sebagai contoh bagaimana para mujtahid mengistinbātkan hukum terhadap isu jender, aborsi, legalisasi nikah sesama jenis, demokrasi, hak asasi manusia, pluralisme, *Arab spring* yang terus terjadi di negara-negara Muslim modern, dan lainnya. Dari beberapa contoh ini tampak diperlukan upaya pembaruan pemahaman, interpretasi teks, dan menggeser paradigma berpikir dalam mengistinbātkan hukum Islam.

Bertolak dari latar belakang pemikiran di atas, muncul beberapa pertanyaan: Bagaimana sesungguhnya hakikat Imam Syāfi'ī menolak *istihsān* sebagai dalil hukum, benarkah secara substansial Imam Syāfi'ī juga menggunakan *istihsān* dalam kasus-kasus hukum tertentu, dan sejauhmana konsistensi penolakan Imam Syāfi'ī terhadap *istihsān* dalam praktik ijtihadnya, serta bagaimana signifikansi dan relevansi *istihsān* dalam menjawab isu-isu hukum Islam kontemporer?.

Istihsān dalam Perspektif Sejarah Pemikiran Hukum Islam

Seperti telah disinggung di atas bahwa *ushūliyyīn* yang menggunakan *istihsān* sebagai dalil hukum dalam berijtihad yaitu ulama Hanāfi, Mālikī, dan Hanbalī, dengan intensitas dan klasifikasinya masing-masing. Secara terminologis, batasan *istihsān* menurut *ushūliyyīn* dapat dikemukakan sebagaimana uraian berikut ini:

ijtihad untuk menemukan hukum Islam dari sumbernya yang asli. Untuk itu, perbedaan keduanya dapat ditegaskan bahwa setiap sumber (*mashādir*) adalah dalil (petunjuk), dan tidak setiap dalil disebut sumber.

² Abd. al-Wahāb Khallaf, *Ilm Ushūl al-Fiqh*, h. 21-22.

³ Mustafā Zaid, *Al-Mashlahat fī Tasyrī' al-Islāmy wa Najmuddin al-Thūfi*, (Ttp.: Dār al-Fikr al-Araby, 1964), h. 117.

⁴ Ahmad Abd. al-Rahīm al-Sāyih, *Risālah fī Ri'āyah al-Mashlahah*, (Mishr: Dār al-Mishriyyah al-Lubnaniyyah, 1993), h.15.

⁵ Lihat Abī Bakar Muhammad bin Ahmad bin Abi Sahl al-Sarakhsi, *Ushūl al-Sarakhsi*, Abū al-Wafa' al-Afghāni (Pentahqiq), (Ttp.: Dār al-Kitab al-'Arabi, 1372 H.), h. 200.

⁶ Abī Ishāq al-Syātībī, *Al-Muwāfaqat fī Ushūl al-Ahkām*, Jld. 2, Juz 4, (Bayrūt, : Dār al-Fikr, t.t.), h. 117.

⁷ Abd. al-'Aziz bin 'Abd. al-Rahmān al-Sa'id, *Ibn Qudāmah wa Atsaruh al-Ushūliyyah*, (Riyādh: al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Su'ūdiyyah, 1399 H./1979 M.), h. 167.

⁸ Abī Hamid al-Ghazālī, *Al-Mustashfā min 'Ilm al-Ushūl*, Tnp.: al-Fanniyah al-Muttahidh, 1971), h. 259.

a. Batasan *istihâsan* menurut ulama *ushûl Hanâfi*

Banyak ulama *ushûl Hanâfi*, di antaranya Abû Hasan al-Karakhi (w. 340 H.) mendefinisikan *istihâsan* yaitu pindahnya seseorang dari suatu hukum mengenai suatu masalah kepada hukum lain yang serupa, tetapi kontradiksi dengan hukum yang pertama karena kondisi menuntut demikian.⁹ Definisi ini dapat dimengerti bahwa suatu dalil yang mengalihkan mujtahid dari penetapan hukum suatu masalah yang menyamakan hukumnya dengan hukum masalah serupa kepada hukum sebaliknya karena ada argumen yang lebih kuat, yakni menyentuh kemaslahatan manusia. Misalnya, dalam hal menetapkan ongkos pengembalian seseorang yang hilang. Al-Karakhi berpaling dari penggunaan *qiyâs* dan mengambil ketetapan 40 dirham dengan mengacu kepada pendapat Ibn Abbas.¹⁰

Sementara al-Sarakhsi (w. 418 H.) mendefinisikan *istihâsan* dengan meninggalkan *qiyâs* dan mengambil (berpegang) pada yang lebih relevan dengan kebutuhan manusia.¹¹ Pada tempat lain ia mengemukakan bahwa cara meninggalkan *qiyâs* itu secara alternatif pilihan karena adanya *nash*, *ijmâ'*, kondisi *dharûrat*, atau *qiyâs khâfi* berdasarkan dalil-dalilnya yang lebih relevan.¹² Misalnya, *pertama*, meninggalkan *qiyâs* beralih kepada *nash*, seperti makan karena lupa bagi orang yang sedang berpuasa di siang hari bulan Ramadhan. Berdasarkan *qiyâs* hukum puasanya batal, karena rusaknya rukun puasa. Dalam konteks ini Abû Hanîfah mengatakan "*lau lâ qaul al-nâs laqultu yaqdhî*." Maka adalah *nash* ini wajib diamalkan dengan mengacu kepada hadis Nabi Saw.: "Barang siapa makan dalam keadaan lupa sedangkan ia berpuasa, maka hendaklah ia menyempurnakan puasanya."¹³ Berdasarkan hadis

ini Abû Hanîfah mengambil ketetapan hukum sahnya puasa orang yang makan karena lupa, sedangkan berpuasa dengan meninggalkan hukum batalnya menurut *qiyâs*. Penetapan hukum seperti ini menurut ulama *ushûl Hanâfi* disebut dengan *istihâsan*. *Kedua*, meninggalkan *qiyâs* beralih kepada *ijmâ'*, seperti transaksi salam, yaitu pesan pembuatan barang yang berlaku umum dalam kehidupan masyarakat.¹⁴ Berdasarkan *qiyâs* transaksi seperti ini dilarang, karena barang yang ditransaksikan tidak ada pada saat akad transaksi itu terjadi. Tetapi praktik transaksi seperti ini sudah berlaku umum dalam kehidupan masyarakat tanpa ada seorang ulama pun yang menolaknya. Menurut ulama *ushûl Hanâfi* praktik semacam ini adalah *ijmâ'* yang kedudukannya lebih kuat daripada *qiyâs*. Karena itu menurutnya, meninggalkan hukum dilarangnya transaksi salam, dan mengambil hukum dibolehkannya transaksi salam tersebut adalah berdasarkan *ijmâ'*. Penetapan hukum seperti ini menurut mereka adalah *istihâsan*. *Ketiga*, meninggalkan *qiyâs* karena kondisi menuntut (*li al-dharûrat*) demi kemaslahatan yang lebih utama, seperti membersihkan air sumur yang kejatuhan najis (bangkai hewan). Berdasarkan *qiyâs*, air sumur tersebut semuanya najis, tetapi apabila dibuang seperlunya sehingga baunya hilang, maka air sumur tersebut menjadi bersih (suci) dan bisa dipergunakan untuk keperluan masyarakat banyak.¹⁵ Pertimbangan hukum seperti ini menurut mereka disebut dengan *istihâsan (istihâsan bi al-mashlahat)*. *Keempat*, meninggalkan *qiyâs zhâhir/jâli* berpindah ke *qiyâs khâfi* yang berimplikasi kepada hukum yang lebih relevan dengan tuntutan jiwa hukum masyarakat pada umumnya. Contoh klasik, air sisa yang telah diminum unggas bus. Berdasarkan *qiyâs jâli*, air sisa tersebut adalah najis, karena diduga kuat telah bercampur dengan liurnya. Tetapi berdasarkan *qiyâs khâfi* sisa air tersebut tidak najis, karena

⁹ Muhammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, (Ttp.: Dâr al-Fikr al-'Arabi, t.t.), h. 262.

¹⁰ Abî Bakar Muhammad bin Ahmad bin Abî Sahl al-Sarakhsi, *Al-Mabsûth*, Juz 11, (Bayrût: Dâr al-Ma'rifat, 1406 H.), h. 22.

¹¹ Abî Bakar Muhammad bin Ahmad bin Abî Sahl al-Sarakhsi, *Al-Mabsûth*, Juz 10, h. 145.

¹² Abî Bakar Muhammad bin Ahmad bin Abî Sahl al-Sarakhsi, *Ushûl al-Sarakhsi*, h. 202-203.

¹³ Muhammad Ismail al-Kahlâni, *Subul al-Salâm*, Juz 2,

(Bandung: Penerbit Dahlan, t.t.), h. 160.

¹⁴ Abî Bakar Muhammad bin Ahmad bin Abî Sahl al-Sarakhsi, *Ushûl al-Sarakhsi*.

¹⁵ Abî Bakar Muhammad bin Ahmad bin Abî Sahl al-Sarakhsi, *Ushûl al-Sarakhsi*.

unggas buas itu minum dengan menggunakan paruhnya yang kering dari liur. Penetapan hukum dengan mengutamakan pertimbangan *qiyâs khâfi* seperti ini menurut ulama ushûl Hanâfi disebut *istihsân*.

b. Batasan *istihsân* menurut ulama *ushûl Mâlikî*

Dapat dikemukakan beberapa ulama *ushûl Mâlikî*, di antaranya Ibn Rusyd (w. 420 H.) mendefinisikan *istihsân* ialah mengesampingkan *qiyâs* yang dalam aplikasinya akan bisa mengakibatkan berlebihan (tumpang tindih) di dalam menetapkan hukum, kemudian mengembalikan kepada *takhsîsh* yang dipahami dari *qiyâs* tersebut karena ada alasan tertentu yang membolehkan demikian.¹⁶ Contoh mengenai waris bersama, dalam hal ini, seorang wanita (isteri) meninggal dunia dengan meninggalkan suami, ibu kandung, saudara laki-laki seibu, dan saudara laki-laki seayah. Dalam ilmu *farâidh*, tiga orang pertama termasuk sebagai *ashhâb al-furûdh*, sedangkan satu orang terakhir sebagai *zhaw al-arhâm*. Untuk itu *tirkah* dibagikan terlebih dahulu kepada *ashhâb al-furûdh* berdasarkan ketentuan *nash*, yaitu suami 1/2, ibu kandung 1/6, dan saudara laki-laki seibu 1/3. Berarti *tirkah* telah terbagi habis semuanya. Dalam kasus ini terjadi kejanggalan hukum, yaitu saudara laki-laki seibu dapat mewarisi, sedangkan saudara laki-laki seayah tidak bisa mewarisi hanya dikategorikan sebagai *'ashâbah*. Dalam kasus ini Mâlik bin Anas memutuskan bahwa saudara laki-laki seayah dan saudara laki-laki seibu sama-sama mendapat bagian *tirkah* 1/3 atas dasar *atsar sahbâbat*.¹⁷

Abî Ishâq al-Syâtibî (w. 790 H./1388 M.) mengatakan bahwa *istihsân* menurut ulama *ushûl Mâlikî* yaitu *taqdîm al-istidlâl al-mursal 'alâ al-qiyâs* (prioritas penggunaan dalil mursal atas *qiyâs*).¹⁸ Menurutnya, bahwa eksistensi *istihsân* itu sesungguhnya kembali

kepada pemeliharaan tujuan syariat yang secara global dapat dipahami dari masalah-masalah yang diwajibkan. Misalnya pada suatu masalah, ketetapan *qiyâs* mengakibatkan luputnya kemaslahatan, bahkan terkadang menimbulkan kemudharatan, maka masalah itu harus dikecualikan dari penerapan *qiyâs* dan kembali kepada upaya pemeliharaan kemaslahatan sebagai tujuan syariat, dengan mengacu pada norma-norma kemaslahatan (*jalb al-mashâlih wa dar' al-mafâsid*). Contoh, seorang wanita memperlihatkan 'aurat-nya ketika berobat ke dokter pria. Berdasarkan *qiyâs*, haram hukumnya bagi wanita yang memperlihatkan 'aurat-nya kepada lain jenis, tetapi karena kebutuhan pengobatan dirinya (*li al-dharûrah wa al-hâjat*) dan tidak didapatkan seorang dokter spesialis wanita yang membidangi penyakitnya, apabila dia kukuh dengan keyakinannya haram melihat 'aurat-nya orang yang bukan muhrimnya, maka penyakitnya tidak akan sembuh dan bahkan diduga kuat akan semakin parah. Dalam kondisi demikian wanita tersebut diperbolehkan memperlihatkan 'aurat-nya kepada dokter pria yang spesialis membidangi jenis penyakitnya.¹⁹

c. Batasan *istihsân* menurut ulama *ushûl Hanbalî*

Beberapa ulama *ushûl Hanbalî* memberikan batasan *istihsân* di antaranya Najm al-dîn al-Thûfi (673-716 H.) mengemukakan bahwa definisi *istihsân* yang paling tepat ialah memakai hukum suatu masalah dan meninggalkan yang lainnya karena ada dalil syariat yang khusus.²⁰ Sedangkan Ibn Qudâmah (541-620 H./1147-1223 M.) mendefinisikan *istihsân* yaitu mempunyai tiga pengertian. *Pertama*, pindah dari suatu hukum kepada hukum lainnya mengenai suatu masalah karena adanya dalil khusus, baik dari kitabullah ataupun sunnah. *Kedua*, sesuatu yang dianggap baik

¹⁶ Abî Ishâq al-Syâtibî, *Kitâb al-I'tisbâm*, Juz 2, (Ttp.: Dâr al-Fikr, 1424 H./2003 M.), h. 97.

¹⁷ Mustafâ Ahmad al-Zarqâ, *Al-Madkhal al-Fiqh al-'Am*, Juz 1, (Damaskus: Alif al-Adib, 1967), h. 88-89.

¹⁸ Abî Ishâq al-Syâtibî, *Al-Muwâfaqat fî Ushûl al-Abkâm*, h.116.

¹⁹ Abî Ishâq al-Syâtibî, *Al-Muwâfaqat fî Ushûl al-Abkâm*, h. 117.

²⁰ Lihat Muhammad Abû Zahrah, *Mashâdir al-Tasyri' al-Islamy Fima la Nashsha Fih*, (Kuwait: Dâr al-Qalam, 1392 H./1972 M.), h. 5.

oleh mujtahid. *Ketiga*, suatu argumentasi yang terbesit di dalam hati mujtahid, yang ia sendiri tidak bisa mengungkapkannya.²¹

Demikian batasan *istihâsân* dalam terminologi ulama *ushûl* Hanâfi, Mâlikî, dan Hanbalî. Kalau penulis kritisi dari terminologi *istihâsân* masing-masing dapat dikatakan bahwa di kalangan ulama *ushûl* Hanâfi secara redaksional tampak ada kesamaan simpul, yaitu masing-masing mendeskripsikan perbandingan *qiyâs* dengan *istihâsân* dengan menggunakan kata *aqwâ* (lebih kuat), dan *awfâq* (lebih relevan), yang menjelaskan makna bahwa *istihâsân* itu dalil hukum yang lebih kuat dan/atau yang lebih relevan atas *qiyâs*. Hal ini tentunya tergambar dari contoh aplikasi *istihâsân* di atas. Demikian juga di kalangan ulama *ushûl* Mâlikî secara redaksional berbeda tetapi secara substansial adalah sama, sebagaimana halnya di kalangan ulama *ushûl* Hanâfi. Begitu pula di kalangan ulama *ushûl* Hanbalî, secara substansial adalah sama mereka memilih, pindah, mengecualikan dan mengkhususkan karena ada landasan yang menjadi argumentasi yang kuat (*wajh al-istihâsân* atau *sanad al-istihâsân*), meskipun mereka tidak memberikan contoh kongkrit dalam aplikasinya. Dengan mengacu pada terminologi *qiyâs* yang dimaksudkan dan mengkritisi contoh aplikasi *istihâsân* pada setiap batasan, maka dapat ditegaskan bahwa masing-masing batasan menggambarkan proses, pindah dari suatu hukum kepada hukum lainnya dalam menanggapi pelbagai masalah, atau memilih satu hukum dan mengenyampingkan hukum lainnya, atau mengecualikan hukum yang bersifat *kully* dengan hukum yang bersifat *juz'y*, atau melakukan *takhshîsh* terhadap hukum yang bersifat *'âm*.

Hakikat *Istihâsân* dalam Pandangan Imam Syâfi'î

a. Eksistensi *istihâsân* menurut pemahaman Syâfi'î

Untuk mengungkap terminologi *istihâsân* menurut pemahaman Syâfi'î dapat ditelusuri

²¹ Imam Muwâfiq al-Dîn Abdullah bin Ahmad ibn Qudâmah, *Raudbah al-Nâzhir wa Jannah al-Manâzhir*, (Bayrût: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1414 H./1994 M.), h. 85.

melalui ungkapan-ungkapannya yang tersurat menyertai penolakannya terhadap *istihâsân* (*ibthâl al-istihâsân*), baik penolakan yang terdapat dalam *al-Risâlah* maupun penguatannya dalam kitab *al-Umm*.

Imam Syâfi'î dalam *al-Risâlah* bab "*kaif al-bayân*" menyatakan "*walâ yaqul bimâ istihâsana, fainna al-qaul bima istihâsan syai' yuhditsuh la 'ala mitsal sabaq.*"²² Pernyataan ini dapat dipahami bahwa membuat keputusan hukum dengan cara *istihâsân* berarti membuat sesuatu yang sama sekali baru, tanpa petunjuk yang dapat ditemukan sebelumnya dalam Alquran, sunnah, *ijmâ'*, dan *qiyâs*. Terminologi *istihâsân* seperti ini ditegaskan pula di dalam kitab *al-Umm* bahwa, *istihâsân* itu bukanlah dalil hukum yang wajib diamalkan dan tidak termasuk ke dalam salah satu dari cakupan Alquran, sunnah, *ijmâ'*, dan *qiyâs*.²³

Pada bab *al-Istihâsân*, setelah Syâfi'î menjelaskan kehujahan *qiyâs* dan cakupannya atas berbagai problem hukum yang akan muncul, dan eksistensi *istihâsân* yang menurutnya membuka lebar peluang kesalahan yang disebabkan tidak mengikuti petunjuk arah, ia pun mengharamkan penggunaannya sebagai dalil hukum, dan kemudian Syâfi'î mengemukakan argumentasi dengan pernyataannya, "*wa innama al-istihâsân al-taladz-dzudz.*"²⁴ Dari pernyataannya ini dapat dipahami bahwa sesungguhnya *istihâsân* itu tidak lain suatu dalil yang hanya mencari enaknyanya semata. Dalam kaitan dengan pernyataannya ini, ia menegaskan dalam *al-Umm*, bahwa kondisi dalil seperti itu membuka peluang bagi setiap orang (mujtahid) untuk mempermudah penetapan hukum yang akan berimplikasi pada tumpang tindih ketetapan hukum pada setiap masalah yang akhirnya akan berakibat terjadi kesemrawutan hukum.²⁵

Dari pernyataan-pernyataan Syâfi'î tersebut, semakin jelaslah dapat diketahui

²² Muhammad bin Idrîs al-Syâfi'î, *Al-Risâlah*, Ahmad Muhammad Syâkir (Pentahqiq), (Ttp.: Dâr al-Fikr, t.t.), h. 25.

²³ Muhammad bin Idrîs al-Syâfi'î, *Al-Umm*, Juz 7, (Ttp.: Dâr al-Fikr al-'Arabi, 1983), h. 271.

²⁴ Muhammad bin Idrîs al-Syâfi'î, *Al-Risâlah*, h. 507.

²⁵ Muhammad bin Idrîs al-Syâfi'î, *Al-Umm*, h. 273.

bahwa terminologi *istihsân* dalam konsepsi pemahaman Syâfi'î yaitu suatu dalil hukum di luar cakupan makna Alquran dan Sunnah yang membawa kepada kesemrawutan dinamika hukum. Dalam tataran praktiknya, banyak terjadi aplikasi *istihsân* di kalangan ulama *ushûl* Hanâfi di masanya.

b. Penolakan al-Syâfi'î terhadap *istihsân*

Al-Syâfi'î sebagai seorang *the master architect of Islamic jurisprudence*,²⁶ secara tegas menolak penggunaan *istihsân* sebagai dalil penetapan hukum Islam. *Ibthâl al-istihsân* Syâfi'î telah terdokumentasikan dalam karya monumentalnya *al-Risâlah* dan *al-Umm*. Dalam kedua karyanya ini ternyata banyak pernyataan-pernyataannya baik secara eksplisit maupun implisit menunjukkan penolakannya terhadap *istihsân* sebagai dalil penetapan hukum Islam. Di antara beberapa pernyataannya itu sebagai berikut:

1) Pernyataan mengenai eksistensi *istihsân* “*Seseorang tidak berhak selain Rasulullah untuk menetapkan hukum kecuali dengan dalil, dan tidak berhak menetapkan hukum dengan apa yang dianggapnya baik, sesungguhnya penetapan hukum berdasarkan anggapan baik itu suatu penetapan hukum yang dimunculkan tanpa mengikuti pola acuan yang telah ditetapkan sebelumnya.*”²⁷ Pernyataan ini menunjukkan bahwa *istihsân* itu bukanlah dalil, karena menurutnya, dalil itu adalah makna tunjukan Alquran dan Sunnah, sedangkan *istihsân* sebagai teori penetapan hukum yang eksistensinya berada di luar dari makna dalil tunjukan Alquran dan Sunnah. Sebagai contoh, ia menguraikan *problem solving* dari segala masalah hukum bagi manusia yang telah tercakup dalam Alquran, di antaranya masalah yang berkaitan dengan ibadah shalat, zakat, puasa,

dan haji, semuanya telah *dinashkan* secara tegas dalam Alquran. Demikian pula segala perbuatan yang harus ditinggalkan seperti perbuatan zina, meminum khamar, memakan darah, bangkai, dan daging babi. Sedangkan yang belum diatur secara tegas dalam Alquran dalam tataran pelaksanaannya seperti rakaat shalat, nisab zakat dan batas waktunya, semuanya telah dijelaskan oleh Rasulullah melalui sunnahnya. Kemudian dijelaskan pula hal-hal yang tidak diatur secara tegas dalam Alquran dan Sunnah, telah ditentukan mekanisme dan *problem solving*nya dengan kreatifitas ijtihad. Dan mekanisme ijtihad itu sendiri telah diberikan petunjuknya dalam Alquran dan Sunnah.²⁸ Dengan demikian dapat ditegaskan bahwa eksistensi *istihsân* bagai teori penetapan hukum berada di luar cakupan makna tunjukan Alquran.

2) Pernyataan mengenai penggunaan *istihsân* Al-Syâfi'î menegaskan dalam pernyataannya bahwa “*haram bagi seseorang menetapkan hukum berdasarkan istihsân, apabila istihsân itu kontradiksi dengan al-khabar.*”²⁹ Pernyataan ini merupakan larangan keras (kritik tajam) Syâfi'î terhadap penggunaan *istihsân*, karena eksistensinya di samping berada di luar cakupan makna Alquran dan Sunnah, juga kontradiksi dan bahkan menentang dalil tunjukan makna keduanya. *Ibthâl al-istihsân* Syâfi'î tersebut sesungguhnya merupakan penolakan bersyarat, yakni sepanjang tidak kontra produktif dengan *al-khabar*. Dimaksudkan dengan *al-khabar* yaitu makna umum Alquran, Sunnah, *ijmâ'*, dan *qiyâs*. Sementara *istihsân* yaitu mengacu pada batasan dan makna yang tidak lain dari dalil yang dipertentangkan dengan *qiyâs*. Dengan kata lain, dalil yang kontradiksi dengan dalil tunjukan Alquran dan Sunnah. Karena itulah argumentasi

²⁶ Wael B. Hallaq, A History of Islamic Legal Theories, alih bahasa oleh E. Kusnadinigrat dan Abdul Haris bin Wahid dengan *Sejarah Teori Hukum Islam*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2000), h. 44.

²⁷ Muhammad bin Idris al-Syâfi'î, *Al-Risâlah*, h. 25.

²⁸ Muhammad bin Idris al-Syâfi'î, *Al-Risâlah*, h. 21-22.

²⁹ Muhammad bin Idris al-Syâfi'î, *Al-Risâlah*, h. 504.

Syâfi'î mengharamkan penggunaan *istihâsan* sebagai dalil penetapan hukum. Mempertentangkan *istihâsan* dengan *qiyâs* itu pada hakikatnya mempertentangkan *istihâsan* dengan kebenaran yang ditunjukkan Alquran dan Sunnah. Untuk itu Syâfi'î menegaskan kritiknya bahwa, “apakah akan kamu bolehkan orang yang mengatakan: Saya beristihâsan dengan meninggalkan *qiyâs*.?”³⁰ Dalam hal ini menurut pemahamannya dilarang keras, tidak diperbolehkan.

- 3) Pernyataan mengenai fungsi *istihâsan* sebagai parameter beristihâsan menurut pemaham Syâfi'î adalah akal (*ra'y*) dan nafsu (*al-hawa'*) serta perasaan merasa ladzat (enak-mengenakkan-*taladzdzudz*), sehingga ia kemukakan dalam pernyataannya bahwa, “segala yang dihalalkan dan diharamkan Allah janganlah sekali-kali ditetapkan hukumnya dengan serampangan dan *istihâsan*, karena *istihâsan* itu dalil yang mengacu pada yang enak-mengenakkan.”³¹ Pernyataan ini ia deskripsikan setelah menjelaskan *qiyâs* sebagai dalil hukum, yaitu *qiyâs* yang disandarkan pada tunjukkan makna umum Alquran dan Sunnah.

- 4) Pernyataan mengenai tujuan *ibthâl al-istihâsan*

Al-Syâfi'î menyatakan: “Kalau orang yang menguasai *qiyâs* boleh meninggalkan *qiyâs*, niscaya boleh juga bagi ahli lain yang tidak menguasai *qiyâs* menetapkan hukum suatu masalah yang tidak didapatkan dalil tunjukkan Alquran dan sunnah dengan dalil *istihâsan*.”³² Pernyataan ini menegaskan kedudukan *qiyâs* sebagai dalil yang strategis memelihara konsistensi sandaran hukum syara' pada sumbernya yang utama (Alquran dan Sunnah). Seraca kronologis kedudukan *qiyâs* menempati pada posisi keempat (setelah Alquran, Sunnah, dan *ijmâ'*). Artinya tidak ada lagi dalil setelah

qiyâs, yang berarti secara implisit dalam pernyataan Syâfi'î tersebut menolak *istihâsan*. Karena itu, *qiyâs* sebagai dalil hukum tidak boleh ditinggalkan dalam konteks *istinbât* hukum, apabila ditinggalkan tentu akan dijadikan alasan terutama oleh mereka yang tidak menguasai teori hukum untuk menetapkan hukum dengan berdasarkan *istihâsan*. Sedangkan *istihâsan* itu sendiri tidak memiliki parameter dan *wajh al-istihâsan* atau *sanad al-istihâsan* yang kuat. Dengan demikian, pernyataan al-Syâfi'î “*lau jâza ta'thîl al-qiyâs ...*” merupakan teori strategis politik hukum dalam mengantisipasi kesewenang-wenangan orang yang tidak menguasai perangkat teori hukum untuk mempermudah menetapkan hukum. Kelihatannya ini merupakan fokus sasaran Syâfi'î menolak *istihâsan* sebagai dalil penetapan hukum.

Penolakan Syâfi'î terhadap *istihâsan* secara frontal sebenarnya terdeteksi dari ungkapan para pengikutnya (*Syâfi'îyyah*) yang merupakan hasil analisis dari memahami pernyataan-pernyataan Syâfi'î mengenai *ibthâl al-istihâsan*, dirumuskan dengan ungkapan yang terkenal di kalangan *ushûliyyîn* di antaranya oleh al-Ghazâli dengan *man istahsan faqad syara'a*.³³ Munculnya ungkapan Ghazâli ini merupakan reduksi dan sintesa dari pernyataan Syâfi'î bahwa “orang yang menetapkan hukum berdasarkan *istihâsan* itu sesungguhnya telah menetapkan sesuatu yang sangat besar dan telah menempatkan dirinya di bawah kendali akal dan praduga baiknya tanpa dukungan Alquran dan sunnah dan ia harus tunduk mengikuti akalnya”.³⁴

Namun demikian, pernyataan ini di kalangan ulama *ushûl* Hanâfi dipahami bahwa al-Syâfi'î tidak menolak *istihâsan*, tetapi justru ia memuji orang yang menggunakan *istihâsan* dalam konteks *istinbât* hukum. Menurutnnya, hal inilah

³⁰ Muhammad bin Idris al-Syâfi'î, *Al-Risâlah*.

³¹ Muhammad bin Idris al-Syâfi'î, *Al-Risâlah*, h. 507.

³² Muhammad bin Idris al-Syâfi'î, *Al-Risâlah*, h. 505.

³³ Abi Hamid al-Ghazâli, *Al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl*.

³⁴ Muhammad bin Idris al-Syâfi'î, *Al-Umm*, Juz 6, (Tnp.: Dâr al-Fikr al-'Arabi, 1983), h. 200.

yang tidak dipahami oleh *Syâfi'îyyah*. Dan pernyataan *man istahsan faqad syara'a* itu bukanlah pernyataan *Syâfi'î*, tetapi pernyataan al-Ghazâli dari reduksi dan sintesa atas ungkapan *Syâfi'î*.

5) Argumentasi penolakan al-Syâfi'î terhadap *istihâsan*

Argumentasi-argumentasi yang dibangun al-Syâfi'î dalam *ibthâl al-istihâsan* ini ternyata banyak dalil yang dikemukakannya dari teks-teks Alquran dan hadis, dan bisa dilihat dalam *al-Risâlah* dan *al-Umm*-nya. Dalil-dalil dimaksud antara lain:

1. Q.s. al-Mâidah [3]: 3 yang berbunyi: "Pada hari ini telah Ku-sempurnakan untuk kamu agamamu, dan telah Ku-cukupkan kepadamu nikmat-ku, dan telah Ku-ridhai Islam itu menjadi agama bagimu."
2. Q.s. al-Qiyâmah [75]: 36 yang berbunyi: "Apakah manusia mengira bahwa ia akan dibiarkan begitu saja (tanpa pertanggungjawaban?)."
3. Q.s. al-Nahl [16]:44 yang berbunyi: "Dan Kami turunkan kepadamu al-dzîkr (Alquran) agar kamu menerangkan kepada umat manusia apa yang diturunkan kepada mereka."
4. Q.s. al-Nahl [16]: 89 yang berbunyi: "Dan Kami turunkan kepadamu al-Kitab (Alquran) untuk menjelaskan segala sesuatu dan petunjuk serta rahmat."
5. Q.s. al-An'âm [6]: 38 yang berbunyi: "Tidaklah Kami alpakan Sesuatu pun di dalam al-Kitab (Alquran)."
6. Sedangkan hadis yang dijadikan dalil adalah perkataan Nabi Saw.: "Aku tidak membiarkan sesuatu yang diperintahkan kepadamu oleh Allah kecuali aku juga sungguh memerintahkan kamu dengannya, demikian juga aku tidak membiarkan sesuatu pun yang dilarangmu oleh Allah (mengerjakannya) kecuali aku pun melarangnya."³⁵

Dari teks-teks dan hadis tersebut, menurut al-Syâfi'î menunjukkan bahwa Allah tidak membiarkan manusia begitu saja, tanpa pertanggungjawaban. Dia telah menyempurnakan agama dan nikmat-Nya serta menjadikan Alquran sebagai *way of life* dan penjelas terhadap segala sesuatu. Seandainya seseorang diperbolehkan mengemukakan pandangan-pandangannya tanpa mengacu kepada Alquran, atau Sunnah, atau *ijmâ'*, atau *qiyâs*, maka berarti dibolehkan mengeluarkan pandangan yang kontradiktif dengan *khâbar*-Nya. *Syâfi'î* mengatakan bahwa sejauh yang saya ketahui, katanya, ahli ilmu itu tidak berbeda dengan Alquran (*walam yakhtalif ahl al-'ilm bi Alquran fimâ 'alimtu*). Kemudian yang dimaksud Allah diakhir ayat 37 surat al-Qiyâmah menyebutkan kata *al-suda* adalah sesuatu yang tidak diperintahkan dan tidak dilarang. Barang siapa yang berfatwa atau menetapkan hukum dengan sesuatu yang tidak diperintahkan, berarti ia telah membiarkan dirinya ke dalam makna *al-suda*. Padahal Allah telah mengingatkan bahwa Dia tidak membiarkan orang tersebut sia-sia tanpa pertanggungjawaban.³⁶

Syâfi'î mengatakan dalam *al-Risâlah*, bahwa "tidak ada sesuatu pun yang terjadi pada salah seorang ahli agama Allah, kecuali terdapat dalilnya dalam kitab Allah yang menjadi petunjuk baginya. Allah berfirman dalam surat al-Nahl [16]: 89 seperti tersebut di atas."³⁷ Kemudian dalil berikutnya, *Syâfi'î* kemukakan firman Allah (al-Ahzâb [33]: 2 yang berbunyi: "Dan ikutilah apa yang diwahyukan Tuhan-mu kepadamu." Surat al-Mâidah [5]: 49 yang berbunyi: "Dan hendaklah kamu memutuskan perkara di antara mereka menurut apa yang diturunkan Allah, dan janganlah

³⁵ Muhammad bin Idrîs al-Syâfi'î, *Al-Umm*, Juz ke 7, h. 314.

³⁶ Muhammad bin Idrîs al-Syâfi'î, *Al-Umm*, Juz ke 7, h. 313. Lihat Judah Hilal, "Al-Istihâsan wa al-Mashlahat al-Mursalâh" dalam *Usbûl al-Fiqh al-Islâmi wa Mabru'jaz al-Imâm ibn Taimiyyah*, (Ttp.: al-Majlis al-'Alâ Liri'ayah al-Funûn wa al-Adab wa al-'Ulûm al-Ijtima'îyyah, 1380 H.), h. 245.

³⁷ Muhammad bin Idrîs al-Syâfi'î, *Al-Risâlah*, h. 20.

kamu mengikuti hawa nafsu mereka.” Dan surat Shâd [38]: 26 yang berbunyi: “*Hai Dawud, sesungguhnya Kami menjadikan kamu khalifah (penguasa) di muka bumi, maka berilah keputusan (perkara) di antara manusia dengan kebenaran.*”

Berdasarkan tiga dalil yang disebutkan terakhir ini menunjukkan bahwa Allah benar-benar memerintahkan untuk mengikuti kitab-Nya, Alquran. Alquran menunjukkan kepada wajib mengikuti Nabi-Nya, dan Nabi memerintahkan untuk mengikuti *ijmâ'*. Allah juga mewajibkan kepada umat manusia (mujtahid) untuk menetapkan hukum dengan kebenaran. Hal ini menunjukkan bahwa seorang mujtahid dilarang mengemukakan pendapat, kecuali bertolak dari mengikuti *al-khabar*, dan/atau *ijmâ'*. Sementara mengemukakan pendapat dengan *qiyâs* berarti mengikuti *al-khabar*, maka orang yang berpendapat dengan *qiyâs*, sesungguhnya ia mengikuti Alquran, Sunnah, atau *ijmâ'*. Istihâsân adalah sesuatu yang berada di luar dalil-dalil tersebut, dan tidak ditemukan suatu *nash* yang membolehkan *istihâsân* bisa dijadikan dalil. Dengan demikian, *istihâsân* bukanlah mengikuti Alquran, Sunnah, *ijmâ'*, atau *qiyâs*. Sekiranya ilmu agama bisa diterima dari *mujtahidîn* yang mengetahui prinsip-prinsip dasariah Alquran, sunnah, dan *ijmâ'* yang mengemukakan pendapat tentang hukum-hukum syara' berdasarkan *istihâsân* tanpa ada *al-khabar* yang sejalan dengan dalil-dalil itu, maka ahli pikir yang tidak mempunyai ilmu tentang dasar-dasar syariah, dan kaidah-kaidah *istimbât* hukum, juga boleh ber*istihâsân* selama *istihâsân* itu kembali kepada kecendrungan ahli pikir dengan tabiat dan akalunya. Padahal *ijmâ'* mengatakan tidak boleh bagi seseorang berpandangan mengenai hukum syara' dalam konteks ijtihad, kecuali jika ia mengerti tentang prinsip-prinsip dasariah dari Alquran, Sunnah, *ijmâ'*, dan *qiyâs*.³⁸ Untuk mendukung dan menguatkan

pernyataan-pernyataannya, Syâfi'î mengemukakan dua kasus hukum keluarga, yaitu tentang *zhibâr*,³⁹ dan *li'ân*.⁴⁰ Pertama, mengenai kasus *zhibâr* ini terjadi kepada seorang suami bernama 'Aus bin Shâmit melakukan *zhibâr* terhadap isterinya, sehingga isteri 'Aus menanyakan kepada Rasulullah. Kemudian beliau mengatakan, karena kasus ini belum pernah terjadi dan ketetapan wahyu belum ada, maka teknis *problem solving*nya ditunda sementara hingga turun wahyu sebagai jawaban penyelesaiannya. Tidak lama kemudian turun ayat 1-4 dari surat al-Mujâdilah [58]: “*Sesungguhnya Allah telah mendengar perkataan wanita yang memajukan gugatan kepada kamu tentang suaminya, dan mengadukan (halnya) kepada Allah. Dan Allah mendapat soal jawab antara kamu berdua. Sesungguhnya Allah Maha Mendengar lagi Maha Melihat. Orang-orang yang menzhibar isterinya di antara kamu, (menganggap isterinya sebagai ibunya, padahal) tidaklah isteri mereka itu ibu mereka, ...*” Kedua, mengenai kasus *li'ân* yang diajukan oleh seorang suami kepada Rasulullah untuk dimintakan fatwa hukumnya. Teknis *problem solving*nya sama seperti kasus *zhibâr*, diselesaikan hingga turun wahyu. Kemudian turun ayat 6-9 dari surat al-Nûr [24]: “*Dan orang-orang yang menuduh isterinya (berzina) padahal mereka tidak ada mempunyai saksi-saksi selain diri mereka sendiri, maka persaksian orang itu ialah empat kali bersumpah dengan nama Allah, sesungguhnya dia adalah orang-orang yang benar. Dan*

³⁹ *Zhibâr*, yaitu menyamakan isteri atau bagian tubuhnya dengan mereka yang diharamkan baginya karena ada hubungan nasab, atau hubungan susuan, atau dengan bagian tubuh mereka. Lihat 'Ali bin Muhammad al-Jurjâni, *Kitâb al-Târîfât*, (Jeddah: al-Haramain, t.t.), h. 144.

⁴⁰ *Li'ân*, yaitu kesaksian yang dikuatkan dengan sumpah, bersedia menerima laknat Allah sebagai pengganti hukuman dera (*bad*) penuduh zina bagi suami dan pengganti hukuman dera bagi isteri yang dituduh telah melakukan zina oleh suaminya. Lihat 'Ali bin Muhammad al-Jurjâni, *Kitâb al-Târîfât*, h. 192.

³⁸ Muhammad bin Idrîs al-Syâfi'î, *Al-Umm*, h. 313.

(sumpah) kelima, bahwa laknat Allah atasnya, jika ia termasuk orang-orang yang berdusta. Isterinya itu dihindarkan dari hukuman oleh sumpahnya empat kali atas nama Allah, sesungguhnya suami itu benar-benar termasuk orang yang berdusta, dan (sumpah) yang kelima bahwa laknat Allah atasnya, jika suaminya itu termasuk orang-orang yang benar.”⁴¹ Setelah turun wahyu dari kedua kasus tersebut baru Rasulullah memanggil kedua belah pihak yang bermasalah yang melakukan perbuatan *zhihar*, penuduh (suami) dan tertuduh (isteri) dengan menyampaikan keputusan hukumnya sesuai dengan ketentuan-ketentuan wahyu.

Menurut al-Syâfi'î, kebijakan dan keputusan Rasulullah terhadap kedua kasus di atas yang ditetapkan hukumnya divonis setelah turun wahyu, menunjukkan bahwa tidak diperbolehkan seseorang (muftahid) mencari-cari hukum suatu masalah kecuali setelah mengetahui kebenaran, dan tidaklah suatu kebenaran itu dapat diketahui dan ditemukan tanpa mengikuti petunjuk Alquran dan Sunnah.⁴²

6) Konsistensi penolakan Syâfi'î terhadap *istihsân*

Al-Syâfi'î, di satu sisi dia sebagai seorang muftahid yang menolak *istihsân*, dan di sisi lain dalam konteks ijtihad dia menggunakan istilah/kalimat *astahsin*, sehingga dinilai oleh ulama *ushûl* Hanâfi bahwa Syâfi'î juga menggunakan *istihsân* dalam praktik ijtihadnya. Hal ini terlihat dalam keputusan-keputusan hukumnya, misalnya mengenai kasus *mut'ah* (pemberian suami terhadap mantan isteri selama masa iddah) dengan *istihsân*, dengan pernyataannya: “*astahsin fi al-mut'ah tsalâtsina dirhâma*.”⁴³ (Saya ber*istihsân* dalam hal *mut'ah* itu 30

dirham). “*astahsin antakun al-mut'ah fi haq al-'aqim tsalâtsin dirhâma*.”⁴⁴ (Saya ber*istihsân* untuk menetapkan *mut'ah* bagi yang tidak mempunyai anak senilai 30 dirham). Syâfi'î dalam kasus ini memberikan keputusan hukum kepada suami dengan kewajiban memberikan nafkah yang layak, yaitu senilai 30 dirham (separoh maskawin) kepada isteri yang diceraikannya, bukan berdasarkan *istihsân* tetapi berdasarkan *nash* Alquran, surat al-Baqarah [2]: 236 dan 241: “*Tidak ada kewajiban membayar (mahar) atas kamu, jika kamu menceraikan isteri-isterimu sebelum kamu bercampur dengan mereka dan sebelum kamu menentukan maharnya. Dan hendaklah kamu berikan suatu mut'ah (pemberian) kepada mereka.*” Dan “*Kepada wanita-wanita yang diceraikan (hendaklah diberikan oleh suaminya) mut'ah menurut yang m'aruf (layak).*”

Adapun cerai karena persyaratan yang telah ditentukan sebelumnya, seperti syarat dalam *talîq talâq*, dan syarat yang dijanjikan dalam *nikâh mut'ah* (kawin kontrak), atau talak yang disebabkan *khulû'* (perceraian atas permintaan isteri), menurutnya tercakup dalam keumuman ayat di atas.

Contoh lain hukum keluarga, mengenai waris bersama saudara laki-laki seayah dan seibu. Al-Syâfi'î berijtihad dan menetapkan hukumnya sama seperti gurunya Imam Mâlik bin Anas, bahwa saudara laki-laki seayah dan seibu sama-sama mendapatkan bagian waris 1/3 harta, yaitu menganut hasil ijtihad 'Umar bin al-Khattab. Ijtihad 'Umar dalam konteks ini berdasarkan *ra'y*, yang menurut ulama Irak tidak lain adalah *istihsân*. Berarti Mâlik dan Syâfi'î dalam menetapkan keputusan waris bersama ini sama-sama berdasarkan *istihsân*. Meskipun demikian, ternyata Mâlik mengikuti pendapat hukum 'Umar yang dia yakini sebagai *atsar sahâbat*. Sedangkan Syâfi'î mengikuti pendapat hukum 'Umar karena

⁴¹ Muhammad bin Idrîs al-Syâfi'î, *Al-Umm*, Juz 7. Lihat Imam al-Qâdhi Abû al-Walid ibn Rusyd, *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid*, Juz 2, (Ttp.: Dâr al-Fikr, t.t.), h. 89.

⁴² Muhammad bin Idrîs al-Syâfi'î, *Al-Umm*, Juz 7, h. 313.

⁴³ Abî Bakar Muhammad bin Ahmad bin Abî Sahl al-Sarakhsi, *Ushûl al-Sarakhsi*, h. 207.

⁴⁴ Muhammad Musthafâ Syalabi, *Talîl al-Abkâm*, (Bayrût: Dâr al-Nahdhah al-'Arabiyah, 1981), h. 373.

diyakini sebagai *ijmâ' al-sahâbat*. Jadi, Syâfi'î dalam keputusan hukumnya tidaklah berdasarkan *istihsân*. Dan masih banyak lagi contoh-contoh praktik ijtihad Syâfi'î yang lain yang diduga kuat menggunakan *istihsân* oleh ulama *ushûl* Hanâfi.

Istihsân dan Relevansinya dengan Pembaruan Hukum Keluarga Islam

Untuk melihat bagaimana relevansi *istihsân* dengan pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia, sudah barang tentu harus melihat gerakan ijtihad kolektif (*ijtihâd jamâi'*) untuk menetapkan hukum yang mampu menjawab permasalahan dan perkembangan baru yang ditimbulkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi modern, baik menetapkan hukum terhadap masalah baru yang belum ada ketentuan hukumnya (*fi mâ lâ nashsha fih*) maupun menetapkan hukum baru untuk menggantikan ketentuan hukum lama yang tidak relevan lagi dengan kondisi zaman dan kemaslahatan manusia era modern. Kalau kita merujuk pada buku "*Syarî'at al-Islâm Shâlihat li al-Tathbîq fi Kull Zamân wa Makân*" dan "*'Awâmil al-Sâ'ah wa al-Murûnah fi al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*." Keduanya karya Yûsuf al-Qarâdhâwi, maka pembaruan hukum Islam *including* hukum keluarga menjadi keharusan di era modern ini. Sebab seperti ditegaskan oleh para ulama, *lianna al-nushûsh mahdûdah walâkinna lihawadits wa al-nawâzil ghair mahdûdah, au lianna al-nushûsh tatânahi walâkinna al-hawadits wa al-nawâzil la tatânahi*.⁴⁵ (Sesungguhnya *nash* itu terbatas, sedangkan persoalan-persoalan yang timbul tidak terbatas. Atau karena sesungguhnya *nash* itu sudah terhenti, sedangkan permasalahan akan senantiasa muncul dan tidak pernah berhenti). Atas dasar pemikiran ini, *istihsân* (selain *istishlâh*) sebagai dalil hukum menjadi alternatif pilihan para mujtahid dan *problem solving* bagi kasus-kasus hukum keluarga, dan sekaligus pembaruan hukum keluarga

⁴⁵ Ma'ruf Amin, *Fatwa dalam Sistem Hukum Islam*, (Jakarta: Penerbit Elsas, 2008), h. 241.

Islam di Indonesia.

Sejarah telah mencatat, pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia jauh telah dilakukan sebelum Indonesia merdeka. Secara periodisasi dapat dibagi menjadi tiga periode, yaitu sebelum datang era penjajahan (Portugis, Inggris, Belanda, dan Jepang), masa penjajahan (Belanda), dan masa kemerdekaan. Masa kemerdekaan dibagi lagi menjadi tiga periodisasi, yakni: (1) masa orde lama (Orla), masa orde baru (Orba), dan masa reformasi.⁴⁶ Di era reformasi dan globalisasi teknologi informasi saat ini banyak mengemuka tawaran gagasan dan pemikiran pembaruan hukum keluarga Indonesia untuk direlevansikan dengan sikap, perilaku dan hubungan komunikasi dalam keluarga, dan masyarakat era modern. Misalnya, ada 23 tawaran pembaruan hukum keluarga Islam versi Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam (CLD-KHI), di antaranya:

- a. Perkawinan bukan ibadah, tetapi akad sosial kemanusiaan (*mu'âmalah*);
- b. Pencatatan perkawinan oleh Pemerintah adalah rukun perkawinan;
- c. Perempuan bisa menikah sendiri dan menjadi wali nikah;
- d. Mahar bisa diberikan oleh calon suami dan calon isteri;
- e. Poligami dilarang (*haram lighairih*);
- f. Perkawinan dengan pembatasan waktu boleh dilakukan;
- g. Perkawinan antar agama diperbolehkan;
- h. Isteri memiliki hak talak dan rujuk;
- i. Hak dan kewajiban suami dan isteri setara.⁴⁷

Gagasan dan pemikiran tersebut, jika seorang mujtahid dalam *istinbât* hukum pendekatan yang digunakannya terpaku

⁴⁶ Lihat Khoiruddin Nasution, *Hukum Perdata (Keluarga) Islam Indonesia dan Perbandingan Hukum Perkawinan di Dunia Muslim*, (Yogyakarta: Penerbit Academia dan Tazafa, 2009), h. 15. Lihat pula Khoiruddin Nasution, *Pengantar dan Pemikiran Hukum Keluarga (Perdata) Islam Indonesia*, (Yogyakarta: Penerbit Academia dan Tazafa, 2009), h. 23.

⁴⁷ Marzuki Wahid, *Pembaruan Hukum Keluarga Islam di Indonesia Pasca Orde Baru, Studi Politik Hukum atas CLD-KHI*, (Cirebon: Fahmina Institute, t.t.), h. 4.

dengan *qawâ'id al-lughâwiyyah* (pendekatan *bayâni*), dan mengenyampingkan pendekatan substansial (*ma'nawi wa al-maqâshid*), maka diduga kuat hukum keluarga Islam Indonesia⁴⁸ tidak mampu menjawab problematika yang terjadi saat ini.⁴⁹ Karena itu, di antara alternatif pendekatan yang dapat digunakannya adalah pendekatan substansial/*ma'nawi*, termasuk di dalamnya menggunakan *istihsân* sebagai dalil atau metode penetapan hukum keluarga Islam. Sebagai ilustrasi tentang kepemimpinan rumah tangga dalam hukum keluarga Islam. Selama ini para ulama konvensional memahami Q.s. al-Nisâ' [4]: 34 bahwa "Kaum laki-laki adalah pemimpin bagi kaum perempuan" dalam rumah tangga. Dari pemahaman demikian berarti pihak perempuan posisinya sebagai orang yang dipimpin, konsekuensinya jelas seorang perempuan (isteri) harus mentaati seorang laki-laki (suami) selama perintahnya tidak bertentangan dengan aturan Allah. Pemahaman ulama konvensional seperti itu menurut Abdullah Ahmed al-Na'im berimplikasi: Pertama, pria Muslim dalam waktu yang bersamaan bisa menikahi empat orang wanita, sedangkan wanita Muslimah hanya bisa menikah dengan seorang pria dalam waktu yang bersamaan. Kedua, pria Muslim bisa menceraikan seorang isteri dari isteri-isterinya dengan meninggalkan begitu saja tanpa tanggung jawab dan argumen yang kuat. Sementara seorang wanita Muslimah (isteri) hanya bisa bercerai dengan kerelaan suaminya, atau keputusan pengadilan karena suami tidak mampu memberikan nafkah, atau karena enggan bertanggung jawab terhadap isterinya. Ketiga, kaitan dengan pembagian waris, wanita Muslimah mendapatkan bagian lebih sedikit ketimbang pria Muslim, meskipun keduanya berada dalam posisi yang sama dari yang meninggal.⁵⁰ Selanjutnya menurut

al-Na'im, pemahaman ulama konvensional tersebut di atas perlu dilakukan pembaruan untuk menjawab situasi dan kondisi era kontemporer ini, yaitu dengan mereformulasi kembali rumusan-rumusan hukum keluarga konvensional dengan semangat kekinian dan aplikatif kontekstual. Rumusan-rumusan yang ditawarkannya: (1) Diperlukan keterbukaan dan kesetaraan dalam kepemimpinan rumah tangga (*partnership*), sehingga tidak terjadi kepemimpinan otoriter dan monopoli pihak suami terhadap isteri. Tetapi yang diinginkan kepemimpinan kolegial, kebersamaan, dan saling melengkapi. (2) Dalam hal perceraian, seorang suami atau isteri dalam melakukan cerai talak, atau cerai gugat harus dilakukan secara prosedural pengadilan, dan pelaksanaannya diikrarkan di depan sidang pengadilan. (3) Dalam hal pembagian waris, seorang pria Muslim dan wanita Muslimah harus memiliki bagian yang sama ketika keduanya dalam posisi yang sama dari hubungannya dengan yang meninggal dunia.⁵¹ Ilustrasi ini menunjukkan bahwa betapa penting era kontemporer ini untuk melakukan pembaruan hukum keluarga Islam sebagai manifestasi dari respon aktual hukum Islam menjawab isu-isu hukum keluarga Islam abad modern.

Penutup

Muhammad bin Idrîs al-Syâfi'î (150-204 H.) dikenal sebagai seorang imam mujtahid peletak dasar mazhab hukum *Syâfi'îyyah* yang terdokumentasikan dalam karyanya *al-Umm*, dan kerangka dasar metodologi pemahaman hukumnya *al-Risâlah*. Sehingga Weal B. Hallaq menyebutnya *Was al-Syâfi'î the Master Architect of Islamic Jurisprudence*. Sedangkan Noel J. Coulson menyebutnya sebagai bapak yurisprudensi. Di dalam kedua karyanya itu, Syâfi'î ternyata secara tegas menolak, membatalkan dan tidak mengakui *istihsân* sebagai dalil penetapan hukum. Tetapi berdasarkan penelusuran dari para ulama *ushûl*

⁴⁸ Dimaksudkan adalah Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan, dan Kompilasi Hukum Islam Indonesia (KHI) yang menjadi acuan para hakim di lingkungan Peradilan Agama.

⁴⁹ Kritisi kasus aktual yang mengemuka, Machica Muchtar, yang telah diputuskan oleh Mahkamah Konstitusi (MK).

⁵⁰ Abdullah Ahmed al-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, (Syracuse:

Syracuse University Press, 1990), h. 176.

⁵¹ Abdullah Ahmed al-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, h. 176-180.

pengikut Hanâfi bahwa Syâfi'î dalam praktik ijtihadnya menggunakan *istihâsan* sebagai dalil hukum. Dari penelusuran ini terkesan bahwa secara teoritis-normatif Syâfi'î menolak *istihâsan*, tetapi secara aplikatif-implementatif, Syâfi'î justru menggunakan *istihâsan* sebagai dalil hukum dalam ijtihadnya. Analisis seperti inilah yang membuat kontra produktif terutama di kalangan ulama *ushûliyyin* Hanâfi. Karena sikap Syâfi'î dinilai inkonsisten dalam menolak dan membatalkan *istihâsan*.

Pada hakikatnya, penolakan dan pembatalan Syâfi'î terhadap *istihâsan* sebagai dalil penetapan hukum secara totalitas, baik *istihâsan* yang diteorisasikan dan dikembangkan oleh imam Abû Hanifah beserta para pengikutnya maupun *istihâsan* yang diteorisasikan dan dikembangkan oleh imam Mâlik bin Anas beserta para pengikutnya. Sementara tuduhan ulama *ushûl* Hanâfi terhadap al-Syâfi'î mengenai sejumlah praktik ijtihadnya, setelah penulis merujuk pada dua karyanya mengkritisi beberapa pokok pembahasan yang dituduhkan kepadanya ternyata tidak terbukti kebenarannya, dan tidak ditemukan satu pokok bahasan pun Syâfi'î menetapkan ketetapan hukum suatu masalah berdasarkan *istihâsan*. Adapun dia menggunakan kata/kalimat *astahsin* dalam kasus *mut'ah* memang benar, seperti pernyataannya "*astahsin fî al-mut'ah tsalâtsin dirhâma*," dan "*astahsin an takun al-mut'ah fî haq al-'aqim tsalâtsin dirhâma*." Tetapi Syâfi'î menetapkan hukum terhadap kasus *mut'ah* ini berdasarkan Q.s. al-Baqarah [2]: 236 dan 241, bukan berdasarkan *istihâsan* seperti yang dituduhkan ulama *ushûl* Hanâfi. Bahkan sebaliknya, bahwa praktik ijtihad al-Syâfi'î dengan teori hukum yang telah dirumuskan dalam *al-Risâlah*, justru membuktikan konsistensi Syâfi'î dalam penolakannya terhadap *istihâsan*.

Bertolak dari analisis tersebut dapat ditegaskan bahwa al-Syâfi'î adalah seorang mujtahid mutlak yang konsisten, baik dalam tataran teoritis-normatif maupun dalam tataran aplikatif-implementatif. Dalam tataran teoritis-normatif dia konsisten dengan tunjukkan nilai-nilai Alquran, dan Sunnah. Sedangkan dalam tataran aplikatif-

implementatif dia konsisten dengan aplikasi teori hukum yang mengacu pada Alquran dan Sunnah. Namun demikian, apabila penolakan Syâfi'î terhadap *istihâsan* dikaitkan dengan gagasan dan gerakan pembaruan hukum Islam *including* hukum keluarga di era modern ini, tampaknya sikap itu perlu dilonggarkan bahkan direlevansikan dengan kondisi waktu dan zaman agar substansi gerakan pembaruan dimaksud dapat diwujudkan sesuai dengan tuntutan dan perkembangan zaman itu sendiri. Hal ini berarti penegasan pengikut Syâfi'î di antaranya al-Ghazâli menyatakan *man istashlaha faqad syara'a kamâ anna man istahsana faqad syara'a* paling tidak direformulasikan kembali, sehingga eksistensi *istihâsan* dalam konteks pembaruan hukum keluarga dapat digunakan sebagai alternatif dalil dan pendekatan *problem solving* kasus-kasus hukum keluarga yang terus mengemuka dalam kehidupan masyarakat modern. Apatah lagi kalau mengkritisi teori-teori hukum Syâfi'î yang terkesan begitu ketat dan *rigid* (kaku) seperti teori *ijmâ'* dan *qiyâsnya*, maka menurut hemat penulis diduga kuat hukum-hukum Islam tidak akan mampu menjawab pelbagai tantangan zaman era kontemporer ini. Kalau pun selama ini Islam dikatakan "*al-Islâm ya'lu walâ yu'lâ alaih*," "*Islâm shâlih likull zamân wa makân*," seakan tidak lebih hanya sebagai jargon belaka. Karena itu, pemikiran hukum Islam dan paradigma berpikir *ushûli* sudah saatnya didekonstruksi, direkonstruksi, atau direkonsepsi kembali disesuaikan dengan kebutuhan era kontemporer, seperti yang telah digagaskan oleh Hasan al-Turabi dengan *tajdid ushûl al-fiqh al-Islâmnya*, Fazlur Rahman dengan *doubele movementnya*, Mahmed Taha dengan teori *nasakhnya*, Muhammad Syahrur dengan *nazhâriyah hudûd* (teori batas/limit) nya, dan lainnya.

Pustaka Acuan

- Amin, Ma'ruf, *Fatwa dalam Sistem Hukum Islam*, Jakarta: Penerbit Elsas, 2008.
- Ghazâli, Abî Hamîd, *Al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl*, Ttp.: al-Fanniyyah al-Muttahidah, 1971.

- Na'im, al-, Abdullah Ahmed, *Toward an Islamic Reformation; Civil Liberties, Human Rights and International Law*, Syracuse: Syracuse University Press, 1990.
- Hallaq, Weal B., A History of Islamic Theories, alih bahasa E. Kusnadinigrat dan Abdul Haris bin Wahid, *Sejarah Teori Hukum Islam*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2000.
- Hilal, Judah, "Al-Istihâsân wa al-Mashlahat" dalam *Ushû' al-Fiqh al-Islâmî wa Mahrûjaz al-Imâm ibn Taimiyah*, Ttp.: al-Majlis al-'Ala Lirri'ayah al-Funun wa al-Adab wa al-'Ulum al-Ijtima'iyah, 1380 H.
- Ibn Rusyd, Imâm al-Qâdi Abû al-Walîd, *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid*, Ttp.: Dâr al-Fikr, t.t.
- Ibn Qudâmah, Imâm Muwâffiq al-Dîn Abdullah bin Ahmad, *Raudhah al-Nâzhir wa Jannah al-Manâzhir*, Bayrût: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1414 H./1994 M.
- Jurjâni, 'Ali bin Muhammad, *Kitâb al-Târîfât*, Jeddah: al-Haramain, t.t.
- Khallâf, Abd. al-Wahâb, *Ilm Ushûl al-Fiqh*, Ttp.: Dâr al-Kuwaitiyyah, 1968.
- _____, *Mashâdir al-Tasyrî' al-Islâmî fî mâ lâ Nashsha Fih*, Kuwait: Dâr al-Qalam, 1392 H./1972 M.
- Kahlani, Muhammad Ismâ'îl, *Subul al-Salâm*, Juz 2, Bandung: Penerbit Dahlan, t.t.
- Nasution, Khoiruddin, *Hukum Perdata (Keluarga) Islam Indonesia dan Perbandingan Hukum Perkawinan di Dunia Muslim*, Yogyakarta: Penerbit Academia dan Tazzafa, 2009.
- _____, *Hukum Keluarga (Perdata) Islam Indonesia*, Yogyakarta: Penerbit Academia dan Tazzafa, 2010.
- Sarakhsi, Abî Bakar Muhammad bin Ahmad bin Abî Sahl, *Ushûl al-Sarakhsi*, Abû al-Wafâ' al-Afghânî (Pentahqiq), Ttp.: Dâr al-Kitâb al-'Araby, 1372 H.
- _____, *Al-Mabsûth*, Juz ke 10 dan 11, Bayrût: Dâr al-Ma'rîfat, 1406 H.
- Sa'id, Abd. al-Azîz bin Abd. al-Rahmîn, *Ibn Qudâmah wa Atsaruh al-Ushûliyyah*, Riyadh: al-Mamlakah al'Arabiyyah al-Su'ûdiyyah, 1399 H.
- Sâyih, Ahmad Abd. al-Rahâm, *Risâlah fî al-Ri'âyah al-Mashlahah*, Mishr: Dâr al-Mishriyyah al-Lubnâniyyah, 1993.
- Syâfi'î, Muhammad bin Idrîs, *Al-Risâlah*, Ahmad Muhammad Syâkir (Pentahqiq), Ttp.: Dâr al-Fikr, t.t.
- _____, *Al-Umm*, Juz ke 6 dan 7, Ttp.: Dâr al-Fikr al-'Araby, 1983.
- Syâtîbi, Abî Ishâq, *Al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Ahkâm*, Jld. 2, Juz 4, Bayrût: Dâr al-Fikr, t.t.
- _____, *Kitâb al-I'tishâm*, Juz 2, Bayrût: Dâr al-Fikr, 1424 H./2003 M.
- Syalabi, Muhammad Musthafâ, *Tâlîl al-Ahkâm*, Bayrût: Dâr al-Nahdhah al-'Arabiyyah, 1981.
- Qarâdhâwi, al-, Yûsuf, *Syarî'at al-Islâm Shâlihah li al-Tathbîq fî Kull Zamân wa Makân*, Tnp.: Dâr al-Sakhwah al-Qâhirah, 1393 H.
- _____, *'Awâmil al-Sâ'ah wa al-Murûnah fî Syarî'ah al-Islâm*, Ttp.: Dâr al-Sakhwah al-Qâhirah, 1406 H./1985 M.
- Wahid, Marzuki, *Pembaruan Hukum Keluarga Islam di Indonesia Pasca Orde Baru, Studi Politik Hukum atas CLD-KHI*, Cirebon: Fahmina Institute, t.t.
- Zaid, Musthafa, *Al-Mashlahat fî al-Tasyrî' al-Islâmî wa Najmuddin al-Thûfi*, Ttp.: Dâr al-Fikr al-'Araby, 1964.
- Zahrah, Muhammad Abû, *Ushûl al-Fiqh*, Ttp.: Dâr al-Fikr al-'Araby, t.t.
- Zarqâ, Mushthafâ Ahmad, *Al-Madkhal al-Fiqh al-'Amm*, Juz 1, Damaskus: Alif al-Adib, 1967.