

## IJTIHAD DAN MUJTAHID

### Abstrak:

*Ijtihad dan Mujtahid adalah dua kategori konsekuensi ilmiah yang tidak dapat dipisahkan. Ijtihad yang lahir mengatasnamakan metode ketrampilan menggali suatu peristiwa hukum yang terjadi, kehadirannya menuntut varian lain yaitu dimensi keahlian. Dimensi keahlian tidak terwujud tanpa seseorang yang dipandang cakap menggali peristiwa hukum tadi dengan kualifikasi-kualifikasi yang telah tersedia.*

*Dalam konteks ini, maka varian mujtahid perlu dihadirkan dengan penjelasan-penjelasan berdasarkan tingkatan-tingkatan atau derajat yang kemudian disebut mujtahid dengan berbagai dimensinya. Seperti dikemukakan dalam tulisan ini, antara lain, tentang kualifikasi mujtahid mutlak, mujtahid fatwa dan mujtahid madzhab.*

**Kata Kunci:** *ijtihad, mujtahid, kualifikasi mujtahid*

### I

Al-Qur'an dan Hadits, merupakan sumber hukum Islam. Para ulama menyebut ayat-ayat yang berisikan hukum yang terkandung dalam al-Qur'an dan matan-matan hadits masing-masing disebut *ayât al-ahkâm* dan *Hadits al-ahkâm*. Ayat-ayat itu jumlahnya relatif sedikit dan hanya memuat aturan-aturan normatif yang bersifat umum dan global.

Di kalangan para ulama terjadi perbedaan pendapat dalam menentukan kuantitas ayat-ayat hukum. Perbedaan ini bermuara pada variasi pandang mereka terhadap apa yang disebut dengan terminologi hukum. Dari jumlah 6.000 lebih ayat al-Qur'an, hanya sekitar 3,5 – 17,18% yang menjelaskan aturan-aturan hukum yang di dalamnya hanya termasuk hukum-hukum ibadah (*'ûbûdiyyat*) dan hukum keluarga (*ahwâl asy-syakhsbiyyat*). Di antara para ulama adalah Abd al-Wahhab Khallaf<sup>1</sup> dengan mengatakan 228 ayat, al-Ghozali menyebutkan hanya 500 ayat, al-Razi, Ibn Qudâmah dan lain-lain menyebut 900 ayat, Abu Yusuf<sup>2</sup> menyebut 1.100 ayat dan ada pula yang berpendapat lebih dari bilangan yang disebut di atas.

Mengukur dari angka-angka jumlah ayat hukum yang dikemukakan oleh para ulama, sudah dapat dipastikan bahwa jumlah ayat al-Qur'an yang berhubungan dengan muamalah, khususnya masalah kemasyarakatan, sangat sedikit jumlahnya dibandingkan dengan *ayât al-ahkâm*.

Muhammad Rasyid Ridla, dengan mengutip pendapat *jumbûr al-Ushûliyyin*, menegaskan bahwa ayat-ayat hukum yang bersifat amaliah yang berhubungan dengan keagamaan, peradilan dan politik jumlahnya tidak sampai 10 ayat (0,66%).<sup>3</sup> Sedangkan, menurut Wahhab Khallaf, ayat yang berkaitan dengan masalah kemasyarakatan hanya mencapai angka 228 ayat (3,5%).<sup>4</sup>

Bilangan *ayât al-ahkâm* yang tidak begitu banyak dijumpai pula dalam bilangan *ahâdîts al-ahkâm*. Menurut Ibnu Qayyim, dari jumlah *ahâdîs al-ahkâm* yang mencapai ribuan hanya sekitar 500 buah saja yang merupakan dasar-dasar hukum (*ushûl al-ahkâm*).<sup>5</sup>

Dengan bilangan ayat dan Hadits hukum yang demikian terbatas tidak dapat diklaim bahwa hukum Islam adalah hukum jumud (statis) yang tidak memberikan jalan di tengah-tengah perkembangan jaman, tetapi ia telah meluaskan pemikiran Fiqh Islam berkembang mengikuti dinamika perubahan dari zaman ke zaman dan dari satu tempat ke tempat lain.

Al-Qur'an maupun Hadits memang merupakan sumber hukum yang tidak memberikan penjelasan secara terperinci. Termasuk di bidang hukum keduanya hanya dapat menjelaskan secara global. Hikmah dari penjelasan yang bersifat global mendorong umat manusia untuk berfikir dan melakukan penelitian dalam menghadapi persoalan yang membutuhkan penyelesaian secara hukum.

Bagi umat Islam, terutama ulamanya, yang mempunyai keahlian di bidangnya diperintahkan berupaya keras melakukan penalaran terhadap kandungan al-Qur'an dan Hadits yang memuat norma-norma dasar penetapan hukum. Penalaran yang dilakukannya adalah dalam rangka memecahkan kasus-kasus hukum yang ketentuannya belum tegas ditentukan dalam nas al-Qur'an dan Hadits yang panduannya tetap mengacu kepada al-Qur'an dan Hadits tersebut. Upaya keras dalam melakukan penalaran ini, menurut ilmu ushul Fiqh disebut dengan Ijtihad, sedangkan orang yang bersungguh-sungguh melakukannya disebut dengan *mujtahid*.

## II

Menurut ulama usul, yang dimaksud dengan Ijtihad, sebagaimana dikemukakan oleh Abdullah bin Abd al-Muhsin at-Turki ialah:

إستفراغ المجتهد الوسع في طلب الأحكام الشرعية على وجه

يخس من نفسه العجز عن المزيد.<sup>6</sup>

“Mencurahkan semua kemampuan untuk mencari hukum syara’ yang bersifat zanni, sampai merasa dirinya tidak mampu untuk mencari tambahan kemampuannya”.

Secara ethimologis kata ijtihad<sup>7</sup> berarti kerja keras, telaten, berkemauan tinggi dan bersungguh-sungguh. Mengingat pengertian ijtihad yang sangat mengandalkan kemampuan instrumen fisik dan nalar, maka dapat dipahami bila para ulama menawarkan beberapa kualifikasi yang sebagian ditetapkan dengan ketat sebagian lagi tidak bagi setiap orang yang ingin melakukan ijtihad.

Adapun mujtahid adalah bentuk kata *fā'il* (pelaku) yang berarti orang yang bersungguh-sungguh dengan mengerahkan segala kemampuannya yang rasional, menggali (mempelajari) ajaran Islam yang tertuang dalam al-Qur’an dan Hadits, dengan analisisnya yang tepat, memberikan pertimbangan tentang hukum-hukum Islam.<sup>8</sup>

### III

Sejalan dengan kredibilitas mujtahid sebagai orang yang dianggap mampu menggali hukum syara’, sudah selayaknya ia mengetahui (menguasai) bahasa Arab. Di kalangan ulama telah sepakat perlunya mujtahid menguasai bahasa arab dari berbagai aspeknya; baik aspek nahwu, saraf, mutlak *muqayyad*, lafazh ‘*ām* dan *khâsh*, *haqiqi* dan *majâzi*, *dilâlat lafazh*, *muhkam* dan *mutasyabihat*, nash dan *fahw-nya* (arti atau maksudnya). Akan tetapi, mereka tidak mensyaratkan mujtahid menguasai bahasa arab dengan mahir setingkat dengan pakar bahasa arab seperti Ashmu’i dan Sibaweh.<sup>9</sup> Dari aspek penguasaan bahasa, mujtahid dipandang cukup dengan kemampuannya mengemukakan beberapa aspek bahasa arab dari kitab pengarang terkenal seperti kitab *Mufradât al-Qur’ân* yang ditulis oleh *ar-Raghib al-Ashfihâni* dan kitab *an-Nihâyat fi Gharib al-Hadits wa al-Atsar* yang ditulis oleh *Ibn al Atsir*.

Alasan perlunya mujtahid menguasai bahasa arab, menurut para ulama, karena al-Qur’an dan Hadits merupakan kitab syari’ah yang disampaikan dengan bahasa Arab. Bahkan, menurut mereka, beberapa ayat al-Qur’an dan Hadits sendiri yang menunjukkan bahwa al-Qur’an diturunkan dengan bahasa Arab.<sup>10</sup>

Rasyid Ridla setuju bahasa Arab merupakan salah satu syarat berijtihad. Bahkan ia menekankan perlunya seorang mujtahid menguasai bahasa Arab dari sisi tata bahasa, susunan kata, pokoknya termasuk kemampuan lengkap yang berhubungan dengan ilmu kebahasaan. Kemampuan bahasa seperti ini dibutuhkan agar mujtahid dapat menangkap (memahami) makna yang terkandung dalam al-Qur'an maupun Hadits.<sup>11</sup>

Ibnu al-Humam, salah seorang ulama Ushul Fiqh *Hanafyyat*, menjelaskan bahwa mengetahui al-Qur'an dan Sunnah merupakan syarat mutlak yang harus dimiliki oleh mujtahid.<sup>12</sup> Di kalangan ulama ushul terdapat perbedaan pendapat tentang keharusan mujtahid mengetahui al-Qur'an. Imam Syafi'i, pendiri madzhab asy-Syafi'i mensyaratkan seorang mujtahid berkemampuan menghafal seluruh al-Qur'an.

Sebagian ulama lain tidak mensyaratkan seluruh al-Qur'an dihafal tetapi cukup dengan mengetahui ayat-ayat hukum sehingga kapan saatnya mujtahid dapat merujuk pada ayat-ayat tersebut. Sedangkan al-Ghazali, salah seorang ulama penganut mazhab Syafi'i, tidak mensyaratkan seluruh al-Qur'an dihafal, ia mencukupkan untuk menghafal lima ratus ayat dan itu pun tidak harus dihafal di luar kepala tetapi cukup dengan mengetahui tempat-tempat (surat-surat) di mana posisi ayat-ayat itu berada.<sup>13</sup>

Secara ideal para mujtahid selayaknya dapat menghafal seluruh ayat al-Qur'an tetapi dalam kehidupan yang sudah demikian maju dengan tersedianya sumber-sumber buku, seperti kitab tafsir *ayât al-ahkâm* dan kitab-kitab lain yang bertalian dengan masalah *ulûm al-Qur'ân*, para mujtahid tidak perlu dibebani menghafal seluruh al-Qur'an karena akan mengalami kesulitan. Sementara persoalan-persoalan baru yang terus bermunculan tidak dapat dipecahkan dengan cepat.

Dengan tidak dikuasainya seluruh ayat al-Qur'an oleh mujtahid tidak berarti menentang prinsip persyaratan kemampuan dalam berijtihad. Karena yang dibutuhkan dalam ijtihad adalah kemampuan mujtahid memecahkan objek permasalahan sejalan dengan pengetahuannya dalam menangkap maksud yang terkandung dalam al-Qur'an. Jadi, yang penting bukan menghafal al-Qur'an di luar kepala tetapi bagaimana sang mujtahid memahami hukum-hukum syari'at yang terkandung dalam al-Qur'an dan mengetahui ayat-ayat hukum yang menjadi nas bagi hukum-hukum tersebut. Dengan kata lain mujtahid mempunyai kemampuan metodologi dalam menangkap makna (pesan) al-Qur'an yang dijadikan sumber *istinbath*.

Dalam kaitannya dengan persyaratan pengetahuan mujtahid terhadap al-Qur'an, mengingatkan peristiwa Abu Bakar yang pernah

tidak menjawab seluruh pertanyaan mengenai penafsiran beberapa ayat al-Qur'an. Antara lain, ayat yang ditanyakan adalah tentang penafsiran kata **أَبَا** dalam firman Allah **وَفَاكِهَةٌ وَأَبَا** yang terdapat dalam surat 'Abasa ayat 31. Ketika yang bertanya meronta Abu Bakar agar menjawabnya, malah ia balik bertanya seraya mengatakan;

14 **أَي سَمَاءٍ تَظَلِّنِي وَأَي أَرْضٍ تَقْلِنِي إِذْ قُلْتَ فِي كَلَامِ اللَّهِ مَا لَا أَعْلَمُهَا**

Langit mana yang akan melindungi dan bumi mana pula yang akan menampungku, jika aku mengatakan tentang sesuatu dalam firman Allah padahal aku sendiri tidak mengetahuinya.

Betapa pun Abu Bakar seorang sahabat Nabi yang tidak diragukan kredibilitas ilmu pengetahuan agamanya, namun dalam konteks peristiwa di atas tidak dapat dimaknai sebagai keganjilan Abu Bakar dalam hal memberikan jawaban. Peristiwa ini tampaknya mengisyaratkan bahwa dalam kondisi tertentu Abu Bakar tidak sanggup mengetahui maksud dari seluruh ayat al-Qur'an. Akan tetapi eksistensi ijtihad tetap harus diperankan untuk memecahkan persoalan hukum.

Oleh karena itu, dapat dipahami jika para ulama ushul tidak membebani mujtahid harus mampu mengetahui seluruh makna ayat al-Qur'an. Menurut Ali Hasaballah, seorang mujtahid tidak disyaratkan dengan mutlak menghafal seluruh ayat yang diturunkan oleh Allah SWT tetapi cukup mengetahui aspek-aspek ayat yang terkait dengan objek pembahasan ijtihad.<sup>15</sup> Pandangan ini dikemukakan oleh Hasaballah karena ia tidak ingin ijtihad mengalami jalan buntu. Ijtihad harus berjalan secara dinamik dan cepat dalam menjawab persoalan-persoalan dan memfatwakan masalah hukum.<sup>16</sup>

Senada dengan Ali Hasaballah, Wahhâb Khallâf<sup>17</sup> menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan keharusan mengetahui Qur'an bagi mujtahid adalah kemampuannya dalam memahami syari'ah, mengetahui ayat-ayat hukum dan cara pengambilannya sehingga bila kepadanya dihadapkan peristiwa hukum, sang mujtahid tidak mengalami kesulitan menyampaikan ayat-ayat hukum yang berhubungan dengan peristiwa tersebut.

Adapun berkenaan dengan pengetahuan tentang sunnah, menurut Wahbah Zuhaili,<sup>18</sup> sebagaimana halnya dengan al-Qur'an, mujtahid harus mengetahui sunnah baik bahasa maupun kandungan hukumnya tetapi tidak harus menghafal seluruh hadits. Hanya saja ia harus berkemampuan merujuk kepada hadits yang dijadikan acuannya ketika melakukan *istinbath* hukum, yaitu dengan mengetahui letak hadits melalui kamus hadits.

As-Syaukani berpendapat, seorang mujtahid harus mengetahui sunnah sebanyak-banyaknya. Ia mengemukakan beberapa pendapat ulama tentang jumlah hadits yang harus diketahui oleh seorang mujtahid. Satu pendapat menyatakan bahwa seorang mujtahid harus mengetahui lima ratus hadits. Pendapat lain, yang sampai pada Ibnu al-Dharir dan Ahmad Ibnu Hanbal, menjelaskan bahwa seorang mujtahid harus mengetahui lima ratus ribu hadits. Akan tetapi, menurut al-Ghazali dan beberapa ulama ushul, seorang mujtahid cukup dengan mengetahui hadits-hadits hukum yang terdapat, misalnya, dalam kitab *Sunan Abi Dâud* dan *Sunan al-Baihaqî*. Akan tetapi pendapat tersebut – sebagai dikutip oleh asy-Syaukani – dibantah oleh Nawawi (w. 676 H), salah seorang ulama Fiqh Syafi'i. Menurut Nawawi, *Sunan Abi Dâud* tidak dapat dijadikan tolok ukur sebagai kitab setandar berijtihad karena di dalamnya terdapat hadits-hadits hukum yang tidak valid dan hadits-hadits Bukhari dan Muslim yang selama ini dipandang valid (*shahîh*) banyak yang tidak terdapat dalam *Sunan Abi Dâud*.<sup>19</sup>

Para ulama, kata asy-Syaukani, ada yang memberatkan dan ada yang meringankan dalam hal keharusan mujtahid mengetahui Sunnah. Seharusnya seorang mujtahid, demikian Syaukani, mengetahui seluruh induk kitab hadits yang ditulis oleh para ahli seperti kitab induk yang enam (*Shahîh al-Bukhârî, Shahîh Muslim, Sunan Abi Dâud, Sunan at-Turmidzî, Sunan an-Nasâ'î, dan Sunan Ibnu Mâjâ*). Demikian pula kitab-kitab hadits yang menyusul kitab yang enam seperti *Sunan al-Baihaqî, Sunan ad-Daruquthnî, Sunan at-Thabrânî* dan *Sunan ad-Dârimî*.

Syaukani menambahkan pemikirannya bahwa akan lebih baik bila mujtahid juga mengetahui kitab-kitab musnad seperti *Musnad Ahmad Ibnu Hanbal, Musnad As-Syâfi'î*, dan lain-lain; kitab-kitab *Mustakbraj* seperti *Mustakbraj Abi Nu'aim, Mustakbraj Ahmad Ibnu Hamdan*, dan lain-lain; dan kitab-kitab yang ditulis oleh para penulisnya atas syarat-syarat Hadits shahih yang ditentukan oleh Bukhari dan Muslim seperti *Shahîh Ibnu Khuzaimat, Shahîh Ibnu Hibbân, Mustadrak al-Hakîm* dan lain-lain.

Keluasan pengetahuan seorang mujtahid di bidang hadits dapat memberikan pengaruh padanya untuk tidak dengan mudah menggunakan *ar-ra'y* (akal) dan *qiyas* dalam berijtihad pada tempat yang ada nasnya. Namun tidak berarti mujtahid dipaksakan menghafal seluruh hadits itu di luar kepala, cukup seandainya ia mengetahui letak hadits-hadits tersebut sehingga pada saatnya diperlukan dengan cepat dapat menemukannya.<sup>20</sup>

Dalam hal pengetahuan mujtahid kepada sunnah, ada hal-hal yang penting dikaji berkenaan dengan sunnah sebagai persyaratan mutlak yang

diperlukan seorang mujtahid yaitu penguasaan beberapa aspek dari sunnah itu sendiri.

Menurut Muhammad Rasyid Ridla, sunnah sebagai penjelas al-Qur'an wajib ditaati untuk tidak boleh menyimpang dari padanya. Sebagai sumber hukum, hadits harus diposisikan oleh mujtahid sebagai dasar hukum setelah al-Qur'an dan tidak dibenarkan menempatkan fiqh mendahului kedudukan hadits. Dalam pesan-pesannya yang disampaikan kepada kelompok pembaharu (mujtahid), Ridla menekankan kepada pemikir Islam (mujtahid, penggali hukum) agar dapat menguasai Hadits baik dari sisi kualitas *sanad*, *dilâlat*, *ta'arudl* maupun *tarjih*. Dalam hal Hadits yang kualitasnya ahad, Ridla tidak membolehkan mujtahid untuk menjadikannya sebagai sumber hukum.<sup>21</sup>

Dalam kaitan memahami al-Qur'an, *asbâb an-nuzûl* mempunyai arti penting guna menggali hukum yang terkandung dalam al-Qur'an. Seseorang tidak akan mencapai pengertian yang baik jika tidak mengetahui riwayat *asbâb an-nuzûl* satu ayat. al-Wahidi, seorang ulama klasik dalam bidang ini mengemukakan; "pengetahuan tentang tafsir dan ayat-ayat tidak tercapai bila tidak disertai dengan pengetahuan tentang peristiwa dan penjelasan yang berkaitan dengan diturunkannya satu ayat".<sup>22</sup>

Pengetahuan *asbâb an-nuzûl* akan sangat membantu dalam memahami konteks turunnya ayat. Ini sangat penting untuk menerapkan (menetapkan) ayat-ayat pada kasus dan kesempatan yang berbeda. Peluang terjadinya kekeliruan akan semakin besar jika mengabaikan riwayat *asbâb an-nuzûl*.

Sebagai contoh, seorang dapat berkesimpulan bahwa shalat tidak harus menghadap ke qiblat dan boleh saja menghadap ke tempat lain, karena terdapat dalam al-Qur'an surah *al-Baqarat* 115:

وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

"Kepunyaan Allah timur dan barat, maka kemana pun menghadap disitulah wajah Allah. Sesungguhnya Allah Maha Luas (rahmat-Nya) lagi Maha Mengetahui"

Ayat ini turun berhubungan dengan peristiwa sekelompok musafir yang melaksanakan shalat di suatu malam gelap gulita sehingga mereka tidak tahu arah qiblat secara pasti, lalu mereka menghadap ke arah yang

berbeda-beda. Masalah ini diajukan kepada Rasulullah Saw, lalu turunlah ayat tersebut.<sup>23</sup>

Menghadap ke qiblat pada waktu shalat hukumnya wajib. Tidak sah shalat jika tidak menghadap qiblat. Kecuali jika terjadi kondisi seperti ketika ayat ini turun, seseorang tidak bermasalah jika tidak menghadap qiblat. Itu pun terlebih dahulu ia harus berusaha sedemikian rupa (ijtihad) untuk mengetahui arah qiblat yang sebenarnya.

Demikian pula untuk menggali kandungan Hadits, seorang mujtahid perlu memahami ilmu dirayah. Ilmu dirayah adalah suatu ilmu untuk mengetahui keadaan sanad dan matan dari segi diterima atau ditolak dengan segala permasalahannya.<sup>24</sup> Al-Ghazali menjadikan syarat bagi seorang mujtahid dalam kemampuannya memisahkan Hadits mana yang diterima dan yang ditolak.<sup>25</sup> Berdasarkan pemikiran ini, berarti ilmu dirayah berfungsi membawa mujtahid bersikap kritis dalam menilai setiap hadits yang akan dijadikan acuan (*reference*) dalam melakukan penggalan hukum baik terhadap sanad (para perawi) maupun terhadap matan hadits.<sup>26</sup>

Diukur dari kuantitasnya jumlah hadits lebih banyak dibanding dengan al-Qur'an. Dengan jumlah yang banyak itu, terdapat hadits-hadits yang sudah dinasakh oleh hadits yang lain sehingga tidak dapat dijadikan sebagai pegangan dalam menetapkan hukum. Sebagai contoh hadits tentang nikah mut'ah.<sup>27</sup>

Hadits Nabi:

حدثنا أبو عميس عن إياس بن سلمة عن أبيه قال: رخص رسول الله صلى الله عليه وسلم عام أوطاس في المتعة ثلاثاً ثم هي عنها.<sup>28</sup>

Abu Umair telah menceritakan pada kami dari Iyyas bin Salamah dari Bapaknya berkata: Rasulullah Saw telah membolehkan sebanyak tiga kali perkawinan mut'ah pada masa perang Awthas kemudian ia melarangnya.

Selain *nāsikh mansūkh* seorang mujtahid dalam melakukan ijtihad, hendaknya mengetahui hadits-hadits yang bertentangan secara lahir dan langkah-langkah yang harus ditempuh dalam melakukan penafsiran terhadapnya. Pengetahuan demikian diperlukan supaya mujtahid mampu mencari jalan keluar<sup>29</sup> dari kondisi hadits yang secara lahiriyah tampaknya bertentangan. Setelah langkah ini ditempuh, seorang mujtahid baru dapat menjadikan hadits tersebut sebagai pegangan dalam melakukan ijtihad.

Contoh Hadits yang secara lahiriah bertentangan ialah hadits masalah riba. Dalam sebuah sabda Rasulullah Saw dinyatakan;

أخبرني أسامة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال:  
لا ربا إلا في النسئة.<sup>30</sup>

“Usamah telah menceritakan padaku bahwa Nabi Saw bersabda: tidak ada riba kecuali ribâ nasi’at (riba yang muncul dari utang piutang)” (H.R. al-Bukhâri)

Hadits ini meniadakan bentuk riba selain *ribâ nasi’at*, yaitu riba yang berawal dari pinjam meminjam uang. Dengan demikian *ribâ al-fadll* tidaklah haram. Akan tetapi, dalam hadits lain Rasulullah Saw menyatakan:

حدثنا عبد الرحمن عن ابي بكره قال أبو بكره رضي الله عنه قال  
رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا تبيعوا الذهب بالذهب إلاّ  
سواء بسواء والفضة بالفضة إلاّ سواء بسواء وبيعوا الذهب  
بالفضة والفضة بالذهب كيف شئتم.<sup>31</sup>

“Abdurrahman telah menceritakan pada kami dari Abu Bakrah, bahwa Rasulullah Saw berkata; janganlah kamu jual emas dengan emas, perak dengan perak, kecuali dalam jumlah yang sama. Dan juallah emas dengan perak atau perak dengan emas menurut yang engkau mau” (H.R. Bukhari).

Hadits ini mengandung hukum bahwa *ribâ al-fadll* diharamkan. Antara kedua hadits tersebut terkandung pertentangan hukum dalam masalah *ribâ al-fadll*. Hadits pertama membolehkan dan hadits kedua mengharamkan.

Mengetahui sebab *wurûd* suatu hadits sangat diperlukan untuk dapat mengetahui hadits baik secara tektual maupun secara kontekstual. Pengetahuan tentang *asbâb al-wurûd* ini dirasakan lebih penting di dalam upaya memahami hadits-hadits hukum, sekalipun tidak semua hadits Nabi mempunyai *asbâb al-wurûd*nya. Hal ini disebabkan bahwa kandungan hadits untuk sebagian bersifat kondisional dan lokal. Dengan kata lain,

hadits sebagai sumber hukum. Untuk sebagian merupakan penjelmaan nabi yang empirik dari kandungan hukum al-Qur'an sebagai sumber pertama dan utama hukum Islam. Penjelmaan nabi tersebut dipandang sebagai fakta sosiologis yang lebih kuat dari pada fakta sosiologis umumnya karena ia dijelmakan oleh seorang yang terbebas dari kesalahan (*ma'shūm*). Menurut Fazlurrahman, seorang nabi adalah seorang yang keseluruhan waktu dan perilaku aktualnya jauh lebih tinggi dari manusia pada umumnya.<sup>32</sup> Oleh karena itu, pengetahuan wurud hadits merupakan keniscayaan bagi seorang yang akan melakukan ijtihad. Contoh hadits yang mempunyai sebab *wurud*:

حدثنا أبو سلمة بن عبد الرحمن أن أبا هريرة رضي الله عنه قال:  
 قبل رسول الله صلى الله عليه وسلم الحسن ابن علي وعنده  
 الأقرع بن حابس التميمي جالسا فقال الأقرع إن لي عشرة من  
 الولد ما قبلت منهم أحدا فنظر إليه رسول الله صلى الله عليه  
 وسلم ثم قال من لا يرحم لا يرحم.<sup>33</sup>

“Abu Salmah bin Abdurrahman telah menceritakan pada kami, sesungguhnya Abu Hurairah ra. Berkata; Rasulullah Saw. telah mencium Hasan bin Ali (salah seorang cucu Nabi), yang ketika itu didampingi al-Aqra' bin Habis Tamimi. Seraya ia berkata pada Nabi: “Sesungguhnya saya mempunyai sepuluh anak tapi seorompokun dari mereka tak pernah aku menciumnya”, maka Rasulullah Saw sambil memandang al-Aqra berkata; “Barang siapa yang tidak menyayangi, maka tidak disayangi” (H.R. Bukhari).

Mengetahui seluruh masalah yang hukumnya telah ditunjuk oleh ijma' bagi seorang mujtahid merupakan syarat yang telah disepakati. Menurut Abu Zahrah, letak ijma' yang keberadaanya tidak diragukan ialah seperti yang berhubungan dengan hukum-hukum waris dan persoalan wanita yang dilarang oleh al-Qur'an maupun hadits yang telah disepakati oleh ijma'. Demikian pula ketetapan-ketetapan agama sejak masa sahabat hingga para Imam Mujtahid dan generasi peneusnya yang telah menjadi ijma' para ulama.<sup>34</sup>

Pengetahuan mujtahid pada ijma' di atas bukan dimaksudkan sebagai pegangan yang selalu dimenangkan dalam segala situasi tetapi merupakan bahan kajian guna mengetahui seluruh masalah yang telah

Di samping perlunya mujtahid mengetahui letak ijma' yang telah disepakati para ulama salaf, seorang mujtahid diharuskan juga mengetahui *ikhtilāf* (perbedaan pendapat) yang terjadi di antara para fukaha. Misalnya mengetahui perbedadaan pendapat dan metoda antara ulama fiqh di Madinah dan ulama fiqh di Irak. Dengan demikian mujtahid secara rasional akan mampu memilah mana pendapat yang dianggap valid dan yang tidak, kaitan dekat atau jauhnya dengan sumber al-Qur'an dan hadits. Imam Syafi'i, sebagai dikutip Abu Zahrah, mewajibkan seorang mujtahid agar memiliki kemampuan dimaksud seperti tergambar dalam kitab *Risālat*-nya sebagai berikut;

“Mendengarkan suatu pendapat khilafiyah tidak dilarang karena dengan mendengarkan itu, bisa mengingatkan seorang mujtahid untuk tidak meninggalkan hal-hal yang terlupakan dan dapat memperkokoh keyakinan terhadap ketetapan suatu perkara yang dianggapnya benar. Dengan cara begitu ia bisa sampai pada puncak ijtihadnya dengan mengetahui dirinya dan mengetahui dari mana ia berpendapat demikian dan dari sudut manakah ia meninggalkan pendapat orang lain. Dengan cara itu, seorang juga dapat mengetahui kelebihan dari pendapat yang diambil dibanding dengan pendapat yang ditinggalkan.”<sup>35</sup>

Dari pandangannya ini berarti Imam Syafi'i telah memberikan sumbangan besar dalam menanamkan sikap keterbukaan kaum intelektual, khususnya kepada para mujtahid guna dapat mendengarkan dan menerima berbagai pendapat dari luar. Pengetahuan mujtahid yang sangat luas, terutama pengetahuannya tentang berbagai pendapat ulama di bidang hukum (*ikhtilāf*), merupakan modal bagi mujtahid sendiri di dalam keleluasaannya melakukan ijtihad.

Imam Syafi'i merupakan ulama yang sangat mendukung bagi yang akan melakukan ijtihad untuk memahami qiyas dengan mendalam. Menurutnyanya ijtihad itu sebenarnya upaya berfikir untuk mengetahui jalan-jalan qiyas. Bahkan ia berpendapat ijtihad itu sendiri adalah qiyas. Oleh karena itu, seorang mujtahid harus benar-benar mengetahui qiyas yaitu dengan mengetahui hukum-hukum asal berdasarkan nash sebagai sumber hukum. Upaya ini penting diketahui oleh mujtahid untuk dapat menentukan hukum asal mana yang lebih dekat dengan objek yang menjadi sasaran ijtihadnya.

Mujtahid yang ingin melahirkan qiyas sebagai mana disebut diatas, menurut Abu Zahrah,<sup>36</sup> diperlukan mengetahui tiga hal:

1. Mengetahui seluruh nas yang menjadi dasar hukum asal beserta '*illat*-nya untuk dapat menghubungkan dengan hukum *furu'* (cabang).

2. Mengetahui aturan-aturan qiyas dan batas-batasnya, seperti tidak boleh mengqiyaskan dengan sesuatu yang tidak bisa meluas hukumnya, serta sifat-sifat 'illat sebagai dasar qiyas dan faktor yang menghubungkan dengan *furū'*.
3. Mengetahui metode yang dipakai oleh ulama salaf yang saleh dalam mengetahui 'illat-illat-nya hukum dan sifat-sifat yang dipandang sebagai prinsip penetapan dan penggalan hukum fiqh.
4. Mengetahui maksud-maksud hukum; Hukum atau syari'ah Islam diciptakan tidak lain bertujuan buat mensejahterakan seluruh umat manusia. Dalam bahasa usul tujuan hukum itu disebut dengan istilah *maqâshid asy-syari'at*. Asy-Syathibi dalam kitabnya *al-Muwâfaqât* mempergunakan kata-kata yang berbeda dalam kaitannya dengan *maqâshid asy-syari'at*. Kata-kata itu ialah *maqâshid asy-syari'at*, *al-maqâshid asy-syar'iyyat fi asy-syari'at* dan *maqâshid min syar'i al-hukm*.<sup>37</sup> Semua kata yang ditulis berbeda itu, menurut penulis, intinya mengandung pengertian yang sama yakni tujuan hukum yang diturunkan oleh Allah SWT.

Tujuan hukum itu menurut asy-Syathibi adalah;

هذه الشريعة ... وضعت لتحقيق مقاصد الشارع في قيام  
مصالحهم في الدين والدنيا معا.<sup>38</sup>

"Syari'at itu bertujuan mewujudkan kemashlahatan manusia di dunia dan di akhirat".

Dalam bahasa lain as-Syathibi mengungkapkan dengan;

الأحكام مشروعة لمصالح العباد<sup>39</sup>

"Hukum-hukum itu disyari'atkan untuk kemashlahatan hamba".

Apabila ditelaah pernyataan as-Syathibi tersebut dapat dikatakan bahwa kandungan *maqâshid asy-syari'at* atau tujuan hukum adalah kemashlahatan umat manusia. Pemahaman *maqâshid asy-syari'at* mengambil porsi cukup besar dalam karya as-Syathibi. Pemberian porsi yang besar terhadap kajian *maqâshid asy-syari'at* ini, bertitik tolak dari pemikirannya bahwa semua kewajiban (*taklîf*) diciptakan dalam rangka

merealisasikan kemashlahatan hamba. Tak satupun, dalam pandangan Syathibi, hukum Allah yang tidak mempunyai tujuan.<sup>40</sup>

Dalam mengomentari pandangan as-Syathibi, Fathi ad-Darain memperkuatnya dengan mengatakan bahwa hukum-hukum itu tidaklah dibuat untuk hukum itu sendiri melainkan dibuat untuk tujuan lain yakni kemashlahatan.<sup>41</sup> Abu Zahrah dalam kaitan dengan tujuan hukum ini menegaskan bahwa tujuan hakiki hukum Islam adalah kemashlahatan.<sup>42</sup> Tak satu pun hukum yang disyariatkan baik dalam al-Qur'an maupun Sunnah melainkan di dalamnya terdapat kemashlahatan.<sup>43</sup>

Ajaran *maqâshid as-syari'at* as-Syathibi, menurut Khalid Mas'ud adalah upaya memantapkan mashlahat sebagai unsur penting dari tujuan-tujuan hukum.<sup>44</sup> Agaknya tidak berlebihan apabila Wael B. Hallaq mengatakan bahwa *maqâshid as-syari'at* as-Syathibi berupaya mengekspresikan penekanan terhadap hubungan kandungan hukum Tuhan dengan aspirasi hukum yang manusiawi (*the idea of humanistic law*).<sup>45</sup>

Dari uraian di atas dapat ditegaskan bahwa pada intinya *maqâsidl asy-syari'at* diwujudkan dalam upaya merealisasikan rahmat Allah SWT sebagaimana dinyatakan oleh al-Qur'an;

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ.

“Dan tidaklah Kami utus kamu (Muhammad) kecuali sebagai rahmat untuk sekalian alam” (Q.S. al-Anbiyâ':107).

Untuk dapat merealisasikan rahmat tersebut, syari'at Islam harus mampu menjaga (memelihara) kemashlahatan dalam tiga tingkatan yang dikenal dengan *dlarûriyyât*, *hâjiyyât* dan *tahsîniyyât*.

Pemenuhan kebutuhan *dlarûriyyât* sangat penting bagi terwujudnya keselamatan agama dan dunia. Bila tidak terpenuhi, kemashlahatan hidup di dunia tidak akan tercapai, dan kebahagiaan di akhirat tidak akan terwujud. Kebutuhan *dlarûriyyât* mencakup bidang ibadah, adat, mu'amalat dan jinayat. Prinsip dasar ibadah adalah untuk memelihara eksistensi agama seperti iman, pengucapan *syahâdatain*, shalat, zakat, puasa, haji dan lain-lain. Prinsip dasar adat adalah untuk memelihara eksistensi jiwa dan akal, seperti makanan, minuman, pakaian, tempat tinggal dan lain-lain. Prinsip mu'amalat adalah untuk memelihara eksistensi keturunan, harta sekaligus juga untuk memelihara jiwa dan akal, namun dengan perantaraan adat. Prinsip Jinayat dalam bentuk '*amr bi al-ma'rûf* dan *nahî 'an al-munkar* adalah untuk memelihara semua yang tersebut di atas dari aspek ketiadaannya (*min jâniab al-'adam*).<sup>46</sup>

Jadi, kebutuhan *dlarûriyyât* ini sangat penting bagi kelestarian kehidupan manusia dalam berbagai aspek, seperti bidang ibadah, adat mu'amalat dan jinayat. Sasarannya adalah untuk memelihara agama, jiwa, akal, harta dan keturunan.

Kebutuhan tingkat kedua (*al-hâjjiyyât*) ialah sesuatu yang diperlukan manusia dalam kehidupan. Namun bila tidak terpenuhi tidak akan membawa kepada akibat fatal seperti halnya kebutuhan pertama. Baik terjadi dalam bidang ibadah, seperti pemberian *rukhsat* kepada orang sakit dan dalam perjalanan, ataupun di bidang adat seperti kebolehan berburu, menikmati barang-barang yang indah dan enak. Begitu juga dalam bidang mu'amalat dan jinayat.<sup>47</sup>

Adapun kebutuhan tingkat ketiga (*tahsîniyyât*) ialah mengambil sesuatunya yang pantas dan baik menurut adat serta menjauhkan hal-hal yang jelek menurut akal. Ini tercakup dalam kalimat *makârim al-akhlâq*. Bagian ketiga ini meliputi juga bidang ibadah, seperti menghilangkan najis, menutup aurat, mengerjakan amal sunnat berupa sedekah dan lain-lain. Atau di bidang adat seperti adab makan, minum, dan menjauhkan makan yang najis, minuman yang kotor. Demikian juga di bidang mu'amalat dan jinayat.<sup>48</sup>

Demikian kebutuhan-kebutuhan yang diperlukan umat manusia untuk keselamatan dan kemashlahatan hidup di dunia dan akhirat. Kemashlahatan tersebut merupakan tujuan utama dari hukum Islam. Tidak ada suatu peraturan yang disyari'atkan Tuhan yang membawa kesengsaraan bagi umat manusia, Namun kadang-kadang kemampuan manusia tidak dapat menjangkau rahasia, hikmah dan tujuannya.

Uraian di atas menunjukkan betapa pentingnya aspek *maqâshid asy-syari'at* dalam doktrin hukum Islam. Bagi orang yang ingin memahami bagaiman eksistensi kemashlahatan dan keadilan hukum Islam diterapkan pada tingkat individu maupun kolektif, akan terlihat dengan jelas bila aspek maqâsid al-syariah secara luas diketahui (dikaji) terlebih dahulu. Oleh karena itu, pengetahuan mujtahid terhadap *maqâshid asy-syari'at*, di samping pengetahuan yang lainnya, merupakan persyaratan yang tidak boleh diabaikan.

Di luar syarat-syarat yang telah dikemukakan di atas, terdapat pula syarat lain bagi mujtahid baik yang disepakati oleh ulama ushul maupun yang telah diperselisihkan. Sayyid Muhammad Mûsâ dengan sistematik telah mengelompokkan syarat-syarat ijihad ke dalam beberapa poin berikut di bawah ini:

Pertama, persyaratan umum (*asy-syurûth al-'âmmat*), yang mencakup syarat balig, berakal sehat, kuat daya nalarnya, dan beriman atau mukmin.

Kedua, persyaratan pokok (*asy-syurûth al-asâsiyyat*), yang merupakan syarat-syarat pokok yang menekan mujtahid supaya mempunyai

kemampuan cakap di bidang mengetahui al-Qur'an, memahami sunnah, memahami maksud-maksud hukum syari'ah dan mengetahui kaidah-kaidah umum (*al-qawâ'id al-kulliyât*) hukum Islam.

Ketiga, persyaratan penting (*asy-syurûth al-hâmmat*), merupakan syarat penting yang harus dimiliki mujtahid. Syarat-syarat dimaksud adalah menguasai bahasa Arab, mengetahui ilmu ushul Fiqh, mengetahui ilmu matik atau logika, dan mengetahui hukum asal (*al-barâ'at al-ashliyyat*).

Keempat, persyaratan pelengkap (*asy-syurûth at-takmilîyyat*). Syarat ini menetapkan agar mujtahid tidak berijtihad tentang masalah yang sudah ada dalilnya secara *qath'i*, mengetahui posisi *khilâfiyyat*, dan menjaga ketakwaan dan keshalehan.<sup>49</sup>

Syarat-syarat ijtihad yang dikemukakan di atas, tampaknya dapat mengangkat seorang berpredikat mujtahid manakala seluruh syarat tadi dikuasainya dengan mendalam. Hal ini diakui oleh ulama ushul bahwa hanya dengan persyaratan yang demikian seseorang menyandang gelar mujtahid. Namun dalam katagori ulama ushul, dari sisi peringkatnya dalam diri mujtahid terdapat perbedaan dari yang terendah hingga yang tertinggi.

Ibnu Qayyim al-Jauziyyat<sup>50</sup> membagi peringkat mujtahid ke dalam empat bagian;

Pertama, orang yang mengetahui kitab Allah, sunnah Rasul-Nya dan ucapan-ucapan para sahabat sehingga ia mampu memberikan pemecahan hukum terhadap peristiwa yang menantanginya di tengah-tengah masyarakat. Mujtahid dalam tingkatan ini--meskipun masih terikat dengan pendapat pendahulunya--tidak berarti menghilangkan kedudukannya sebagai mujtahid karena masih dipandang cakap menggali hukum dari sumbernya. Al-Syafi'i dalam satu sisi ia mengikuti 'Atha dalam masalah haji tetapi statusnya tetap dipandang sebagai mujtahid bukan *muqallid*.

Kedua, *mujtahid muqayyad* ialah mujtahid yang terbatas dalam lingkungan mazhab imam yang diikutinya. Ia mengetahui fatwa, perkataan, sumber dan metode ijtihad imam yang dianutnya. Bahkan ia sanggup berijtihad tentang peristiwa-peristiwa baru yang oleh imam yang dianutnya belum dijumpai pemecahan hukumnya sehingga memungkinkan ia tidak mengikuti ijtihad imamnya. Akan tetapi, ia tetap berpola dan memberikan fatwa berdasarkan metode ijtihad imamnya.

Ketiga, *mujtahid fi al-madzhab* (dalam satu madzhab), di mana ia mengaitkan dirinya pada madzhab tersebut. Mujtahid pada level ini sangat mengenal dalil dan fatwa-fatwa imamnya. Ia tidak hendak lepas dari apa yang telah digariskan oleh imamnya. Oleh karena itu, ia tidak perlu mengetahui al-Qur'an, sunnah dan konstelasi bahasa Arab, karena

mengenai kasusnya telah merasa cukup dengan apa yang telah digariskan oleh imamnya.

Keempat, komunitas manusia yang menggabungkan dirinya pada satu madzhab, mengetahui fatwa-fatwa dalam madzhab tersebut dan dirinya merasa mantap dan nyaman menjadi *muqallid*. Bila komunitas tadi menjelaskan masalah dengan al-Qur'an dan sunnah, itu semata untuk mendapatkan berkahnya bukan sebagai hujjah hukum. Demikian juga bila pada mereka ditunjukkan fatwa para sahabat, seperti Abu Bakar, Umar, Utsman, Ali dan sahabat-sahabat lain yang bertentangan dengan fatwa imamnya, mereka akan tetap berpegang kuat pada fatwa imamnya karena, menurut pandangan mereka, imam lebih mengetahui tentang suatu masalah dari pada para sahabat tadi.

Selain pendapat di atas, Wahbah Zuhaili mengemukakan tingkatan mujtahid menurut as-Suyuthi, Ibnu ash-Shalah dan an-Nawawi yang membaginya ke dalam lima tingkatan;

Pertama, *al-Mujtahid al-Mustaqil*, yaitu mujtahid yang mendirikan fiqh atas dasar metode dan kaidah yang ditetapkannya sendiri. Atau dengan rumusan lain ia adalah mujtahid yang telah memiliki ushul fiqh dan fiqh sendiri, yang tidak sama dengan ushul fiqh dan fiqh yang dibangun oleh mujtahid lain. Imam empat adalah contoh mujtahid yang tergolong dalam kategori ini.

Kedua, *al-Mujtahid al-Muthlaq Ghair al-Mustaqil*, ialah mujtahid yang mencakup kriteria (syarat-syarat) berijtihad tetapi metode yang digunakannya terikat pada imam yang dianutnya. Mujtahid level ini, walaupun terikat pada salah satu metode madzhab dalam melakukan ijtihad, ia tidak terpengaruh oleh Imam Madzhab tersebut. Dengan kata lain, ia adalah tingkatan mujtahid yang memiliki fiqh sendiri, tetapi tidak memiliki ushul fiqh. Contoh mujtahid dalam tingkatan ini, antara lain, Abu Yusuf (113-183 H), Muhammad (132-189 H), dan Zufar (110-157 H), pengikut Abu Hanifah; Ibn al-Qasim (w. 191 H) dan Asyhab (140-204 H) dari pengikut Malik, al-Buwa'ethi (w. 231 H), az-Za'farani (w. 306 H), al-Muzani (175-264 H) dari kalangan pengikut as-Syafi'i.<sup>51</sup>

Ketiga, *al-Mujtahid al-Muqayyad atau al-Mujtahid at-Takhrij*, yaitu seseorang yang telah memenuhi kriteria berijtihad dan mampu menggali hukum dari sumbernya. Walaupun ia mujtahid yang tidak menginginkan keluar dari dalil-dalil dan pandangan imamnya, namun ia tetap berupaya mengistinbath-kan hukumnya. Mujtahid dalam kategori ini boleh disebut juga dengan *mujtahid fi al-Madzhab*. Di antara mujtahid yang tergolong pada peringkat ini ialah; Hasan ibn Ziyad (w. 240 H.), al-Karkhi (260-340 H), as-Sarakhsi (w. 418 H) dari madzhab Hanafi; al-Abhari (w. 395 H.) dan Ibn Abi Zaid (w. 386 H) dari madzhab Maliki;

Abu Ishak as-Syirazi (w. 476 H.) dan al-Marwazi (w. 462 H.) dari Madzhab Syafi'i.<sup>52</sup>

Keempat, *Mujtahid at-Tarjih*, yaitu pakar fiqh yang dengan sungguh-sungguh mempertahankan madzab imamnya dengan mengetahui konstelasi pandangan imamnya, dan mampu men-tarjih-kan pendapat yang kuat dari imam dan pendapat-pendapat yang terdapat dalam madzhabnya.

Kelima, *Mujtahid al-Fatwâ* ialah pakar fiqh yang berusaha memelihara madzhabnya, mengembangkan dan mengetahui seluk-beluknya serta mampu memberikan fatwa dalam koridor yang telah ditetapkan oleh Imam Madzhabnya, tetapi tidak mampu ber-*istidlâl*.<sup>53</sup>

Pembagian peringkat mujtahid dikemukakan pula oleh Abu Zahrah,<sup>54</sup> sebagai tokoh kontemporer Islam. Menurutnya, ada empat peringkat mujtahid, yaitu;

Pertama, *al-Mujtahid fi asy-Syar'i* atau disebut juga *al-Mujtahid al-Mustaqil*, yaitu mujtahid yang kemampuannya tak diragukan oleh karena memenuhi syarat dan metode ijthad secara mandiri. Dengan kata lain mereka berwenang menggunakan seluruh metode istidlal yang mereka ambil sebagai pedoman, tidak mengekor kepada mujtahid lain; mereka merumuskan metode ijthadnya sendiri dan menerapkannya pada masalah-masalah furu'. Pendapatnya kemudian disebarkan di tengah masyarakat.

Kedua, *al-Mujtahid al-Muntasib*, yaitu mujtahid yang syarat-syaratnya telah terpenuhi untuk melakukan ijthad. Hanya saja dalam berijthad ia masih mengacu pada teori ushul fiqh yang digagas oleh Imam Madzhab. Tetapi, ia berbeda pendapatnya dalam masalah cabang, meskipun secara umum ijthadnya menghasilkan kesimpulan-kesimpulan yang hampir sama dengan hasil ijthad yang diperoleh oleh imamnya.

Ketiga, *al-Mujtahid fi al-Madzhab*, yaitu mujtahid yang secara bertanggung jawab mengikuti imamnya baik dalam *ushul* maupun dalam *furu'*. Peranan mereka terbatas melakukan istinbat pada masalah-masalah yang belum ditetapkan oleh imamnya. Tugas mereka dalam ijthad adalah menerapkan *'illat-'illat fiqh* yang telah digali oleh para pendahulunya terhadap masalah-masalah yang belum di jumpai di masa lampau. Mujtahid dalam tingkatan ini tidak berhak melakukan ijthad terhadap masalah yang telah ada ketetapan dalam madzhabnya, kecuali dalam lingkup terbatas.

Keempat, *al-Mujtahid al-Murajjih*, yaitu mujtahid yang dipandang berkemampuan mengukuhkan pendapat terkuat yang diriwayatkan oleh imamnya dengan metode *tarjih*. Ia tidak melakukan ijthad terhadap hukum-hukum *furu'* yang belum sempat ditetapkan oleh ulama terdahulu.

Mujtahid dengan jenis peringkatnya yang dikemukakan oleh para ulama di atas, merupakan pembagian yang lazim terjadi dalam diri mujtahid sesuai dengan tingkat kapasitas dan perangkat metode yang dimilikinya. Bersandar dari kenyataan ini, tidak mungkin seorang mujtahid berada dalam peringkat yang sama apabila jenis perlengkapan ijihad yang dimilikinya berbeda. Misalnya, perbedaan antara mujtahid yang memiliki ushul fiqh sendiri dengan mujtahid yang berijihad atas dasar ushul fiqh mujtahid lain.

Adapun Ridla tidak menjelaskan tingkatan Mujtahid sebagaimana yang dikemukakan para ulama di atas. Hanya saja dalam beberapa uraian, ia mengakui adanya istilah atau sebutan mujtahid mutlak yang disandang para Imam Mazhab. Demikian pula katagori mujtahid yang diberikan *Khulafâ' ar-Râyyidîn* dan Imam negara dengan tanpa menyebut tingkatan mujtahidnya.<sup>55</sup>

Sebagai agama yang tidak menutup diri dari aktivitas penalaran, Islam sejak awal telah menggulirkan wacana pemikiran keagamaan dengan cara yang sitimatis dan metodologik. Wacana ini dalam terminologi usul di sebut dengan ijihad. Dipandang dari sisi historis wacana ini tumbuh sejak jaman Nabi Saw dan berkembang pada masa sahabat dan tabi'in hingga masa-masa generasi berikutnya.

Indikator adanya perkembangan ijihad sejak jaman Nabi dapat dilihat dari riwayat hadits yang disebut di bawah ini:

حدثنا عبيد الله بن عمر بن ميسرة قال: حدثنا عبد العزيز -يعني ابن محمد- قال: أخبرني يزيد بن عبد الله بن الهاد، عن محمد بن إبراهيم، عن بسر بن سعيد، عن أبي قيس مولى عمرو بن العاص، عن عمرو بن العاص قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر)). (رواه أبو داود ومسام وأحمد والنسائي وابن ماجه)<sup>56</sup>

Ubaidullah bin Umar bin Maesarah telah menceritakan kepada kami, ia berkata: Abdul Aziz bin Muhammad telah menceritakan kepada kami, ia berkata: Yazid bin Abdullah bin Hadi dari Muhammad bin Ibrahim dari Yusr bin Said dari Abi Qais Maula

Umar bin Ash dari Umar bin Ash telah menceritakan kepada saya, ia berkata: Rasulullah Saw berkata: “Apabila seorang hakim hendak menetapkan suatu hukum kemudian dia berijtihad dan ternyata benar ijtihadnya, maka baginya mendapat dua pahala; dan apabila dia hendak menetapkan hukum kemudian dia berijtihad dan ternyata salah ijtihadnya, maka baginya mendapat satu pahala”. (H.R. Abu Daud, Muslim, Ahmad, Nasa’i dan Ibnu Majah)

Umar Ibnu al-Khaththab pernah mendatangi Rasulullah menanyakan perihal perbuatan yang menurutnya dapat membatalkan puasa.

حدثنا ليث بن سعد عن بكر بن عبد الله ابن الأشج عن عبد المالك بن سعيد الأنصاري عن جابر بن عبد الله عن عمر بن الخطاب قال: فقُبلت وأنا صائم فجئت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت: إني صنعت اليوم أمراً عظيماً قبلت وأنا صائم. فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: أرأيت لو قمضت من الماء قلت إذا لا يضر قال: فصم (رواه الدارمي)<sup>57</sup>

Laits bin Said telah menceritakan kepada kami dari Abu Bakar bin Abdullah bin al-Asyaj dari Abdul Malik bin Said al-Anshari dari Jabir bin Abdullah dari Umar ibn al-Khattâb r.a. ia berkata, “Aku memeluk (istriku), padahal aku sedang berpuasa. “Kemudian aku mendatangi Rasulullah Saw seraya aku bertanya, “Sungguh aku telah melakukan suatu perbuatan berbahaya, (aku memeluk istriku) padahal aku sedang berpuasa”. Lalu Rasulullah balik menyergah Umar. “Bagaimana pendapatmu seandainya engkau berkumur dengan air (sedangkan engkau dalam keadaan puasa)?” Umar menjawab, “Saya berpendapat hal yang demikian itu tidak menjadi persoalan (maksudnya tidak membatalkan puasa)” “Jika demikian, kata Nabi, lanjutkan (puasamu)”. (H.R. ad-Dārimī)

Gambaran adanya isyarat perkembangan ijtihad sejak masa Nabi, terlukis pula pada peristiwa sekelompok sahabat Nabi Muhammad Saw yaitu Umar ibn al-Khaththab dan Mu’adz ibn Jabal r.a. Ketika keduanya bepergian, di tengah perjalanan tiba waktu shalat subuh, sementara mereka tidak mendapatkan air padahal mereka dalam keadaan mempunyai *hadats* besar (junub) yang mengharuskan mereka mandi. Menghadapi situasi demikian, kedua sahabat melalui nalarnya mengambil

tindakan dan keputusan sendiri-sendiri. Mu'adz berkeputusan menggulingkan seluruh anggota tubuhnya di atas tanah (padang pasir) guna bertayamum dan mengerjakan shalat subuh. Tindakan ini dilakukan oleh Mu'adz, dengan dasar menganalogikan (qiyas) bahwa bersuci dengan debu sama hukumnya dengan bersuci menggunakan air. Prinsip Umar sangat berbeda dengan ijthad yang dilakukan oleh Mu'adz, Umar mengambil tindakan dengan tetap mencari air dan dengan terpaksa ia mengakhirkan shalat subuhnya.

Kedua sahabat melaporkan kepada Nabi tentang peristiwa yang dialaminya itu setelah keduanya kembali dari perjalanan. Rasulullah Saw. tidak membenarkan tindakan yang dilakukan oleh kedua sahabat. Lalu Rasulullah menjelaskan bahwa qiyas yang dilakukan Mu'adz bernilai fasid karena bertentangan dengan ayat al-Qur'an surat *an-Nisâ'* ayat 43:

... وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ ...

“...Dan jika kamu dalam keadaan sakit, atau sedang berada di tengah perjalanan, keluar dari tempat buang air atau habis menyentuh wanita (bersenggama), kemudian kamu tidak mendapatkan air, maka bertayamumlah kamu dengan tanah (debu) yang baik (suci); kemudian usaplah muka dan kedua tanganmu...”

Dalam kisah lain digambarkan pula adanya peristiwa dua sahabat Nabi yang sedang dalam perjalanan, mereka berdua shalat tanpa wudlu dan hanya bertayamum karena tidak ditemukannya air. Setelah keduanya berakhir dari shalat, tiba-tiba mereka mendapatkan air. Salah seorang dari mereka mengulangi kembali shalatnya, sedang yang lain tidak mengulanginya karena berprinsip bahwa shalat yang telah dilakukannya tetap berada dalam jalur yang sah.

Kedua sahabat merasa perlu menjelaskan perbuatannya itu kepada Nabi Saw, Nabi lalu membenarkan perbuatan kedua sahabat tadi. Kepada yang tidak mengulangi shalatnya, Nabi bersabda, “pendapatmu sejalan dengan sunnah dan tetap sah”, dan kepada yang mengulangi shalat Nabi berucap, “untukmu dua kali lipat ganjaran”.<sup>58</sup>

Dalam sebuah hadits terbetik sebuah dialog antara Nabi dan Mu'adz bin Jabal yang menggambarkan adanya dinamika pembelajaran ijthad;

حدثنا حفص بن عمر، عن شعبة، عن أبي عون، عن الحارث بن عمر وابن أخي المغيرة بن شعبة، عن أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ بن جبل: (( أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما أراد أن يبعث معاذًا إلى اليمن قال: كيف تقضى إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضى بكتاب الله. قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا في كتاب الله؟ قال: أجتهد برأبي ولا آلو، فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم صدره، فقال [وقال]: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله)). (رواه أبو داود) <sup>59</sup>

“Hafsh bin Umar, dari Syu’bah, dari Abi ‘Aun, dari al-Harits bin ‘Amr bin Ahil Mughirah bin Syu’bah, dari Anas, dari ahli Himsh, dari Ashab Mu’adz bin Jabal, sesungguhnya Rasulullah Saw ketika bermaksud mengutus Mu’adz ke Yaman ia berkata: ”Bagaimana (cara) menyelesaikan perkara jika kepadamu dimajukan suatu perkara?” Mu’adz menjawab, “Aku akan memutuskan menurut ketentuan hukum yang ada dalam al-Qur’an”. Bila kamu tidak mendapatkan dalam kitab Allah?” tanya Nabi selanjutnya. “Aku akan memutuskan menurut ketentuan hukum yang ada dalam sunnah Rasul Allah”, jawab Mu’adz lebih jauh. “Kalau tidak juga kamu menemukan baik dalam hadits maupun dalam al-Qur’an?”. Mu’adz menjawab, “Aku akan berijtihad melalui penalaranku dengan sungguh-sungguh”. Dialog pun berakhir dan Nabi menepuk-nepuk dada Mu’adz seraya bersabda, “Segala puji hanya kepunyaan Allah yang telah memberikan petunjuk (bimbingan) kepada utusan Rasul-Nya jalan yang diridloi Rasulullah”. (H.R. Abû Dâud).

Memperhatikan hadits-hadits di atas terlihat dengan jelas adanya motivasi dan rangsangan ijtihad yang tumbuh di kalangan para sahabat. Jika dipertautkan antara hadits yang satu dengan hadits yang lain, motifasi ijtihad di zaman Nabi tampaknya tidak hanya tumbuh dan

berkembang atas inisiatif dan dorongan dari Nabi sendiri, melainkan tumbuh pula inisiatif dari para sahabat.

Sekian hadits yang dikutip di atas telah menggambarkan bentuk pembelajaran ijtihad oleh Nabi kepada para sahabatnya baik melalui dialog maupun melalui pemberian wewenang menjalankan tugas-tugas hukum. Dalam hal pembelajaran ijtihad kepada sahabat-sahabatnya, Nabi menaruh perhatian yang tinggi sehingga bila setiap produk ijtihad sahabatnya dipandang tepat, Nabi langsung membenarkannya, dan apabila dijumpai keliru, Nabi langsung menolak dan menyalahkannya.

Pelajaran lain yang patut digali dari serangkaian riwayat di atas, ialah bahwa pemberian kesempatan berijtihad hanyalah diberlakukan kepada orang yang dipandang ahli dan memiliki integritas iman dan Islam yang tinggi, di samping *malakat* seperti yang tercermin dalam diri para sahabat Nabi.

Dalam pada itu, ijtihad pada jaman Nabi Saw belum dapat dinilai sebagai alat instinbath hukum, karena ijtihad yang dilakukan para sahabat masih pada level *la'ih*, yang keputusan final hukumnya berada di tangan Nabi. Hal inilah yang menyebabkan mengapa hasil ijtihad para sahabat yang dikukuhkan oleh Nabi tidak dinamakan ijtihad tetapi disebut sebagai Sunnah Rasulullah Saw, dalam konteks ini dapat disebut dengan Sunnah *taqrīniyyat*.

Belum atau tidaknya wacana penalaran di jaman Nabi disebut sebagai ijtihad, yang perlu dicatat adalah adanya upaya keras sebagian para sahabat melakukan ijtihad pada ketika mereka dengan seksama menghadapi persoalan yang kepastian hukumnya belum mereka peroleh dari Rasulullah baik melalui al-Qur'an maupun melalui hadits.

Melalui prakasa para sahabat besar, terutama *al-Khulafā' ar-Rāsyidīn* (Abu Bakar, Umar, Utsman dan Ali) dan para sahabat tersohor lainnya, seperti Zaid ibn Tsabit dan Abdullah ibn Mas'ud, gerakan ijtihad semakin ditumbuhkembangkan dan keperluannya untuk itu memang terasa semakin menusuk. Di era sahabat inilah ijtihad semakin terlihat urgensi dan fungsinya sebagai alat penggali hukum. Bahkan ia merupakan suatu keniscayaan instrumen guna memecahkan masalah-masalah hukum yang ketentuannya tidak secara tegas dijumpai dalam al-Qur'an maupun dalam hadits.

Dinamika para sahabat dalam berijtihad diakui oleh Ibn Qayyim al-Jauziyyat dalam komentarnya:

وقد كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يجتهدون في  
النوازل، ويقيسون بعض الأحكام ويعتبرون النظر بنظيره.<sup>60</sup>

“Para sahabat melakukan ijtihad dan mempergunakan qiyas. Mereka mengadakan ijtihad di berbagai tempat dan menganalogikan sebagian hukum terhadap sebagian lain serta membanding-bandingkan penalaran dengan penalaran orang lain”.

Suatu diskursus yang menarik diungkapkan dalam tulisan ini, ialah pola sikap para sahabat yang berwatak terbuka dan egaliter dalam melakukan ijtihad. Dalam lubuk mereka yang dalam telah menerima perbedaan pendapat (*khilāfiyyat*)<sup>61</sup> dalam masalah Fiqh Islam.

Munculnya perbedaan produk ijtihad di kalangan para sahabat, tidak lain karena dilatarbelakangi oleh antara lain perbedaan dari sisi metode ijtihad, spesifikasi ilmu dan pola penalaran yang dimilikinya. Umar ibn al-Khattab, misalnya, lebih menyukai mashlahat di samping mempergunakan qiyas. Sedangkan ‘Ali ibn Abi Thalib dan Abdullah ibn Mas’ud keduanya lebih banyak mempergunakan qiyas walaupun kadang-kadang sering juga mempergunakan *mashlahat ‘āmmat*.<sup>62</sup>

Perbedaan pendapat di kalangan para sahabat yang dalam terminologi fiqh disebut dengan *khilāfiyyat*, ternyata telah memberikan kontribusi intelektual yang sangat berharga bagi perkembangan generasi umat Islam mendatang. Kontribusi itu bukan saja berlaku dari sisi banyak meraih materi keilmuan di bidang hukum Islam tetapi juga dari sisi memperoleh wawasan baik di bidang penalaran maupun metodologi, terutama, yang dapat diambil dari perbedaan metode ijtihad para sahabat.

Dalam kaitan dengan peran *khilāfiyyat* sebagai pengembangan wawasan, Umar ibn Abd al-‘Aziz, khalifah yang hidup di zaman pemerintahan Bani Umayyah, yang sering dijuluki *khalīfat ar-rāsyid* kelima, pernah mengatakan;

ما أحب أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يختلفون  
لأنه لو كان قولاً واحداً لكان الناس في ضيق وأهم أئمة يقتدى  
بهم فلو أخذ رجل بقول أحدهم لكان سنة.<sup>49</sup>

“Aku tidak merasa bergembira seandainya para sahabat Rasul Allah SWT tidak berselisih pendapat, karena apabila pendapat mereka sangat monoton dan tidak bervariasi, maka umat manusia berada

dalam kesempatan, padahal mereka adalah para pemimpin yang menjadi tauladan umat. Oleh karena itu, bila terdapat seseorang yang mengambil salah satu dari beberapa pendapat sahabat, maka hal itu hukumnya adalah sunnah.”

Kultur perbedaan pendapat yang telah dibangun oleh para sahabat melalui tradisi *ijihad* yang dikembangkannya, diikuti oleh para generasi berikutnya yang tersiar di berbagai daerah kekuasaan Islam. Di Madinah muncul, antara lain, ‘Aisyah *as-Shiddiqat* (w.57 H), Abdullah ibnu Umar (w. 73 H), Sa’id ibnu al-Mûsâyyab (w. 94 H.) dan ‘Urwat ibnu az-Zubair (w. 94 H). Di Mekah lahir ulama terkamuka, antara lain, Abdullah ibnu Abbas (w. 68 H.), Mujahid ibnu Jabr (w. 103 H), ‘Ikrimah maula ibnu ‘Abbas (w. 107 H) dan ‘Atha’ ibnu Abi Rabat (w. 114 H).<sup>63</sup>

Pelapisan perkembangan *ijihad* dan Fiqh Islam dalam beberapa fase, sebagaimana terkenal dalam sejarah menunjukkan adanya perkembangan *ijihad*. Pada masa Nabi Saw dan masa sahabat dapat disebut “fase permulaan dan persiapan Fiqh Islam”, sedangkan pada masa *tâbi’in* dan dua atau tiga kurun generasi berikutnya layak disebut “fase pembinaan dan pembukuan Fiqh Islam” yang berjalan sekitar 230 tahun, yakni sejak masa-masa akhir abad pertama hijriah sampai separuh pertama abad keempat hijriah.

Pada fase pembinaan dan pembukuan inilah, Fiqh Islam berkembang pesat meraih kejayaan yang tak terhingga seiring dengan pesatnya kemajuan dunia Islam di hampir semua bidang. Pada periode puncak kejayaan yang acap kali disebut dengan “era kebangkitan *ijihad* dan keemasan Fiqh Islam” itu lahirlah empat muftahid terkemuka yang dikenal dengan *al-a’immat al-arba’at*.

Di luar muftahid yang empat, dikenal pula pada masa keemasan ini muftahid-muftahid lain seperti Imam Zaid ibnu Ali al-Husain (80-122 H), Imam Ja’far as-Sadiq (80-148 H), Imam Abd ar-Rahman ibn Muhammad al-Auzai (88-157 H), Imam Daud ibn ‘Ali ibn Khalaf azh-Zhâhirî (224-330 H.) dan lain-lain. Dua yang pertama adalah imam-imam muftahid yang bermazhab Syi’ah, sedangkan tiga yang terakhir, adalah para imam dari *madzâhib al-bâ’idat* (mazhab-mazhab yang telah menghilang).<sup>64</sup>

Pada umumnya para muftahid yang hidup di era keemasan fiqh Islam memiliki kejujuran ilmiah yang tinggi. Kebanyakan para pengikut dari masing-masing mazhab pun semuanya menunjukkan sikap objektif. Mereka (para muftahid) satu dengan yang lainnya bersedia mengakui kelebihan dan menyadari kekurangannya masing-masing. Namun, era keterbukaan berfikir yang sangat dieluk-elukan umat ini, sayangnya hanya mampu berjalan selama kurang lebih dua setengah abad.

Era kemajuan fiqh Islam yang sangat membanggakan umat Islam, terutama dengan munculnya ulama-ulama mujtahid yang sangat diandalkan---karena dipicu oleh perpecahan intern---dinamika ijtihad mengalami kemunduran yang menyebabkan fiqh Islam pun menjadi tak berdaya, lesu dan membeku. Keadaan ini lambat laun memberi pengaruh pada daya semangat dan intensitas mujtahid dalam melakukan ijtihad.

Konsekwensi dari itu semua, membuat suasana terhampakan dari mujtahid yang mampu secara mandiri mengistinbatkan hukum dengan langsung merujuk kepada al-Qur'an dan hadits. Akan tetapi, di sana dijumpai pemikiran ulama yang lebih terikat kepada produk-produk ijtihad pendahulunya. Padahal dengan menggunakan metode pemikiran para pendahulunya, tidak mustahil produk yang dihasilkannya pun sudah tidak sejalan dengan perkembangan yang dihadapi sekarang.

Suasana yang tidak nyaman ini, semakin diperparah oleh menipisnya sikap toleransi antara sesama pengikut madzhab fiqh. Para penganut madzhab saling menonjolkan sikap bermusuhan dengan masing-masing mengandalkan sikap fanatisme madzhab yang membabi buta. Sikap yang demikian tergambar, umpamanya, dalam pernyataan sebagian fuqaha Hanafi seperti dalam ungkapan berikut;

كل أية تخالف ما عليه أصحابنا مؤولة أو منسوخة وكل حديث  
كذلك فهو مؤول أو منسوخ.<sup>65</sup>

Setiap ayat Qur'an atau matan hadits yang bertentangan dengan pendapat mazhab kami (hanafi), harus ditakwilkan atau dihapuskan.

Masa-masa tragis pemikiran Fiqh Islam yang memakan waktu sekitar kurang lebih sembilan abad sejak pertengahan abad keempat sampai akhir abad ketiga belas, merupakan fase kemunduran yang dalam titik klimaksnya dijuluki sebagai 'periode taqlid' dan 'penutupan ijtihad'. Periode kelam ini telah membiarkan realitas memamuti paham dan pendapat-pendapat para ulama (mujtahid) masa lalu dengan tanpa lagi mendayagunakan nalarnya.

Lebih celaknya sebagian fuqaha menyambut era kemunduran dengan merelakan jendela ijtihad ditutup rapat-rapat. Ijtihad mutlak yang selama ini menjadi andalan tidak lagi diakui karena telah dihalangi oleh aturan persyaratan ijtihad secara kaku dan ketat. Menurut sebagian pemikir Islam kontemporer, di masa itu mujtahid hanya diperkenankan

melakukan kajian campuran dan perbandingan tentang hukum Islam dari aliran-aliran fiqh yang berbeda.

Mengenai tertutupnya pintu ijtihad masih terdapat perbedaan pandangan di kalangan para ulama. Ulama syi'ah yang notabenehnya mengizinkan ijtihad terbuka, demikian juga di kalangan ulama sunni dan bahkan antar intern sesama kaum ahli sunnah sekalipun, tengah terjadi benturan pendapat mengenai soal tertutup atau tidaknya pintu ijtihad ini.

#### Endnote:

<sup>1</sup> Abd al-Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushûl al-Fiqh*, (Jakarta: Maktabat ad-D'awat al-Islamiyyat Syabab al-Azhar, 1968), h. 32-33.

<sup>2</sup> Sayyid Muḥammad Mûsâ, *Al-Ijtihâd wa Mâdzâ Hâjâtinâ fî Hâdzâ al-'Asbr*, (Mesir: Dâr al-Kutub, tth.), h. 180.

<sup>3</sup> Muhammad Rasyid Ridla, *Al-Wahy al-Muhammadi*, (Cairo: al-Zahra li i'lam al-'Arabî, 1988), h. 187.

<sup>4</sup> 'Abd al-Wahhâb Khallâf, *Ilmu Ushûl al-Fiqh*, h.32-33.

<sup>5</sup> Sayyid Muḥammad Mûsâ, *Al-Ijtihâd*, h. 185.

<sup>6</sup> Abdullah bin Abd al-Muhsin at-Turki, *Ushûl Madzhab al-Imâm Ahmad: Dirâsat Ushûliyyat Muqâranat*, (Bairut: Muassasat ar-Risâlat, 1416 H/1996 M), h. 693.

<sup>7</sup> Beberapa istilah yang seakar dengan ijtihad adalah jihad dan mujahadah. Ijtihad biasa diaplikasikan pada wacana Ushul Fiqh yang juga bisa digunakan pada wacana pemikiran keagamaan lainnya, yang maknanya mengarah pada pengerahan kemampuan intelektual secara maksimal guna mencari penyelesaian hukum (memecahkan hukum), atau untuk mendapatkan suatu pengetahuan. Pengertian yang seperti ini tergambar dalam Hadits yang diriwayatkan oleh Abu Daud dan Tirmidzi dari Mu'adz bin Jabal dengan ditandai oleh adanya kata *Ajtahidu bi ra'y* (aku akan berjihad dengan nalarku). Ungkapan tersebut menunjukkan bahwa ijtihad menyandarkan pada pengerahan aktivitas intelek. Adapun jihad berlaku pada term Fiqh yang sarannya pada pengerahan kemampuan fisik secara maksimal untuk menegakkan agama Allah, sedangkan kata mujahadah biasa berlaku pada term Tasawuf yang menyandarkan pada pengerahan kemampuan jiwa (*nafs*) guna menaklukkan hawa nafsu dari syetan.

Walaupun ketiga istilah tersebut memiliki ciri yang berbeda, namun tetap mengandung makna yang sama karena bermuara pada pengertian pokoknya yaitu; "pengerahan daya kemampuan, kesanggupan dalam mengatasi problem yang sulit" Bersandar dari sisi kebahasaan, tampaknya terdapat benang merah yang menghubungkan ketiga istilah tadi, yang menyebabkan sulit untuk memisahkan satu sama lain karena satu aktivitas memiliki kaitan dengan aktivitas lain. Lihat Ibn Qayyim az-Jauziyyat *I'lam al-Muwaqqi'in 'An Rab-al- $\square$  lamîn* (Baerut: Dar-al-Fikr, 1397/1977), cet 3, h.88.9; al-Qusyairi, *Ar-Risâlat al-Qusyairiyyat* (Cairo: Mushthafâ al-Bâb al-Halabî, 1379H/1959M), h.52-3.

<sup>8</sup> Shodiq, Shalahuddin Chaery, *Kamus Istilah Agama*, (Jakarta: CV. Sienttarama, 1983), h. 223.

- <sup>9</sup> Wahbah Zuhaili, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1406 H/1986M), h.1047.
- <sup>10</sup> Dalam ayat al-Qur'an terdapat 14 ayat yang menjelaskan bahwa al-Quran diturunkan dengan bahasa Arab. Keempat belas ayat tersebut masing-masing terdapat dalam surat *Yûsuf* ayat 2, surat *ar-Ra'ad* ayat 37, surat *Ibrâhim* ayat 14, surat *an-Nahl* ayat 103, surat *Maryam* ayat 97, surat *Thâha* ayat 113, surat *as-Syu'arâ* ayat 195, surat *as-Zumar* ayat 18, surat *Fushilat* ayat 3 dan 44, surat *asy-Syurâ* ayat 7, surat *as-Zukhrûf* ayat 3, surat *ad-Dukhân* ayat 58 dan *al-Ahqâf* ayat 12.
- <sup>11</sup> Muhammad Rasyid Ridla, *Al-Imâmat al-Uzhmâ Mabâhith Syar'yyat Ijtimâ'yyat Islâbiyyat*, (Mesir: Mathba'at al-Manâr, 1341), h. 87.
- <sup>12</sup> Ibnu Amir al-Hajj, *At-Taqrîr wa at-Tadbîr fî 'ilm al-Ushûl* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1417 H/1996 M), h. 389.
- <sup>13</sup> Wahbah Zuhaili, *Ushûl al-Fiqh*, h. 1044.
- <sup>14</sup> Abd al-Hamid Muhamad al-Gazali, *Al-Mustashfâ min 'Ilmi al-Ushûl* (Beirut: as-Sadir, t.th.), h. 479.
- <sup>15</sup> Ali Hasaballah, *Ushûl at-Tasyrî' al-Islâmî*, (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1391 H /1971 M), h. 96.
- <sup>16</sup> Dalam pandangan Ali Hasaballah seorang mujtahid tidak seharusnya diklaim sebagai mujtahid dalam masalah ini tetapi bukan dalam masalah itu. Seorang mujtahid hendaknya lebih menguasai dengan luas sebagian objek-objek permasalahan dari pada yang lain sehingga ia dapat melakukan ijtihadnya dengan mudah; dalam hal ini mujtahid tidak dilarang berhenti atau takut salah dalam berijtihad dan memberi fatwa bila tidak dijumpai dalilnya. Contohnya adalah ketika Imam Malik ditanya mengenai empat puluh persoalan, ia hanya mampu menjawab empat persoalan, yang tiga puluh enam dijawabnya dengan tidak tahu. Lihat Ali Hasaballah, *Ibid.*, h. 98.
- <sup>17</sup> 'Abd al-Wahhâb Khallâf, *Ilmu Ushûl al-Fiqh*, h. 218.
- <sup>18</sup> Wahbah Zuhaili, *Ushûl al-Fiqh*, h. 1045.
- <sup>19</sup> Muhammad Ibn 'Ali as-Syaukani, *Irsyâd al-Fuhûl ilâ Tahqîq al-Haq min 'Ilmi al-Ushûl*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), h. 250.
- <sup>20</sup> *Ibid.*, h. 251.
- <sup>21</sup> Sayyid Muhammad Rasyid Ridla, *Yusr al-Islâm wa Ushûl at-Tasyrî' al-'Âm*, (Mesir: Mathba'at Nahdlat, 1375 H-1956 M), h. 11.
- <sup>22</sup> Al-Wahidi, *Asbâb an-Nuzûl*, (al-Qâhirat: t.p., 1968), h. 4.
- <sup>23</sup> Muhammad Abd al-Azhim az-Zarqani, *Manâbil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur'an*, (al-Qâhirat: Isâ al-Bâbî al-Halabî, t.th.), h. 109-110.
- <sup>24</sup> Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejaarah dan Pengantar Ilmu Hadîts* (Jakarta: Bulan Bintang, 1974), h. 151.
- <sup>25</sup> Al-Ghazali, *Al-Mustashfâ*, h. 352.
- <sup>26</sup> Terdapat dua bentuk kritik yang berlaku dalam penelitian Hadits yaitu kritik sanad dan kritik matan. Kritik sanad adalah suatu kritik yang ditujukan kepada pertalian sanad hadits (para perawi). Kritik ini berguna untuk keshahihan pertalian sanad hadits tersebut. Adapun kritik matan ditujukan kepada matan hadits dalam rangka menentukan keshahihannya. Dari dua bentuk kritik ini, kritik sanad telah memilik

dasar yang baku dan dianggap lebih kuat dari kritik sumber dalam ilmu sejarah. Lihat Abd al-Fattah Abu Ghuddah, *Al-Isnād min ad-Dīn wa Shafāat wa Musyriqat min Tārikh Simā al-Hadīth Inda al-Muhaddīsin* (Damsyiq: Dār al-Qalam, 1412 H/1992), h.11.

- <sup>27</sup> Nikah mut'ah adalah nikah dengan jangka waktu tertentu. Seorang laki-laki dalam akadnya dengan seorang perempuan memberikan suatu harga tertentu untuk suatu jangka waktu tertentu. Apabila masa yang telah ditentukan itu habis, maka putuslah hubungan antara laki-laki dan perempuan tersebut tanpa melalui proses talak. Lihat al-Raghib al-Ashfihani, *Al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Ma'rifat, t.th.), h. 461.
- <sup>28</sup> Imam Abi Husain Muslim bin al-Hajjaj an-Naisaburi, *Shahīh Muslim*, (Beirut, Libanon: Dār al-Fikr, 1414 H/1993 M), j 1, h. 641.
- <sup>29</sup> Imam Syafi'i banyak memberikan jalan keluar terhadap hadits-hadits yang bertentangan secara lahir yang disebut dengan hadits-hadits mukhtalif. Hal itu dapat dilihat dalam karyanya *Ikhtilāf al-Hadīth*. Setelah itu muncul karya Ibnu Qutaibah dalam masalah yang serupa dengan judul *Ta'wīl mukhtalaf al-Hadīth*.
- <sup>30</sup> Abi Abdillah Muhammad bin Ismail al-Bukhārī, *Matan al-Bukhārī bikhāsyiyat as-Sanad*, (Beirut, Libanon: Dār al-Fikr, 1414 H/1995 M), j. 2, h. 25.
- <sup>31</sup> *Ibid.*, h. 25.
- <sup>32</sup> Fazlurrahman, *Islam*, (London: The University of Chicago, 1979), h. 53.
- <sup>33</sup> Abi Abdillah Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Matan al-Bukhārī*, h.60.
- <sup>34</sup> Abu Zahrah, *Ushūl al-Fiqh*, (Dar al-Fikr al-Arabi: tt), h. 383. Mengenai ijma' ini di antara para kelompok muslim telah terjadi perselisihan pendapat; ada yang menolak dan ada yang menerimanya sebagai hujjah. Menurut Bazdawi orang-orang yang mengandalkan nafsu tidak menjadikan ijma' sebagai hujjah yang kuat. Sedangkan menurut al-Amidi sebagian besar umat Islam telah sepakat bahwa ijma merupakan dasar hukum kuat yang wajib diamalkan oleh setiap muslim. Hal ini berbeda dengan pandangan golongan Syi'ah, Khawarij dan Mu'tazilah. Lihat Ali Abd Razaq, *al-Ijmā' fī as-Syari'at al-Islāmiyyat* (Mesir: Dār- al-Fikr al-'Arabi, t.th.), h. 25.
- <sup>35</sup> Imam Syafi'i dalam kitab risalah memaparkan penjelasan tentang ikhtilaf dengan panjang lebar dalam bab khusus berjudul bab al-Ikhtilaf. Menurutnya ikhtilaf tentang berbagai hal merupakan hal yang biasa terjadi baik di kalangan ulama qadim maupun ulama hadits. Ia kemudian mempertanyakan apakah hal yang demikian perlu dilakukan. Syafi'i menjawab sendiri bahwa terdapat dua bentuk ikhtilaf; untuk salah satunya ia haramkan sehingga ia menghindarinya. Ikhtilaf yang diharamkan itu, menurutnya, ikhtilaf yang mempertentangkan apa yang sudah menjadi hujjah al-Qur'an dan Hadits atau yang sudah menjadi mansus. Tetapi jika ikhtilaf itu merupakan salah satu bentuk upaya ijtihad dalam menginterpretasi kandungan al-Qur'an hal tersebut merupakan perbuatan yang dapat ditolerir. Lihat Muhammad bin Idris as-Syafi'i, *ar-Risālat* (Maktabat Dār at- Tsāqāfat: t.p., t.th), h.244-245.
- <sup>36</sup> Abu Zahrah, *Ushūl al-Fiqh* h. 385.
- <sup>37</sup> Asy-Syathibi, *Al-Muwāfaqāt fī Ushūl asy-Syari'at*, (Cairo: Mushthafa Muhammad, t.t.), 1, h. 21.
- <sup>38</sup> *Ibid.*, h. 6.
- <sup>39</sup> *Ibid.*, II, h. 54.

- <sup>40</sup> *Ibid.*, I, h. 195.
- <sup>41</sup> Fath ad-Darain, *al-Manâhij al-Ushûliyyat fî al-ijtihād bi ar-Ra'y fî at-Tasyr'*. (Damsyik: Dâr al-Kitâb al-Hadîts, 1975), h. 28.
- <sup>42</sup> Abu Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, h. 366.
- <sup>43</sup> *Ibid.*, h. 366.
- <sup>44</sup> Muhammad Khalid Mas'ud, *Islamic Legal Philosophy*, (Islamabad: Islamic Research Institut, 1977), h. 223.
- <sup>45</sup> Wael B. Hallaq, *The Primacy of The Quran in Syatibi Legal Theory*, dalam Wael B. Hallaq dan Donald P. Little (ed) *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams* (Leiden: E.J-Brill, 1991), h. 89.
- <sup>46</sup> Asy-Syathibi, *Al-Muwâfaqât*, h. 9.
- <sup>47</sup> *Ibid.*, h. 10-11.
- <sup>48</sup> *Ibid.*, h. 11-12.
- <sup>49</sup> Sayyid Muhammad Mûsâ, *Al-Ijtihād*, h. 160-202.
- <sup>50</sup> Ibnu Qayyim al-Jauziyyat, *I'lam al-Muwaqqi'in*, IV, h. 212-214.
- <sup>51</sup> Wahbah Zuhaili, *Ushûl al-Fiqh*, h.1080.
- <sup>52</sup> *Ibid.*, h. 1080.
- <sup>53</sup> *Ibid.*, h. 1079-81.
- <sup>54</sup> Abu Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, h. 389.
- <sup>55</sup> Muhammad Rasyid Ridla, *Al-Wahy*, h. 9-10.
- <sup>56</sup> Abu Daud Sulaiman bin al-Asy'ats Asijitsani, *Sunan Abî Dâud*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1994 M), j. II, h. 164; Muslim, *Shahîh Muslim*, juz 2, Sulaiman Mar'i, Singapura, (t.th), h. 62; Ahmad Ibnu Hanbal, *al-Musnad*, jil IV, al-Maktab al-Islâmî, (t.t), h. 198 dan 204; an-Nasâ'i, *Sunan an-Nasâ'i*, juz 7, Mushthafa al-Bâbi al-Halabi, Mesir, 1952, h. 1964, h. 197; Ibnu Mâjat, *Sunan Ibnu Mâjat*, juz 2, Isa al-Bâbi al-Halabi, (t.t), h.776.
- <sup>57</sup> Ad-Dârimî, *Sunan ad-Dârimî*, (Beirut, Libanon: Dâr al-Fikr, t.th), h. 13.
- <sup>58</sup> Ibnu Qayyim al-Jauziyyat, *I'lam al-Muwaqqi'in*, h. 204.
- <sup>59</sup> Abu Daud, *Sunan Abî Dâud*, h. 168.
- <sup>60</sup> *Ibid.*, h. 203.
- <sup>61</sup> Telah terjadi perselisihan paham (*khilâfyyat*) di kalangan para sahabat mengenai pembagin warisan bila berkumpul antara kakek dan saudara laki-laki atau saudara perempuan si mayit. Abu Bakar berpendapat kakek bisa menghibab perolehan warisan saudara tersebut karena kedudukan kakek dalam kewarisan sama dengan bapak. Implikasinya saudara-saudara si mayit tidak berhak mendapat warisan apa pun bila dalam struktur pewarisan itu terdapat kakek si mayit. Berbeda dengan Abu Bakar, Zaid ibn Tsabit yang didukung oleh Umar ibn al-Khaththab r.a., kakek tidak dapat menghibab saudara-saudara si mayit. Oleh sebab itu, kakek berkeharusan memberikan bagian kepada saudara laki-laki yang sekandung dan yang seapak dengan catatan minimal sepertiga. Berbeda dengan semua sahabat di atas, Ali ibn Abi Thalib berpandangan bahwa kakek berhak memperoleh bagian yang sama dengan saudara laki-laki dengan syarat tidak kurang dari seperenam bagian.

<sup>62</sup> Muhammad Abu Zahrah, *Ushûl*, h. 17-18.

<sup>49</sup> *Ibid.*, h. 29.

<sup>63</sup> Muhammad al-Khudlari Bik, *Târikh at-Tasyri' al-Islâmi*, (Mesir: al-Maktabat at-Tijâriyat, 1967), h. 1234-138.

<sup>64</sup> *Ibid.*, h. 138.

<sup>65</sup> *Ibid.*, h. 279.

---

**Fauzul Iman** adalah Dosen Tafsir dan Ketua Jurusan Ushuludin STAIN “Sultan Maulana Hasanuddin Banten” Serang.

dr. m.

0 0000

0 0000