

APLIKASI *AL-QAWĀ'ID AL-FIQHĪYAH* SEBAGAI NALAR DEDUKTIF DALAM *ISTINBĀṬ* HUKUM ISLAM

Abbas Arfan

Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang, Indonesia
E-mail: abunawalrajwa@gmail.com

Abstract: This paper discusses the application of *al-qawā'id al-fiqhīyah* (legal principles) as deductive reason in legal reasoning through *usūl al-fiqh* approach. This paper seeks to answer a problem of how deductive reason using *al-qawā'id al-fiqhīyah* is regarded as the source of Islamic law in the perspective of classical and contemporary religious scholars (*ulama*). Basing mainly on the legal approach, this paper argues that not all *ulama* are familiar with, and therefore, employ *al-qawā'id al-fiqhīyah* in the making of Islamic legal opinion. This study concludes that the views of classical and contemporary *ulama* on this issue can be classified into three groups: a) those who categorically reject legal principles as direct reference of Islamic legal reasoning; b) those who permit the use of legal principles as evidence or reference in legal reasoning; and c) those in the middle position, permitting the use of legal principles as reference on the condition that this principle should be derived from the primary source of Islamic law (al-Qur'ān and Sunnah), not from the legal thought of jurists.

Keywords: Legal principles, deductive reason, legal reasoning.

Pendahuluan

Semua aliran (mazhab) hukum dalam Islam bersepakat bahwa problematika pemikiran hukum Islam yang tidak ditemukan jawabannya dalam al-Qur'ān, Sunnah, dan *Ijmā'*, dapat diselesaikan melalui ijtihad. Perbedaan di antara aliran-aliran ini hanya dalam urutan metode-metode yang digunakan, atau sebagian aliran menggunakan metode tertentu, tetapi aliran lain tidak menggunakannya. Metodologi, menurut beberapa ahli, diartikan sebagai pembahasan konsep teoretis berbagai bentuk metode yang terkait dalam suatu sistem pengetahuan. Jika hukum Islam dipandang

sebagai suatu sistem ilmu pengetahuan, maka yang dimaksud dengan metodologi hukum Islam adalah pembahasan konsep-konsep dasar hukum Islam (*al-Qur'ân*, *Sunnah*, dan *Ijmâ'*), dan bagaimana hukum Islam itu dikaji dan diformulasikan? Serasi dengan pengertian di atas, Fazlur Rahman memberi judul *Islamic Methodology in History* pada sebuah karyanya yang mengkaji evolusi historis prinsip dasar pemikiran Islam, yakni *al-Qur'ân*, *Sunnah*, dan *Ijmâ'*. Dengan pengertian tersebut, maka metodologi hukum Islam tidak berbeda dengan pengertian *uṣūl al-fiqh* yang diartikan sebagai sesuatu yang di atasnya dibangun hukum Islam, atau dalil-dalil yang di atasnya dibangun hukum Islam. Sebagian cendekia, seperti Wael B. Hallaq, mengistilahkan *uṣūl al-fiqh* dengan “teori hukum Islam”.¹

Metode berijtihad dengan mengaplikasikan (menggunakan) kaidah-kaidah *fiqh (al-qawâ'id al-fiqhîyah)* sebagai nalar deduktif (*istinbâtî*) di Indonesia masih sangat asing dan langka. Hal ini dibuktikan dengan lembaga-lembaga fatwa ormas Islam seperti Nahdlatul Ulama (NU) dengan *Lajnah Bahtsul Masa'il* (LBM) yang sangat ketat dengan istilah *al-kutub al-mu'tabarah* sebagai rujukan fatwa² dan Muhammadiyah dengan *Majelis Tarjih* (MT) yang ketat dengan seleksi kesahihan *ḥadīth* sebagai rujukan fatwa³ dan sangat jarang atau bahkan tidak pernah menjadikan *al-qawâ'id al-fiqhîyah* sebagai sumber atau rujukan dalam metode *istinbât* hukum. Artinya, kedua lembaga tersebut tidak pernah menjadikan *al-qawâ'id al-fiqhîyah* sebagai dalil

¹ Abbas Arfan, “*Maqâṣid al-Syarî'ah* sebagai Sumber Hukum Islam: Analisis Pemikiran Kontemporer *Maqâṣid al-Syarî'ah*-Jasser Auda”, *al-Manâhij: Jurnal Kajian Hukum Islam*, Vol. 7, No. 2 (2013), 185.

² Beberapa ulama muda NU sendiri banyak yang memberi kritik terhadap metode *istinbât* dalam *Lajnah Bahtsul Masa'il* NU (LBMNU) seperti buku “Kritik Nalar *Fiqh* NU: Transformasi Paradigma *Bahtsul Masa'il*” yang di antara kritiknya adalah adanya *taqdīs al-'ibârât* terhadap teks-teks kitab kuning yang telah dieksploitasi untuk menjawab persoalan-persoalan kontemporer yang belum terjadi saat kitab-kitab itu ditulis. Sedangkan terkait dengan penggunaan *al-qawâ'id al-fiqhîyah* sebagai media *istinbât* memang ada, tetapi sangat sedikit dan terbatas sebagaimana dalam penelitian disertasi Ahmad Zahro yang menyebutkan bahwa kitab *al-Qawâ'id al-Fiqhîyah* Imam al-Suyûṭî, yaitu *al-Asbâb wa Naẓâ'ir* hanya dirujuk sebanyak tujuh kali dalam rentang waktu LBMNU dari tahun 1926-1999, bahkan kalau menurut penelitian Imam Ghazali Said didapati bahwa rujukan dalam LBMNU dengan kaidah-kaidah *fiqh* itu ternyata hanya tiga kali saja selama kurun waktu tersebut.

³ Sebagaimana penulis baca dalam buku “Himpunan Putusan Majelis Tarjih Muhammadiyah” tidak ditemukan rujukan *istinbât* dengan salah satu dari beberapa kaidah *fiqh*.

mandiri. Akan tetapi, Pengadilan Agama (PA) sebagai lembaga formal negara yang bisa dan berhak mengeluarkan keputusan hukum dan fatwa yang lebih mengikat dari dua lembaga sebelumnya (LBM NU dan MT Muhammadiyah) dalam beberapa kasus hukum menjadikan beberapa kaidah fiqh sebagai salah satu dasar pertimbangan hukum dengan tidak menggunakan al-Qur'ân dan Sunnah sebagai dasar pertimbangan.⁴

Masih langkanya aplikasi deduktif dengan kaidah-kaidah fiqh juga tergambar dari beberapa buku fatwa beberapa ulama Indonesia, baik individu maupun kolektif yang telah dibaca dan dianalisis oleh penulis; didapati gambaran bahwa penggunaan kaidah fiqh sebagai dalil mandiri misalnya dalam buku fatwa K.H. Sahal Mahfudh mencapai 50%, dan sebagai dalil pelengkap juga mencapai 50%. Sedangkan dalam buku kumpulan fatwa komisi fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) mencapai 10% sebagai dalil mandiri dan 90% sebagai dalil pelengkap.

Pada dasarnya, penelitian ini berada pada ranah kajian *uṣūl al-fiqh*, karena fokus utama (*main focus*) dari penelitian ini adalah studi metode deduktif yang lebih dikenal dalam kajian ilmu *uṣūl al-fiqh* dengan istilah metode *istinbâṭ*⁵ dengan satu masalah utama yang dijawab dalam penelitian ini, yaitu: bagaimana aplikasi nalar deduktif dengan menggunakan *al-qawâ'id al-fiqhîyah* digunakan sebagai sumber hukum Islam dalam perspektif ulama klasik dan kontemporer?

Identitas *al-Qawâ'id al-Fiqhîyah*

Para ulama membagi *al-qawâ'id* (kaidah-kaidah) dan *al-uṣūl* (pokok-pokok) dalam kajian studi Islam kepada tiga bagian utama, yaitu: 1). *Qawâ'id al-istinbâṭ wa al-ijtihâd* (kaidah deduktif dan ijtihad), yakni

⁴ Jaih Mubarak, *Kaidah Fiqh: Sejarah dan Kaidah Asasi* (Jakarta: Rajawali Press, 2002), 37; Di antara keputusan tersebut adalah putusan Pengadilan Agama Padang Nomor: 459/S/1986 tanggal 9 Pebruari 1986 tentang gugutan nafkah anak.

⁵ Sebagian ulama *uṣūl* menyebutnya dengan istilah *istidlâl*, bahkan ada yang lebih spesifik menyebutnya dengan istilah *qiyâs*. Ada banyak definisi *istidlâl* yang berbeda-beda menurut ulama *uṣūl al-fiqh*, namun penulis lebih sepakat dengan sebuah istilah kontemporer hasil riset disertasi Universitas al-Azhar milik As'ad 'Abd al-Ghanî al-Sayyid al-Kafrâwî dengan judul *al-Istidlâl 'ind al-Uṣūliyyîn* (2005), yaitu: "Sebuah penetapan hukum *shar'î* melalui kaidah-kaidah (prinsip-prinsip) *kuḥlî* (universal) dengan tanpa pertimbangan dalil yang rinci atau parsial". Sedangkan metode *istiqrâ'* adalah sebaliknya *istinbâṭ*. Al-Shâṭibî mendefinisikan *istiqrâ'* dengan "penelitian terhadap persoalan-persoalan yang *juḥ'iyât* (*partikular*) untuk menetapkan darinya sebuah hukum yang *'âm* (universal), baik *qat'î* maupun *ẓannî*".

beberapa jalan atau metode yang menjadi patokan para mujtahid dalam mengetahui hukum-hukum lewat sumber-sumber shari'ah. Ini disebut juga kaidah-kaidah ilmu *uṣūl al-fiqh*, 2). *Qawâ'id al-takbrîj* (kaidah-kaidah penetapan), yakni kaidah-kaidah yang diletakkan para ulama dalam periwayatan Ḥadīth dan kodifikasi Sunnah, penerimaan keabsahan sanad-sanad dan penetapan hukum kualitas terhadap sebuah Ḥadīth dengan sahah atau *ḍa'if* untuk bisa berpijak pada Ḥadīth sahah, meninggalkan Ḥadīth *ḍa'if* dan mewaspadaikan Ḥadīth *mawḍū'*. Kaidah-kaidah ini disebut juga dengan istilah *muṣṭalah al-ḥadīth*, *uṣūl al-ḥadīth* atau *qawâ'id al-tahḍīth*, dan 3). *Qawâ'id al-Aḥkâm*, yakni kaidah-kaidah yang ditetapkan para ulama, terutama para ulama pengikut imam-imam mujtahid untuk mengodifikasi hukum-hukum yang sejenis, persoalan-persoalan yang mirip dan penjelasan letak (poin utama) keserupaannya untuk kemudian diikat dalam satu ikatan teratur yang bisa mengumpulkan berbagai persoalan, menyusun bagian-bagiannya, dan meletakkan (menyatukan) ujung-ujung benang merahnya agar menjadi satu kelompok dan keluarga yang erat. Ini disebut juga dengan istilah *al-qawâ'id al-kullīyah fī al-fiqh al-islāmī* atau *al-qawâ'id al-fiqhīyah* (kaidah-kaidah fiqh).⁶

Al-Qawâ'id al-fiqhīyah (islamic legal maxims) berarti kaidah-kaidah fiqh dan disebut juga kaidah-kaidah *shar'iyah* yang berfungsi untuk memudahkan seorang mujtahid atau *faqīh* untuk *istinbâṭ* hukum terhadap suatu masalah dengan cara menggabungkan masalah yang serupa di bawah salah satu kaidah yang bisa dikaitkan.

Kata *qawâ'id* adalah bentuk jamak dari kata tunggal *qâ'idah* yang berarti: "sesuatu yang global atau universal (*kullīyah*) yang bisa mencakup beberapa partikular (*juz'īyah*)".⁷ Secara etimologis, kata *qâ'idah* memiliki beberapa arti seputar asas, pokok, tetap, perempuan tua yang tidak menikah, dan lain-lain.⁸ Menurut al-Tahânwî, dalam istilah para ulama, *qâ'idah* identik dengan *asl*, *qânûn*, *dâbīṭ*, dan *maqṣad*.

Sedangkan definisi *al-qawâ'id al-fiqhīyah* secara terminologis adalah terdapat banyak perbedaan redaksional yang disebabkan oleh perbedaan cara pandang mereka terhadap kaidah itu sendiri; apakah ia

⁶ Muḥammad al-Zuhaylī, *al-Naẓariyyah al-Fiqhīyah* (Damaskus: Dâr al-Qalam, 1993), 196.

⁷ 'Abd al-Qâhir al-Jurjânī, *al-Ta'rifât* (Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabī, 1405), 219 yang teksnya berbunyi: *al-qâ'idah hiya qadīyah kullīyah munṭabiqah 'alâ jam' juz'īyâtibâ*.

⁸ Mas'ûd b. Mûsâ Falusī, *al-Qawâ'id al-Uṣūliyah: Tahḍīd wa Ta'sīl* (Kairo: Maktabat Wahbah, 2003), 10-11.

merupakan *qaḍīyah* (proposisi), *ḥukm* (hukum), *amr* (perkara), *qānūn* (aturan) atau *aṣl* (pokok)? dan apakah ia bersifat *kullīyah* (menyeluruh) atau *aghlabīyah* atau *aktharīyah* (sebagian besar).

Al-Jurjānī (w. 816 H) mendefinisikan kaidah sebagai *qaḍīyah* (proposisi): “*qaḍīyah kullīyah* (proposisi universal) yang dapat diaplikasikan kepada seluruh *juḡ’ī* (bagiannya)”.⁹ Al-Taftāzānī (w. 792 H) mendefinisikannya dengan: “hukum universal yang dapat diaplikasikan kepada seluruh *juḡ’ī* (bagiannya)”.¹⁰ Sedangkan Tāj al-Dīn al-Subkī (w. 771 H) mendefinisikan *qā’idab* dengan istilah *al-amr al-kullī*: “Suatu *amr* (perkara) *kullī* (umum) yang bersesuaian atas *juḡ’īyah*-nya (bagian–bagiannya) yang banyak, dari padanya diketahui hukum-hukum *juḡ’īyah* tersebut”.¹¹

Semua definisi di atas memandang bahwa kaidah fiqh itu bersifat *kullīyah*. Sedangkan al-Hamawī (w. 1097 H) memandang sebaliknya. Ia berpendapat bahwa kaidah fiqh adalah: “hukum *aktharī* (mayoritas) dan bukan *kullī* dan hanya bersesuaian dengan sebegini besar *juḡ* (bagian)-nya saja”.¹² Beberapa ulama kontemporer, seperti Muḥammad al-Zuhaylī¹³ memberi definisi bahwa “sebuah *qānūn* (aturan) yang dengannya bisa diketahui hukum-hukum kontemporer yang tidak didapat dalil dari al-Qur’ān, Sunnah, dan *Ijmā’*”.¹⁴ Sedangkan Mustafā Aḥmad al-Zarqā¹⁵ memandang kaidah fiqh adalah: “*uṣūl al-*

⁹ al-Jurjānī, *al-Ta’rīfāt*, 219.

¹⁰ Qandūz Muḥammad al-Māhī, *Qawā’id al-Maṣlaḥah wa al-Maṣadab ‘ind Shihāb al-Dīn al-Qarāfī min Khilāl Kitābih al-Furūq* (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2006), 90.

¹¹ al-Subkī, *al-Ashbāh wa al-Naḡā’ir*, Vol. 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1991), 11; ‘Abd Allāh b. Sa’id al-Laḥjī, *Idāb al-Qawā’id al-Fiqhīyah* (Jeddah-Saudi Arabia: al-Haramayn), 10.

¹² al-Māhī, *Qawā’id al-Maṣlaḥah*, 91.

¹³ Lahir di desa Dīr ‘Aṭīyah–Damasqus pada tahun 1941. Mendapatkan gelar doktor dalam bidang *fiqh al-muqāran* dari fakultas Shari’ah wa al-Qānūn Universitas al-Azhar tahun 1971 dengan nilai *mumtāz sharaf al-ūlā*. Ia aktif menjadi anggota komisi fatwa di beberapa lembaga fatwa nasional dan internasional. Menulis puluhan karya tulis ilmiah, antara lain: *Istikbrāj al-Qawā’id al-Fiqhīyah al-Kullīyah min Kitāb al-‘Um al-Imām al-Shāfi’ī*, *Maqāṣid al-Shari’ah al-Islāmīyah li al-Shaykh Ṭāhir b. ‘Ashūr*, dan lain-lain.

¹⁴ Muḥammad al-Zuhaylī, *al-Qawā’id al-Fiqhīyah ‘alā al-Madbbah al-Hanāfi wa al-Shāfi’ī* (Kuwait: Jāmi’at al-Kuwayt, 1999), 57-58.

¹⁵ Mustafā b. Aḥmad b. Muḥammad b. ‘Uthmān al-Zarqā adalah salah seorang ulama Suriah yang lahir di Halb tahun 1904 M, ilmu formalnya ditempuh di Fakultas Hukum dan Adab Universitas Damaskus. Al-Zarqā adalah salah seorang ulama prolific, dan di antara karyanya, adalah *al-Madkhal al-Fiqhī al-‘Am*, *al-Istīṣlāḥ wa al-Maṣāliḥ al-Mursalab*, dan lain-lain.

fiqhîyah al-kullîyah (dasar-dasar fiqh yang *kullî*), menggunakan redaksi-redaksi singkat yang bersifat undang-undang, serta mencakup hukum-hukum *shara'* (shari'ah) umum tentang peristiwa-peristiwa yang masuk dalam ruang lingkungannya".¹⁶

Ulama kontemporer lain, seperti 'Alî Aḥmad al-Nadwî mengemukakan dua definisi kaidah fiqh sebagai berikut: *pertama*, "hukum shari'ah tentang peristiwa yang bersifat *aghlabiyyah* yang dari padanya dapat diidentifikasi hukum berbagai peristiwa yang masuk dalam ruang lingkungannya." *Kedua*, "dasar fiqh yang *kullî*, mengandung hukum-hukum *shara'* umum dalam berbagai bab tentang peristiwa-peristiwa yang masuk dalam ruang lingkungannya".¹⁷

Oleh karena itu, berdasarkan beberapa definisi di atas, secara garis besar ulama terbagi menjadi dua kelompok dalam mendefinisikan kaidah fiqh, yaitu 1). Ulama yang mendefinisikan kaidah fiqh sebagai sesuatu yang bersifat *kullîyyât* dan yang mendefinisikannya sebagai sesuatu yang bersifat *aghlabiyyât* atau *akthariyyât* saja, 2). Ulama yang berpendapat bahwa kaidah fiqh bersifat *kullî* berpijak kepada kenyataan bahwa pengecualian yang terdapat dalam sebagian kaidah fiqh relatif tidak banyak. Di samping itu, mereka berpegang kepada kaidah bahwa "sesuatu yang langka tidak mempunyai hukum (*al-nâdhir ka al-ma'dûm*), sehingga tidak mengurangi sifat *kullî* dari kaidah fiqh. Sedangkan ulama yang berpendapat bahwa kaidah fiqh bersifat *aghlabiyyât* atau *akthariyyât*, karena memang kenyataannya bahwa seluruh kaidah fiqh mempunyai pengecualian, sehingga penyebutan kata *kullî* terhadap kaidah fiqh dianggap kurang tepat.

Pandangan ulama yang menyatakan bahwa kaidah fiqh lebih bersifat *kullîyyât* adalah lebih kuat, karena sesuai dengan makna kaidah itu sendiri, baik secara bahasa atau istilah. Belum lagi, kedua kelompok sebenarnya telah melakukan konsensi bahwa kaidah fiqh mengandung pengecualian, hanya saja mereka tidak sependapat dalam memandang

¹⁶ Muṣṭafâ Aḥmad al-Zarqâ, "Kata Pengantar" dalam Aḥmad Muḥammad al-Zarqâ, *Sharḥ al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah* (Damaskus: Dâr al-Qalam, 2011), 34.

¹⁷ Alî Aḥmad al-Nadwî, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah: Maḥmûmuhâ, Nash'âtubâ, Taṭawwûrûbâ, Dirâsat Muallafâtibâ, Adillatubâ, Muḥimmâtubâ, Taṭbîqâtubâ* (Damaskus: Dâr al-Qalam, 1994), 44-45. Ia adalah salah seorang ulama India yang merupakan murid Shaykh Abû Ḥasan 'Alî al-Nadwî. Buku tersebut adalah tesisnya di Universitas Umm al-Qurâ Makkah pada tahun 1985 yang mendapat nilai *mumtâz*. Pada tahun 1999, ia telah mengumpulkan lebih kurang 3.107 (tiga ribu seratus tujuh) kaidah fiqh dalam tiga volume buku yang tebal dengan judul *Mawsû'at al-Qawâ'id wa al-Dawâbiṭ al-Fiqhiyyah al-Ḥâkimah li al-Mu'âmalât al-Mâlîyah fi al-Fiqh al-Islâmî*.

pengecualian tersebut, apakah berpengaruh terhadap sifat *kulliyât* kaidah fiqh atau tidak, sehingga terjadi perbedaan cara pandang terhadap sifat kaidah fiqh.¹⁸

Sejarah Singkat Perkembangan *al-Qawâ'id al-Fiqhîyah*

Sejarah terbentuknya disiplin ilmu ini sebagaimana ditulis al-Suyûfî (w. 911 H) dan Ibn Nujaym (w. 970 H) dalam kitab masing-masing dengan nama *al-Ashbâh wa al-Nazâ'ir*-nya, yaitu bermula dari al-Qâdî Abû Sa'd al-Harawî (w. 488 H) yang mendapat kabar dari sebagian ulama mazhab Hanafi bahwa Abû Tâhir al-Dabbâs¹⁹ (w. 340 H) salah seorang ulama besar mazhab Hanafi di abad 4 Hijriah telah meringkas seluruh masalah fiqh mazhab Hanafi hanya pada 17 kaidah saja. Akhirnya, al-Harawî menuju kota tempat tinggal al-Dabbâs. Al-

¹⁸ Adapun penyebutan istilah yang berbeda-beda terhadap kaidah fiqh—sebagaimana telah disebut di atas bahwa sebagian ulama menyebut dengan istilah proposisi, hukum, perkara, aturan, dan asal—adalah bahwa seluruh istilah yang mereka kemukakan ini tentunya mempunyai tujuan dan maksud tertentu. Bagi ulama yang menyebut kaidah fiqh dengan *qadhyah* (proposisi), karena memandang bahwa kaidah fiqh adalah aturan-aturan yang menampung perbuatan-perbuatan *mukallaf*. Kaidah fiqh merupakan aturan-aturan yang berkaitan langsung dengan perbuatan para *mukallaf*. Artinya, yang menjadi ruang lingkup kaidah fiqh adalah perbuatan para *mukallaf*. Sedangkan maksud ulama yang menyebut kaidah fiqh dengan *al-amr* atau “perkara” adalah supaya definisi yang dikemukakannya lebih mencakup makna yang lebih luas. Selanjutnya ulama yang menyebut kaidah fiqh dengan istilah *hukm* (hukum) dan *qânîn* (aturan atau undang-undang)” adalah sepertinya ingin menegaskan bahwa: 1) kaidah fiqh merupakan aturan yang menampung hukum-hukum shari'ah, sehingga tepat sekali apabila didefinisikan sebagai “hukum” karena memang mengandung hukum-hukum shari'ah, 2) mayoritas hukum adalah *qadhyah*; hukum merupakan bagian terpenting dari sebuah *qadhyah*, karena menjadi parameter urgensi dan validitas sebuah *qadhyah*. Adapun ulama yang mendefinisikan kaidah fiqh dengan sebutan *usûl* atau asal termasuk generasi belakangan, sehingga mereka terlebih dahulu dapat mengomparasikan definisi-definisi yang sudah ada. Kemudian mereka melihat bahwa pada dasarnya kaidah fiqh itu adalah aturan-aturan dasar tentang perbuatan *mukallaf* yang dapat menampung hukum-hukum *sharâ'*. Dengan demikian, mereka memandang tepat apabila kaidah fiqh didefinisikan dengan asal atau hukum, karena dua hal itulah yang menjadi ciri utama dari kaidah fiqh. Penulis lebih setuju dengan pendapat terakhir ini, karena lebih sesuai dengan pengertian kaidah secara bahasa yang juga berarti asal. Di samping itu, menyebut kaidah dengan asal akan cocok dipadukan dengan sifat kaidah, yaitu *kulliyât*.

¹⁹ Beliau adalah Abû Tâhir; Muḥammad b. Muḥammad al-Dabbâs. Seorang ulama mazhab Hanafi yang lahir di kota Baghdad dan pernah tinggal di daerah “*mâ warâ al-nahr*” saat kisah ini terjadi, pernah menjadi hakim di Shâm, namun beliau wafat di Makkah tahun 340 H. Beliau satu masa dengan al-Karkhî (w. 340 H).

Dabbâs adalah seorang ulama yang buta. Ia punya kebiasaan mengulang-ulang (*ngelalar*, bahasa Jawa) ke-17 kaidah itu di masjidnya setiap malam setelah semua orang keluar dan ia mengunci pintu masjid. Pada suatu malam, al-Harawî sengaja bersembunyi di masjid al-Dabbâs untuk mendengar ke-17 kaidah itu, namun sayang baru tujuh kaidah yang ia dengar tiba-tiba ia batuk, sehingga al-Dabbâs tahu dan memukulnya serta diusir keluar masjid. Sejak peristiwa itu al-Dabbâs tidak lagi *ngelalar* ke-17 kaidahnya. Al-Harawî pun pulang ke rumahnya dan memperkenalkan tujuh kaidah yang didapatnya itu kepada murid-muridnya.

Akhirnya, tujuh kaidah ini sampai ke telinga al-Qâdî Ḥusayn b. Muḥammad b. Aḥmad al-Marwazî (w. 462 H), maka ia meringkas seluruh masalah fiqh dalam mazhab Shâfi'î pada empat kaidah saja yang kemudian ditambah satu kaidah lagi oleh sebagian ulama mazhab Shâfi'î, yaitu kaidah “al-umûr bi maqâsidihâ”,²⁰ dan kelima kaidah ini dikenal dalam mazhab Shâfi'î dengan istilah *al-Qâ'idah al-Kubrâ* atau *al-Asâsyah* (pokok).²¹

Menurut 'Alî Aḥmad al-Nadwî, perkembangan *qawâ'id fiqhîyah* dapat dibagi ke dalam tiga fase berikut: 1). fase pertumbuhan dan pembentukan; 2). fase perkembangan dan pengodifikasian, dan 3) fase pematangan dan pematangan.²²

Fase *pertama*, yaitu fase pertumbuhan dan pembentukan kaidah fiqh, dimulai sejak masa *tashrî'* Nabi Muhammad, masa para sahabat, tabi'in dan para imam mujtahid sebagai masa pertumbuhan dan pembentukan hukum Islam yang merupakan embrio kelahiran *qawâ'id fiqhîyah*. Nabi menyampaikan Ḥadîth-ḥadîth yang *jawâmi'* *al-kalim* (singkat dan padat). Ḥadîth-ḥadîth itu dapat menampung masalah-masalah fiqh yang sangat banyak jumlahnya. Dengan demikian, Ḥadîth Nabi di samping sebagai sumber hukum, juga sebagai faktor utama yang mendorong lahirnya pemikiran di kalangan ulama untuk membentuk *qawâ'id fiqhîyah*, seperti Ḥadîth Nabi: *lâ ḍarar wa la ḍirâr*²³

²⁰ Jalâl al-Dîn al-Suyûtî, *al-Asbâb wa al-Nazâ'ir* (Semarang: Toha Putra, t.th.), 5-6.

²¹ Oleh karena itu, jelas bahwa *al-Qawâ'id al-Fiqhîyah* itu terlahir melalui proses metode induktif, namun ketika seorang mujtahid misalnya ingin mengaplikasikannya dalam ber-*istidlâl* untuk menemukan sebuah hukum, maka berarti ia menggunakan metode deduktif.

²² al-Nadwî, *al-Qawâ'id al-Fiqhîyah*, 89.

²³ Ibn Anas, *al-Muwatta'*, Vol. 2, Ḥadîth No. 2171, 290:

(Tidak boleh memadaratkan orang lain dan diri sendiri)”²⁴

Fase *kedua*, fase di mana *qawâ'id fiqhîyah* menjadi satu disiplin ilmu tersendiri pada abad keempat Hijriah dan abad-abad sesudahnya. Ketika ruh *taqlîd* menyelimuti abad ini (keempat Hijriah dan sesudahnya), *ijtihād* menjadi terhenti. Bahkan sebagian ulama berpendapat bahwa pintu *ijtihād* sudah tertutup.²⁵ Hal ini ditambah dengan adanya kekayaan *fiqh* yang melimpah, berupa pengodifikasian hukum *fiqh* dan dalil-dalilnya, juga banyaknya mazhab dan hanya memilih yang *râjih* (kuat) dari beberapa pendapat yang sering disebut dengan istilah *al-fiqh al-muqâran* (*fiqh perbandingan mazhab*). Kondisi ini mendorong ulama untuk membahas hukum suatu peristiwa baru hanya dengan berpegang kepada *fiqh mazhab* saja. Ibn Khaldûn (w.808 H/1406 M) telah mengisyaratkan hal ini. Menurutnya, ketika mazhab (aliran) setiap imam menjadi disiplin ilmu khusus bagi pengikutnya, dan mereka (para pengikut) tidak mempunyai kesempatan atau tidak mampu untuk berijtihād dan melakukan *qiyās*, mereka memandang perlu melihat masalah-masalah yang serupa dan memilah-milahnya. Hal ini mereka lakukan ketika mengalami kesulitan dalam mengembalikan hukum *furû'* (cabang) kepada *usûl* (pokok/kaidah) imam mazhabnya.²⁶

Fase *ketiga*, adalah fase pemantapan dan pematangan ilmu kaidah *fiqh* mulai abad XIII sampai sekarang yang ditandai dengan

حَدَّثَنِي بِحَيْثِي، عَنْ مَالِكٍ، عَنْ عَمْرٍو بْنِ بَحْيِي الْمَازِنِيِّ، عَنْ أَبِيهِ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ.

²⁴ al-Nadwî, *al-Qawâ'id al-Fiqhîyah*, 90.

²⁵ Menurut studi yang telah dilakukan Wael B. Hallaq bahwa selama lima abad pertama Islam, aktivitas *ijtihād* masih belum terputus, baik pada tataran praktik maupun teoretis dan pemikiran tentang tertutupnya pintu *ijtihād* belum muncul pada abad ini. Walaupun memang tradisi *ijtihād* ulama pada masa itu tidak sesemarak masa-masa sebelumnya, namun bukan berarti tidak ada mujtahid yang muncul pada abad itu. Kegiatan ulama lebih banyak diarahkan pada penulisan *sharh* (komentar) dan *hâshîyah* (komentar atas komentar) terhadap kitab-kitab *fiqh* karya ulama-ulama sebelumnya. Baru pada abad ke-6 Hijriah atau ke-12 Masehi dan seterusnya mulai terjadi kontroversi tentang tertutupnya pintu *ijtihād* dan keberadaan mujtahid pada setiap masa. Di antara ulama yang menyatakan bahwa pintu *ijtihād* telah tertutup dan tidak ada lagi mujtahid pada masa-masa berikutnya adalah al-Bayḍāwî (w. 685 H) dan al-Râfi'î (w. 623 H) yang keduanya adalah pengikut mazhab Shâfi'î. Lihat Muhammad Iqbal, *Hukum Islam Indonesia Modern: Dinamika Pemikiran dari Fiqh Klasik ke Fiqh Indonesia* (Tangerang: Gaya Media Pratama, 2009), 30.

²⁶ Ibn Khaldûn, *Muqaddimah* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1989), 449.

disusunnya kitab *Majallat al-Ahkâm al-'Adliyyah* oleh sebuah komite *fuqahâ* pada masa Sultan al-Ghazi 'Abd al-Azîz Khan al-'Uthmâni (1861-1876 M) pada akhir abad XIII H (1292 H). Kitab *Majallat al-Ahkâm al-'Adliyyah* ini menjadi referensi lembaga-lembaga peradilan pada masa itu.²⁷

Para *fuqahâ* memasukkan kaidah fiqh pada majalah ini setelah terlebih dahulu mempelajari sumber-sumber fiqh dan beberapa karya tulis tentang ilmu kaidah fiqh, seperti *al-Asbbâh wa al-Naxâ'ir* karya Ibn Nujaym dan *Majâmi' al-Haqâiq* karya al-Khâdimî. Mereka sangat selektif dalam memilih dan memilah kaidah fiqh yang akan dimasukkan ke dalam majalah. Mereka menyusun *majallah* ini dengan menggunakan redaksi yang singkat dan padat seperti undang-undang. Eksistensi *majallah* dapat mengangkat kedudukan dan popularitas kaidah fiqh. *Majallat al-Ahkâm al-'Adliyyah* memberikan banyak kontribusi bagi perkembangan fiqh dan perundang-undangan.²⁸

***Al-Qawâ'id al-Fiqhîyah* sebagai Hasil Nalar Induktif**

Teks-teks kaidah-kaidah fiqh tidaklah terbentuk secara langsung dalam sebuah kitab seperti umumnya teks-teks sebuah undang-undang yang terbentuk langsung jadi (dalam sebuah buku undang-undang) pada suatu masa tertentu dan dibuat oleh orang-orang tertentu pula (seperti para legislator). Teks-teks kaidah-kaidah fiqh terbentuk konsep dan teksnya secara bertahap melalui masa yang cukup panjang dalam sejarah perkembangan fiqh oleh tokoh-tokoh ulama fiqh yang diambil dari dalil-dalil umum *naṣṣ* sharī'ah, pokok-pokok ilmu *uṣūl al-fiqh*, *ta'lîl al-ahkâm* (pencarian 'illat atau alasan dalam sebuah hukum) dan juga melalui penggunaan akal (nalar) dengan kaidah atau aturan yang ada dalam ilmu logika.²⁹

Dalam memfungsikan akal (nalar) untuk menganalisis sesuatu atau upaya mencari alasannya dikenal dua metode umum (global) dalam

²⁷ Kitab *Majallah* tersebut sudah diterjemahkan ke dalam berbagai bahasa, seperti Inggris dan Melayu. Bahkan di negara bagian Johor Malaysia, kitab ini telah menjadi rujukan dengan nama *Majalah Ahkam Johor* sejak 1913. Pengodifikasian *Majalah* sendiri berlangsung antara 1869-1876, di masa Sultan Mahmud II dan terus dipakai sebagai UU perdata sampai sistem hukum perdata model Eropa mulai diperkenalkan di Turki pada 1926, dua tahun sejak berakhirnya Dinasti 'Uthmâni. Bahkan dalam pandangan penulis, Kompilasi Hukum Ekonomi Sharī'ah (KHES) adalah *Majalah*-nya Indonesia, karena formatnya dipengaruhi oleh *Majalah* Turki tersebut.

²⁸ al-Nadwî, *al-Qawâ'id al-Fiqhîyah*, 136-141 dan 156.

²⁹ al-Zarqâ, "Kata Pengantar", 36.

ilmu logika, yaitu deduktif dan induktif. Ilmu logika adalah ilmu yang mempelajari cara memberi alasan, karena cara memberi alasan adalah dengan berpikir tentang berpikir. Secara lebih luas logika adalah studi tentang operasional memberi alasan, dengan mengamati fakta-fakta, mengumpulkan bukti-bukti dan mengambil kesimpulan yang wajar. Cara menarik kesimpulan dengan berpikir secara valid dinamakan berpikir logis.

Metode ilmu pengetahuan yang sering dipergunakan oleh para ilmuwan Barat modern ada tiga, yaitu: 1) metode abduktif; 2) metode induktif; dan 3) metode deduktif.³⁰ Metode pertama dan kedua berasal dari indera atau persepsi indrawi (*sense perception*) yang didasarkan pada data-data empiris dan eksperimen.³¹ Selanjutnya dari analisis non-inderawi terdapat dua macam metode, yaitu dengan menggunakan nalar (akal) muncul teori deduktif³² dan dengan menggunakan nalar

³⁰ Abduktif adalah sebuah metode analisis yang memiliki tiga proposisi, yaitu: 1) proposisi tentang suatu hukum (*rule*); 2) proposisi tentang suatu kasus (*case*); dan 3) proposisi tentang kesimpulan (*result*). Oleh karena itu, silogisme abduksi selalu mulai dari fakta, kemudian dirumuskan dalam suatu hipotesis untuk menjelaskan fakta itu. Adapun induktif adalah sebuah metode analisis yang bertolak atas dasar sejumlah fenomena, fakta atau data tertentu yang dirumuskan dalam proposisi-proposisi tunggal tertentu, lalu ditarik kesimpulan yang bersifat umum. Kesimpulan itu pada dasarnya generalisasi dari fakta yang memperlihatkan kesamaan, keterkaitan atau regularitas di antara fakta yang ada. Sedangkan deduktif adalah sebuah metode analisis yang berupa proses menyimpulkan, mencatat dan menyeleksi predeksi-prediksi eksperiensial (*virtual prediction*) serta mengamati terjadinya prediksi itu dari suatu hipotesis. Atau dengan bahasa lain deduktif adalah usaha untuk menyingkap konsekuensi-konsekuensi eksperiensial dari hipotesis eksplanatoris yang biasanya dirumuskan dalam bentuk silogisme dan dapat berhenti dengan prediksi dalam bentuk “jika-maka”. Lihat Andi Rosadisastra, *Metode Tafsir Ayat-ayat Sains dan Sosial* (Jakarta: Amzah, 2007), 112-116.

³¹ Ini telah dipraktikkan dan dikembangkan oleh ilmuwan-ilmuwan Muslim dalam berbagai disiplin ilmu alam, seperti Kimia, Astronomi, Optika, dan lain-lain, baik untuk menguji teori-teori lama atau menciptakan teori-teori baru. Kemudian muncul tokoh-tokoh ilmu pengetahuan alam, seperti Jâbir b. Hayân, al-Batânî, al-Khawarizmî dan lain-lain. Lihat Mulyadhi Kartanegara, *Mozaik Khazanah Islam: Bunga Rampai dari Chicago* (Jakarta: Paramadina, 2000), 119.

³² Pendekatan akal atau rasional juga telah dipraktikkan oleh ilmuwan Muslim dengan menghasilkan berbagai cabang ilmu pengetahuan, seperti Matematika, Eskatologi, Kosmologi, dan Metafisika dengan tokoh-tokoh besarnya, seperti al-Farâbî, Ibn Sînâ, Ibn Rushd, dan lain-lain. Lihat *ibid*.

non-akal (batin), seperti wahyu dan ilham yang dikenal dengan metode intuitif.³³

Ada dua unsur utama dalam bangunan atau badan pengetahuan ilmiah atau pengetahuan non-ilmiah (pengalaman) di samping unsur substansi, yaitu unsur informasi dan unsur metodologi. Pengembangan suatu disiplin ilmu identik dengan pengembangan kedua unsur tersebut. Sementara itu, dalil dan teori merupakan dua unsur informasi yang paling dikenal, baik di kalangan masyarakat ilmiah maupun dalam masyarakat pada umumnya. Teori merupakan produk cara berpikir deduktif melalui kegiatan kontemplasi yang merujuk kepada aksioma tertentu. Teori juga merupakan produk cara berpikir induktif melalui kegiatan penelitian, yang merujuk kepada sejumlah data. Selanjutnya, teori dijadikan kerangka penelitian, baik yang diarahkan untuk menguji konsistensi maupun untuk mempertajam cakupannya. Di sini tampak relasi antara unsur informasi dengan unsur metodologi. Teori dioperasionisir dengan cara kerja unsur metodologi (berpikir deduktif). Sebaliknya, data digeneralisir dengan cara kerja unsur metodologi (berpikir induktif).³⁴

Begitu pula halnya dengan fiqh, sebagai pengetahuan ilmiah yang merupakan produk dari *fuqahâ* atau mujtahid meniscayakan adanya suatu proses metodologi untuk menuju produk tersebut yang intinya ada dua proses, yaitu: *pertama*, upaya memahami nas (teks) atau wahyu, yakni al-Qur'ân dan Sunnah secara langsung. Di sini metode deduktif mendominasi proses berpikir secara tekstual untuk menafsirkan teks dan menerapkannya pada kasus hukum. Akan tetapi di sini juga ada pemahaman secara kontekstual. Dua macam cara pemahaman ini mendapat porsi yang cukup besar dalam kajian ilmu *uṣūl al-fiqh*.³⁵ *Kedua*, upaya menemukan ketentuan tentang hal-hal yang tidak disebut

³³ Intuitif adalah perasaan yang telah tersadarkan yang mampu mengintergrasikan (*unitif*) antara subjek dan objek. Pada hakikatnya, ia juga adalah akal (intelekt/analitis), namun lebih tinggi dari akal biasa, karena ia mampu memahami apa yang tidak bisa dipahami oleh akal (biasa) dengan bertumpu pada wahyu atau pengalaman batin, emosional, mental dan spiritual yang sangat bergantung pada kebersihan hati nurani sebagai "badan sensor" terhadap berbagai keinginan, pemikiran dan perasaan diri. Adapun ajaran suci, seperti agama terutama tasawuf Islam sangat memberikan peranan penting dalam pemaknaan hati nurani tersebut. Lihat Rosadisastra, *Metode Tafsir*, 105.

³⁴ Bisri, *Model Penelitian Fiqh*, Vol. 1 (Bogor: Kencana, 2003), 99.

³⁵ Abd. Mun'im Shaleh, *Hukum Tuhan sebagai Hukum Manusia: Berpikir Induktif Menemukan Hakikat Hukum Model al-Qawâ'id al-Fiqhiyah* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 59.

langsung oleh *nasy* atau tidak didapat *nasy* dalam wahyu. Upaya ini menggunakan dua model proses berpikir, yaitu: 1) ketika menggunakan metode analog (*qiyās*) atau ketika berusaha *istidlāl* menggunakan salah satu kaidah dari beberapa kaidah fiqh (*al-qawā'id al-fiqhīyah*), berarti mujtahid masih berpikir secara deduktif, dan 2) sedangkan ketika menggunakan metode *istiṣlāḥ* (*maṣlahah*) atau *istiḥsān*, berarti ia menggunakan metode induktif.³⁶

Sedangkan hubungan antara fiqh dan kaidah fiqh bisa dilihat dalam empat unsur kesatuan sistem struktur hukum Islam (*Islamic legal system*). Unsur pertama adalah sumber hukum, yakni Qur'ān dan Sunnah, yang memuat berbagai dalil normatif. Unsur kedua adalah *uṣūl al-fiqh*, yang memuat berbagai kaidah *uṣūl* untuk diaplikasikan dalam penggalian hukum (*istinbāt al-aḥkām*) dari dalil normatif itu. Unsur ketiga ialah fiqh, yakni substansi fiqh yang rinci (*al-far'*) mencakup beberapa bidang (*'ibādah, munākāḥah, mawārith, mu'āmalah, jināyah, siyāsah, dan aqdīyah*). Unsur keempat adalah *al-qawā'id al-fiqhīyah* (kaidah-kaidah fiqh), yang disimpulkan dari substansi fiqh.³⁷

Oleh karena itu, usaha pengodifikasian kaidah-kaidah fiqh bertujuan agar dapat berguna bagi perkembangan ilmu fiqh pada masa-masa berikutnya. Dengan berpijak pada kaidah-kaidah fiqh para ulama dapat dengan mudah mengidentifikasi berbagai *furū'* yang sudah masuk dalam ruang lingkup kaidah fiqh. Lebih lanjut, mereka dapat mengidentifikasi hukum berbagai masalah lain yang terkait langsung dengan perbuatan mukallaf yang masuk dalam lingkup sebuah kaidah fiqh. Oleh sebab itu, kaidah-kaidah fiqh senantiasa menjadi perhatian sungguh-sungguh para ulama fiqh dari masa klasik sampai kontemporer.

Klasifikasi *al-Qawā'id al-Fiqhīyah*

Pada umumnya pembahasan *qawā'id fiqhīyah* berdasarkan pembagian kaidah-kaidah *asāsīyah* dan kaidah-kaidah *ghayr asāsīyah*. Kaidah *asāsīyah* adalah kaidah yang disepakati oleh imam-imam mazhab tanpa diperselisihkan kekuatannya. Ia disebut juga sebagai kaidah-kaidah induk karena hampir setiap bab dalam fiqh masuk dalam kelompok kaidah induk ini, yaitu: 1) *al-amr bi maqāṣidihā* (segala sesuatu tergantung kepada tujuannya), 2) *al-darar yuz'āl* (kemadharatan itu harus dihilangkan), 3) *al-'ādah muḥakkamah* (kebiasaan itu dapat dijadikan hukum), 4) *al-yaqīn lā yuz'āl bi al-shakk* (keyakinan itu tidak

³⁶ Ibid.

³⁷ Bisri, *Model Penelitian*, 100-101.

dapat dihilangkan dengan keraguan), dan 5) *al-mashaqqah tajlub al-taysîr* (kesulitan itu dapat menarik kemudahan). Kelima kaidah itu diringkas oleh 'Izz al-Dîn b. 'Abd al-Salâm dengan kaidah *dar' al-mafâsid wa jalb al-ma'sâlih* (menolak kerusakan dan menarik kemaslahatan)". Maksudnya, semua persoalan fiqh sebenarnya bermuara dari tujuan utama shari'ah Islam, yaitu menolak kerusakan dan menarik kemaslahatan. Ide moderat ini ia tuangkan dalam kitabnya yang berjudul *Qawâ'id al-Ahkâm fi Ma'sâlih al-Anâm*.³⁸ Sedangkan kaidah *ghayr asâsiyah* adalah kaidah-kaidah pelengkap dari kaidah *asâsiyah*, walau keabsahannya (sebagai kaidah *kulliyah*) diakui *fuqahâ*, namun jumlah kaidah ini masih diperdebatkan. Al-Suyûfi dalam *al-Asbbâh wa al-Nazâ'ir* menetapkan 60 kaidah *ghayr asâsiyah* dengan ketentuan bahwa 40 kaidah sudah disepakati ulama dan 20 kaidah lagi masih diperselisihkan.³⁹

'Alî Aḥmad al-Nadwî membagi kaidah fiqh menjadi dua macam jika dilihat dari segi hubungannya dengan sumber *tashrî'*, yaitu: 1) kaidah-kaidah fiqh yang semula merupakan Ḥadîth-ḥadîth Nabi kemudian dijadikan sebagai kaidah fiqh oleh para ahli fiqh, 2) kaidah-kaidah fiqh yang dibentuk dari petunjuk-petunjuk *nasy' tashrî'* umum yang mengandung *'illat*.⁴⁰ Masih banyak lagi perbedaan pendapat para ulama tentang pembagian kaidah-kaidah fiqh. Dari beberapa perbedaan pendapat tentang pembagian kaidah-kaidah fiqh, penulis berusaha mengambil kesimpulan dengan mengompromikan perbedaan tersebut, yaitu sebagai berikut:

Secara global kaidah-kaidah fiqh dibagi empat aspek sudut

³⁸ al-Lahjî, *Îdâh al-Qawâ'id*, 7.

³⁹ al-Suyûfi, *al-Asbbâh wa al-Nazâ'ir*.

⁴⁰ al-Nadwî, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyah*, 275. Begitu juga al-Bûrnû membagi jenis kaidah dalam hubungannya dengan sumber *tashrî'* menjadi dua kelompok utama, yaitu: 1) kaidah yang bersumber dari *al-nuṣûs al-syar'iyah* (al-Qur'ân dan Sunnah) secara langsung (tekstual), dan 2) kaidah yang bukan bersumber dari *al-nuṣûs al-syar'iyah* secara langsung. Kelompok kedua ini dibagi lagi menjadi dua bagian, yaitu: a) kaidah yang bersumber dari *ijmâ'* ulama yang memiliki dasar hukum dari *al-nuṣûs al-syar'iyah*, dan b) kaidah yang bukan bersumber dari *ijmâ'* ulama. Untuk bagian kedua ini juga dibagi dua macam, yaitu: (1) kaidah yang bersumber dari *al-nuṣûs al-syar'iyah* secara tidak langsung (kontekstual), dan (2) kaidah yang bersumber ijtihad ulama secara induktif dari petunjuk-petunjuk *nasy' tashrî'* umum yang mengandung *'illat* atau diinduksi dari pendapat para mujtahid dalam kitab-kitab mereka. Lihat Muḥammad Sidqî b. Aḥmad al-Bûrnû, *Mansû'at al-Qawâ'id al-Fiqhiyah*, Vol. 1 (Riyad-KSA: Maktabat al-Tawbah, 1997), 36-43.

pandang, yaitu: 1) aspek sumber asal rujukan kaidah, 2) aspek urgensi kaidah terhadap persoalan-persoalan fiqh, 3) aspek jenis cakupan dalam bidang fiqh, dan 4) aspek pandangan mazhab.

Dari aspek sumber asal rujukan kaidah, maka kaidah dapat dibagi dua macam, yaitu: 1) kaidah yang bersumber dari dalil *naqli* (al-Qur'ân dan Sunnah), dan 2) kaidah yang bersumber dari *'aqli* atau hasil ijtihad para ulama, baik hasil ijtihad lewat dalil-dalil shara' yang *mu'tabar* atau lewat *al-istidlâl al-qiyâsi* dan *ta'lîl al-ahkâm*.

Dari aspek urgensi kaidah terhadap persoalan-persoalan fiqh, maka kaidah fiqh dapat dibagi enam macam, yaitu: 1) *al-qâ'idah al-asâsiyah al-jâmi'ah*, yaitu kaidah *jalb al-maṣâlih wa daf' al-mafâsid*, 2) *al-qawâ'id al-kulliyah al-kubrâ*, yaitu kaidah fiqh yang lima, 3) *al-qawâ'id al-kubrâ*, yaitu kaidah fiqh yang merupakan cabang dari kaidah yang lima, 4) *al-qawâ'id al-kulliyah al-ṣughrâ*, yaitu empat puluh kaidah yang disebutkan al-Suyûṭî dalam bagian kedua kitab *al-Asbbâh wa Nazâ'ir-nya*, 5) *al-qawâ'id al-ṣughrâ*, yaitu 20 kaidah yang disebutkan al-Suyûṭî dalam bagian ketiga kitab *al-Asbbâh wa Nazâ'ir-nya*, dan 6) *al-qawâ'id al-juḥ'iyah*, yaitu semua kaidah yang ada yang selain di atas, baik hasil ijtihad para ulama klasik atau kontemporer.

Adapun dari aspek jenis cakupan dalam bidang fiqh, maka kaidah fiqh dapat dibagi dua macam, yaitu: 1) *al-qawâ'id al-'ammah*, yaitu kaidah-kaidah fiqh yang mencakup semua jenis atau sebagian besarnya dalam bidang-bidang atau bab-bab fiqh, dan 2) *al-qawâ'id al-khâṣṣah*, yaitu kaidah-kaidah fiqh yang hanya mencakup satu jenis dari bidang-bidang atau bab-bab fiqh atau sebagian kecil saja, seperti kaidah fiqh khusus dalam bidang *mu'âmalah*. Sedangkan dari aspek pandangan mazhab, maka kaidah-kaidah fiqh dapat dibagi 2 (dua) macam, yaitu: 1) kaidah fiqh yang disepakati para ulama, baik lintas mazhab atau intern mazhab, dan 2) kaidah fiqh yang diperselisihkan para ulama, baik lintas mazhab atau intern mazhab.

Kehujjahan dan Aplikasi *al-Qawâ'id al-Fiqhîyah* Perspektif Ulama-ulama Klasik dan Kontemporer

Kegunaan atau urgensi kaidah fiqh adalah dikarenakan fiqh merupakan kumpulan berbagai macam aturan hidup yang begitu luas karena mencakup berbagai *furû'*, karena itu perlu adanya usaha untuk menyistematiskan hukum-hukum tersebut dalam bentuk kaidah-kaidah *kullî* yang berfungsi sebagai klasifikasi masalah-masalah *furû'* menjadi beberapa kelompok, dan tiap-tiap kelompok itu merupakan kumpulan dari masalah-masalah yang serupa.

Salah seorang ulama besar Yaman, Abû Bakar b. Abû al-Qâsim al-Ahdal (w. 1035 H) dalam kitabnya *al-Farâ'id al-Bahîyah* yang merupakan ringkasan kitab *al-Asbbâh*-nya al-Suyûfî dengan *naẓam* (*shâ'ir*) mengatakan bahwa sesungguhnya cabang-cabang masalah fiqh itu hanya dapat dikuasai dengan kaidah-kaidah fiqh, dan menghafal kaidah-kaidah itu termasuk sebesar-besarnya manfaat.⁴¹ Sedangkan Abû Muḥammad 'Izz al-Dîn b. 'Abd al-Salâm (w. 660 H) berpendapat bahwa kaidah-kaidah fiqh adalah sebagai jalan untuk mendapatkan *maslahah* dan menolak *mafsadab*. Sedangkan menurut al-Subkî (w.771 H), jika seseorang kesulitan dalam memahami hukum-hukum cabang dan kaidah-kaidah *fiqhîyah* secara bersamaan, maka cukuplah baginya memahami kaidah-kaidah *fiqhîyah* dan sumber-sumber pengambilannya saja.⁴²

Sebagian ulama mengatakan bahwa yang dikehendaki dengan kaidah fiqh adalah kaidah-kaidah hukum yang bersifat *kullîyah* yang dipetik dari dalil-dalil *kullîyah* (yaitu al-Qur'ân dan Ḥadîth) dan dari maksud *shara'* dalam meletakkan *mukallaf* di bawah beban *taklîf* dan dari memahami rahasia *tashrî'* dan hikmahnya.⁴³ Walaupun banyak ulama telah mengakui pentingnya kegunaan kaidah fiqh dalam *istinbât*, namun masih terjadi perbedaan pendapat antara para ulama tentang “bisakah *al-qawâ'id al-fiqhîyah* sebagai dalil atau sumber hukum Islam yang mandiri, tanpa didukung oleh ayat-ayat al-Qur'ân dan Sunnah?”. Dalam konteks ini, muncul juga pertanyaan “sejauh mana peranan dan aplikasinya dalam fatwa dan penetapan hukum dalam peradilan (*qadâ'*)?”

Dalam mazhab Ḥanafî tidak terdapat konsensus di antara mereka mengenai kebolehan berfatwa atau berargumentasi dengan menggunakan kaidah fiqh yang universal. Ibn Nujaym al-Ḥanafî (w. 970 H) sebagaimana dikutip al-Hamawî al-Ḥanafî (w. 1098 H) mengatakan: “tidak boleh berfatwa dengan menggunakan kaidah fiqh

⁴¹ Abû Bakr b. Abî al-Qâsim al-Ahdâl, *al-Farâ'id al-Bahîyah fî Naẓm al-Qawâ'id al-Fiqhîyah* (Semarang: Toha Putra, t.th.), 15-17 dengan teks sebagai berikut:

وبعدُ فالعلم عظيم الجدوى ... لاسيما الفقه أساس التقوى
فهو أهم سائر العلوم ... إذ هو للخصوص والعموم
وهو فنٌ واسع منتشرٌ ... فروعه بالعد لا تنحصر
وإنما تضبط بالقواعد ... فحفظها من أعظم الفوائد

⁴² al-Subkî, *al-Asbbâh*, 11-12.

⁴³ Harun Zaini, “Qa'idah Fiqhîyah: Suatu Pengantar”, dalam <http://www.fai-unisma-malang.blogspot.com> (13 Juli 2009).

dan *ḍawābiṭ fiqhīyah* karena sifatnya *aḡhlabīyah* (sebagian besar)”. Tetapi bila diperhatikan, ternyata tidak semua kaidah itu *aḡhlabīyah*, ada kaidah yang sifatnya *kullīyah* sebagaimana diindikasikan dalam kitab *al-Furūq* karya al-Qarāfi (w. 684 H) yang menukil dari al-Amīrī (w. 524 H). Oleh karena itu, Ibn Nujaym secara implisit menyatakan bahwa kaidah yang sifatnya *kullīyah* boleh dijadikan *ḥujjah* (sumber) hukum Islam. Begitu pula para penyusun kitab *Majjalat al-Abkām al-‘Adlīyah* yang mayoritas bermazhab Ḥanafī⁴⁴ sependapat dengan Ibn Nujaym sebagaimana ia tulis dalam muqaddimah kitab *al-Asbbāh wa al-Nazā’ir*-nya, bahkan ia menggolongkan kaidah fiqh yang *kullīyah* itu pada hakikatnya adalah *uṣūl al-fiqh*.⁴⁵

Mazhab Mālikī menempatkan kaidah-kaidah fiqh sejajar dengan *uṣūl al-fiqh*, karena kaidah itu dapat memperjelas metode berfatwa. Dengan demikian kaidah fiqh dapat dijadikan sebagai sumber hukum Islam. Setiap putusan hukum yang bertentangan dengan dalil serta kaidah yang disepakati oleh para ulama, maka putusannya batal.⁴⁶ Contohnya kasus *Surayjīyah*⁴⁷ yang bertentangan dengan kaidah yang disepakati.

Menurut mazhab Shāfi‘ī, kaidah *fiqhīyah* dapat dijadikan *ḥujjah* dan sangat signifikan eksistensinya dalam fiqh. Imam al-Suyūṭī (w. 911 H) menjelaskan bahwa ilmu *al-Asbbāh wa Nazā’ir* adalah ilmu yang agung dapat menyingkap hakikat, dasar-dasar dan rahasia fiqh, dapat mempertajam analisis fiqh serta memberikan kemampuan untuk mengidentifikasi berbagai persoalan yang tak terhingga banyaknya sepanjang masa depan cara *al-ilbāq* dan *al-takbrīj*. Dengan demikian kaidah dapat dijadikan sebagai *ḥujjah* atau sumber hukum.⁴⁸ Al-Zarkashī (w. 794 H) lebih jauh mengemukakan bahwa kaidah fiqh dapat menjadi semacam instrumen bagi seorang pakar hukum dalam

⁴⁴ Lihat muqaddimah *Majjalat al-Abkām al-‘Adlīyah* pada penjelasan pasal satu.

⁴⁵ Ibn Nujaym, *al-Asbbāh wa al-Nazā’ir* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1999), 14. Ia berkata:

"مَعْرِفَةُ الْقَوَاعِدِ الَّتِي تُرَدُّ إِلَيْهَا وَفَرَعُوا الْأَحْكَامَ عَلَيْهَا وَهِيَ أُصُولُ الْفِقْهِ فِي الْحَقِيقَةِ، وَبِهَا يَرْتَقِي الْفَقِيهُ إِلَى دَرَجَةِ الْجَاهِلِيَّةِ وَلَوْ فِي الْقَوَى"

⁴⁶ Muḥammad b. Aḥmad al-Kharāshī, *Manḥ al-Jalīl fī Sharḥ Mukhtaṣar al-Khalīl*, Vol. 7 (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 448.

⁴⁷ Ibid., 163. Penjelasannya dapat dilihat pada:

كَمَسْأَلَةِ السُّرِّيَّةِ لِابْنِ سُرَيْجٍ مِنَ الشَّافِعِيِّ هِيَ أَنَّ رَجُلًا قَالَ إِنَّ وَقَعَ عَلَيْكَ طَلَاقِي فَأَنْتَ طَالِقٌ قَبْلَهُ ثَلَاثًا ثُمَّ طَلَّقَهَا وَاحِدَةً وَمَاتَ فَلَا إرْثَ لَهَا مِنْهُ لِاجْتِمَاعِ الشَّرْطِ وَالْمَشْرُوطِ وَعَدَمِ اعْتِبَارِ قَوْلِهِ قَبْلَهُ خِلَافًا لِحُكْمِ ابْنِ سُرَيْجٍ بَعْدَ اجْتِمَاعِ الشَّرْطِ مَعَ الْمَشْرُوطِ فَلَا يَلْزَمُ عِنْدَهُ إِيقَاعُ الثَّلَاثِ فَتَرْتُّ مِنْهُ

⁴⁸ al-Suyūṭī, *al-Asbbāh*, 6.

mengidentifikasi *uṣūl al-madhbhab* dan dalam menyingkap dasar-dasar fiqh.⁴⁹

Namun tidak semua ulama Shâfi'iyah satu kata dalam hal ini, karena al-Juwaynî (w. 478 H) dalam kitabnya *al-Ghayathî* mengatakan bahwa tujuan akhir mengemukakan kaidah Fiqh yang ia pakai, adalah untuk memberi isyarat dalam rangka mengidentifikasi metode dipakai, bukan untuk *istidlâl* dengan kaidah. Ungkapan al-Juwaynî ini memberikan indikasi bahwa kaidah fiqh tidak dapat dijadikan sebagai *hujjah*. Ini berarti bahwa mazhab Shâfi'î tidak menerima kaidah fiqh sebagai *hujjah*, karena sebagaimana telah dijelaskan, bahwa indikasinya justru sebaliknya, yaitu mendukung ke-*hujjah*-an kaidah fiqh dalam mazhab Shâfi'î. Bahkan pendiri mazhabnya pun banyak menggunakan kaidah fiqh dalam menyelesaikan kasus yang disampaikan kepadanya. Hal ini diikuti oleh sebagian besar *fuqâhâ' Shâfi'iyah*, terutama dalam memecahkan berbagai persoalan yang tidak secara tegas dijelaskan hukumnya oleh *naṣṣ*.⁵⁰

Mazhab Ḥanbalî menetapkan kaidah fiqh pada posisinya yang istimewa. Hal ini dapat dilihat dari pendapat beberapa tokoh mazhab Ḥanbalî yang sekaligus dapat dijadikan parameter dalam mengkaji ke-*hujjah*-an kaidah fiqh dalam *istinbât* hukum seperti Ibn Taymîyah (w. 728 H) dalam kitabnya *al-Qawâ'id al-Nurâ'iyah*. Ibn Qayyim (w. 751 H) dalam kitabnya *I'lam al-Muwaqqi'in*, Ibn Rajab (w. 790 H) dalam kitabnya *Qawâ'id fî al-Fiqh al-Islâmî* dan Ibn al-Najjâr dalam kitabnya *al-Kawkab al-Munîr*. Mereka semua menjadikan kaidah fiqh sebagai *hujjah* atau dalil dalam *istinbât* sebuah hukum terutama dalam kasus-kasus yang tidak dijelaskan oleh *naṣṣ*, tetapi ada indikasi yang menunjukkan bahwa mereka mendahulukan Ḥadîth lemah dari pada kaidah fiqh.⁵¹

Ulama kontemporer seperti 'Abd al-'Azîz Muḥammad 'Azâm menjelaskan bahwa kaidah fiqh dapat dianggap sebagai dalil shara' yang memungkinkan menggali hukum dari padanya jika sumber kaidah fiqh itu adalah *al-Kitâb* (al-Qur'ân) dan Sunnah. Ini karena berargumentasi dengan kaidah-kaidah fiqh seperti itu muncul dari berargumentasi dengan sumbernya yaitu al-Qur'ân dan Sunnah, seperti lima kaidah pokok. Hal ini berbeda dengan kaidah-kaidah fiqh yang didasarkan para ahli fiqh atas hasil *istiqrâ'* (penelitian induktif)

⁴⁹ Said Agil Husin al-Munawar, *Dimensi-dimensi Kehidupan dalam Perspektif Islam* (Malang: PPs UNISMA, 2001), 72-74.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Ibid.

mereka terhadap masalah-masalah fiqh yang saling menyerupai, karena kaidah-kaidah fiqh seperti ini menjadi perbincangan dan perbedaan pendapat para ahli fiqh dalam berargumentasi dengannya. Sebagian ulama, seperti Ibn Farhûn⁵² (w. 799 H.) berpendapat bahwa kaidah fiqh yang terlahir lewat hasil *istiqrâ'* ini tidak bisa dijadikan sebagai *hujjah* atau dalil dalam *istinbât* sebuah hukum. Namun sebagian ulama yang lain, seperti al-Qarâfi⁵³ (w. 684) dan Ibn 'Arafah yang juga dari mazhab Mâlikî berpendapat sebaliknya; artinya, boleh menjadikan kaidah fiqh yang terlahir lewat hasil *istiqrâ'* ini dijadikan sebagai dalil mandiri dalam *istinbât* sebuah hukum.⁵⁴

Kemudian lebih lanjut 'Azâm berusaha mengompromikan kedua perbedaan pendapat di atas dengan mengatakan bahwa “sesungguhnya seorang hakim atau *muftî* tidak diperbolehkan bersandar kepada kaidah fiqh hasil *istiqrâ'* yang dijadikan sebagai dalil mandiri itu jika telah ditemukan *nasy* fiqh lain yang bisa dijadikan sandaran hukum. Adapun ketika tidak ditemukan dalil dari *nasy* fiqh sama sekali, karena belum dibahas oleh para *fuqahâ*, sedangkan ada salah satu kaidah fiqh (hasil *istiqrâ'*) yang bisa mencakup masalah tersebut, maka dibolehkan mendasarkan fatwa atau putusan melalui kaidah fiqh tersebut”.⁵⁵

Sedangkan 'Alî Aḥmad al-Nadwî menjelaskan tentang persoalan “apakah boleh kaidah fiqh dijadikan sebagai dalil yang dapat dijadikan dasar dalam menggali hukum?”. Menurutnya, kaidah fiqh tidak dapat dijadikan sebagai dalil hukum kecuali mempunyai sifat lain, yaitu kaidah fiqh tersebut merupakan sebuah dalil *uṣūlî* atau merupakan Ḥadīth Nabi. Jika demikian, maka kaidah fiqh tersebut

⁵² Ia adalah Ibrâhim b. 'Alî b. Muḥammad b. Abî al-Qâsim b. Muḥammad b. Farhûn yang juga di kenal dengan julukan Burhân al-Dîn al-Ya'marî. Salah seorang ulama mazhab Mâlikî yang lahir, besar dan wafat di kota Madinah bahkan sempat menjadi hakim di Madinah pada tahun 793 H sampai wafat pada tahun 799 H.

⁵³ Ahmad b. Abî al-'Alâ al-Qarâfi salah seorang ulama besar yang menguasai berbagai mazhab, sehingga kelirulah jika sebagian ulama menisbatkannya pada mazhab Mâlikî, karena Imam Suyûṭî dalam kitab *Husn al-Muḥâḍarab* tidak menisbatkannya pada mazhab Mâlikî, tapi menyejajarkannya dengan ulama mujtahid lainnya, seperti al-Shâfi'î, al-Laythî, al-Buwayṭî, 'Izz al-Dîn 'Abd al-Salâm dan lain-lain. Beliau belajar kepada beberapa ulama lintas mazhab, seperti Ibn Hâjib al-Mâlikî, 'Izz al-Dîn 'Abd al-Salâm al-Shâfi'î dan lain-lain.

⁵⁴ 'Abd al-Azîz Muḥammad 'Azam, *al-Qawâ'id al-Fiqhîyah: Dirâsab Manhajîyah Taḥqîqîyah Shâmilah* (Kairo: Universitas al-Azhar, 1998), 25-26.

⁵⁵ *Ibid.*, 27.

dapat dijadikan sebagai dalil dalam menggali hukum, mengeluarkan fatwa, dan menetapkan keputusan, karena semata-mata berpijak pada dalil *usûlî* dan Hādīth Nabi tersebut. Kemudian ia menjelaskan bahwa tidak boleh berpegang kepada kaidah fiqh itu jika terdapat *naṣṣ* (teks) fiqh. Akan tetapi, jika sebuah peristiwa tidak ditemukan teks fiqh sama sekali, maka mungkin ketika itu bersandar kepada kaidah fiqh dalam memberikan fatwa dan keputusan, kecuali yakin atau diduga adanya perbedaan antara kaidah fiqh dengan masalah yang baru tersebut.⁵⁶

Al-Qardāwī menegaskan bahwa jika seorang *faqīh* tidak menemukan sebuah nas yang *juṣṣ'î* (partikular) dalam sebuah masalah, maka ia boleh mendasarkan ketetapan hukumnya melalui kaidah-kaidah fiqh yang *kullî*. Ini adalah metode yang banyak ditempuh oleh para ulama, sehingga kebutuhan terhadap kaidah-kaidah fiqh *kullî* tetap mutlak diperlukan, bahkan sekalipun ada dalil nas yang *juṣṣ'î*, sebagaimana masih dibutuhkannya rujukan hukum dari pandangan *maqâṣid*.⁵⁷

Dari beberapa pendapat ulama di atas, dapat diambil kesimpulan bahwa mereka terbagi menjadi tiga kelompok besar dalam memandang; apakah kaidah-kaidah fiqh bisa dijadikan rujukan langsung dalam *istinbâṭ* hukum Islam, antara lain: 1) mereka yang secara mutlak menolak kaidah fiqh sebagai rujukan langsung dalam *istinbâṭ* hukum Islam, 2) mereka yang secara mutlak membolehkan kaidah-kaidah fiqh dijadikan sebagai dalil atau rujukan langsung dalam *istinbâṭ* hukum Islam, dan 3) mereka yang berada di tengah-tengah, yaitu boleh menjadikan kaidah fiqh sebagai dalil dengan satu syarat, yaitu kaidah itu harus bersumber atau berasal dari dalil *naqlî* (al-Qur'ân dan Sunnah) dan bukan hasil ijtihad akal (nalar) *fuqahâ*.

Penulis lebih sependapat dengan pendapat kedua, yaitu boleh secara mutlak menjadikan kaidah-kaidah fiqh sebagai dalil atau rujukan langsung; baik kaidah yang bersumber dari dalil *naqlî* maupun *'aqlî*, karena kedua dalil tersebut telah diterima para ulama *usûl al-fiqh* sebagai dalil dalam *istinbâṭ* hukum Islam. Di samping itu, aplikasi kaidah fiqh terhadap masalah-masalah kontemporer, terutama dalam bidang fiqh *mu'âmalah*, seperti perbankan shari'ah sudah tidak diragukan lagi bahwa ilmu dan *al-qawâ'id al-fiqhîyah* akan mengantarkan

⁵⁶ al-Nadwî, *al-Qawâ'id al-Fiqhîyah*, 331.

⁵⁷ Yûsuf al-Qardâwî, *al-Qawâ'id al-Hâkimah li Fiqh al-Mu'âmalât* (Kairo: Dâr al-Shurûq, 2010), 13-14.

seorang ulama untuk dapat melakukan *istinbât* terhadap masalah-masalah fiqh, khususnya masalah kontemporer dengan baik dan cepat.

Pilihan penulis pada pendapat kelompok kedua di atas—yang membolehkan secara mutlak *istinbât* dengan kaidah-kaidah fiqh—adalah didasarkan pada beberapa argumentasi salah seorang ulama kontemporer, yaitu Muḥammad Ṣidqî b. Aḥmad al-Bûrnû yang berpendapat bahwa “bagaimana kita bisa menerima kaidah fiqh yang bersumber dari al-Qur’ân dan Sunnah sebagai dalil *istinbât* hukum, tapi kita menolak kaidah fiqh yang bersumber dari ijihad para ulama?.” Padahal kita tahu bahwa semua kaidah fiqh yang telah digali dan diijthadi mereka (secara induktif)—dari masalah-masalah fiqh yang terdapat dalam kitab-kitab fiqh para imam mazhab atau dinukil dari kitab-kitabnya—itu semua tidaklah keluar dari poros dalil-dalil hukum *shara’*, baik yang pokok atau cabang.⁵⁸

Bahkan al-Bûrnû membuat jawaban yang sangat logis untuk membantah dua argumentasi ulama yang menolak menjadikan kaidah fiqh hasil ijihad ulama sebagai dalil *istinbât* hukum, yaitu:⁵⁹

Pertama, mereka berargumentasi bahwa tidak layaknya kaidah fiqh hasil ijihad sebagai dalil *istinbât* hukum adalah dikarenakan kaidah-kaidah fiqh itu adalah buah (hasil) dari persoalan-persoalan *furû’* yang bermacam-macam, maka tidak masuk akal, ketika ia dijadikan sebagai dalil *istinbât* hukum untuk persoalan *furû’* yang lain? Lalu al-Bûrnû menjawab bahwa sesungguhnya semua kaidah dalam setiap ilmu pengetahuan adalah berdiri di atas ilmu pengetahuannya masing-masing dan ia merupakan buah dari ilmu pengetahuan itu. Misalnya, kaidah-kaidah *uṣûl al-fiqh* mazhab Ḥanafî yang melakukan *istinbât* lewat persoalan-persoalan *furû’* ulama mazhab Ḥanafî terdahulu yang ada dalam kitab-kitab mereka dan bukankah kita bisa menerima metode mereka.⁶⁰ Begitu juga, kaidah-kaidah bahasa Arab yang terbentuk dari ijihad para ulama bahasa Arab lewat *furû’* yang berupa ucapan-ucapan orang Arab yang belum tercampur bahasa asing dan apakah lalu kita juga akan berkata; ”tidak boleh menggunakan kaidah-kaidah bahasa Arab, karena ia juga lahir lewat *furû’*?”

⁵⁸ al-Bûrnû, *Mamsû’ah al-Qawâ’id al-Fiqhîyah*, 41.

⁵⁹ Ibid., 45-49.

⁶⁰ Begitu juga metode Bahtsul Masail NU yang mirip dengan metode Ḥanafiyah, karena *istinbât* lewat persoalan-persoalan *furû’* fiqh yang ada di dalam kitab-kitab fiqh mazhab Shâfi’î.

Kedua, mereka berargumentasi bahwa tidak layaknya kaidah fiqh hasil ijtihad sebagai dalil *istinbât* hukum adalah dikarenakan sebagian besar kaidah-kaidah fiqh itu memiliki beberapa pengecualian, sehingga dikhawatirkan terjadi kesalahan dalam melakukan *istinbât*, karena ternyata hukum yang ditetapkan lewat kaidah fiqh itu adalah pengecualiannya. Maka al-Bûrnû menjawab bahwa persoalan pengecualian tidak hanya ada pada kaidah fiqh, namun ada pada semua dalil termasuk al-Qur'ân, seperti Q.S. al-Baqarah [2]: 275 yang menyatakan dengan tegas bahwa Allah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba. Lalu bukankah ada beberapa pengecualian dari jual beli itu, karena ternyata ada jual beli yang tidak halal (haram). Apa kemudian kita tidak bisa menjadikan beberapa ayat al-Qur'ân sebagai dalil hanya karena ada pengecualian?.

Oleh karena itu, pendapat yang paling kuat adalah pendapat ulama yang menerima kaidah fiqh sebagai *hujjah* secara mutlak, baik yang bersumber dari al-Qur'ân dan Sunnah atau ijtihad ulama. Maka, ketika menjadikan kaidah fiqh sebagai *hujjah* atau dalil untuk *istinbât* hukum Islam adalah berarti mengaplikasikan kaidah fiqh secara deduktif. Oleh sebab itu, kaidah fiqh itu dihasilkan secara induktif, namun diaplikasikan secara deduktif.

Penutup

Kesimpulan pokok yang dihasilkan penelitian ini adalah bahwa persoalan aplikasi nalar deduktif dengan menggunakan *al-qawâ'id al-fiqhiyah* sebagai dasar hukum Islam perspektif ulama klasik, seperti para imam mazhab empat dan pengikutnya maupun ulama kontemporer itu, masih terdapat perbedaan pendapat di antara mereka. Pendapat mereka dapat dibagi menjadi tiga kelompok besar dalam memandang apakah kaidah-kaidah fiqh bisa dijadikan rujukan langsung dalam ber-*istinbât* hukum Islam, yaitu: a) mereka yang secara mutlak menolak kaidah fiqh sebagai rujukan langsung dalam ber-*istinbât* hukum Islam, b) mereka yang secara mutlak membolehkan kaidah-kaidah fiqh dijadikan sebagai rujukan langsung dalam ber-*istinbât* hukum Islam, dan c) mereka yang berada di tengah-tengah, yaitu boleh menjadikan kaidah fiqh sebagai dasar dengan syarat kaidah itu harus bersumber atau berasal dari dalil *naqlî* (al-Qur'ân dan Sunnah) dan bukan hasil ijtihad akal *fuqahâ*.

Ketika penulis dihadapkan pada variasi pandangan, penulis setuju dengan pendapat kedua, yaitu bolehnya secara mutlak menjadikan kaidah-kaidah fiqh sebagai dasar atau rujukan langsung, baik kaidah

yang bersumber dari dalil *naqlî* maupun *aqlî*, karena kedua dalil tersebut telah diterima para ulama *uṣūl al-fiqh* sebagai dalil dalam ber-*istinbâṭ* hukum Islam. Di samping itu, aplikasi kaidah fiqh terhadap masalah-masalah kontemporer, terutama dalam bidang fiqh muamalah, seperti perbankan syariah, sudah tidak diragukan lagi bahwa *al-qawâ'id al-fiqhîyah* akan mengantarkan para ulama untuk dapat melakukan *istinbâṭ* terhadap masalah-masalah fiqh, khususnya masalah kontemporer dengan baik dan cepat.

Daftar Rujukan

- Ahdâl (al), Abû Bakr b. Abî al-Qâsim. *al-Farâ'id al-Bahîyah fî Nazm al-Qawâ'id al-Fiqhîyah*. Semarang: Toha Putra, t.th.
- al-Munawar, Said Agil Husin. *Dimensi-dimensi Kehidupan dalam Perspektif Islam*. Malang: PPs UNISMA, 2001.
- Arfan, Abbas. "Maqâsid al-Syarî'ah sebagai Sumber Hukum Islam: Analisis Pemikiran Kontemporer Maqâsid al-Syarî'ah-Jasser Auda", *al-Manâbij: Jurnal Kajian Hukum Islam*, Vol. 7, No. 2, 2013.
- 'Azam, 'Abd al-Azîz Muḥammad. *al-Qawâ'id al-Fiqhîyah: Dirâsah Manhajîyah Taḥbîqîyah Shâmilah*. Kairo: Universitas al-Azhar, 1998.
- Bisri, Cik Hasan. *Model Penelitian Fiqh*, Vol. 1. Bogor: Kencana, 2003.
- Bûrnû (al), Muḥammad Ṣidqî b. Aḥmad. *Mawsû'at al-Qawâ'id al-Fiqhîyah*, Vol. 1. Riyad-KSA: Maktabat al-Tawbah, 1997.
- Falusî, Mas'ûd b. Mûsâ. *al-Qawâ'id al-Uṣûlîyah: Taḥdîd wa Ta'sîl*. Kairo: Maktabat Wahbah, 2003.
- Iqbal, Muhammad. *Hukum Islam Indonesia Modern: Dinamika Pemikiran dari Fiqh Klasik ke Fiqh Indonesia*. Tangerang: Gaya Media Pratama, 2009.
- Jurjânî (al), 'Abd al-Qâhir. *al-Ta'rifât*. Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1405.
- Kartanegara, Mulyadhi. *Mozaik Khazanah Islam: Bunga Rampai dari Chicago*. Jakarta: Paramadina, 2000.
- Khaldûn, Ibn. *Muqaddimah*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1989.
- Kharâshî (al), Muḥammad b. Aḥmad. *Manḥ al-Jalîl fî Sharḥ Mukhtaṣar al-Khalîl*, Vol. 7. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Lahjî (al), 'Abd Allâh b. Sa'id. *Iḍâḥ al-Qowâ'id al-Fiqhîyah*. Jeddah-Saudi Arabia: al-Haramayn, t.th.
- Mâhî (al), Qandûz Muḥammad. *Qawâ'id al-Maṣlahah wa al-Mafṣadah 'ind Shihâb al-Dîn al-Qarâfî min khalâl Kitâbih al-Furûq*. Beirut: Dâr Ibn Ḥazm, 2006.

- Mubarok, Jaih. *Kaidah Fiqh: Sejarah dan Kaidah Asasi*. Jakarta: Rajawali Press, 2002.
- Nadwî (al), Alî Aḥmad. *al-Qawâ'id al-Fiqhîyah: Maḥmûmuhâ, Nash'âtuhâ, Taṭammuruhâ, Dirâsat Muallafâtihâ, Adillatuhâ, Muḥimmâtuhâ, Taṭbîqâtuhâ*. Damaskus: Dâr al-Qalam, 1994.
- Nujaym, Ibn. *al-Asbbâh wa al-Nazâ'ir*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1999.
- Qardâwî (al), Yûsuf. *al-Qawâ'id al-Hâkimah li Fiqh al-Mu'âmalât*. Kairo: Dâr al-Shurûq, 2010.
- Rosadisastra, Andi. *Metode Tafsir Ayat-ayat Sains dan Sosial*. Jakarta: Amzah, 2007.
- Shaleh, Abd. Mun'im. *Hukum Tuhan sebagai Hukum Manusia: Berpikir Induktif Menemukan Hakikat Hukum Model al-Qawâ'id al-Fiqhîyah*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Subkî (al), *al-Asbbâh wa al-Nazâ'ir*, Vol. 1. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1991.
- Suyûṭî (al), Jalâl al-Dîn. *al-Asbbâh wa al-Nazâ'ir*. Semarang: Toha Putra, t.th.
- Zaini, Harun. "Qa'idah Fiqhîyah: Suatu Pengantar", dalam <http://www.fai-unisma-malang.blogspot.com>. (13 Juli 2009).
- Zarqâ (al), Muṣṭafâ Aḥmad. "Kata Pengantar" dalam Aḥmad Muḥammad al-Zarqâ, *Sharḥ al-Qawâ'id al-Fiqhîyah*. Damaskus: Dâr al-Qalam, 2011.
- Zuhaylî (al), Muḥammad. *al-Nazariyyâh al-Fiqhîyah*. Damaskus: Dâr al-Qalam, 1993.
- *al-Qawâ'id al-Fiqhîyah 'alâ al-Madhab al-Hanâfî wa al-Shâfi'î*. Kuwait: Jâmi'at al-Kuwayt, 1999.