



Kalimedia

METODE IJTIHAD AL-IHSANI

Dr. Zulkayandri, M.Ag

METODE IJTIHAD AL-IHSANI

ZULKAYANDRI

 Kalimedia



FAKULTAS SYARIAH DAN HUKUM UIN RIAU

METODE IJTIHAD AL-IHSANI

Penulis: Zulkayandri

Desain sampul dan Tata letak: M. Faza

ISBN: 978-623-7885-37-5

Penerbit:

KALIMEDIA

Perum POLRI Gowok Blok D 3 No. 200

Depok Sleman Yogyakarta

e-Mail: kalimediaok@yahoo.com

Telp. 082 220 149 510

Bekerjasama dengan:

Fakultas Syariah dan Hukum

UIN Sultan Syarif Kasim Riau

Distributor oleh:

KALIMEDIA

Telp. 0274 486 598

E-mail: marketingkalimedia@yahoo.com

Cetakan pertama, November 2022

Hak cipta dilindungi undang-undang

Dilarang memperbanyak karya tulis ini dalam bentuk dan dengan cara apapun tanpa ijin tertulis dari penerbit

KATA PENGANTAR

Segala puja dan puji kesukuran penulis persembahkan kepada Hakim yang maha adil, maha bijaksana dan maha penolong serta pengasih terhadap hamba hambaNya, sehigga dengan petunjukNya yang tiada terhingga penulis dapat merampungkan penulisan buku ini.

Shalawat beriring salam untuk Rasulullah SAW, pembawa kitab syari'ah, penegak panji panji kebenaran dan keadilan, suri tauladan dalam membasmi kezaliman, semoga jalan kita dapat mengikuti sunnah sunnahnya, amin.

Buku ini penulis sajikan dengan segala kekurangannya sebagai wacana dalam dinamika pemikiran hukum Islam. Semoga kehadirannya menambah pemahaman dan pengetahuan tentang *falsafat al-tasyri'* dan *falsafat al-syarī'ah* di sisi karya-karya penulis yang ada.

Saran-saran konstruktif dari para pembaca sangat diharapkan untuk kesempurnaan buku ini.

Hanya kepada Allah saja semuanya kembali, semoga ampunanNya dilimpahkan atas kesalahan dan kekeliruan dalam penulisan ini.

Semoga tulisan ini bermanfaat, amin ya rabbal alamin

Pekanbaru, 22 Oktober 2022

Penulis,

(Zulkayandri)

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR	iii
DAFTAR ISI	v
BAB I PENDAHULUAN	1
BAB II MENGENAL ‘IZZ AL-DIN IBN ‘ABD AL-SALAM	11
A. Latar Belakang Keluarga dan Pendidikan	11
B. Situasi Sosial-Politik di Masa Hidup ‘Izz al-Dīn ..	17
C. Mazhab, Karir dan Karya-karyanya	26
BAB III KONSEP IḤSĀN ‘IZZ AL-DIN IBN ABD	
AL-SALAM	43
A. Konsep <i>Iḥsān</i> ‘Izz al-Dīn	43
1. Pengertian <i>Iḥsān</i>	43
2. Bentuk-bentuk Aplikasi <i>Iḥsān</i>	48
3. Ungkapan-ungkapan untuk mengekspresikan Masalah dan Mafsadah	52
B. Tingkatan-tingkatan <i>Iḥsān</i>	54
C. Metode untuk Mengetahui dan Merumuskan <i>Aḥkām al-Maqāsid</i>	76
1. <i>Aḥkām al-Maqāsid</i>	78
2. Langkah-langkah untuk mengetahui <i>Aḥkām</i> <i>al-Maqāsid</i>	86
BAB IV MAKNA DAN URGENSI STRATIFIKASI	
HUKUM ISLAM, HUKUM SYARA’, DAN	
IJTIHAD MENURUT ‘IZZ AL-DIN.....	101

A.	Makna dan Urgensi Stratifikasi Hukum Islam ..	101
B.	Hukum Syara'	105
1.	Pengertian	105
2.	Hukum <i>Taklifi</i> dan Hukum <i>Wad'i</i>	115
3.	Kategorisasi <i>al-Ahkām al-Khamsah</i> dalam Penetapan Hukum Islam	120
C.	Ijtihad	157
1.	Pengertian Ijtihad	157
2.	Syarat-syarat Ijtihad	160
3.	Tingkatan-tingkatan Mujtahid	163
BAB V	SKALA PRIORITAS DAN RELEVANSI STRATIFIKASI HUKUM ISLAM DENGAN IJTIHAD KONTEMPORER	169
A.	Skala Prioritas dalam Tinjauan Hukum Islam ...	169
1.	Mendahulukan Kemaslahatan Akhirat atas Kemaslahatan Dunia	172
2.	Memprioritaskan Perbuatan Berdasarkan Kualitas Maslahatnya	175
B.	Relevansi Stratifikasi Hukum Islam Berdasarkan Konsep <i>Ihsān 'Izz al-Dīn</i> dengan Ijtihad Kontemporer	184
1.	Pengembangan Cakupan <i>Dalālah amar</i> dan <i>Nahi</i>	184
2.	Keluasan Cakupan Konsep <i>Ihsān</i>	190
3.	Corak Penalaran Rasional-Transendental	195
4.	Metode Stratifikasi Hukum Islam	198
5.	Contoh Penerapan Metode Stratifikasi Hukum Islam Berdasarkan Konsep <i>Ihsān 'Izz al-Dīn</i> dalam beberapa masalah Kontemporer	202
BAB VI	PENUTUP	217
DAFTAR PUSTAKA		223
TENTANG PENULIS		229

BAB I

PENDAHULUAN

Ulama ushul sepakat bahwa hukum-hukum syara' mengandung kemaslahatan bagi manusia dan hukum-hukum syara' itu diturunkan Syāri' untuk memelihara tujuan-tujuannya pada makhluk.¹ Oleh sebab itu tujuan ditetapkan hukum-hukum syara' adalah untuk memelihara kemaslahatan manusia, bahkan Allah mengutus para Rasul dan menurunkan kitab-kitab suci untuk menegakkan kemaslahatan dan mencegah serta menghilangkan kemafsadatan dari manusia di dunia dan di akhirat.²

Maslahat adalah *lazzah* (kelezatan) atau *farḥ* (kegembiraan) dan hal-hal yang menyebabkannya. Sedangkan mafsadah adalah *'alam* (penderitaan) atau *ghamm* (kesedihan) dan penyebab-penyebabnya. Syara' tidak membedakan antara yang masih terselubung dengan yang sudah jelas, sedikit atau banyak, walau sebesar biji sawi, biji kurma atau biji gandum. Maka barang siapa yang melakukan kebaikan atau kejahatan, sekecil

¹ Ibrāhīm bin Mūsā al-Lukhmī Abū Ishāq al-Syātībī (selanjutnya disebut al-Syatībī), *al-Muwāfaqāt fī Usūl al-Syarī'ah*, juz II (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.th.), h. 6.

² Sulṭān al-Ulama 'Izz al-Dīn Abd al-'Aziz bin 'Abd al-Salām al-Silmī (selanjutnya disebut 'Izz al-Dīn saja), *al-Qawā'id al-Kubrā* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1416 H), h. 32.

apapun, pasti akan melihat akibatnya.³ Dalam al-Qur'an Allah SWT berfirman:

فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ

“Barangsiapa yang mengerjakan kebaikan seberat zarahpun, niscaya dia akan melihat (balasan)nya. Dan barangsiapa yang mengerjakan kejahatan seberat zarahpun, niscaya dia akan melihat (balasan)nya pula (al-Zalzalah: 8)”.

Jika ada perbuatan baik yang kecil nilainya tentu ada pula yang lebih tinggi dan seterusnya, demikian juga perbuatan jahat, jika ada yang kecil tentu ada yang besar dan ada pula yang sangat besar. Sejalan dengan ini, ulama usul sepakat, bahwa -khitab Allah yang berkenaan dengan perbuatan mukallaf, yang disebut dengan *al-hukm al-taklifi* terdiri atas lima tingkatan, yaitu: *al-wujb*, *al-nadb*, *al-ibāhah*, *al-karāhah*, dan *al-tahrīm*.⁴

Selanjutnya mereka berbeda pendapat tentang *muta'alliqāt* dari lima tingkatan hukum *taklifi* tersebut. Jumhur ulama selain ulama Ḥanafiyah, termasuk di dalamnya ulama Syāfi'iyah, membagi perbuatan mukallaf yang berhubungan dengan hukum kepada lima tingkatan: *al-wājib*, *al-mandūb*, *al-mubāh*, *al-makrūh*, dan *al-ḥarām*. Sedangkan ulama Ḥanafiyah membaginya kepada tujuh tingkatan: *al-jarh*, *al-wājib*, *al-mandūb*, *al-mubāh*, *al-makrūh tanzīh*, *al-makrūh tahrīm* dan *al-ḥarām*.⁵

Kemudian Allah mewajibkan perbuatan *iḥsān* terhadap segala sesuatu untuk selama-lamanya dengan firmanNya:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ.....

“Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat iḥsān ...” (al-Nahl: 90).

³ *Ibid.*

⁴ Jalāl al-Dīn 'Abd al-Rahmān, *Gāyat al-Wusul ilā Daqā'iq 'Ilm al-'Usūl*, juz I (t.tp.: Maba'at al-Sa'ādah, 1979), h. 137-142.

⁵ *Ibid.*

Perbuatan *ihsān* dalam ayat di atas dapat difahami sebagai bentuk perintah kepada mukmin agar melaksanakan kebaikan dan menolak segala bentuk kemafsadatan, hal ini selaras dengan misi yang dibawa Nabi Muhammad saw. sebagai rahmat bagi sekalian alam. Allah menegaskan:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

“Dan tiadalah Kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam” (al-Anbiyā’: 107).

Menjadi rahmat bagi sekalian alam berarti, kehadiran Nabi saw. di muka bumi sebagai utusan Allah berfungsi untuk mewujudkan kemaslahatan seluruh makhluk yang ada di alam ini. Fungsi ini direalisasikan dengan melaksanakan petunjuk-petunjuk wahyu yang diturunkan Allah. Hukum-hukum syara’ adalah sebagian dari kandungan wahyu Allah, oleh sebab itu menerapkan hukum-hukum syara’ dalam seluruh aspek kehidupan merupakan bentuk realisasi kemaslahatan bagi manusia dan makhluk lainnya yang ada di alam, sekaligus menjadi salah satu misi kenabian yang dibawa Rasulullah saw.

Karena penting dan tingginya nilai perbuatan *ihsān* itu Allah memberi motivasi dengan firmanNya:

وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ

“...dan berbuat baiklah, karena sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berbuat baik...” (al-Baqarah: 195).

Jika Allah telah menyatakan kecintaan-Nya terhadap orang yang melakukan perbuatan *ihsān*, maka selayaknya orang-orang yang beriman kepada Allah menyambut pernyataan ini dengan antusias yang tinggi, dengan memelihara segala tindak-tanduknya agar senantiasa termasuk dalam kategori perbuatan *ihsān*. Dengan demikian sangat diperlukan suatu penjelasan tentang perbuatan *ihsān* yang dimaksud oleh Syāri’ tersebut.

Menurut 'Izz al-Dīn, perbuatan *ihsān* yang diperintahkan dalam dua ayat di atas, terkristal dalam kaidah:

جلب المصالح و درء المفساد⁶

"Menolak segala bentuk kemaslahatan dan menolak segala bentuk kemafsadatan".

Kemudian ditempat lain 'Izz al-Dīn menyatakan:

...والشريعة كلها مصالح إما تدرأ مفساداً أو تجلب مصالح⁷

"...dan syari'at itu seluruhnya kemaslahatan, baik menolak kemafsadatan, maupun menegakkan kemaslahatan."

Dengan demikian *ihsān* yang dimaksud oleh 'Izz al-Dīn disini adalah kemaslahatan, dan kemaslahatan itu merupakan tujuan diturunkannya hukum syara' kepada manusia, baik dalam bentuk perintah menegakkan kemaslahatan, maupun berbentuk perintah untuk mencegah suatu kemafsadatan.

Menurut 'Izz al-Dīn, berdasarkan petunjuk yang diperoleh dari surat al-Zalzalah ayat 7 dan 8 dapat dipahami bahwa perbuatan baik dan buruk itu bertingkat-tingkat. Oleh sebab itu ia membagi *ihsān* yang terkristal dalam kaidah *jalb al-masāliḥ wa dar'u al-mafāsīd* itu kepada tiga lapisan atau tiga tingkatan, yaitu: *darūrī*, *ḥājī* dan *takmilī*. Kemudian maslahat itu ada yang *ḥasan* dan *aḥsan*, *fāḍil* dan *afdal*, sedangkan mafsadah terdiri dari *qabīḥ* dan *aqbah*, *razīl* dan *arzal* dan setiap tingkatan itu ada yang paling tinggi, menengah dan yang paling rendah.⁸

Menurut 'Izz al-Dīn *ihsān* memiliki *wasā'il*, kemudian *wasā'il* tersebut memiliki *aḥkām al-maqāsīd* yang berbentuk wajib,

⁶ 'Izz al-Dīn, *Qawā'id al-Kubrā*, h. 34.

⁷ 'Izz al-Dīn, *Qawā'id al-Aḥkām fī Masāliḥ al-Anām* (selanjutnya disebut *Al-Qawā'id al-Kubrā*) juz I (t.tp.: Dāru al-Jil, 1980 M./1400 H.), h. 11.

⁸ *Ibid.*, h. 39.

haram, *mandūb*, makruh dan mubah.⁹ Tingkatan-tingkatan hukum ini menjadi sarana-sarana yang dibentuk dalam kerangka mewujudkan atau menghantarkan terealisasinya *ihsān* dalam kehidupan sebagai tujuan-tujuan (*maqāsid*) ditetapkannya hukum syara', oleh sebab itu hukum-hukum itu disebut "*aḥkām al-maqāsid*". Sementara *wasā'il* itu sendiri adalah segala bentuk perbuatan yang dapat dijadikan mediator untuk mencapai *ihsān* atau tercapainya kemaslahatan dan terhindar dari kemudaratan dalam kehidupan di dunia dan akhirat.

Manakala *aḥkām al-maqāsid* ini dihadapkan atau dihubungkan dengan tiga tingkatan *ihsān*, berupa *ḍarūrī*, *ḥajī* dan *takmilī*, muncullah asumsi dalam pikiran penulis tentang adanya hubungan yang kuat dan signifikan antara tiga tingkatan *ihsān* dengan lima tingkatan hukum *wasā'il* yang berpengaruh terhadap bentuk ketentuan hukum sebagai produk ijtihad.

Menurut al-Gazālī, al-Rāzī, al-Amidī dan berikutnya diikuti oleh al-Syatibī, ditinjau dari kualitas masalah yang termuat dalam setiap masalah, masalah terbagi kepada tiga tingkatan: *ḍarūrī*, *ḥajī* dan *tahsīnī* atau *tazyīnī*. Kemudian setiap tiga tingkatan ini masing-masing memiliki *takmilah* dan *tatimmah* yang berfungsi menyempurnakan dan melengkapi, jika hukum-hukum *tatimmah* ini tidak terwujud, maka hukum aslinya tetap wajib ditegakkan.¹⁰

Dari uraian di atas terlihat perbedaan antara 'Izz al-Dīn dengan ulama lainnya pada tingkatan masalah yang ketiga. Menurut 'Izz al-Dīn tingkatan masalah yang ketiga adalah *takmilī* sedangkan menurut ulama lainnya tingkatan masalah

⁹ *Ibid.*, h. 43.

¹⁰ Muhammad bin Muhammad Al-Gazālī Abū Hāmid, *al-Mustasyfā fī 'Ilm al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1413 H.), h. 174. Muhammad bin 'Umar bin al-Husain al-Rāzī, *al-Maḥṣūl fī 'ilm al-Uṣūl*, juz V (Riyad: Jamī'ah al-Imām Muhammad bin Su'ud, 1400 H.), h. 219-223. 'Ali bin Muhammad al-Amidī Abū al-Hasan, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, juz III (Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabī, 1404 H.), h. 347. Al-Syatibī, *al-Muwāfaqāt*, h. 8.

ketiga *tahsīnī* atau *tazyīnī*. Menurut 'Izz al-Dīn maslahat memiliki bagian-bagian lain yang menunjukkan strata dan lapisan-lapisan, sedangkan ulama lainnya menyebut lapisan-lapisan yang dimiliki setiap tingkatan sebagai *takmilah* dan *tatimmah*.

Fenomena ini menunjukkan tentang adanya dinamika pemikiran dikalangan ulama ushul yang menjadikan konsep maslahat sebagai kerangka filosofis untuk memetakan keseluruhan hukum-hukum syara' pada tingkatan-tingkatan dan lapisan-lapisannya. 'Izz al-Dīn dalam hal ini merupakan salah seorang ulama yang termasuk di dalamnya, bahkan dalam tiga kitabnya *al-Qawā'id al-kubrā*, *Qawā'id al-Aḥkām fī Masāliḥ al-Anām* (*al-Qawā'id al-Kubrā*), dan *al-Imām fī Bayān Adillat al-Aḥkām*, 'Izz al-Dīn merumuskan kaidah-kaidah ushulnya berdasarkan nilai-nilai maslahat.

Di sisi lain maslahat juga dikembangkan oleh sebagian ulama ushul sebagai metode *istinbāt* hukum dari *nas*. Metode ini lebih dikenal dengan nama *al-maslahat al-mursalat* yaitu suatu kemaslahatan yang tidak ada *nas juz'ī* (rinci) yang mendukungnya, dan tidak ada pula yang menolaknya dan tidak ada pula *ijma'* yang mendukungnya, tetapi kemaslahatan ini didukung oleh sejumlah *nas* melalui cara *istiqrā'*.¹¹

Ulama berbeda pendapat tentang keberadaan metode *istinbāt* ini. Ulama dari kalangan Hanafiyah dan Syafi'iyah tidak menerima metode *istinbāt* ini sebagai metode yang berdiri sendiri, mereka menempatkannya dalam pembahasan al-qias. Sedangkan ulama Malikiyah dan Hanabilah memandang metode *istinbāt* ini dapat berdiri sendiri (*aslan qā'imān bizātih*) selama memenuhi tiga persyaratan: 1. kemaslahatan itu sejalan dengan sumber hukum yang berdiri sendiri, sesuai dengan kehendak *Syāri'* dan tidak bertentangan dengan dalil-dalil *qat'ī* meskipun tidak ada dalil terperinci yang menjelaskannya. 2.

¹¹ Nasrun Harun, *Ushul-Fiqh 1* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2001), h. 113.

Kemaslahatan itu bersifat rasional, sehingga dapat diterima oleh logika intelektual secara umum. 3. Kemaslahatan itu direalisasi untuk menghilangkan kesusahan (*al-haraj*) yang sebenarnya.¹²

Menurut Muhammad al-Hudārī Bek, bentuk *istinbāt* ini dinamakan oleh ahli usūl yang *mutakallim* sebagai *al-munāsib al-mursal al-mulā'im*, ulama Mālikiyah menamakannya dengan *al-maslahat al-mursalah* dan al-Gazālī menyebutnya sebagai *al-istislāh*.¹³ Jadi perbedaan ulama dalam memandang keberadaan *al-maslahat al-mursalah* sebagai metode *istinbāt* adalah perbedaan pada istilah saja bukan perbedaan pada substansi permasalahannya, karena di sisi lain mereka sama-sama menggunakan metode *istinbāt* ini dengan nama berbeda.

Berdasarkan uraian di atas penulis melihat bahwa 'Izz al-Dīn sebagai ulama yang tergolong dalam kelompok Syāfi'iyah berbeda dengan ulama Mālikiyah dan Hanābilah, serta berbeda juga dengan al-Gazālī, al-Rāzī dan gurunya al-Amidī dalam memandang dan menempatkan pembahasan *al-maslahah*.¹⁴

¹² Muhammad Abu Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (t.tp: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th.), h. 280.

¹³ Muhammad al-Ḥudārī Bek, *Uṣūl al-Fiqh* (t.tp: Dār al-Fikr, 1969), h. 311.

¹⁴ Al-Gazālī ketika menjelaskan bagian akhir dari poros kedua kitab *al-Mustafā min 'Ilm al-Uṣūl* tentang dalil hukum ia menyebutkan empat dalil hukum yang tidak disepakati yang terdiri dari: *syar' man qablana*, *qaul al-sahābī*, *al-istihsān* dan *al-istislāh*. Pada penjelasan *al-istislāh* ia membagi masalah kepada: masalah yang ditunjukkan syara' kebenarannya, masalah yang ditunjukkan syara' kebatilannya, dan masalah yang tidak ada penjelasan dari syara' tentang benar atau salahnya. masalah yang dia maksud adalah "*jalb al-manfa'ah wa dar' al-maḍarrāh*" dalam kerangka pemeliharaan tujuan Syari' dalam menetapkan hukum syara' bagi mukallaf, bukan tujuan manusia dalam mewujudkan keinginan mereka sendiri. Lihat al-Ghazālī, *al-Mustasyfā*, h. 165-174. Al-Rāzī memaparkan bahasan ini ketika menjelaskan pembagian *munāsib* sebagai bagian pembicaraan tentang al-qias. Lihat

Sebab ia tidak membahas konsep maslahat sebagai suatu dalil atau metode *istinbāt* secara mandiri (*aslan qa'iman bizātih*) dan tidak pula menempatkan pembahasannya sebagai bagian dari al-qias atau *al-munāsib al-mursal al-mulā'im*. Tetapi kemaslahatan sebagai tujuan Syāri' (*maqāsid al-Syāri'*) dalam menurunkan hukum-hukum syara' ia jadikan sebagai teori pokok yang melandasi kaidah-kaidah *istinbāt*nya.

Ketika mujtahid menghadapi masalah-masalah yang memerlukan ketetapan hukum untuk mengaturnya, terutama dalam bidang mu'amalah, sementara peristiwa tersebut belum diatur dalam *naḥi*, atau hasil-hasil ijtihad sebelumnya dipandang tidak relevan lagi dengan kebutuhan kekinian, maka pengetahuan tentang konsep *iḥsān* ini dapat dijadikan metode alternatif yang sangat relevan dengan ijtihad kontemporer, terutama dalam rangka memberikan jawaban yang dapat mencapai kemaslahatan hidup dan terhindarnya dari kemafsadatan.

Dalam pola penalaran *Usuliyūn*, Jumhur ulama melihat ijtihad meliputi *istiḥsān*, *al-ra'y* dan *istinbāt*. Suatu hal yang sudah disepakati, bahwa Allah pasti memiliki ketentuan hukum dalam setiap masalah, hanya saja ada peristiwa yang sudah diatur ketentuan hukumnya dengan jelas dan tegas oleh *Syārai'* dalam al-Qur'an dan al-Hadis, tetapi sebagian lagi belum diatur secara tegas dan jelas, melainkan *Syāri'* hanya memberikan *ammārāt* (pedoman) dan *turuq* (metode-metode) sebagai petunjuk bagi mujtahid untuk menyingkap (*kasyf*) hukum-hukum yang tersembunyi. Demikian juga ketentuan *naḥi* yang belum *qat'ī dilalah* dan *wurudnya*, maka dalam hal ini mujtahid berijtihad pada *nas*.¹⁵

Muhammad bin Umar bin al Husain al Rāzī, *al-Maḥsūl...*, juz V, h. 219 223. Sedangkan al-Āmidī memaparkan uraian ini ketika membahas dalil hukum *al-qias*, tepatnya pada uraian tentang *munāsabah* antara 'illat hukum yang terdapat pada hukum *aḥal* dan *furu'*. Lihat Al-Amidī, *al-Iḥkām...*, juz II, h. 8.

¹⁵ Muhammad Salām Mazkūr, *al-Ijtihād fī Tasyrī' al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Nahdah al-'Arabiyah, 1984), h. 42.

Untuk menyikapi persoalan di atas, sangat diperlukan penjelasan sistematis tentang hubungan pola-pola penalaran ahli-ushul dengan stratifikasi hukum, terutama ketika mujtahid menetapkan suatu ketentuan hukum, baik dalam pertimbangan masalah yang digunakan pada waktu berijtihad, maupun landasan filosofis di balik proses pembentukan sebuah produk ijtihad.

Yang dimaksud dengan “Hukum Islam” dalam judul tulisan ini adalah *al-ahkām al-khamsah* yang terdiri dari *al-wājib*, *al-mandūb*, *al-mubāh*, *al-makrūh*, dan *al-harām* sebagai tingkatan-tingkatan hukum yang dirumuskan mujtahid untuk menyusun hukum-hukum fiqh hasil ijtihad mereka. Dengan demikian yang dimaksud dengan “stratifikasi hukum Islam dalam perspektif konsep *ihsān* ‘Izz al-Dīn Ibn ‘Abd al-Salām” adalah penetapan dan penyusunan ketentuan-ketentuan hukum yang mengatur perbuatan mukallaf yang bersifat praktis pada tingkatan-tingkatan dan lapisan-lapisannya berdasarkan kaidah-kaidah yang dirumuskan ‘Izz al-Dīn dalam tiga kitabnya: *al-Qawā’id al-kubrā*, *Qawā’id al-Ahkām fī Masāliḥ al-Anām* (*al-Qawā’id al-Kubrā*), dan *al-Imām fī Bayān Adillat al-Ahkām*.¹⁶

¹⁶ Hal ini akan dijelaskan lebih rinci pada bab IV dalam sub judul “Makna dan Urgensi Stratifikasi Hukum Islam”.

BAB II

MENGENAL ‘IZZ AI-DĪN IBN ‘ABD AL-SALĀM

A. Latar Belakang Keluarga dan Pendidikan

‘Abd al-‘Azīz bin Abd as-Salām bin Abi al-Qāsīm bin al-Ḥasan bin Muhammad bin Muḥazzab, Abū Muhammad, as-Silmī, Syaikh al-Islām, Sultān al-‘Ulama, ‘Izz al-Dīn, al-Damsyiqī, al-Misrī, dilahirkan tahun 577 H./1182 M. di Damaskus dan wafat pada tanggal 9 Jumadil Awal 660 H./ 31 Maret 1262 M. di Kairo dan dimakamkan di al-Qarāfah al-Kubrā.¹

Masa kecilnya dilalui dengan penuh penderitaan dan kemiskinan, ayahnya seorang pekerja kasar yang sehari-harinya berkeliling pasar mencari pekerjaan apa saja yang dapat memberikan sedikit rizki halal untuk meneruskan hidup. ‘Izz al-Dīn kecil membantu ayahnya melakukan pekerjaan-pekerjaan yang dapat ia lakukan, mulai dari mengangkat barang, membersihkan pertokoan, memperbaiki jalan dan lain sebagainya.²

¹ Abī Nasr ‘Abd al-Wahāb bin Ali bin ‘Abd al-Kāfi al-Subkī (selanjutnya disebut Ibn al-Subkī), *Thabaqāt al-Syāfi’iyyah al-Kubrā*, juz VIII (al-Jizah: Hajar, 1992), h. 209, 248. Lihat juga Abū Bakr bin Ahmad bin Muhammad bin Umar bin Qādī Syuhbah (selanjutnya disebut Ibn Qādī Syuhbah), *Thabaqāt al-Syāfi’iyyah*, juz II (Beirut: ‘Alim al-Kutub, 1407 H), h. 109. Jamāl al-Dīn Abī al-Mahāsīn Yūsuf bin Tugrā Bardī al-Atābik (selanjutnya disebut Ibn Tugrā Bardī), *al-Nujūm al-Sāhirah fī Mulūk Misrā wa al-Qāhirah*, juz VII (Mesir: al-Mu’assasah al-Misriyyah al-‘Ammah, t.th.), h. 210.

² Fārūq Abd al-Mu’tḥī, *al-‘Izz Ibn ‘Abd al-Salām Sulthān al-Ulamā* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1993), h. 98.

Meskipun hidup sebagai orang miskin, apabila tiba waktu salat 'Abd al-Salam senantiasa mengajak anaknya 'Izz al-Dīn shalat berjamaah di Mesjid Jami' Umawī, manakala bertemu dengan salah seorang Syaikh di Mesjid, ia tertarik melihat 'Izz al-Dīn dan mendo'akannya.³

Ketika ayahnya meninggal dunia, usia 'Izz al-Dīn masih sangat muda dan belum mampu mengerjakan pekerjaan-pekerjaan berat, sementara ia tidak memiliki tempat tinggal untuk berteduh, maka dijumpainya adalah syaikh tersebut untuk meminta bantuan agar mendapatkan tempat tinggal dan pekerjaan ringan guna meneruskan hidup. Kemudian Syaikh itu memperbantuannya sebagai pembersih mesjid dan menjaga sandal-sepatu orang yang sedang shalat atau sedang belajar dalam halaqah-halaqah. Sedangkan tempat tidurnya berada di salah satu lorong Mesjid beralaskan batu pualam yang dingin.⁴

Suatu hari ia meberanikan diri mengikuti suatu halaqah dengan pakaian compang-camping di tengah siswa dewasa yang bersih dan rapi. Melihat penampilan 'Izz al-Dīn tersebut marahlah Syaikh yang mengajar halaqah itu, seraya berkata: "Bagaimana mungkin engkau berani menghadiri majlis ilmu dengan penampilan yang kumuh?". Serta-merta ia lari sambil menangis ke pintu mesjid sampai keluarnya para syaikh dan murid-murid. Ketika itu Ibn 'Asākir guru halaqah fiqh Syāfi'i melihatnya dan menanyakan mengapa gerangan sebabnya ia menangis?. Setelah mengetahui sebabnya, Syaikh itu menghibur kepiluan hatinya dengan menjanjikan akan memberikan kesempatan baginya mengikuti halaqah-halaqah bila telah dewasa, seraya berkata: "Barangkali engkau akan menjadi syaikh di salah satu halaqah di mesjid ini", siapa tahu?⁵

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, h. 98-99. Lihat juga Ibn al-Subkī, *Tabaqāt al-Syāfi'iyyah...*, juz VIII, h. 212.

⁵ Fāūq, *al-'Izz Ibn 'Abd al-Salām...*, h. 99-100.

Pada Hari berikutnya, Syaikh menasehatinya agar mulai belajar membaca, menulis, kaligrafia dan menghafal al-Qur'an. Kemudian Syaikh berjanji akan menanggung nafkahnya selama belajar. Sejak itu 'Izz al-Dīn giat belajar dan menghafal Qur'an. Jika bertemu Ibn 'Asākir ia senantiasa memperlihatkan kemajuan studinya, sampai suatu sa'at ia sudah dipandang layak mengikuti halaqah karena sudah bagus tulis-baca dan hafalan Qur'annya, maka Syaikh memberikan perlengkapan belajar seperlunya.⁶

Dalam *Ṭabaqāt al-Syāfi'iyah*, Ibn al-Subkī menceritakan: "...sampai suatu malam yang sangat dingin, ketika 'Izz al-Dīn tidur di salah satu lorong mesjid Umawī, ia bermimpi (dewasa), maka segeralah ia mandi, kemudian kembali tidur, kemudian mimpi lagi dan mandi lagi, maka tubuhnya terserang rasa dingin yang membuatnya tidak sadarkan diri, beberapa waktu berselang, ia mendengar suara, "Wahai Ibn 'Abd al-Salām, manakah yang lebih kamu pilih, ilmu atau amal?, jawabnya: "Saya pilih ilmu, karena ilmu membawa kepada amal".⁷

Ketika peristiwa itu ia sampaikan kepada Ibn 'Asākir, Syaikh berkomentar: "Engkau telah menjadi pria dewasa, sedangkan suara itu berasal dari langit, agar engkau memfokuskan seluruh kemampuanmu untuk ilmu". Kemudian Syaikh memberinya kitab "*al-tanbīh*", yang berisi hukum-hukum fiqh mazhab Syāfi'i untuk dibaca dan dikuasai dalam tempo dua minggu. Tetapi dalam masa tiga hari saja 'Izz al-Dīn sudah menjumpainya, karena sudah menguasai dan hafal isinya.⁸

Melihat kemampuan yang luar biasa ini, Ibn 'Asākir memasukkannya kedalam halaqah binaannya, kemudian mengatur jadwal belajar di halaqah lain, bidang sastra, gramatika bahasa Arab, hadis dan Ushul-Fiqh. Kemudian ia menyarankan agar mendalami ilmu-ilmu bahasa Arab berupa *al-nahw*, *al-sarf*, meng-

⁶ *Ibid.*

⁷ Ibn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Syāfi'iyah...*, juz VIII, h. 212-213.

⁸ Faruq, *al-'Izz Ibn 'Abd al-Salām...*, h. 102.

hafal sya'ir-sya'ir agar dapat memahami na-j-na-j al-Qur'an dengan sebaik-baiknya.⁹

Selanjutnya 'Izz al-Dīn banyak terpengaruh oleh Ibn 'Asākir¹⁰ dalam bidang fiqh Syāfi'i. Tetapi ia tidak mengikuti nasehat Syaikh mengenai pembatasan bidang ilmu yang dipelajari, ia gemar mempelajari berbagai bidang ilmu yang berkembang di masanya, mengingat filsafat Yunani dan pemikiran Mesir kuno sudah diterjemahkan kedalam bahasa Arab, sementara kaum muslimin saat itu telah mendalami ilmu alam, kedokteran, kimia, matematika, falak dan falsafah. 'Izz al-Dīn ingin menguasai seluruhnya.¹¹

Selain mempelajari Fiqh dari Syaikh Fakhr al-Dīn Ibn 'Asākir, ia juga belajar pada Qādī Jamāluddīn al-Hārastānī,¹² bahkan murid 'Izz al-Dīn bernama Abu Syamah pernah bertanya: "Siapakah yang lebih menguasai ilmu fiqh antara Ibn Asākir dan al-Haristānī?", 'Izz al-Dīn menjawab: "Al-Haristānī lebih faqih, ia hafal kitab "*al-Wasīt*" karya al-Ghazālī", bahkan ia mengatakan: "Saya belum pernah melihat orang yang lebih menguasai fiqh darinya".¹³

Pernyataan 'Izz al-Dīn tentang al-Haristānī itu dapat diperkuat dengan pembicaraan antara Ibn 'Asākir dengan Sultān

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Ia adalah Abu mansūr 'Abd al-Rahmān bin Muhammad bin al-Hasan bin Hibatullah bin 'Abdillah bin al-Husain al-Damsiki yang dikenal dengan Ibn Asākir. Lahir pada tahun 550 H, wafat tahun 620H. lihat Ibn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Syāfi'iyyah...*, juz VIII, h. 177-187.

¹¹ Faruq, *al-'Izz Ibn 'Abd al-Salām...*, h. 102-103.

¹² Ia adalah al-Qādī Jamāl al-Dīn Abū al-Qāsim Muhammad bin Ali bin Abd al-Wahid bin al-Haristānī al-Ansarī al-Khazrajī al-'Ibādī al-Sa'dī al-Damsiqī, lahir pada tahun 520 H. Menjadi Qādī Damasqus menggantikan Abī Sa'īd bin Abī Ushrūn, kemudian menjabat Qādī Syam pada tahun 612 H diakhir hidupnya dan wafat pada tahun 614 H. Lihat *Ibid.*, h. 196-199.

¹³ Qādī Syuhbah, *Ṭabaqāt...* juz II, h. 109 Dan Faruq, *al-'Izz Ibn 'Abd al-Salām...*, h. 16.

al-Mālik al-'Adil, ketika Sultān meminta Ibn 'Asākir menjadi Qāḍī, tetapi Ibn 'Asākir menolak. Kemudian Sultān memintanya untuk menyebutkan siapa selainnya, Ibn Asakir memberikan nama al-Haristānī yang lebih pantas.¹⁴

Dalam bidang ilmu ushul-fiqh ia dalam pada Syaikh Saif al-Dīn al-'Amidī¹⁵ dan lainnya. Tetapi corak pemikiran al-'Amidī sangat mempengaruhinya, sehingga ia menyatakan, "Saya belum mendengar seorang guru yang menyampaikan pelajaran lebih baik darinya, jika ia merubah lafaz dari kitab *al-Wasīt* karya al-Gazālī, maka lafaznya akan lebih menyentuh dari lafaz buku itu". Komentarnya yang lain: "Kami tidak mengenal kaidah-kaidah penalaran (ushul-fiqh) selain dari Saif al-Dīn al-'Amidī".¹⁶

Bidang hadiḥ ia pelajari dari Ab- al-Qāsim ibn 'Asākir,¹⁷ 'Abd al-Latīf bin Syaikh al-Syuyūkh,¹⁸ Umar bin Muhammad bin Ṭabrazdī,¹⁹ Ḥanbal bin Abdillāh ar-Rasāfī²⁰ dan lainnya. Suatu

¹⁴ Faruq, *Ibid.*, h. 17.

¹⁵ Nama lengkapnya 'Alī bin Abū 'Alī bin Muhammad bin Sālim al-Ta'labī Abū al-Ḥasan yang dikenal dengan Saif al-Dīn al-'Amidī, dilahirkan tahun 550 H di kota 'Amid. Pada mulanya mengikuti mazhab Hanbali, kemudian pindah kepada mazhab Syāfi'i. Diantara karyanya ushul-fiqh adalah *al-Aḥkām fī Usūl al-Aḥkām*. Ia wafat 631 H di Damaskus. Lihat *Ibid.*, h. 306-308.

¹⁶ *Ibid.*, h. 18.

¹⁷ Nama lengkapnya adalah Bahā' al-Dīn Abū Muhammad al-Qāsim bin al-Hāfi al-Kabīr Abī Qāsim Ali bin 'Asākir. Lahir pada tahun 527 H, diantara karyanya kitab "*Faḍl al-Madīnah, Faḍl al-Mesjid al-Aqsā'*". Wafat pada tahun 600H. Lihat *ibid.*, h. 352.

¹⁸ Ia adalah Abū al-Ḥasan al-Dīn 'Abd al-Latīf bin Ismail bin Syaikh al-Syuyūkh Abī Sa'īd al-Baghdādī, lahir tahun 523 H, datang ke Damasqus 596 H. Lihat Ibn Tugrā Bardī, *al-Nujūm al-tāhirah...*, juz VI, h. 159.

¹⁹ Ia adalah Abū Hafs Umar bin Muhammad bin Yahyā yang dikenal dengan nama Ibn thabrazdī al-Dāri Qāzī. Lahir tahun 516 H dan wafat tahun 607 di Baghdad. Lihat *Ibid.*, h. 201.

²⁰ Abu 'Ali Hanbal bin 'Abdillāh bin al-farj bin Sa'adah. Pembesar Mesjid al-Rasāfah, lahir tahun 510 H dan wafat di Baghdad tahun 604 H. Lihat Muhammad bin Ahmad bin Usman bin Qimāz al-Dzahabī Abū 'Abdillāh, *Siar 'A'lā al-Nubalā'*, cet. IX, juz XXI (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1413 H), h. 432.

ketika, 'Izz al-Dīn mendengar ada seorang syaikh ilmu hadis di Iraq, yang ilmunya tidak ada yang setara dengan ulama Damaskus. Maka berangkatlah ia ke Iraq pada tahun 597 H dengan membawa segala perbekalan dan perlengkapan. Beberapa bulan ia berdomisili di Baghdad, setelah belajar ilmu hadis dan menghafal hadis ia kembali ke Damaskus.²¹

Dalam bidang tasawwuf 'Izz al-Dīn mendalaminya pada Syaikh Syahrawardī al-Jadīd di Damaskus, ia memiliki nama yang mirip dengan syahrawardī al-Maqtūl. Syahrawardī al-Jadīd meneruskan dan mengembangkan filsafat *isyraq*, tetapi ia tidak membicarakan masalah "*Imāmah*" dan "*Wilāyah*", ia hanya menjelaskan pemikiran Syahrawardi al-Maqtūl tentang *al-nūr* (cahaya) dan *al-Faid* (pancaran) Ilahi. 'Izz al-Dīn mendalami ilmu haqiqat ini beberapa tahun, kemudian ia kembali mendalami syari'ah pada Ibn 'Asākir.²²

Selain berguru kepada orang yang masih hidup di masanya, 'Izz al-Dīn juga mempelajari karya-karya ulama yang telah mendahuluinya, bahkan sangat berpengaruh terhadap corak keilmuannya, di antaranya al-Mawardi,²³ yang sangat digemari 'Izz al-Dīn, sehingga ia menulis kitab "*Al-Jam' Bain al-Hāwī wa al-Nihāyah*", kitab *Hāwī* adalah karya al-Mawardi, sedangkan kitab *Nihāyah* adalah karya Imam Harmain al-juwaini, kedua kitab ini dipandang paling besar dan luas bahasannya dalam mazhab Syāfi'i.

²¹ Qāḍī Syuḥbah, *Ṭabaqāt...*, juz II, h.110. Faruq, *al-'Izz Ibn 'Abd al-Salām...*, h. 106.

²² Faruq, *Ibid.*, h. 105 –106.

²³Ia adalah Ali bin Muhammad bin Habib al-Basyri terkenal dengan nama al-Mawardi, faqih mazhab Syāfi'i, lahir tahun 364 H dan wafat pada bulan Rabi' al-Awwal tahun 450 H dalam usia 86 tahun, diantara kitabnya yang terkenal adalah "*Aḥkām al-Sultāniyyah, al-Iqnā' fi al-Fiqh, al-Hāwī*", dan lainnya. Ibn Subki, *Ṭabaqāt al-Syāfi'iyyah...*, juz V, h. 285-267.

B. Situasi Sosial-Politik di Masa Hidup 'Izz al-Dīn

Untuk mengungkapkan situasi sosial di masa hidup 'Izz al-Dīn, penulis akan melihatnya dari perspektif perkembangan politik dunia Islam di masa hidupnya, kemudian menghubungkannya dengan sejarah perkembangan hukum Islam yang memiliki kaitan langsung dengan corak pemikiran hukum 'Izz al-Dīn Ibn Abd al-Salām.

'Izz al-Dīn hidup di masa kekuasaan dinasti Ayyūbiyah dan permulaan dinasti Mamālik. Kedua dinasti ini berpusat di Mesir, tetapi kekuasaannya mencakup Syam. Kedua dinasti ini dipimpin para Sultān yang mendapat *bai'at* (legalisasi) dari Khalifah 'Abbasiyah di Baghdad, karena dalam perspektif politik dan hukum yang berkembang sa'at itu, kekuasaan tertinggi berada di tangan Amīr al-Mukminīn yang berpusat di Baghdad, ketika kekuasaan khalifah melemah, di berbagai wilayah, penguasa lokal berusaha melepaskan diri dari kekuasaan pusat, namun karena kuatnya pengaruh syari'at sa'at itu, maka secara *dejure* penguasa-penguasa lokal itu harus mendapat bai'at dari Khalifah, walaupun secara *defakto* mereka berkuasa penuh menjalankan kebijakan-kebijaksanaannya dalam menjalankan roda pemerintahan.

Pada tahun 567 H Salāh al-Dīn al-Ayyūbī berkuasa penuh di Mesir menggantikan Nūr al-Dīn Zankī yang sudah wafat, kekuasaannya meliputi Mesir dan Syām, meskipun secara *dejure* ia tunduk terhadap kekuasaan khalifah 'Abbāsiyah di Bagdad. Selama berkuasa salāh al-Dīn berhasil memperbaiki negaranya, menegakkan keadilan dan membasmi kezaliman, bahkan keharuman dan kebesaran namanya sebagai panglima perang Islam ketika berhadapan dengan pasukan salib telah diabadikan dalam catatan sejarah. Setelah berhasil membebaskan kota-kota dan benteng-benteng yang sudah sekian lama dikuasai pasukan-pasukan Salib, puncaknya ia berhasil merebut Bait al-Maqdis

pada bulan Rajab tahun 583 H. Empat tahun kemudian pada bulan Safar tahun 589 H. Ṣalāh al-Dīn meninggal dunia.²⁴

Setelah Ṣalāh al-Dīn wafat, kekuasaannya terbagi-bagi di tangan anak-anak dan saudara-saudaranya. Setiap penguasa senantiasa berusaha untuk merebut kekuasaan saudaranya, sehingga pertikaian dan pertempuran sering terjadi sesama mereka..., sampai akhirnya al-Mālik al-'Adil (saudara Salahuddin) berkuasa penuh atas Mesir dan Syam pada tanggal 20 Syawal 596 H. Kemudian ia membagi kekuasaannya terhadap anak-anaknya, sementara ia bergilir mengunjungi daerah-daerah kekuasaan anak-anaknya.²⁵

Al-Mālik al-'Adil wafat pada Jumadil Akhir 615 H, maka pertikaian dan perebutan kekuasaan terjadi lagi, sebagaimana terjadi pada anak-anak dan saudara Ṣalāh al-Dīn, yang mengakibatkan negara menjadi lemah, dan musuh luar dari bangsa Eropa dan Bangsa Tartar mengambil keuntungan besar. Seperti al-Mālik al-Kāmil (berkuasa di Mesir) memberikan "al-Quds" pada tahun 626 H kepada Raja Frederic sebagai tanda perjanjian perdamaian di antara mereka, agar ia mendapat kesempatan merebut Damaskus dari kemenakannya Mālik Dāwūd bin al-Mu'azzam.²⁶

Demikian juga penguasa Damaskus Ismā'īl bin al-'Adil memberikan kota kaidā dan benteng Syaḡif kepada Prancis tahun 638 H, agar membantunya memerangi penguasa Mesir kemenakannya Najm al-Dīn Ayyūb. Tindakan ini mendapat tantangan keras dari 'Izz al-Dīn yang pada waktu itu sebagai Syaikh dan Khatib di Mesjid Jami' Damaskus. Demikian juga Abū 'Amrū bin al-Hāḡib al-Mālikī. Tantangan kedua ulama ini menimbulkan kemarahan Sultān, Maka keduanya dipenjarakan

²⁴ Ibn Tuḡhrā Bardī, *al-Nujūm al-Zāhirah...*, juz VI, h. 7-63. Faruq. *Al-'Izz Ibn 'Abd al-Salām...*, h. 6.

²⁵ Ibn Tuḡhrā Bardī, *ibid.*, juz VI, h. 160, 227.

²⁶ *Ibid.*, h. 271.

di Benteng, sampai akhirnya dibebaskan, berdasarkan latar belakang ini, 'Izz al-Dīn hijrah ke Mesir.²⁷

Kekuasaan Banī Ayyūb berakhir dengan terbunuhnya al-Mu'azzam Tūrānsyāh pada tanggal 27 Muharram tahun 648 H. sebagai hasil kerjasama janda Ayahnya Najm al-Dīn Ayyūb bernama Syajarat al-Darr dengan Mamālik ayahnya. Pada hari Kamis 2 kafar 648 H. Syajarat al-Darr dibai'at secara terpaksa oleh Tāj al-Dīn Ibn Bint al-'Izz. Mengenai ini 'Izz al-Dīn berkomentar: "Cobaan apa yang ditimpakan Allah terhadap kaum Muslimin dengan dipinpin seorang wanita?". Indikasi ini menunjukkan, bahwa Tāj al-Dīn dan 'Izz al-Dīn menentang kepala negara di tangan wanita. Setelah tiga bulan Syajarat al-Dār berkuasa didampingi perdana menteri Aibak Turkman, ia tidak mendapat persetujuan dari Khalifah al-Musta'sim Billah di Baghdad, maka ia terpaksa mengundurkan diri, kemudian Aibak Turkman berkuasa dan mengawini Syajarat al-Dār. Sampai pada hari Kamis tanggal 25 bulan Rabi' al-Awal tahun 655 H. Aibak Turkman terbunuh dan digantikan anaknya Ali bergelar al-Mālik al-Mansūr.²⁸

Pada tahun 656 H. Hulaghu merebut Baghdad dan membunuh Khalifah al-Musta'sim Billah, dengan penaklukan ini runtuhlah dinasti Abbasiyah. Hulagu menciptakan kehancuran di Baghdad, membunuh ribuan orang, merusak buku-buku dalam pustaka-pustaka Baghdad. Kemudian ia berjalan ke Syam dan berkuasa di sana setelah meluluh lantahkan isinya, selanjutnya ia merencanakan penaklukan Mesir. Mendengar ancaman serangan Tartar ini, pembantu Sultān segera mengumpulkan para qādī, cerdik-pandai, dan ulama, untuk bermusawarah dengan mereka mengenai langkah-langkah yang perlu ditempuh untuk menghadapi serbuan Tartar.²⁹

²⁷ Ibn al-Subkī, *Tabaqāt al-Syāfi'iyyah...*, juz VIII, h. 210.

²⁸ Ibn Tughrā Bardī, *al-Nujūm al-Zāhirah...*, juz VI, h. 372-379, juz VII, h. 3, 41.

²⁹ *Ibid.*, juz VII, h. 72.

Dalam musyawarah itu penguasa mengajukan usulan untuk mengumpulkan harta-harta berharga dari masyarakat guna mempersiapkan pasukan untuk jihad melawan Tartar. Menurut Ibn Tughrā Bardī,³⁰ “Akhirnya pendapat ‘Izz al-Dīnlah yang diterima dalam musyawarah itu, ia berfatwa: “Tidak dibenarkan memungut harta dari masyarakat, kecuali apabila setelah harta-harta para penguasa dikumpulkan, setiap orang menggunakan senjata dan tanggungan pribadi, tetapi belum mencukupi, maka dibolehkan memungut harta dari rakyat secukupnya”.

Dalam musyawarah ini juga diputuskan, untuk mengganti kepemimpinan al-Mālik al-Mansūr ‘Alī dengan ‘Amīr Qatr al-Hukm yang setelah berkuasa bergelar al-Mālik al-Muzaffar pada bulan Dzūlqa’dah 657 H. Setelah semua perlengkapan selesai, maka pasukan yang kuat disiapkan secara mental dan fisik. Ulama diminta memompa semangat jihad pada mereka, dalam bidang inilah ‘Izz al-Dīn mengambil peranan yang sangat signifikan dalam membentuk mental para prajurit menghadapi Tartar.

Pada bulan Ramaḍan tahun 658 H. terjadi pertempuran besar di ‘Ain Jalūt antara pasukan Islam dengan Tartar, sampai akhirnya panglima perang Tartar Kutubkhan tewas dan pasukannya yang dikatakan tak terkalahkan itu dapat dihancurkan.³¹ Kemudian Muzaffar pergi ke Damaskus, menata negeri ini kembali, dan menempatkan Amir ‘Ilm al-Dīn Sanjar al-Halbī di sana, kemudian menempat Amir ‘Ala’ al-Dīn bin Lu’lu’ di Aleppo, padahal ia telah menjanjikan posisi itu untuk Amir Baybars, sehingga menimbulkan niat jahatnya terhadap Muzaffar.³²

³⁰ *Ibid.* Lihat juga Faruq, *al-‘Izz Ibn ‘Abd al-Salām...*, h. 11.

³¹ Ibn Tughrā Bardī, *Ibid.*, h. 79.

³² *Ibid.*, h. 82.

Ketika Muzaffar kembali ke Mesir, di perjalanan ia dicegat Amir Baibars dan terbunuh, maka berpindahlah kekuasaan ke tangan Baibars dengan gelar al-Malik al-Zahir. Pada mulanya 'Izz al-Dīn tidak bersedia membai'atnya, karena sepengetahuannya Baibars adalah budak Band Qadārī, sampai datangnya seorang saksi yang menyatakan kebebasan Baybars.³³

Sejak Baybars berkuasa, tegaklah dinasti Mamālik dengan kuat. Kemudian ia membai'at Khalifah Banī Abbas al-Mustanjir Billāh yang datang ke Mesir pada bulan Rajab 659 H. sebagai simbol syari'ah. Kemudian Khalifah membai'at Baibars sebagai Sultān dan menyerahkan kepemimpinan wilayah Mesir, Syam dan wilayah-wilayah yang akan ditakhlukkan kepada Baybars.³⁴ Secara *defakto* Khalifah tinggal nama saja, sedangkan yang berkuasa secara *dejure* sepenuhnya di tangan Baybars. Dengan ini, maka Baybars mendapat restu dari rakyat, karena dengan bai'at dari Khalifah ia dapat menghapus citra buruknya yang sebelumnya dipandang merampas kekuasaan dari dinasti Ayyūbiyah yang direstui Khalifah Abbas secara resmi.

Al-Mālik al-Zāhir Baybars sangat menghormati 'Izz al-Dīn Ibn Abd al-Salām, mengagungkannya, dan mengikuti fatwa-fatwanya. Ketika 'Izz al-Dīn wafat tahun 660 H, ia berkomentar: "La ilaha illallah, seandainya kematian syaikh terjadi dimasa kekuasaanku?"³⁵ Secara politis, 'Izz al-Dīn memiliki pengaruh yang sangat besar, sehingga ketika mayatnya diusung oleh jumlah massa yang besar, dari bawah benteng Baybars berkomentar:

لم يستقر ملكي إلا الساعة لأنه لو أمر الناس فيما أراد لبادروا إلى
امثال أمره³⁶

³³ Ibn Tughrā Bardī, *Ibid.*, h. 95. Faruq, *al-'Izz Ibn 'Abd al-Salām...*, h. 12. Dikutip dari kitab Ibn Syākir al-Kitbī, *Fawāt al-Wafayāt*, juz I, h. 595.

³⁴ Ibn Tughrā Bardī, *al-Nujūm al-Zāhirah...*, juz VII, h. 109-110.

³⁵ Ibn al-Subkī, *Tabaqāt al-Syāfi'iyyah...*, juz VII, h. 245.

³⁶ Faruq, *al-'Izz Ibn 'Abd al-Salām...*, h 13 yang dikutip dari al-Asnawi, *Thabaqāt al-Syāfi'iyyah*, juz II, h.199.

“Tahtaku hanya bertahan sebentar, karena jika ia menyuruh manusia kepada sesuatu yang ia kehendaki, niscaya mereka segera menuruti perintahnya”.

Meskipun gambaran kehidupan politik dunia Islam priode ini bercorak perpecahan yang diikuti kemundurannya, namun dinamika aktifitas ilmiah tetap berkembang, apalagi di masa kekuasaan dinasti Saljuk di timur dan Dinasti Fātimiyah di Mesir. Di masa ini terlahirlah ulama-ulama besar dan para pakar agung yang memiliki kontribusi besar dalam proses tasyri' Islam. Yang berkurang adalah otoritas mereka yang menjadi terbatas. Mereka tidak memiliki otoritas melakukan ijtihad secara *mustaqil* seperti yang dimiliki Imam Mujtahid dari generasi Imam Abu Hanifah, Malik, al-Syāfi'i, Ahmad, Tabari dan sebagainya.³⁷ Otoritas yang dipersempit ini pada tataran berikutnya melahirkan “ruh taqlid” yang melanda seluruh pola fikir umat.

Berdasarkan penelitian, Hudarī melihat tiga sebab yang menjadi latar belakang kondisi ini:

1. Kemunculan murid-murid cerdas yang sangat terpengaruh oleh pola penalaran gurunya. Sehingga layak dikatakan, bahwa mazhab-mazhab fiqh yang masih eksis sampai saat ini karena pembelaan dan penyebaran yang dilakukan murid-murid mereka yang diakui kemampuannya dalam pembentukan hukum Islam oleh jumbuh ulama. Kemudian mereka mengabadikan pemikiran-pemikiran hukum Imamnya dalam buku-buku yang tersistematisasi, sehingga generasi berikutnya dengan mudah dapat menyerap khazanah ini.
2. Sistem pemberlakuan hukum di peradilan mengacu pada mazhab yang dianut penguasa, maka suatu mazhab sangat terbantu, karena qaḍi yang diangkat adalah dari kalangan

³⁷ Muhammad Hudari Bek, *Tārīkh al-Tasyrī' al-Islāmi* (Kairo: Dār al-Fikr, 1967), h. 278.

ulama mazhab itu, berikutnya komunitas akan cenderung hanya mengikuti mazhab yang dianut secara resmi dan mayoritas dalam negara mereka.

3. Kodifikasi, sistematisasi logika dan pemikiran-pemikiran hukum mazhab, Sehingga jumbuh cenderung mengambil pendapat-pendapat yang sudah terkodifikasi, walaupun sebenarnya ada pendapat Imam lain yang lebih faqih, tetapi karena tidak dikodifikasikan tenggelam bersama masa. Seperti: Imām al-lais, menurut Imām Syāfi'ī ia lebih *faqih* dari Imām Mālik, tetapi pengikut-pengikutnya tidak membukukan pendapat-pendapatnya.

Kontribusi ulama periode ini sangat besar pengaruhnya bagi pola penalaran hukum Islam pada masa berikutnya, yang dilakukan dengan cara:³⁸

1. Merumuskan 'illat-'illat hukum yang dipakai Imām mazhab dalam melakukan *istinbat*, hal ini disebabkan banyaknya hukum-hukum fiqh yang diriwayatkan dari Imām mereka tanpa dijelaskan 'illatnya (mengapa ia berpendapat demikian). Ijtihad periode ini adalah menjelaskan konsep *usūl* yang digunakan Imām mazhab dalam berijtihad, kemudian membukukannya dalam kitab-kitab yang dinamakan dengan "usūl-fiqh". Generasi ini kemudian disebut dengan "ulama *takhrīj*". Cara kerja seperti ini banyak ditempuh ulama Ḥanafiyah karena sebagian besar pendapat Imām yang sampai ketangan mereka tidak memuat 'illat, maka mereka berijtihad untuk menjelas "usūl" atau pola penalaran yang ditempuh Imām dalam ber*istinbat*. Sedangkan ulama Syāfi'iyah lebih sedikit menempuh cara ini, karena *usūl* Imām mereka sudah dibukukan oleh Imām sendiri atau didik-

³⁸ Mustafā Ahmad al-Zarqa', *al-Madkhal li al-Fiqh al-'Am*, juz I (Damaskus: Dār al-Fikr, 1968), h. 171. Lihat juga Khuḍari Bek, *Ibid.*, h. 283-286.

tekannya kepada murid-muridnya. Sebaliknya Mālikiyah dan Hanābilah cenderung jauh dari arena perdebatan adu argumentasi.

Sejalan dengan konteks ini, Ali Hasaballah merumuskan empat pola perumusan ilmu Uṣūl-fiqh,³⁹ yaitu:

- a. Pola perumusan Syāfi'iyah atau mutakallimin, yang merumuskan kaidah-kaidah Uṣūl dengan pola penalaran *mantiqī* (filosofis), mengacu kepada pendapat yang paling kuat berdasarkan dalil *naqlī* dan *aqlī*. Mereka tidak terikat uṣūl Imām atau hukum furu' yang telah diistinbatkan Imām. Diantara kitab-kitab yang disusun dengan cara ini adalah: *al-Mustasfā* karya Imam al-Gazālī (w. 505 H), *al-Maḥsūl fi 'Ilm al-Uṣūl* karya Fakhr al-Dīn Muhammad bin 'Umar al-Rāzī (w. 606), *al-Iḥkām fi Uṣūl al-Aḥkām* karya al-'Amidī (w. 631 H.).
- b. Pola Perumusan Ḥanāfiyah, yaitu: merumuskan kaidah uṣūl berdasarkan hukum-hukum furu' yang telah diistinbatkan Imam mazhab. Diantara kitab-kitab yang ditulis dengan cara ini adalah: *Uṣūl al-Bazdawī*, karya Fakhr al-Islām 'Alī al-Bazdawī (w. 483 H), *al-Mannār* karya 'Abdullah bin Ahmad al-Nisfi (w. 790).
- c. Pola perumusan yang menggabungkan kedua pola sebelumnya, diantaranya: kitab *Tanqīḥ al-uṣūl* karya 'Abdullah bin Mas'ūd al-Bukhārī al-Ḥanafī (w. 747 H.), *Jam' al-Jawāmi'* karya Tāj al-Dīn al-Subkī al-Syafi'i (w. 771 H.), *al-Tahrīr*, karya al-kamāl ibn al-Hammām al-Ḥanafī (w. 861 H).

³⁹ Ali Hasaballah, *Uṣūl al-Tasyrī' al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Ma'arif, 1964), h. 6-7.

- d. Pola penulisan ushul-fiqh yang menekankan pembahasan pada perumusan kaidah-kaidah ushul berdasarkan tujuan-tujuan *Syāri'* (*maqāsid al-syārī'ah*) dalam menetapkan hukum. Pada bagian ini Ali Hasaballah hanya memberi nama kitab *al-Muwāfaqāt* karya Ab- Ishaq al-Syātībī (w. 780 H.) sebagai contoh. Menurut hemat penulis ada ulama sebelum Syatibi yang sudah merumuskan pola penulisan ini, seperti: 'Izz al-Dīn Ibn 'Abd al-Salām.
2. Melakukan tarjih terhadap perbedaan-perbedaan pendapat dalam mazhab dari dua aspek: *riwāyah* dan *Dirāyah*. Yang dimaksud dengan tarjih dari aspek *riwayah* adalah memilih salah satu pendapat yang diriwayatkan dari imam mazhab dengan memprioritaskan jalur sanad yang paling *siqah*. Seperti: dalam mazhab Hanafi, mentarjih riwayat Muhammad atas riwayat Isa bin Abān, Hasan bin Ziyād dan lain-lain. Dalam mazhab Mālikī, mentarjih riwayat Ibn Qāsim atas riwayat Ibn Wahāb, Ibn Majisyūn, Asad bin Farrāt dan lain-lain. Dalam mazhab Syāfi'i mentarjih riwayat al-Rabī' bin Sulaiman atas periwayatan al-Mazannī, al-Harmalah, al-Buwaifi dan lain-lain. Sedangkan tarjih dari aspek *dirāyah* adalah: memilih pendapat terkuat dengan pendekatan konsep ushul imam mazhab atau yang paling dekat dengan dalil-dalil fiqh yang orisinil, yaitu: al-Qur'an, al-hadis, al-Ijmā' dan al-Qias.
3. Memperkuat fiqh mazhab masing-masing, baik secara global dengan mengadakan propaganda yang berintikan pernyataan, bahwa imam mazhab yang diikutinya merupakan seorang yang paling memiliki otoritas dilapangan fiqh dan istinbat, maupun secara terperinci dengan cara menguatkan (*yurajjih*) mazhabnya dalam setiap masalah khilafiyah. Mereka menyusun kitab ikhtilaf, didalamnya

memuat pendapat berbagai ulama, kemudian menguatkan pendapat mazhab yang diikuti.⁴⁰

C. Mazhab, Karir dan Karya-karyanya

1. Mazhab:

Untuk mengetahui mazhab yang dianut oleh seorang tokoh penulis menggunakan beberapa tolak ukur berikut:

- a) Melihat kepada mazhab guru-guru, keluarga dan komunitas di tempat dan di masa ia hidup bersosialisasi.
- b) Mengacu kepada pengelompokan ulama-ulama klasik sebagaimana disusun oleh para penulis dan ahli sejarah. Cara pertama dan kedua ini, dibuat sederhana, karena hanya mengacu kepada pendapat yang telah ada dengan analisa-analisis historis.
- c) Melakukan analisis kritis terhadap pendapat-pendapat yang dikemukakannya, kemudian membandingkannya dengan pendapat mazhab-mazhab yang ada, dengan demikian akan terlihat kecendrungan berfikir yang ia miliki. Cara ini lebih obyektif, namun memerlukan sarana dan waktu yang lebih lama.

Berdasarkan ukuran-ukuran dan cara yang dirumuskan di atas, penulis akan menilai mazhab yang dianut 'Izz al-Dīn.

a. Mazhab Fiqh

Dilihat dari mazhab syaikh-syaikh yang mengajar 'Izz al-Dīn dalam bidang fiqh, pada umumnya berasal dari ulama kalangan Syāfi'iyah, seperti Ibn Asakir, al-'Amidī, al-Haristānī dan lainnya. Begitu juga literature-literatur yang diajarkan, seluruhnya merupakan karya-karya ulama Syāfi'iyah,

⁴⁰ Muhammad al-Huḍarī Bek, *Tārīkh al-Tasyrī'...*, h. 331-334.

seperti: karya al-Juwainī, al-Gazālī, al-Rāzī, al-Māwardī dan lainnya.

Sedangkan secara politis dan sosiologis, 'Izz al-Dīn hidup dalam wilayah kekuasaan dinasti Ayyūbiyah yang menganut mazhab Syāfi'i. Konsekwensinya corak hukum fiqh yang diterapkan secara luas mengikuti pendapat mazhab Syāfi'i, baik dalam proses pendidikan dan pengajaran maupun pada tataran peradilan dan kebijakan negara.

Setelah mengetahui sejarah pendidikan dan sosial-politik dimana 'Izz al-Dīn dibesarkan, kemudian memperhatikan posisinya dalam kitab-kitab *Ṭabaqāt*, *tārīkh* dan sebagainya, maka dapat disimpulkan, bahwa di bidang fiqh ia tergolong dalam kelompok ulama-ulama yang bermazhab Syāfi'i. Namun demikian, ada juga pendapat yang menempatkan 'Izz al-Dīn sebagai seorang mujtahid berdasarkan kemampuan yang ia miliki. Dalam berijtihad, kadangkala ia sependapat dengan mazhabnya, tetapi kadangkala ia berbeda pendapat.

Umpamanya hukum wanita boleh bertayammum sebagai ganti wu«u' pada musim dingin karena khawatir jika berwu«u' dengan air dapat merusak kecantikan wanita tersebut. Pendapat ini sesuai dengan fatwa Imam Syāfi'i yang membolehkan wanita untuk bertayammum pada musim dingin. Contoh ini menggambarkan persamaan pendapatnya dengan Imām Syāfi'i.⁴¹

Dalam contoh lain: terjadi perebutan hak milik atas barang-barang tertentu antara suami-istri, masing-masing pihak saling mengklaim bahwa barang tersebut adalah miliknya, atau salah satu pihak mengklaim bahwa barang itu milik bersama. Imām Syāfi'i berfatwa, agar membagi rata harta tersebut antara keduanya, sedangkan menurut 'Izz al-

⁴¹ 'Izz al-Dīn, *al-Qawā'id al-Kubrā*, juz II, h. 13.

Dīn lebih baik memperhatikan kebiasaan yang berlaku. Jika suami seorang tentara, maka alat-alat dan kendaraan perang diberikan kepada suami, sedangkan perhiasan-perhiasan diberikan kepada istri, karena pada adatnya persenjataan perang milik suami dan perhiasan adalah milik istri. Pendapat ini berbeda dengan pendapat Syāfi'ī.⁴²

Perbedaan pendapat antara Imām mazhab dengan ulama pengikutnya dikalangan ulama Syāfi'iyah atau aliran mutakallimin dipandang sah-sah saja, karena dalam konsep ushul aliran ini, dalam berijtihad ulama tidak terikat kepada mazhab Imam, tetapi menerapkan kaidah-kaidah ushul secara filosofis, kemudian berpegang kepada pendapat yang lebih kuat berdasarkan petunjuk dalil *naqli* dan '*aqli*.⁴³

b. Mazhab Kalam

Pengetahuan 'Izz al-Dīn tentang ilmu kalam banyak ia peroleh pada literature-literatur klasik yang memuat pemikiran-pemikiran ulama dari akhir abad pertama dan awal abad kedua Hijrah, ketika Mu'tazilah muncul dengan mengagungkan fungsi akal lebih dari kelompok lainnya. Di sisi lain terdapat aliran 'Asy'āriyah yang berbeda konsep teologi dengan Mu'tazilah, mereka membicarakan masalah *qaḍā*, *qadar*, *jabar*, *ikhtiār*, *sifāt Allah* dan lainnya. Khazanah-khazanah pengetahuan itu banyak ia temukan pada perpustakaan Mesjid Umawī.

Tulisan-tulisan 'Izz al-Dīn mengenai pemikiran kalam merefleksikan pengaruh perdebatan-perdebatan antara Mu'tazilah, Asy'āriyah, dan Tajsīmiyah. 'Izz al-Dīn adalah penganut pemikiran Ays'ariyah, hal ini terlihat dari tulisan-tulisannya yang menyatakan penolakannya terhadap pemikiran-pemikiran kalam Mu'tazilah dan Tajsīmiyah.

⁴² *Ibid.*, h, 56.

⁴³ Ali Hasaballah, *Uṣūl al-Tasyrī'*..., h. 6.

Umpamanya, jawaban 'Izz al-Dīn tentang pendapat Asy'ariyah,⁴⁴ bahwa roti tidak menciptakan kenyang, api tidak menciptakan bakar, air tidak menciptakan basah. Menurutnya kenyang, bakar, basah adalah peristiwa yang diciptakan Allah secara terpisah, maka bukanlah roti yang membuat kenyang, bukan pula api yang membuat terbakar, serta bukan pula air yang membuat basah, meskipun hal-hal itu yang menyebabkan-kannya, jadi sang Khāliqlah yang menyebabkan, bukan sebab itu sendiri, sebagaimana Allah berfirman dalam surat al-Anfāl 17:

فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ
وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءً حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

“Maka (yang sebenarnya) bukan kamu yang membunuh mereka, akan tetapi Allahlah yang membunuh mereka, dan bukan kamu yang melempar ketika kamu melempar, tetapi Allah-lah yang melempar. (Allah berbuat demikian untuk membinasakan mereka) dan untuk memberi kemenangan kepada orang-orang mu'min, dengan kemenangan yang baik. Sungguhnya Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui”.

Dalam ayat ini, Allah dengan tegas menyangkal existensi Rasulnya sebagai pembuat lemparan, meskipun ia sebagai sebab terjadinya pelemparan, karena Allah menciptakan seluruh mahluk dan perbuatan mereka, Allah berfirman dalam surat al-'An'ām 102:

خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ

“...Dialah yang menciptakan segala sesuatu...”

Dalam surat al-Fātir: 3 Allah berfirman:

هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ

⁴⁴ Ibn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Syāfi'iyyah...*, juz VIII, h. 227.

“... adakah pencipta selain Allah...?”

Allah menjelaskan dalam surat Yunus ayat 39:

بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ

“Bahkan yang sebenarnya, mereka mendustakan apa yang mereka belum mengetahuinya dengan sempurna padahal belum datang kepada mereka penjelasannya”.

Dalam surat al-Naml 83 Allah mempertanyakan:

أَكذَّبْتُمْ بِآيَاتِي وَلَمْ تُحِيطُوا بِهَا عِلْمًا أَمْ آدَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ

“Apakah kamu telah mendustakan ayat-ayat-Ku, padahal ilmu kamu tidak meliputinya, atau apakah yang telah kamu kerjakan?”

2. Karir:

a. Pendidikan dan Pengajaran

Setelah mencapai posisi yang tinggi dalam berbagai bidang ilmu, ia menjadi tempat menimba ilmu yang sangat disegani di masanya, bahkan banyak orang yang memandangnya sudah pantas menempati posisi seorang mujtahid. Diantara murid-muridnya, tersebutlah Syaikh al-Islām Ibn Daqīq⁴⁵ yang memberinya gelar Sultān al-‘Ulama, ‘Abd al-Latīf bin al-‘Izz bin ‘Abd al-Salām,⁴⁶ Imām ‘Alā’ al-Dīn Abū

⁴⁵ Nama lengkapnya adalah Taqī al-Dīn Abū al-Fath Muhammad bin Majd al-Dīn Ali bin Wahāb bin Muthī’ al-Qusyairi, lahir 25 Sya’ban 625 H dan wafat 11 safar 702 H. Sebelum bertema ‘Izz al-Dīn ia bermazhab Mālikī, setelah berguru ia menguasai keduanya. Ia Menjadi Qaḍī-Quḍāt mazhab Syāfi’i di Mesir setelah wafatnya Taqīyy al-Dīn ‘Abd al-Rahmān bin ‘Abd al-Wahāb. Lihat Ibn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Syāfi’iyyah...*, juz IX, h. 207.

⁴⁶ Ia adalah anak ‘Izz al-Dīn Ibn Abd al-Salām, lahir 628 H, menerima hadis dari al-lafī, belajar fiqh dari bapaknya, wafat di Kairo tahun 695 H. Lihat Ibn al-Subkī, *ibid.*, juz VIII, h. 312.

al-Hasan al-Bāḥī,⁴⁷ Syaikh Tāj al-Dīn ibn al-Farkāh, al-Hāfiz Abu Muhammad al-Dimyāṭī,⁴⁸ al-Hāfiz Abū Bakr Muhammad bin Yūsuf bin Misdī, 'Allāmah Ahmad Abū al-'Abbās Jalāl al-Dīn al-Dasynāwī,⁴⁹ 'Allāmah Abū Muhammad Hibbatullah al-Qiffī,⁵⁰ dan lainnya.

Karir pendidikan dan pengajarannya dimulai sebagai pengajar sekolah dasar di Mesjid Jami' Damaskus, mengajar anak-anak membaca al-Qur'an, menulis dan membaca, kemudian meningkat menjadi pengajar sekolah lebih tinggi, mengajarkan ilmu fiqh dan ilmu ushul-fiqh dalam mazhab Syāfi'i, karena mazhab Syāfi'i menjadi mazhab resmi di seluruh wilayah kekuasaan salah al-Dīn al-Ayyūbī.

Selanjutnya dalam umur yang relatif muda. 'Izz al-Dīn sudah dikenal sebagai salah seorang Syaikh yang terkenal di Mesjid Umawi Damaskus. Setelah mengajar, ia memperoleh honor mengajar untuk keperluan hidupnya, sehingga tiba masanya ia merubah hidupnya, dengan membeli rumah dan berumah-tangga.

⁴⁷ Namanya Ali bin Muhammad bin Abd al-Rahman bin bin khattab, lahir tahun 631 H, belajar Fiqh dari 'Izz al-Dīn di Damaskus, pernah menjadi Qaḍi di al-Kark, kemudian pindah ke Kairo dan wafat tahun 714 H. Lihat Ibn al-Subkī, *ibid.*, juz X, h. 339-366.

⁴⁸ Namanya Abd al-Mukmin bin Khalaf, lahir tahun 612 H dan wafat tahun 705 H. Selain berguru pada 'Izz al-Dīn ia juga belajar hadis dari al-Hafiz 'Abd al-'Azim al-Munziri. Diantara karyanya "*Kitab al-salāt al-Wusthā*". Lihat Ibn al-Subkī, *ibid.*, juz x, h. 102-123.

⁴⁹ Namanya Ahmad bin Abd al-Rahman bin Muhammad al-Kindi, lahir di Dasynā tahun 615 H dan wafat tahun 677 H di Qaus. Belajar hadis dari al-Hāfiz 'Abd al-'Azim al-Munziri, belajar Ushul pada Syaikh Syams al-Dīn al-Asfahānī. Lihat Ibn al-Subkī, *ibid.*, juz VIII, h. 20-22.

⁵⁰ Namanya Hibatullah bin 'Abdullah bin Sayyid al-Kūl, *Laqabnya* Bahā' al-Dīn. *Kunyahnya* Abū al-Qāsim atau Abū Muhammad. Lahir tahun 597 H atau 601 H, dan wafat di Isna tahun 697 H. Selain pada 'Izz al-Dīn, ia juga berguru pada Majd al-Dīn Ibn Daqīq al-Qusyairī, belajar Ushul-fiqh pada Syams al-Dīn al-Asbahānī dan diantara muridnya adalah Taqiyy al-Dīn Ibn Daqīq al-'d. Lihat Ibn al-Subkī, *ibid.*, Juz VII, h. 390-392.

b. Dakwah Amar-Ma'ruf dan Nahi Munkar

Ketokohan 'Izz al-Dīn dalam bidang dakwah "amar ma'ruf dan nahi mungkar" mengikuti pengakuan orang terhadap keilmuan yang dimilikinya. Posisinya sebagai khatib jum'at di Mesjid Umawi Damaskus, memberinya peluang besar untuk menyampaikan gagasan-gagasan kepada masyarakat luas dan menyatakan pendapatnya terhadap kebijaksanaan Sultān, yang kadang-kadang bertentangan, sehingga mendapat reaksi keras dari pihak penguasa.

Penguasa Damaskus Ismā'īl bin al-'Adil memberikan kota Saidā dan benteng Syaḡīf kepada Prancis tahun 638 H. agar membantunya memerangi penguasa Mesir, kemena-kannya Najm al-Dīn Ayyūb. Tindakan ini mendapat tantangan keras dari 'Izz al-Dīn yang pada waktu itu sebagai Syaikh dan Khatib di Mesjid Jami' Damaskus. Ketika khutbah, 'Izz al-Dīn meninggalkan do'a untuk Sultān sebagai bentuk protesnya terhadap kebijaksanaan penguasa. Tantangan ulama ini menimbulkan kemarahan Sultān, Maka ia dipenjara di Benteng, sampai akhirnya dibebaskan, maka berdasarkan latar belakang ini, 'Izz al-Dīn hijrah ke kota Mesir.⁵¹

Setelah hijrah ke Mesir, sepak-terjang 'Izz al-Dīn dalam menegakkan amar-ma'ruf dan nahi mungkar semakin menun-jukkan ketokohnya. Pengalaman pahitnya di Damaskus, meringkuk dipenjara karena dakwahnya berhadapan dengan kebijaksanaan penguasa tidak membuat 'Izz al-Dīn lemah, bahkan diberbagai kesempatan dengan lantang ia menyeru seluruh pihak agar menegakkan hukum Allah dan keadilan.

Setibanya di Mesir, al-Mālik al-Sālih Najm al-Dīn Ayyūb Ibn al-Kāmil menempatkannya sebagai khatib di Mesjid

⁵¹ Ibn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Syāfi'iyyah...*, juz VIII, h. 210. Ibn Tugrā Bardī, *al-Nujūm al-Zāhirah...*, juz VI. h. 338.

Amrū bin 'As dan sebagai Qādī di Mesir. Ketika itu 'Izz al-Dīn mendapat informasi tentang adanya tempat hiburan dan menyediakan minuman keras yang mendapat perlindungan dari seorang pejabat negara ustāz Fakhr al-Dīn Usman bin Syaikh al-Suyūkh. Setelah memperoleh kebenaran informasi ini, 'Izz al-Dīn memerintahkan penghancuran tempat hiburan tersebut.⁵²

Pada suatu hari Idul-fitri,⁵³ ketika Sultān keluar dari benteng ditengah pengawalan pasukan-pasukannya dan diiringi para pembesar kerajaan, 'Izz al-Dīn berpaling kearah Sultān seraya berseru: "Wahai Ayyūb! Apa argumenmu di hadapan Allah, jika Ia bertanya kepadamu: "Bukankah telah Aku berikan kepadamu kerajaan Mesir, kemudian engkau membolehkan minuman keras?. Sultān bertanya: "Apakah hal itu benar-benar terjadi?". 'Izz al-Dīn menjelaskan: "Kedai minuman sifulan menyediakan khamar dan kemungkaran lainnya, sementara tuan bergelimang kemewahan kerajaan ini". Kemudian pemilik kedai minuman itu dihadapkan kepada Sultān, ia mengajukan alasan: "Wahai tuanku, aku lah pemilik kedai itu, tetapi hal ini bukanlah dari inisiatifku sendiri, melainkan sudah terjadi sejak masa ayahku". Mendengar komentar penjual itu 'Izz al-Dīn menyela: "Kamu Seperti orang-orang yang berkata:

إنا وجدنا آباءنا على أمة...

"...sesungguhnya kami mendapati bapak-bapak kami menganut suatu agama,..."

Kemudian Sultān menetapkan penutupan kedai minuman tersebut. Ketika kembali dari pertemuan itu, muridnya al-Bājī bertanya: "Bagaimana kejadiannya

⁵² Ibn al-Subkī, *ibid.*, h. 210.

⁵³ *Ibid.*, h. 211-212.

(mengapa dilakukan di hadapan orang ramai)?. 'Izz al-Dīn menjawab: "Wahai anakku, aku melihatnya dalam kebesaran itu, sehingga ingin menghinanya agar ia jangan takabbur, karena akan mem-bahayakannya. Al-Bājī bertanya lagi: "Bagaimana dengan kemulyaan dan kebesarannya?". 'Izz al-Dīn menjawab: "Aku hadirkan kebesaran dan kagungan Allah, maka Sultān menjadi rendah seolah-olah berada di bawah kakiku seperti kucing".

c. Fatwa dan Peradilan

Karir 'Izz al-Dīn dalam bidang fatwa dan peradilan sudah dimulai ketika ia berada di Damaskus, kemampuannya dalam berijtihad tergambar dalam komentar Ibn Hājib al-Mālikī salah seorang Fāqih Damaskus: "Kami tidak mengetahui sejak masa empat imam mazhab ada orang yang lebih faqih dari al-Gazālī selain 'Izz al-Dīn Abd al-'Aziz Ibn 'Abd al-Salām".⁵⁴

'Izz al-Dīn diangkat menjadi Qādī Quḍāt di Damaskus atas tekanan politik dan militer dari al-Mālik al-'Adil Sultān Mesir terhadap adiknya al-Mālik al-Sālih Ismā'īl penguasa Damaskus. Dengan posisi ini ia segera menegaskan kebenaran dan keadilan, menghapuskan bid'ah, menghidupkan Sunnah dalam setiap menetapkan hukum, mengajar, khutbah, ceramah dan berfatwa. Sampai akhirnya ia diturunkan dari jabatan itu oleh al-Salih setelah wafatnya al-Mālik al-'Adil.⁵⁵

Ketika sampai di Mesir 'Izz al-Dīn mendapat sambutan hangat dari seluruh elemen komunitasnya, dalam tempo yang singkat ia telah diminta menjadi Qādī-Quḍāt dan menentukan *na'ibnya* sendiri. 'Abd al-'Azīm al-Munzirī mengatakan: "Kami berfatwa sebelum datangnya Syaikh

⁵⁴ Ibn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Syāfi'iyyah*.... juz VIII, h. 214.

⁵⁵ Faruq, *al-'Izz Ibn 'Abd al-Salām*..., h. 139.

'Izz al-Dīn Ibn 'Abd al-Salām, tetapi setelah kehadirannya, posisi fatwa berada padanya saja".⁵⁶

Dalam berfatwa 'Izz al-Dīn tidak segan-segan memperbaharui fatwanya, jika terbukti apa yang telah difatwakan-nya keliru. Qāḍī 'Izz al-Dīn al-Hakāri Ibn Khātīb al-Asmūnain bercerita tentang sejarah fatwa 'Izz al-Dīn: "Suatu kali 'Izz al-Dīn berfatwa, dikemudian hari ia menyadari bahwa fatwanya itu keliru, maka ia mengumumkan di Mesir dan Kairo: "Barangsiapa yang memperoleh fatwanya tentang hal itu, maka jangan mengerjakannya lagi, karena fatwa itu keliru".⁵⁷

3. Karya-karya 'Izz al-Dīn

Kitab-kitab karangannya mencakup berbagai bidang keilmuan Islam mencapai 38 buah kitab, baik dibidang fiqh, ushul-fiqh, tafsir, hadis, tauhid, dan tasawwuf. Sebagian besarnya berbentuk risalah-risalah kecil. Berikut ini pembagian masing-masing bidang secara garis besar:

a. Tafsir dan Ilmu-ilmu Pendukungnya:

- 1) *Ikhtisār Tafsīr al-Māwardī (al-Nukat wa al-'Uyūn)*.⁵⁸
- 2) *Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm*⁵⁹

⁵⁶ *Ibid.*, h. 147.

⁵⁷ Ibn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Syāfi'iyyah...*, juz VIII, h. 214.

⁵⁸ Kitab ini hanya terdapat satu eksemplar pada Dar al-Kutub al-Misriyyah no. 32. Tafsir, terdiri dari 230 *waraqah* atau 460 halaman. Tafsir ini ia mulai dengan muqaddimah, memuat nama-nama al-Qur'an, makna surat, ayat, *al-ahrūf al-sab'ah*, dan *al-I'jāz* dengan uraian ringkas. Kemudian ia menafsirkan al-Qur'an surat demi surat, mulai dari surat al-Fatihah sampai surat al-Nas. Lihat Faruq, *al-'Izz Ibn 'Abd al-Salām...*, h. 34-35.

⁵⁹ Terdapat tiga naskah dari tafsir ini: Naskah pertama: terdapat pada pustaka Dimad Ibrahim Pasya di Istanbul no. 115. berbentuk jilid kecil dengan judul: *Tarjamāt Mukhtasarat lil 'Izz al-Dīn Ibn 'Abd al-Salām*. Naskah ini memuat tafsir seluruh surat-surat al-Qur'an, yang terdiri dari 363 lembar (*waraqah*). Pada lembaran terakhir tercantum: "selesai ditulis pada 10

- 3) *Amāli 'Izz al-Dīn bin 'Abd al-Salām*⁶⁰
- 4) *Fawā'id fi Musykil al-Qur'ān*⁶¹
- 5) *Al-Isyārah ilā al-Ijāz fi Ba'd Anwā' al-Majāz*⁶²

b. Hadis:

- 1) *Syarḥ Ḥadīs "Lī Ḍarar wa Lā Ḍirār"*⁶³

Jumadil awal 793 Hijrah di al-Syarafiyah Aleppo. Ttd Ibrahim Sabth Ibn al-'Ajmi". Naskah kedua: terdapat pada College Ali Pasa di Istanbul No. 43, berbentuk jilid menengah dengan judul: *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*. Berisikan tafsir seluruh surat-surat al-Qur'an, terdiri dari 286 lembar, ditulis pada tahun 881 H. Naskah ketiga: terdiri dari dua jilid, diantaranya jilid kedua terdapat pada pustaka Qathar no.25:723. Naskah ini memuat tafsir awal surat Maryam sampai akhir surat al-Nas. Judulnya; *Kitāb Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīz*, karya: Syaikh al-'Allāmah al-Imām Syaikh al-Islām Sultān al-Ulamā Abū Muhammad 'Izz al-Dīn bin Abd al-Salām. Naskah ini terdiri dari 248 lembar, ditulis oleh Umar bin Muhammad al-Qādirī, pada 17 Syawal tahun 873 H., *ibid.*, h. 35-37.

⁶⁰ Naskahnya terdapat pada Perpustakaan K-berlly di Istanbul no. 44, dengan judul: Amāli 'Izz al-Dīn Ibn 'Abd al-Salām 'alā al-Qur'ān al-'Azīm. Setelah judul tertulis "memuat hukum-hukum dan uraian-uraian tentang kemusykilan dan jawabannya, serta hadis-hadis yang mendukungnya, kaidah-kaidah, *ibid.*, h. 37-39.

⁶¹ Kitab ini diterbitkan oleh menteri perwakafan Kuwait tahun 1967 M, ditahqīq oleh Ridwān al-Nadwī. Metode penulisan kitab ini dimulai dengan mengungkapkan kemusykilan-kemusykilan disekitar ayat-ayat Qur'an, kemudian ia memberikan jawaban yang ringkas dan lugas. Kemusykilan yang diungkapkan terdapat dalam berbagai ayat dari surat-surat al-Qur'an mulai dari surat al-Fatihah sampai kepada surat al-Nās, *ibid.*, h. 39-41.

⁶² Dalam naskah lama berjudul "*Majāz al-Qur'ān*". Kitab ini pernah dicetak dua kali di Istanbul. Pertama pada tahun 1311 H dan kedua pada tahun 1313 H. Cetakan ini terdiri dari 296 halaman. Kitab ini membahas ilmu bayan dan ilmu ma'ani, menurut Ibn al-Subkī, kitab ini dan kitab *qawa'id al-Aḥkām* menjadi bukti keimaman 'Izz al-Dīn dan ketinggian posisinya dalam ilmu-ilmu syari'ah. *ibid.*, h. 41-50.

⁶³ Kitab ini dinisbahkan kepada 'Izz al-Dīn oleh Riḍwan al-Nadwi dalam bukunya "*Al-'Izzu bin 'Abd al-Salām*". *ibid.*, h. 50.

- 2) *Syarḥ Ḥadis Umm Zar'*⁶⁴
- 3) *Mukhtasar Ṣaḥīḥ Muslim*⁶⁵

c. Tauhid dan Ilmu Kalam:

- 1) *Risālah fī 'Ilm al-Tauḥīd*⁶⁶
- 2) *Waḥīyah al-Syaikh 'Izz al-Dīn*⁶⁷
- 3) *NubṢah Mufīdah fī al-Radd 'alā al-Qā'il bi Khalq al-Qur'ān*⁶⁸
- 4) *Al-Farq Bain al-Islām wa Al-Imān*⁶⁹
- 5) *Bayān Aḥwāl al-Nās Yaum al-Qiyāmah*⁷⁰
- 6) *Malhamat al-I'tiqād Au al-Aqā'id*⁷¹

⁶⁴Naskah ini terdapat pada pustaka al-Fatih Istanbul no. 1141, selesai ditulis pertengahan Jumadil Akhir 715 H di Damaskus oleh Muhammad bin al-Husain al-Hanafi. *ibid.*, h. 50-51.

⁶⁵Kitab ini dinisbahkan kepada 'Izz al-Dīn oleh Abi Nasr 'Abd al-Wahab bin Ali bin 'Abd al-Kafi al-Subki, *Thabaqāt al-Syāfi'iyyah al-Kubra*, al-Jizah: Hajar, 1992, juz VIII, h. 248. *ibid.*, h. 51-52.

⁶⁶Naskahnya ada yang terdapat di pustaka Berlin no. 2426, naskah lain terdapat pada pusta *al-Zahiriyyah* Damaskus no. 5207. *ibid.*, h. 52.

⁶⁷Risalah kecil ini mengenai aqidah, terdapat pada pustaka *al-Zahiriyyah* Damaskus no. 5258. *ibid.*, h. 53.

⁶⁸Naskah ini terdapat pada Dār al-Kutub al-Misriyyah no. 20740. *ibid.*, h. 54.

⁶⁹Naskahnya ada yang terdapat pada Dar al-Kutub al-Misriyyah no. 251, ilmu kalam. Ada juga pada Jami'ah al-Dual al-Arabiyyah dengan kitab 'Izz al-Dīn yang lain berjudul, *Syajaratu al-Ma'arif* no. 383, tasaw.wuf. Terdaftar juga pada pustaka *Iskuriyal* juz II no.2:1536. Dan pada pustaka Qairawan no.184. *ibid.*, h. 54.

⁷⁰Kitab ini dinisbahkan kepada 'Izz al-Dīn oleh Riḍwan al-Nadwi dalam karyanya. *ibid.*, h. 55.

⁷¹Risalah ini termuat dalam sejarah hidup 'Izz al-Dīn dalam kitab *Thabaqāt al-Syāfi'iyyah al-Kubrā*, karya Ibn al-Subkī, juz VIII, h. 219-234. Dinukil dari Syaikh Abd al-Latif bin al-'Izz. Sebagiannya juga diterbitkan dalam risalah berjudul: *Iḍāh al-Kalām Fimā Jarā lil 'Izz bin Abd al-Salām fi Mas'alat al-kalām*, disusun oleh anaknya Abd Lafif, diterbitkan Dār al-Anwār di Kairo pada tahun 1370 H. Terdapat juga naskah tertulis pada pustaka Liubzagh no. 881 dan pada pustaka Berlin no. 280. *ibid.*, h. 55-56.

d. Fiqh dan Uşūl-Fiqh:

- 1) *Qawā'id al-Aḥkām fi Masāliḥ al-Anām (al-Qawā'id al-Kubrā)*⁷²
- 2) *Al-Qawā'id al-Kubrā*⁷³
- 3) *Al-Imām fi Bayān Adillat al-Aḥkām*⁷⁴
- 4) *Maqāsid al-Salāt*⁷⁵
- 5) *Al-Targīb 'an shalat al-Ragā'ib al-Mauḍū'ah*⁷⁶

⁷²Pada naskah yang lama kitab ini berjudul *al-Qawā'id al-Kubrā*. Di Kairo buku yang terdiri dari dua jilid ini sudah diterbitkan tiga kali, pertama diterbitkan pada tahun 1353 H oleh penerbit al-Husainiyyah, kedua diterbitkan penerbit al-Tijāriyyah, ketiga diterbitkan penerbit Dār al-Syarq tahun 1338 H./1968 M. Sedangkan yang penulis gunakan sebagai literatur utama adalah kitab terbitan Dār al-Jil pada tahun 1400 H/1980 M tanpa dimuat kota tempat penerbitannya. *ibid.*, h. 56-57.

⁷³Pada naskah lama kitab ini diberi nama *al-Qawā'id al-Kubrā*. Salah satu naskahnya terdapat pada Dar al-Kutub al-Misriyyah no.846. Fiqh Syāfi'ī. Naskah lain terdapat juga pada perpustakaan al-Zahiriyyah Damaskus no. 60. Fiqh Syāfi'ī. Sedangkan kitab yang penulis gunakan adalah terbitan Dār al-Fikr al-Ma'āsir Damaskus tahun 1416 H. *ibid.*, h. 69.

⁷⁴Dalam sebagian literatur kitab ini disebut *al-Dalā'il al-Muta'alliqah bi al-Malā'ikah wa al-Nabiyīn 'Alaihim al-Salām wa al-Khalq Ajma'in*. Naskah kitab ini ada yang terdapat pada perpustakaan Berlin no. 4787 sebanyak 42 lembar. Naskah lain terdapat pada perpustakaan Jami'ah al-Dual al-'Arabiyyah no.36 al-Tauhid. Naskah lain terdapat pada al-Ma'had no. 34. Fiqh Syāfi'ī. Naskah lain juga terdapat dalam Pustaka Jami'ah Istanbul no. 1197. *ibid.*, h. 69-70.

⁷⁵Naskah ini berbentuk risalah kecil terdapat dalam beberapa perpustakaan dunia, diantaranya terdapat di perpustakaan Paris no. 2:1178, Naskah lain terdapat pada perpustakaan Iskuriat no. 4:679 dan 1178. Tiga naskah terdapat pada Dar al-Kutub al-Misriyyah no. 2 *muḥāmi'*, 26 *muḥāmi'*, dan 366 *muḥāmi'*. Naskah lain terdapat pada perpustakaan Syahid Ali Pasya Istanbul no. 1372. *ibid.*, h. 72.

⁷⁶Risalah kecil ini diterbitkan di Damaskus oleh al-Maktab al-Islami ditahqiq oleh Muhammad Nasr al-Dīn al-Albānī dan Muhammad Zuhairī al-Syāwis dengan judul "*Musājalāh Ilmiyah Bain al-Imamain al-Jalilain al-'Izz Ibn 'Abd al-Salām wa Ibn Salāh*". *ibid.*, h. 75.

- 6) *Maqāsid al-Saum*⁷⁷
- 7) *Manāsik al-Ḥaj*⁷⁸
- 8) *Aḥkām al-Jihād wa Faḍluh*⁷⁹
- 9) *Al-Gāyah Fī Ikhtisār Nihāyat al-Maṭlab Fī Dirāyat al-Mazhab Li Imām al-Ḥarmain al-Juwainī*⁸⁰
- 10) *Al-Jam' Bain al-Ḥāwī wa al-Nihāyah*⁸¹
- 11) *Syarḥ Muntahā al-Su'āl wa al-'Amal fī 'Ilmay al-Uṣūl wa al-Jadal li Abī 'Amrū bin al-Hājib al-Malik*⁸²
- 12) *Al-Fatāwā al-Mūṣiliyah*⁸³
- 13) *Al-Fatāwā al-Misriyah*⁸⁴

⁷⁷ Risalah ini naskahnya terdapat pada perpustakaan Iskuriat no. 2:1536. Pada Jami'at al-Dual al-'Arabiyyah no. 235. Fiqh Syāfi'i. Risalah ini terdiri dari lima lembar yang memuat tentang puasa, fadilah-fadilahnya, faedah-faedah duniawi dan ukhrawi, ketentuan-ketentuan hukumnya, dan lainnya yang berhubungan dengan puasa. *ibid.*, h. 77.

⁷⁸ Naskah ini ada yang terdapat pada perpustakaan Iskuriat no. 2:1539. Naskah lain terdapat pada perpustakaan Jami'ah al-Dual al-Arabiyyah no. 253. Fiqh Syāfi'i. *ibid.*, h. 77.

⁷⁹ Ada yang terdapat pada perpustakaan Berlin no. 4088, terdiri dari 53 lembar dengan ukuran 13,5 CM X 18,5 CM. *ibid.*, h. 78.

⁸⁰ Naskahnya terdapat pada Dar al-Kutub al-Misriyyah no. 189, pada perpustakaan Cutah no. 949 yang ditulis langsung oleh pengarang sendiri tahun 645 H. *ibid.*, h. 78.

⁸¹ Naskah lengkapnya terdapat pada Dar al-Kutub al-Misriyyah no. 82. Fiqh Syāfi'i. *ibid.*, h. 79.

⁸² Riḍwān al-Nadwī menisbahkan kitab ini kepada 'Izz al-Dīn. *ibid.*, h. 80.

⁸³ Naskah ini ada yang terdapat pada perpustakaan al-Zahiriyyah Damaskus no. 7826 yang terdiri dari 23 lembar ditulis pada tahun 767 H, dan no. 6962 terdiri dari 44-70 lembar ditulis pada tahun 878 H. *ibid.*, h. 80.

⁸⁴ Naskahnya ada yang terdapat pada Dar al-Kutub al-Misriyyah no. 14 *Mujāmi'*. Naskah lain terdapat pada perpustakaan Berlin no. 4986. Kitab ini memuat jawaban-jawaban terhadap pertanyaan-pertanyaan mengenai fiqh, tafsir, ilmu kalam dan tema lainnya. *ibid.*, h. 81.

e. Akhlaq-Tasawwuf:

- 1) *Syajarat al-Ma'arif wa al-Aḥwāl wa Sāliḥ al-Aqwāl wa al-A'māl*⁸⁵
- 2) *Al-Fitan wa al-Balāyā wa al-Miḥan Wa al-Razāyā*⁸⁶
- 3) *Risālah fi al-Kutub wa al-Abdāl al-Arba'in*⁸⁷
- 4) *Maqāsid al-Ri'āyah li Huqūqillah al-Ḥāris al-Muḥāsibī*⁸⁸
- 5) *Masā'il al-Ṭarīqah fi 'Ilm al-Ḥaḳīqah*⁸⁹

f. Sirah:

- 1) *Bidāyat al-Sūl Fi Tafḍīl al-Rasūl*⁹⁰
- 2) *Qissat Wafāt al-Nabī*⁹¹

⁸⁵ Pada sumber lama berjudul *Fawā'id al-Balwā wa al-Miḥan*, naskahnya terdapat pada perpustakaan Iskuriat no. 7:1536. Naskah lain terdapat pada Jami'ah al-Dual al-Arabiyyah no.497. Tauhid. Naskah lain terdapat pada Ma'had no. 253. Fiqh Syāfi'i, *ibid.*, h. 82

⁸⁶ Naskahnya terdapat pada perpustakaan Berlin no. 2304, yang terdiri dari 151 lembar. Naskah lain terdapat pada perpustakaan Iskuriat no. 1: 1536. Satu naskah terdapat pada Jami'ah Daulah al-Arabiyyah no. 383. Tasawwuf, *ibid.*, h. 84.

⁸⁷ Dalam risalah ini 'Izz al-Dīn membantah pendapat-pendapat tentang existensi wali kutub atau wali Abdal yang berjumlah empat puluh, sekaligus membantah pendapat lain seperti diisyaratkan Hāji Khalīfah dalam kitab *kasyf al-Zunūn* 1:883, *ibid.*, h. 85.

⁸⁸ Ibn al-Subkī menisbahkan risalah ini kepada 'Izz al-Dīn. Naskahnya terdapat pada *Tasynastarīnī* no. 2:3184. Ibn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Syāfi'iyyah...*, juz VIII h. 248. Lihat juga Faruq Abd al-Mu'thi, *al-'Izz Ibn 'Abd al-Salām...*, h. 85.

⁸⁹ Risalah kecil ini terdiri dari 11 halaman diterbitkan di Mesir bersama kitab *Tuḥfat al-Ikhwān* karya Ahmad al-Dardīrī. Faruq, *ibid.*, h. 85-86.

⁹⁰ Empat naskah ini terdapat pada Dar al-Kutub al-Misriyyah no. 2, 26, 207. *Majāmī'* dan 50, hadis. Naskah lain terdapat pada perpustakaan Berlin no. 2568. Naskah lain terdapat pada perpustakaan Iskuriat no 5:1411 berjudul *Gāyāt al-Uṣūl Fimā Nusikh min Tafḍīl al-Rasul*. Dua naskah terdapat pada Jami'ah al-Dual al-Arabiyyah no. 47. Tauhid dan no. 78. Tarikh. *ibid.*, h. 87.

⁹¹ Satu naskah terdapat pada perpustakaan Berlin no. 9614. *ibid.*, h. 89.

g. Ilmu-ilmu Lain:

- 1) *Majlis Fī amm al-Ḥasyīsyah*⁹²
- 2) *Nihāyah al-Ragbah fī Adab al-Kaḥbah*⁹³
- 3) *Talāsah wa Talāsūn Syi'r Fī Madh al-Ka'bah*⁹⁴
- 4) *Targīb Ahl al-Islām Fī Suknā al-Syām*⁹⁵

Dari tiga puluh delapan karya 'Izz al-Dīn di atas, 12 kitab mengenai fiqh dan ushul-fiqh, 6 tulisan tentang tauhid-ilmu kalam, 5 kitab tentang tafsir al-Qur'an, 5 tulisan tentang tasawuf, 3 tulisan tentang hadis, 3 tulisan tentang *sīrah*, dan 4 karyanya di bidang yang lain.

Berdasarkan kuantitas di atas, karya 'Izz al-Dīn yang terbanyak membahas tentang fiqh dan uṣūl-fiqh, ini menunjukkan konsentrasi dan kontribusinya yang sangat besar terhadap hukum Islam, bahkan berdasarkan penelitian dan keterangan yang diberikan Fārūq dalam bukunya "*al-'Izz bin 'Abd al-Salām Sutān al-'Ulama*", dalam karya-karya 'Izz al-Dīn yang lain, seperti tafsir, hadis, tasawwuf dan lainnya senantiasa memuat keterkaitan yang sangat kental dengan pembahasan syari'ah. Wajarlah Ibn Subkī mengatakan:

ومن تصانيف الشيخ عز الدين القواعد الكبرى وكتاب
بجاز القرآن وهذان الكتابان شاهدان بإمامته وعظيم منزلته في
علوم الشريعة...⁹⁶

⁹² Satu naskah terdapat pada perpustakaan Berl Leiden no. 2:1056. *ibid.*, h. 89.

⁹³ Satu naskah terdapat pada perpustakaan Paris no. 25:1176. *ibid.*, h. 89.

⁹⁴ Satu naskah terdapat pada perpustakaan Berlin no. 6068. *ibid.*, h. 89.

⁹⁵ Risalah kecil ini sudah diterbitkan oleh penerbit al-Tijāriyyah pada 20 Jumad al-Ula 1359 H/1940 M. *Ditahqīq* oleh Ahmad Samih al-Khālīdī al-Dīrī. Cetakan berpedoman kepada naskah perpustakaan al-Khalidiyyah ditulis pada Rabi' Awal 822 H/1419 M. *ibid.*, h. 90.

⁹⁶ Ibn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Syāfi'iyyah...*, juz VIII, h. 247.

“Dan diantara karya-karya ‘Izz al-Dīn adalah al-Qawā’id al-Kubrī dan kitab Majāz al-Qur’ān, dua kitab ini menjadi bukti tentang kebesaran posisinya dalam ilmu-ilmu syari’ah...”

Ketika membahas fiqh dan uj-l-fiqh dalam tiga kitab ‘Izz al-D³n: *Qawā’id al-Aḥkām Fi Masāliḥ al-anām* (*al-Qawā’id al-Kubrā*), *al-Qawā’id al-Kubrā* dan *al-Imām Fi Bayān Adillat al-Aḥkām* sebagai sumber utama dalam penelitian ini, penulis melihat ketiganya menunjukkan penguasaannya dalam ilmu tasawwuf, ilmu tafsir dan ilmu kalam.

BAB III

KONSEP *Iḥsān* ‘IZZ AL-DĪN IBN ABD AL-SALAM

A. Konsep *Iḥsān* ‘Izz al-Dīn

1. Pengertian *Iḥsān*

Secara etimologi kata *iḥsān* (إِحْسَان) merupakan bentuk *masdar* dari kata kerja *أَحْسَنَ - يُحْسِنُ - أَحْسَنَ* yang berarti “فَعَلَ الْخَيْرَ” (hal berbuat kebaikan, baik terhadap diri sendiri maupun terhadap yang lainnya) dan merupakan lawan kata *أَسَاءَ*.¹

Dalam al-Qur’an kata *iḥsān* (إِحْسَان) dan yang seakar dengannya muncul sebanyak 195 kali dalam berbagai surat dan ayat. Sedangkan khusus kata *iḥsān* (إِحْسَان) disebutkan pada dua belas tempat.²

Allah menyuruh orang-orang yang beriman agar berbuat *iḥsān* dengan firmanNya:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ

“Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan...” (al-Nahl: 90).

Menurut ‘Izz al-Dīn berdasarkan petunjuk surat al-Nahl: 90 tersebut difahami bahwa Allah mewajibkan perbuatan *iḥsān*

¹ Muhammad bin Makrām Ibn Manzūr al-Afriqī al-Misrī, *Lisān al-‘Arab*, juz XIII, cet. I (Beirut: Dār Shādir, t.th.), h. 1.

² Muhammad Fu’ad al-Bāqī, *al-Mu’jam al-Mufahras li al-Fāz al-Qur’ān al-Karīm*, cet. III (Kairo: Dār al-Hadis, 1991 M), h. 256-260.

terhadap segala sesuatu terus-menerus untuk selama-lamanya,³ kemudian Allah menyatakan bahwa Ia mencintai orang-orang yang senantiasa berbuat ihsan:

إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ

“Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang berbuat baik” (Q.s. Al-Baqarah: 195)

Menurut ‘Izz al-Dīn perintah Allah untuk berbuat *ihsān* tersebut menjadi sebab untuk memperoleh cinta Allah, maka selayaknya setiap muslim menyambut seruan ini dengan motivasi tinggi dan menerapkan perbuatan *ihsān* bukan hanya terhadap manusia saja, tetapi juga terhadap makhluk Allah yang lain seperti: Malaikat, tumbuh-tumbuhan, binatang dan lainnya.⁴

Seluruh perbuatan *al-ihsān* dalam pandangan ‘Izz al-Dīn terhimpun dibawah kaidah:

جلب المصالح و درء المفا سد⁵

“Mengambil (menegakkan) segala bentuk kemaslahatan dan menolak (mencegah) segala bentuk mafsadah”

Kemudian ditempat lain ‘Izz al-Dīn menyatakan:

والشريعة كلها مصالح إما تدرأ مفا سد أو تجلب مصالح⁶

“...dan syari’at itu seluruhnya kemaslahatan, baik menolak kemafsadatan, maupun menegakkan kemaslahatan,”

Dengan demikian *ihsān* yang dimaksud oleh ‘Izz al-Dīn di sini adalah kemaslahatan, dan kemaslahatan itu merupakan

³‘Izz al-Dīn, *al-Qawā’id al-Kubrā* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1416 H), h. 33.

⁴*Ibid.*

⁵*Ibid.*, h. 34.

⁶‘Izz al-Dīn, *al-Qawā’id al-Kubrā*, juz I (t.tp.: Dār al-Jil, 1980 M), h. 11.

tujuan diturunkannya hukum syara’ kepada manusia, baik dalam bentuk perintah menegakkan kemaslahatan, maupun berbentuk perintah untuk mencegah suatu kemafsadatan. Kemudian menegakkan segala bentuk kemaslahatan dan menolak segala bentuk mafsadah berlaku dalam segala aspek kehidupan, bukan saja memelihara hal-hal yang berhubungan dengan manusia, berupa memelihara agama, akal, jiwa, keturunan dan harta. Tetapi juga terhadap makhluk Allah yang lain, seperti: Malaikat, fauna, flora, dan lingkungan hidup seluruhnya.

Menurut ‘Izz al-Dīn untuk merealisasikan perbuatan *iḥṣān* diperlukan adanya *wasā’il* (media-media), kemudian *wasā’il* tersebut memiliki *aḥkām al-maqāsid* yang berbentuk *wājib*, *Ḥarām*, *mandūb*, *makrūh* dan *mubāh*.⁷ Tingkatan-tingkatan hukum ini menjadi sarana-sarana yang dibentuk dalam kerangka mewujudkan atau menghantarkan terealisasinya *iḥṣān* dalam kehidupan sebagai tujuan-tujuan (*maqāsid*) ditetapkannya hukum syara’, oleh sebab itu hukum-hukum itu disebut “*aḥkām al-maqāsid*”. Sementara *wasā’il* itu sendiri adalah segala bentuk perbuatan yang dapat dijadikan mediator untuk mencapai *iḥṣān* atau tercapainya kemaslahatan dan terhindar dari kemudharatan dalam kehidupan di dunia dan akhirat.

Untuk mencermati cara pandang ‘Izz al-Dīn ini penulis mengemukakan pendapat beberapa ulama mengenai pengertian perintah *iḥṣān* dalam surat al-Nahl 90. Al-Ṭabari berkomentar tentang pengertian *al-iḥṣān* dalam ayat ini dengan mengutip pendapat Ibn Abbas:

فإن الإحسان الذي أمر به تعالى ذكره مع العدل الذي وصفنا
صفته الصبر لله على طاعته فيما أمر ونهى في الشدة والرخاء
والمكره والمنشط وذلك هو أداء فرائضه⁸

⁷ *Ibid.*, h. 43.

⁸ Muhammad bin Jarīr bin Yazīd bin Khālīd al-Ṭabarī Abū Ja’far (selanjutnya disebut al-Thabari), *Jāmi’ al-Bayān ‘an Ta’wīl ‘Ay al-Qur’ān* (Beirut:

“Sesungguhnya al-iḥsān yang diperintahkan Allah Ta’āla bersama al-’adl (dalam ayat ini) adalah yang kami sebut sifatnya berupa sabar karena Allah dalam melaksanakan perintah dan laranganNya, baik dalam keadaan susah maupun senang, berupa melaksanakan ketetapan-ketetapanNya”.

Dalam tafsir *Jalālain* dijelaskan, bahwa kata *al-iḥsān* dalam ayat ini dapat berarti:

والإحسان أداء الفرائض أو أن تعبد الله كأنك تراه كما في الحديث⁹

“...dan pengertian al-iḥsān dapat berupa melaksanakan ketetapan-ketetapan (Allah) atau beribadah kepada Allah seakan-akan engkau melihatNya” sebagaimana termuat dalam hadis:

عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يوماً بارزاً للناس فأتاه رجل... قال: فأخبرني عن الإحسان قال أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك... (رواه مسلم)¹⁰

Dari Abi Hurairah r.a. berkata: “Pada suatu hari Rasulullah saw. keluar menjumpai manusia, tiba-tiba datang seorang laki-laki (Malaikat Jibril)... seraya bertanya: Jelaskanlah kepadaku tentang al-iḥsān?, Nabi menjawab: Hendaklah engkau beribadah kepada Allah seolah-olah engkau melihatnya, jika

Dār al-Fikr, 1405 H), juz XIV, h. 163. Bandingkan dengan Abī Tāhir Ya’qūb al-Fairūz Abadī, *Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr Ibn ‘Abbās* (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), h. 277.

⁹ Muhammad bin Ahmad Abd al-Rahmān bin Abī Bakr al-Mahalli dan Abd al-Rahmān Ibn kamāl Jalāl al-Dīn al-Suyufī, *Tafsīr al-Jalālain*, juz I (Kairo: Dār al-Hadis, t.th.), h. 359.

¹⁰ Muslim bin al-Hajjāj Abū al-Husain al-Qusyairī al-Naisabūrī (selanjutnya disebut Imam Muslim), *Saḥīḥ Muslim*, juz I (Beirut: Dār al-Ihya’ al-Turās al-‘Arabī, t.th.), h. 39. Lihat juga Muhammad bin Ismā’īl Abū Abdillāh al-Bukhārī (selanjutnya disebut Imam Bukhārī), *al-Jāmi’ al-Saḥīḥ*, juz I (Beirut: Dār Ibn Kasīr, 1987M/1407H), h. 27.

engkau belum mampu demikian, maka ketahuilah sesungguhnya Ia melihatmu..." (HR. Muslim).

Dalam tafsir *al-Durr al-Mansūr*, Al-Suyūfī menjelaskan:

...والإحسان: أداء الفرائض وإيتاء ذي القربى, قال: إعطاء

ذوي الرحم الحق الذي أوجبه الله عليك بسبب القرابة والرحم...¹¹

"...dan al-iḥsān dalam ayat ini adalah melaksanakan ketetapan-ketetapan (Allah) dan memberi (kebutuhan) kaum-kerabat, kemudian ia berkomentar: memberi kerabat yang memiliki hubungan (tali darah) adalah hak yang diwajibkan Allah untuk ditunaikan disebabkan adanya kekerabatan dan pertalian darah..."

Al-Baiḍawī menyatakan:

والإحسان إحسان الطاعات وهو: إما بحسب الكمية كالتطوع بالنوافل أو بحسب الكيفية كما قال صلى الله عليه وسلم: الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك وإيتاء ذي القربى وإعطاء الأقارب ما يحتاجون إليه¹²

"Iḥsān yang dimaksud dalam ayat ini adalah iḥsān al-Taʿāt, baik berdasarkan kuantitasnya, seperti melakukan ibadah sunat dengan shalat sunat. Atau berdasarkan kualitasnya, sebagaimana sabda saw.: al-iḥsān adalah hendaklah engkau menyembah Allah seakan-akan melihatnya, jika tidak mampu, maka sesungguhnya Dia melihatmu. Kemudian memberikan (sedekah) kepada kaum-kerabat apa yang mereka perlukan".

Dari penjelasan empat kitab tafsir di atas, dapat ditemukan dua pengertian *al-iḥsān* dalam ayat al-Nahl 90. Pertama,

¹¹Abd al-Rahmān bin Kamāl Jalāl al-Dīn al-Suyūṭi, *al-Durr al-Manzūr*, juz V (Beirut: Dār al-Fikr, 1993), h. 160.

¹²Al-Baiḍawī, *Tafsīr al-Baiḍawī*, juz III (Beirut: Dār al-Fikr, 1996 M/1416 H), h. 416.

pengertian yang mengindikasikan pelaksanaan hukum syara', yaitu melaksanakan ketentuan-ketentuan Allah yang diaplikasikan dengan hukum farḍu, wajib, sunat, makruh, haram dan mubah sebagai bentuk-bentuk hukum syara'. Sedangkan pengertian kedua lebih menggambarkan kondisi spritual mukallaf ketika melaksanakan hukum syara', karena kesadaran spritual yang mampu melihat existensi Allah yang senantiasa dapat memantau semua perilaku hambaNya secara lahir dan batin akan melahirkan rasa ikhlas melakukan ibadah dan takut berbuat dosa atau melanggar ketentuan Allah kapanpun dan dimanapun.

Berdasarkan uraian di atas penulis merumuskan bahwa pengertian *al-iḥsān* menurut terminologi yang digunakan dalam tulisan ini adalah menegakkan segala bentuk kemaslahatan dan mencegah segala bentuk kemafsadatan yang berhubungan dengan manusia, flora, fauna, lingkungan hidup dan sebagainya dengan menerapkan hukum wajib, sunat, makruh, haram, dan mubah dalam kerangka pengabdian kepada Allah untuk mewujudkan kebaikan dan keserasian bagi seluruh mahluk, lebih spesifik, bagi manusia bertujuan untuk memperoleh kemaslahatan dan terhindar dari mafsadah di dunia atau di akhirat atau keduanya sekaligus.

2. Bentuk-bentuk Aplikasi *Iḥsān*

Menurut 'Izz al-Dīn, konsep *Iḥsān* yang diaplikasikan dengan kaidah *jalb al-massāliḥ wa dar` al-mafāsīd* terdiri dari tiga bentuk:¹³

Pertama, *Iḥsān al-'ibādāt* sebagai orientasi *wara'* yang tertinggi, yaitu: "hendaklah engkau beribadah kepada Tuhanmu seolah-olah kamu melihatnya, jika tidak mampu, maka bersikaplah seakan Ia melihatmu". Sebagaimana dijelaskan Rasulullah dalam sabdaNya:

¹³*Ibid.*

عن أبي هريرة قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يوماً بارزاً للناس فأتاه رجل... قال: فأخبرني عن الإحسان قال أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك... (رواه مسلم)

Dari Abi Hurairah R.A. berkata: pada suatu hari Rasulullah saw. keluar menjumpai manusia, tiba-tiba datang seorang laki-laki (malaikat Jibril)... seraya bertanya: "Jelaskanlah kepadaku tentang al-iḥsān?" Nabi menjawab: "hendaklah engkau beribadah kepada Allah seolah-olah engkau melihatNya, jika engkau belum mampu demikian, maka ketahuilah sesungguhnya Ia melihatmu..." (HR. Muslim).

Menurut ‘Izz al-Dīn sikap yang terbaik adalah jika seorang mukmin mampu beribadah seraya memandangi Allah”, karena jika ia mampu seakan-akan melihat Allah dalam beribadah, maka ia akan memuliakan dan mengagungkanNya setinggi-tingginya, ia akan malu dari Allah dan akan menyempurnakan ibadahnya.¹⁵

Kedua, *Iḥsān ilā al-khalā’iq* (ihsan terhadap seluruh makhluk). Menurut ‘Izz al-Dīn *Iḥsān* bentuk ini diterapkan dengan cara mengambil manfaat dan mencegah mudarat atau keduanya sekaligus, tanpa membedakan sedikit-banyaknya, mulia atau hinanya.¹⁶ Karena setiap perbuatan akan mendapat balasan yang setimpal, sebagaimana firman Allah:

فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ

“Barangsiapa yang mengerjakan kebaikan seberat Zarahpun, niscaya dia akan melihat (balasan) nya. Dan barangsiapa yang mengerjakan kejahatan seberat Zarahpun, niscaya dia akan melihat (balasan) nya pula”. (al-Zalzalah: 8-7)

¹⁴ Imam Muslim, *Sahīḥ Muslim*, juz I, h. 39.

¹⁵ ‘Izz al-Dīn, *al-Qawā’id al-Kubrā*, h. 34.

¹⁶ *Ibid.*

Perbuatan sekecil apapun akan dipertanggung jawabkan dihadapan Allah, setiap kebaikan merupakan sedekah, walaupun hanya mencerahkan muka kepada orang lain, Nabi saw. bersabda:

قال ابن أبي شيبة: عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: كل معروف صدقة (رواه البخارى ومسلم)¹⁷

Ibn Abī Syaibah berkata: dari Nabi saw. bersabda: "Setiap kebaikan itu adalah sedekah". (HR. Bukhārī dan Muslim).

Sebaliknya tidak dibenarkan menyakiti orang lain, bahkan terhadap malaikat sekalipun, karena menurut 'Izz al-Dīn mereka dapat tersakiti oleh sikap manusia.¹⁸ Demikian juga terhadap binatang ketika menyembelihnya, satu sembelihan lebih utama dari beberapa kali, karena berulang kalinya sayatan lebih menyakiti binatang sembelihan itu, sabda Nabi:

عن شداد بن أوس قال: اثنتان حفظتهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال إن الله كتب الإحسان على كل شيء فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبح وليحد أحدكم شفرته فليرح ذبيحته (رواه مسلم)¹⁹

Syaddād bin 'Aus berkata: "Dua hal yang kuhafal dari Rasulullah saw." yaitu: "Sesungguhnya Allah mewajibkan berbuat ihsan terhadap segala sesuatu, apabila engkau membunuh, maka gunakanlah cara yang baik, dan jika engkau menyembelih, maka hendaklah kamu menajamkan mata

¹⁷ Lihat Imam Muslim, *Saḥīḥ Muslim*, juz II, h. 697. Lihat juga Imam Bukhari, *al-Jāmi' al-Saḥīḥ*, juz. V. h. 2241.

¹⁸ 'Izz al-Dīn, *al-Qawā'id al-Kubrā*, h. 33.

¹⁹ Lihat Imam Muslim, *Saḥīḥ Muslim*, juz III, h. 1548. Lihat juga Muhammad bin Hibbān Ahmad Abu Hātim al-Tamīmī al-Bistī (selanjutnya disebut Ibn Hibbān), *Saḥīḥ Ibn Hibbān*, juz XIII (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1414 H/1993 M), h. 199.

pisaunya agar meringankan (rasa sakit) pada binatang sembelihannya". (HR. Muslim)

Ketiga, *iḥsān al-mar’ ilā nafsih* (ihsan terhadap diri sendiri) dilakukan dengan cara senantiasa berbuat kemaslahatan dan melaksanakan segala perintah Allah yang bersifat wajib, sunnah, dan mubah. Kemudian menghindari mafsadah yang terdapat dalam larangan Allah yang bersifat makruh dan haram, tanpa membedakan sedikit-banyak dan tinggi-rendahnya, karena setiap perbuatan baik dan buruk sekecil apapun akan mendapat ganjaran, setiap perbuatan zalim terhadap diri sendiri akan merasakan akibatnya yang merugikan pelaku itu sendiri, sebagaimana Allah berfirman:

من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها وما ربك بظلام للعبيد

"Barangsiapa yang mengerjakan amal yang saleh maka (pahalanya) untuk dirinya sendiri dan barangsiapa yang berbuat jahat maka (dosanya) atas dirinya sendiri; dan sekali-kali tidaklah Tuhanmu menganiaya hamba-hamba (Nya)" (Fussilat: 46).

Dalam kaitannya dengan bahasan ini, menurut Muhammad Abū Zahrah,²⁰ Islam diciptakan untuk membentuk tatanan masyarakat idaman (*fāḍil*), memiliki dan membangun cinta-kasih serta keadilan dari tiga sisi:

Pertama, membentuk individu-individu agar menjadi sumber kebaikan bagi komunitasnya dengan cara menyari'atkan ibadah kepada Allah untuk mendidik jiwa, kemudian menguatkan hubungan horizontal sesama mukmin dan selainnya dengan melarang perbuatan hasad, dengki, zalim dan keji. Itulah sebabnya Allah memfardukan salat agar terhindar dari perbuatan

²⁰ Muhammad Abū Zahrah, *Tārīkh al-Mazāhib al-Islāmiyyah fi Tārīkh al-Mazāhib al-Fiqhiyyah*, juz II (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th.), h. 82-86.

keji dan Mungkar, mewajibkan zakat agar memperhatikan kesusahan orang disekitarnya dan membangun hubungan baik antara miskin dan kaya.

Kedua, menegakkan keadilan ditengah masyarakat, baik diantara sesama mukmin, maupun dengan anggota masyarakat non muslim lainnya. Keadilan dalam Islam merupakan tujuan yang paling utama, yang meliputi berbagai dimensi, berupa keadilan dalam penerapan, keadilan dalam peradilan dan kesaksian.

Ketiga, dari sisi substansi, Islam bertujuan menegakkan kemaslahatan dan menolak kemafsadatan. Substansi ini terkandung di dalam seluruh aspek Islam, maka setiap ketentuan yang ditetapkan oleh al-Qur'an dan al-Hadis mengandung masalah yang sebenarnya, walaupun secara zahir, ada yang tidak sesuai dengan keinginan hawa nafsu manusia.

3. Ungkapan-ungkapan untuk Mengekpresikan Masalah dan Mafsadah

Menurut 'Izz al-Dīn ekspresi syara' tentang masalah dan mafsadah seringkali menggunakan istilah-istilah yang bermacam-macam, seperti: *al-maḥbūb* (disukai), *al-makrūh* (dibenci), *al-Ḥasanāt* (kebaikan), *al-sayyiāt* (kejelekan), *al-'urf* (dikenal), *al-nakar* (asing), *al-khair* (kebaikan), *al-Syar* (keburukan), *al-nafa'* (manfaat), *al-Ḍar* (bahaya), *al-Ḥasan* (baik), *al-qubḥu* (jelek).²¹

Ungkapan-ungkapan masalah dan mafsadah ini memiliki korelasi yang erat dengan metode penalaran dalam menggali hukum syara' dari nas-nas syari'ah, karena ungkapan-ungkapan tersebut diangkat dari nas-nas syara' itu sendiri. Setiap perbuatan yang di perintahkan oleh Syāri', atau *khobar* yang mengindikasikan perintahnya, atau la puji perbuatan itu, atau la puji orang

²¹ 'Izz al-Dīn, *al-Qawā'id al-Kubrā*, h. 38.

yang melakukan perbuatan itu, atau Ia jadikan perbuatan itu sebagai sebab kebaikan dunia atau akhirat, maka bentuk-bentuk ini mengindikasikan, bahwa perbuatan tersebut diperintah oleh Syari’.

Sebaliknya, semua perbuatan yang dilarang oleh Syari’, atau *khavar* yang mengindikasikan adanya larangan itu, atau suatu perbuatan dicela oleh Syāri’, atau Ia cela pelakunya, atau Ia nyatakan perbuatan itu menyebabkan terjadinya keburukan dunia atau akhirat, maka bentuk-bentuk ungkapan ini menunjukkan bahwa perbuatan itu dilarang.

Sedangkan setiap perbuatan yang diberikan kebebasan oleh syari’ untuk memilih untuk melakukan atau tidak dengan kesamaan dimensi masalah dan mafsadahnya, atau Ia beritahu tentang kesamaannya, maka semua ini mengindikasikan, bahwa perbuatan tersebut adalah mubah.

Maslahat dan mafsadat yang haqiqi adalah yang termuat dalam nas atau yang sesuai dengan petunjuk-petunjuk nas. Tidaklah layak mengungkapkan kesukaran-kesukaran yang ditemui dalam melaksanakan ibadah dengan ungkapan yang mengindikasikan mafsadat, sebaliknya kurang tepat menurut moral, jika kelezatan-kelezatan yang dirasakan ketika berbuat dosa diungkapkan dengan simbol-simbol kemaslahatan,²² meskipun hadis menyatakan:

عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ثم حفت الجنة بالمكاره و حفت النار بالشهوات (رواه مسلم)²³

Dari Anas bin Malik berkata: Rasulullah saw. bersabda: “Surga dikelilingi oleh hal-hal yang tidak menyenangkan, dan neraka dikitari oleh kesenangan-kesenangan syahwat”. (HR. Muslim).

“Tidak menyenangkan dan menyenangkan” dalam hadis ini diukur berdasarkan ukuran hawa nafsu, hal ini diindikasikan

²² *Ibid.*

oleh kata syahwat diujung hadis. Sedangkan hukum syara' di tegakkan untuk membangun kemuliaan akhlaq dan menegakkan keadilan, maka kemuliaan dan keadilan yang sebenarnya hanya terdapat pada sumbernya, yakni petunjuk-petunjuk Allah SWT yang diturunkan melalui Rasulullah saw.

B. Tingkatan-tingkatan *Ihsān*

Sebagaimana telah dibahas diatas, *al-ihsān* yang tersimpul dalam kaidah *jalb al-masāliḥ wa dar' al-mafāsīd*, diwujudkan dengan menegakkan kemaslahatan dan mencegah kemafsadatan dalam ruang lingkup yang luas, mulai dari hubungan manusia dengan manusia, manusia dengan malaikat, sampai kepada hubungan manusia dengan flora, fauna, lingkungan hidup dan sebagainya dalam kerangka pengabdian kepada Allah untuk memperoleh kemaslahatan dunia-akhirat dan mencegah mafsadah dunia-akhirat.

Ruang lingkup *ihsān* yang luas ini secara garis besar dibagi 'Izz al-Dīn kepada dua bagian, pertama: ukhrawi dan kedua: duniawi. Dari dua bagian *ihsān* tersebut, masing-masing terbagi kepada tiga tingkatan, yaitu:

1. *Darūrī ukhrawī*, terdapat dalam bentuk-bentuk *Tā'āt* yaitu melaksanakan segala yang diwajibkan dan meninggalkan segala yang diharamkan. Sedangkan *darūrī* duniawi berupa pangan, papan, sandang dan perkawinan.
2. *Ḥajī ukhrawī*, yang termasuk dalam kategori ini adalah sunnah-sunnah muakkad dan perbuatan yang mengandung syi'ar-syi'ar yang tinggi. Sedangkan *hajī* duniawi adalah perbuatan untuk kepentingan duniawi yang tingkat signifikasinya berada antara *darūrī* dan *takmīlī*.
3. *Takmīlī ukhrawī*, yaitu perbuatan-perbuatan *mandūb* selain sunnah muakkad dan syi'ar yang tinggi. Sedangkan *takmīlī*

²³ Lihat Imam Muslim, *Saḥīḥ Muslim*, juz. 4. h. 2174. Lihat Juga Ibn Hibban, *Saḥīḥ Ibn Hibbān*, juz II, h. 492.

duniawi seperti, makanan dan minuman yang baik lagi lezat, tempat tinggal yang megah, gedung yang tinggi dan luas.²⁴

Kemudian *iḥsān* ditinjau dari skala prioritas kemaslahatan yang dikandungnya menurut ‘Izz al-Dīn terdiri dari beberapa tingkatan, yaitu: *Ḥasan-aḥsan*, *fāḍil-afḍal*, sedangkan mafsadah terdiri dari *qabīḥ-aqbah*, *razīl-arzal* dan setiap tingkatan itu ada yang paling tinggi, menengah dan yang paling rendah. Ada yang sama dan ada yang tidak sama. Satu hal yang perlu dicatat, bahwa kemaslahatan akhirat tidak bisa disamakan dengan kemaslahatan dunia, karena kemaslahatan akhirat jauh lebih tinggi serta lebih kekal, begitu juga kemaslahatan akhirat jauh lebih membahayakan dan lebih kekal.²⁵

Berdasarkan uraian di atas dapat diketahui bahwa ‘Izz al-Dīn menempatkan hukum wajib dan hukum haram pada tingkatan *darūrī*. Jika dikaitkan dengan kemaslahatan akhirat, maka yang termasuk dalam bagian ini adalah semua kebutuhan mendasar manusia untuk menjaga existensinya di akhirat. Kebutuhan itu berbentuk keta’atan yang diwajibkan dan semua perbuatan yang diharamkan. Maksudnya setiap perbuatan yang diwajibkan syāri’ dan yang diharamkannya mengandung nilai kemaslahatan *darūrī* di akhirat, meskipun perbuatan itu bukan berbentuk ibadah semata, seperti: zakat atau sedekah wajib, bagi penerimanya memperoleh kemaslahatan dunia dengan terpenuhinya kebutuhan pangan dan sandang, sedangkan bagi pemberinya menjadi ibadah untuk memperoleh kemaslahatan akhirat berupa keridlaan Allah. Oleh sebab itu Abu Bakar memerangi orang yang menolak kewajiban zakat karena menyamakannya dengan orang yang mengingkari kewajiban shalat fardlu.

²⁴ ‘Izz al-Dīn, *al-Qawā’id al-Kubrā*, h. 38-39.

²⁵ *Ibid.*

Sedangkan yang termasuk kemaslahatan *ḍarūrī* dalam masalah keduniaan adalah kebutuhan-kebutuhan mendasar manusia yang keberadaannya menentukan existensinya di dunia, seperti: kebutuhan pangan untuk terus hidup, sandang untuk dapat bersosialisasi, papan untuk berlindung, perkawinan untuk meneruskan keturunan dan menjaga kesucian diri. Dalam kondisi tertentu pemenuhan kebutuhan mendasar ini memiliki pengaruh terhadap kemaslahatan akhirat, karena ia termasuk hal-hal yang diwajibkan syara', seperti: hukum menutup aurat, hukum makan dalam kondisi jika tidak makan dapat menyebabkan kematian dan sebagainya.

Pada tingkatan *ḥājī* 'Izz al-Dīn menempatkan hukum sunnah muakkad, dan perbuatan yang mengandung syi'ar-syi'ar yang tinggi. Sedangkan *ḥājī* duniawi adalah perbuatan untuk kepentingan duniawi yang tingkat signifikasinya berada antara *ḍarūrī* dan *takmīlī*. sedangkan pada tingkatan *takmīlī* ia tempatkan hukum sunnah *gair muakkad* dan hukum mubah.

Penulis melihat adanya tumpang tindih dan ketertinggalan pada kriteria-kriteria dua tingkatan maslahat ini, karena tidak menyebutkan posisi hukum makruh dan mencampur baurkan hukum sunat dan hukum mubah, oleh sebab itu penulis melakukan modifikasi kriterianya dengan mengikuti secara konsisten kriteria dari tingkatan *ḍarūrī*. Sehingga susunannya menjadi sebagai berikut:

Yang termasuk dalam tingkatan *ḥājī* adalah hukum sunnah dan hukum makruh. Karena hukum sunnah berada di bawah hukum wajib dan hukum makruh di bawah hukum haram. Sedangkan pada tingkatan *takmīlī* ditempatkan ketentuan hukum mubah, karena mubah mengandung kemaslahatan dan dalam tahap-tahap tertentu dapat meningkat menjadi sunnah, umpamanya: hukum makan adalah mubah, tetapi jika disedekahkan, bagi pemberi akan memperoleh kemaslahatan akhirat karena

sedekah itu sunnat hukumnya, sedangkan bagi penerima memperoleh kemaslahatan dunia.

Menurut al-Gazālī, al-Rāzī, al-'Amidī dan berikutnya diikuti oleh al-Syatibī, ditinjau dari kualitas maslahat yang termuat dalam setiap masalah, maslahat terbagi kepada tiga tingkatan: *darūrī*, *ḥājī* dan *tahsīnī* atau *tazyīnī*. Kemudian setiap tiga tingkatan ini masing-masing memiliki *takmilah* dan *tatimmah* yang berfungsi menyempurnakan dan melengkapi, jika hukum-hukum *tatimmah* ini tidak terwujud, maka hukum aslinya tetap wajib ditegakkan.²⁶

Dengan demikian perbedaan antara 'Izz al-Dīn dengan ulama lainnya terdapat pada tingkatan maslahat yang ketiga. Menurut 'Izz al-Dīn tingkatan maslahat yang ketiga adalah *takmilī* sedangkan menurut ulama lainnya tingkatan maslahat ketiga adalah *tahsīnī* atau *tazyīnī*. Perbedaan lainnya terdapat pada lapisan-lapisan tiap tingkatan. Menurut 'Izz al-Dīn maslahat memiliki bagian-bagian lain yang menunjukkan strata dan lapisan-lapisan yang ia sebut dengan *ḥasan-aḥsan*, *fāḍil-afḍal*, sedangkan mafsadah terdiri dari *qabih-qabah*, *razīl-arzal* dan setiap tingkatan itu ada yang paling tinggi, menengah dan yang paling rendah, sedangkan ulama lainnya menyebut lapisan-lapisan yang dimiliki setiap tingkatan sebagai *takmilah* dan *tatimmah*.

Kemudian dalam menjelaskan masing-masing tingkatan, terlihat perbedaan yang sangat signifikan antara 'Izz al-Dīn dengan ulama lainnya jika ditinjau dari hubungan antara tiga tingkatan maslahat itu dengan *al-aḥkām al-khamsah*. 'Izz al-Dīn

²⁶ Muhammad bin Muhammad Al-Ghazālī Abū Hāmid, *al-Mustasyfā fī 'Ilm al-Ushūl* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1413 H.), h. 174. Muhammad bin Umar bin al-Husain al-Rāzī, *al-Maḥsūl fī 'ilm al-Uṣūl*, juz V (Riyad: Jami'ah al-Imām Muhammad bin Su'ūd, 1400 H.), h. 219-223. Ali bin Muhammad al-'Amidī Abū al-Hasan, *al-Ihkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, juz III (Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabī, 1404 H.), h. 252-253, juz IV, h. 139-/140. Ibrāhīm bin Mūsā al-Lukhmī Abu Ishāq al-Syātībī (selanjutnya disebut al-Syātībī), *al-Muwāfaqāt fī Ushūl al-Syarī'ah*, juz II (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.th.), h. 8.

lebih tegas dalam menempatkan beberapa kategori *al-ahkām al-khamsah* pada tiga tingkatan tersebut walaupun tidak menyebutkan beberapa kategori, sedangkan ulama lainnya sama sekali tidak mengaitkan antara tiga tingkatan masalahat ini dengan *al-ahkām al-khamsah* secara tegas dan jelas, sehingga terjadi perbedaan dalam menempatkan ketentuan-ketentuan hukum pada tiga tingkatan masalahat dalam penjelasan mereka.

Umpamanya dalam masalah hukum menutup aurat sebagai sarana untuk memelihara kesucian diri. Dengan memperhatikan kerangka berfikir yang digunakan 'Izz al-Dīn di atas, maka hukum menutup aurat termasuk dalam masalahat *darūrī*. Imam Al-Gazālī juga menempatkan kewajiban menutup aurat ini sebagai kemaslahatan *darūrī*,²⁷ sedangkan al-Syatībī memandang hukum menutup aurat sebagai bagian dari kemaslahatan *tahsīnī*.²⁸

Dari perbedaan pendapat di atas, terlihat kerancuan Syatībī dalam menempatkan hukum menutup aurat pada tingkatan masalahat *tahsīnī*, mengingat ia mendefinisikan *tahsīnī* dengan:

الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال المدلّسات
التي تأنفها العقول الراجحات²⁹

“Melakukan sesuatu yang layak (pantas) berupa kebaikan-kebaikan adat (mengandung tradisi-tradisi yang baik), menjauhkan hal-hal yang kotor yang tidak disukai oleh akal sehat”.

Sedangkan seluruh ulama sepakat, bahwa hukum menutup aurat adalah wajib. Dan setiap perbuatan yang diwajibkan berarti mengandung kemaslahatan yang sangat tinggi bagi manusia. Syatībī sendiri memandang kemaslahatan *darūrī* sebagai suatu keniscayaan, ketiadaannya dapat merusak dan mengancam

²⁷ Al-Gazālī, *ibid.*, h. 175.

²⁸ Al-Syatībī, *al-Muwāfaqāt...*, h. 11.

²⁹ *Ibid.*

eksistensi manusia dalam kehidupan di dunia atau di akhirat atau keduanya sekaligus, kemudian kemaslahatan *ḥājī* diartikannya sebagai sesuatu atau perbuatan yang diperlukan untuk kelengkapan dan kemudahan agar kehidupan tidak susah dan sempit,³⁰ maka kemaslahatan *tahsīmī* berarti hanya mengandung kemaslahatan di bawah kemaslahatan *ḥājī* yang ketiadaannya tidak menyusahkan apalagi merusak atau mengancam eksistensi hidup manusia.

Jika demikian adanya layakkah sesuatu yang diwajibkan Syāri’ diposisikan pada tingkatan yang tidak berpengaruh besar terhadap kehidupan manusia?. Maka selayaknya hukum menutup aurat yang diwajibkan Allah itu di letakkan pada tingkatan *ḍarūrī*, walaupun kewajiban itu ditetapkan untuk mendukung kewajiban memelihara kesucian diri dan kesucian keturunan.

Mengenai *al-ḍaruriyāt al-khams* ‘Izz al-Dīn tidak menyebutkannya dalam penjelasan tiga tingkatan maslahat, sebaliknya ulama lain menempatkannya pada tingkatan maslahat *ḍarūrī*.³¹ Tetapi ketika menjelaskan langkah-langkah untuk mengetahui masalah dan mafsadah dalam tingkatan-tingkatannya ‘Izz al-Dīn mengatakan:

...وكذلك الشرائع على تحريم الدماء والأبضاع والأموال
والأعراض...³²

“...dan begitu juga syari’at-syari’at menyuruh untuk memelihara jiwa, barang dagangan, harta-benda, dan kehormatan...”

Walaupun disini hanya menyebutkan tiga hal pokok saja, namun ditempat lain ia mengatakan:

³⁰ *Ibid.*, h. 8-10.

³¹ Al-Gazālī, *al-Mustasyfā*..., h. 174. Al-Rāzī, *al-Mahṣūl*..., juz V, h. 220. Al-‘Amidī, *al-Iḥkām*..., juz III, h.252. Al-Syatibi, *al-Muwāfaqāt*..., juz II, h. 8.

³² ‘Izz al-Dīn, *al-Qawa’id al-Kubrā*, juz I, h. 5.

المفاسد ثلاثة أقسام أحدها ما يجب درؤه فإن عظمت مفسدته وجب درؤه في كل شريعة وذلك كالكفر والقتل والزنا والغصب وإفساد العقول³³

“Mafsadah itu tiga macam, salah satunya, jika mafsadahnya sangat besar maka wajib dihilangkan dalam setiap syari’at, seperti al-kufr (kekafiran), al-qatl (pembunuhan), al-zinā (perzinahan), al-basb (perampokan), dan perusakan akal”.

Meskipun penjelasan ini ia berikan ketika menjelaskan pembagian mafsadah kepada mafsadah dunia dan akhirat, tetapi contoh yang dikemukakan merupakan representasi dari lima hal pokok yang dipelihara oleh setiap syari’at. *Al-kufr* (kekafiran) adalah sikap penentangan/pengingkaran terhadap kebenaran *dayyān* (Tuhan), Rasul dan seluruh ajaran yang dibawanya, sehingga untuk tegaknya agama demi kemaslahatan manusia dunia-akhirat dan terwujudnya kemaslahatan untuk seluruh mahluk kekafiran harus dihilangkan.

Al-qatl (pembunuhan) adalah menghilangkan nyawa orang lain tanpa alasan yang dibenarkan, sehingga jika perbuatan ini terus terjadi dapat mengancam eksistensi manusia di dunia, sehingga pencegahan pembunuhan merepresentasikan pemeliharaan terhadap jiwa sebagai salah satu hal pokok yang dipelihara setiap syari’at.

Al-zinā (perzinahan) dengan melakukan hubungan sex antara pria dan wanita yang bukan suami-istri, akan merusak kesucian keturunan dan tatanan sosial kemasyarakatan, maka larangan melakukan zina merepresentasikan pemeliharaan *nasal* (keturunan).

Al-gasb (perampokan) adalah mengambil atau menguasai harta orang lain dengan kekerasan.³⁴ Perilaku ini dapat meng-

³³ *Ibid.*, h. 43.

³⁴ Yahya bin Syaraf bin Marā al-Nawawī Abu Zakariya, *Tahrīr Alfaz al-Tanbīh (lughat al-Fiqh)*. (Damaskus: Dār al-Qalam, 1408 H.), h. 210.

habiskan harta manusia yang menjadi salah satu sarana manusia untuk meneruskan hidup dan melakukan berbagai ibadah, sehingga agama memelihara harta manusia dari kerusakan yang dapat mengancam kehidupannya. Sedangkan perusakan akal, seperti pelarangan meminum minuman khamar adalah bentuk penjagaan terhadap kesehatan akal manusia, karena akal sangat menentukan manusianya manusia, membedakannya dari binatang, syarat menerima beban *taklif*, dan untuk dapat melakukan aktivitas kehidupannya, maka tanpa akal manusia terlepas dari kemanusiaannya, oleh sebab itu agama sangat memeliharanya.

Untuk menjelaskan bahwa *jab al-masālih wa dar’ al-mafāsīd* tidak hanya bertumpu pada kepentingan manusia semata, ‘Izz al-Dīn memaparkan kaidah tentang hak-hak.³⁵ Ditinjau dari kepentingan *jab al-masālih wa dar’ al-mafāsīd* hak-hak itu secara garis besarnya terbagi dua:

1. Yang berhubungan dengan hak-hak *khāliq*, seperti ketaatan dan iman, meninggalkan kekafiran dan dosa. Kemudian hak-hak Allah ini terbagi kepada tiga bagian:
 - a. Pertama, Hak yang semata-mata untuk Allah, seperti ma‘rifat dan *ahwāl* yang diperoleh berdasarkan iman terhadap segala sesuatu yang wajib diimani, diantaranya iman kepada kerasulan, iman tentang penurunan al-Kitab, iman terhadap seluruh kandungan hukum syara’, pahala dan dosa.
 - b. Kedua, Hak yang bercampur antara hak Allah dan hak hamba, seperti: zakat, sedekah, kafarat, korban, hadiah, wasiat, wakaf, dan seluruh ibadah maliah yang sunat. Semua hal ini disatu sisi merupakan sarana mendekatkan diri kepada Allah, disisi lain ada manfaat untuk orang

³⁵ *Ibid.*, juz I, h. 153 dan seterusnya.

yang menerimanya. Tujuan nyata dari kategori ini memberikan kemaslahatan kepada hamba dengan sedekah wajib maupun sedekah sunat, jadi fungsinya sebagai sarana mendekatkan diri kepada Allah bagi orang yang menunaikannya dan kasih-sayang bagi penerimanya.

- c. Ketiga, Akumulasi dari hak Allah, hak Rasulullah, dan hak mukallaf. Umpamanya dalam ibadah salat, padanya terakumulasi ketiga bentuk hak tersebut. Hak Allah berupa niat, takbir, tasbih, tahiyat, berdiri, duduk, ruku', sujud dan *tawābi'*nya seperti duduk *iftirāsy* dan tidak berbicara dan banyak gerak selama salat. Adapun hak Rasulullah diantaranya *al-tasīm* diakhir salat dengan *tarahīm* dan *tabarruk*. Kemudian salawat atas Nabi pada tasyahhud akhir dan tasyahhud awal (dengan perbedaan pendapat). Selanjutnya syahadat kepada Nabi sebagai pembenaran risalah yang dibawaNya.³⁶ Contoh lain adalah dalam masalah jihad. Hak Allah berupa menyebarkan dan menegakkan agama Allah, menghancurkan kemusyrikan dan kebatilan, sedangkan hak Rasulullah dan kaum muslimin adalah terpeliharanya jiwa, harta, keluarga mereka dan memperoleh bagian *ghanīmah al-khumus*. Adapun hak hamba sebagai pelaksananya adalah terpeliharanya jiwa, harta dan keluarganya serta memperoleh bagian ghanimah.

Dalam masalah kafarat zihar, yang semata-mata hak Allah adalah puasa, sedangkan bagi pelaku zihar adalah kehalalan istri untuk digauli. Didalamnya juga terdapat hak budak jika untuk dibebaskan jika tidak sanggup puasa, dan

³⁶*Ibid.*

hak miskin berupa memperoleh makanan jika tidak mampu memardekakan budak.

2. *Jalb al-masālih wa dar’ al-mafāsīd* yang berhubungan dengan hak mahluk-mahluk terbagi kepada tiga bagian:

- a. Pertama hak manusia atas dirinya sendiri, seperti memenuhi kebutuhan dirinya dengan sandang, papan, pangan, pernikahan dan sebagainya. Pemenuhan hak-hak diri manusia ini merupakan langkah awal sebelum melakukan masalah lainnya.³⁷

Dengan sandang ia dapat beribadah dengan sempurna dan melakukan muamalah secara wajar, dan dengan pangan ia memperoleh energi untuk melakukan berbagai aktifitas hidup sebagaimana diilustrasikan firman Allah:

يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا
وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ

“Hai anak Adam, pakailah pakaianmu yang indah di setiap (memasuki) mesjid, makan dan minumlah, dan janganlah berlebih-lebihan. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berlebih-lebihan”. (al-‘Araf: 31).

Perintah memakai pakaian dalam ayat ini, menjadi dalil wajibnya menutup aurat dalam melakukan salat, tawaf dan lainnya. Latar belakang turunya ayat ini, dimasa pra Islam orang-orang Arab melakukan tawaf tanpa pakaian kecuali orang Qurays, kemudian turunlah ayat ini, yang memerintahkan agar setiap tawaf atau ibadah lainnya di Mesjid dilakukan dengan menutup aurat. Dengan demi-

³⁷ *Ibid.*

kian pakain sebagai penutup aurat menjadi kebutuhan setiap orang dalam setiap aktivitas,³⁸ Allah berfirman:

يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا
“Hai anak Adam, sesungguhnya Kami telah menurunkan kepadamu pakaian untuk menutupi `auratmu dan pakaian indah untuk perhiasan...” (al-‘Araf: 26).

Kemudian diperoleh juga hukum kebolehan memenuhi kebutuhan terhadap makanan secara tidak berlebihan. Oleh sebab itu ayat ini merefleksikan tuntunan syari’at terhadap pemenuhan kebutuhan sandang dan pangan sebagai kebutuhan setiap individu anak Adam.

Kemudian dengan memiliki rumah tempat bernaung manusia memperoleh ketenangan dan tempat berlindung dari bahaya yang dapat mengancam dirinya, ini merupakan nikmat Allah yang menjadi hak manusia untuk diwujudkan, firman Allah:

وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا

“Dan Allah menjadikan bagimu rumah-rumahmu sebagai tempat tinggal” (al-Nahl: 80).

Kemudian dengan pernikahan ia dapat melahirkan keturunan dalam rangka meneruskan generasi sebagai penyambung tugas menegakkan kemaslahatan dan mengeyahkan mafsadah, sebagaimana digambarkan firman Allah:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ
نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا
كَثِيرًا وَنِسَاءً

³⁸ Imam al-Baiḍawī, *Tafsīr al-Baiḍawī*, juz III, h. 17.

“Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu yang telah menciptakan kamu dari diri yang satu, dan daripadanya Allah menciptakan isterinya; dan daripada keduanya Allah memperkembang biakkan laki-laki dan perempuan yang banyak”. (al-Nisā’:1).

- b. Kedua, hak manusia terhadap sesama manusia, ukurannya menegakkan setiap masalahat yang wajib atau mandub dan menolak segala mafsadah haram atau makruh. Kemudian hak-hak ini terbagi kepada farḍu ‘ain, farḍu kifayah, sunat ‘ain dan sunat kifayah, disamping itu ada pula yang diperselisihkan antara wajib atau sunatnya, farḍu kifayah atau farḍu ‘ainnya. Allah berfirman:

وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ
وَالْعُدْوَانِ

“...Dan tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan pelanggaran...” (al-Mā’idah: 2).

Larangan pada ayat ini agar jangan bekerjasama menciptakan mafsadah, sebaliknya diperintahkan agar bahu-membahu dalam merealisasikan kemaslahatan, kemudian Allah berfirman:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ
عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ

“Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan, memberi kepada kaum kerabat, dan Allah melarang dari perbuatan keji, kemungkaran dan permusuhan....” (al-Nahl: 90).

Ayat ini menyuruh merealisasikan kemaslahatan dan media-mediana, dan melarang tindakan kemungkar dan pelanggaran sebagai bentuk pelarangan menciptakan mafsadah dan sebab-sebabnya. Ayat-ayat yang menyuruh perbuatan islah dan melarang perbuatan fasad sangat banyak yang mencakup perintah dan larangan yang berhubungan dengan hak-hak Allah dan hak-hak hamba.

Contoh kasus penegakan masalah dan pencegahan mafsadah yang berhubungan dengan hak manusia terhadap manusia lainnya sangat banyak dibahas 'Izz al-Dīn dalam kitab-kitabnya. Agar lebih sistematis dan mudah ditangkap esensinya, penulis memaparkannya dalam kerangka hidup bernegara antara penguasa dan rakyat, kemudian dalam hubungan sosial-kemasyarakatan, dalam hubungan anggota inti keluarga, antara ayah dengan ibu dan anak-anaknya, kemudian dalam hubungan dengan kaum-kerabat dan tetangga dekat dan jauh.

Sebelum mengemukakan contoh, 'Izz al-Dīn memberikan kaidah umum berkenaan dengan amar ma'ruf dan nahi mungkar. Amar ma'ruf berarti berusaha menegakkan segala bentuk kemaslahatan yang diperintahkan, dan nahi mungkar berarti berusaha mencegah segala bentuk mafsadah yang dilarang.³⁹

Dalam hubungan penguasa dan rakyat, contoh kasusnya diambil dari pernyataan Umar dalam pidato pertamanya:

أيها الناس إن الله قد كلفني أن أصرف عنه الدعاء⁴⁰

“Wahai manusia sesungguhnya Allah telah memberikan tanggungjawab agar aku memalingkan do'a dariNya...”

³⁹ 'Izz al-Dīn, *Al-Qawā'id al-Kubrā*, juz I, h. 157-158.

⁴⁰ *Ibid.*

Kemudian Abu Bakar pernah menyatakan:

أيها الناس إن قويمكم عندنا لضعيف حتى نأخذ الحق منه, و إن
ضعيفكم عندنا لقوى حتى نأخذله الحق.⁴¹

“Wahai manusia sesungguhnya orang yang paling kuat diantara kamu lema disisi kami sampai-sampai kami mengambil hak darinya, dan yang paling lemah diantara kamu kuat disisi kami sampai-sampai kami memberikan haknya”

Yang dimaksud dengan *sarf al-du‘ā’ minallah* dalam pernyataan Umar tersebut adalah melindungi orang-orang yang dizalimi dari orang-orang zalim, sehingga mereka tidak perlu berdo‘a kepada Allah untuk memintanya. Begitu juga memenuhi kebutuhan-kebutuhan pokok rakyat sehingga mereka tidak memintanya kepada Allah.⁴² Sedangkan pernyataan Abu Bakar menunjukkan bahwa penguasa tidak boleh berpihak kepada orang-orang zalim ditengah masyarakat, karena yang berbuat zalim itu dilakukan oleh orang yang kuat secara pisik, ekonomis dan politis.

Pernyataan Umar dan Abu Bakar diatas merupakan refleksi pemahaman sahabat terhadap nilai-nilai *jalb al-masalih wa dar’ al-mafāsīd* dalam hubungan penguasa dengan rakyatnya. Hal ini menggambarkan tanggungjawab penguasa yang sangat besar terhadap kepentingan rakyat dengan memelihara hak-hak mereka, seperti menegakkan keadilan, memberi bantuan terhadap anak-anak yatim, fakir-miskin, anak-anak terlantar, orang-orang yang mendapat musibah, baik dalam bentuk distribusi zakat, binatang korban dan aset-aset bait al-mal serta aset negara lainnya yang didistribusikan sepenuhnya untuk kepentingan rakyat dan pemenuhan hak-haknya.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*

Tanggung jawab penguasa terhadap rakyatnya akan dipertanyakan dihadapan Allah, Sebagaimana Hadist menjelaskan:

عن عبد الله ابن عمر رضی الله عنهما: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ألا كلکم راع وكلکم مسئول عن رعیتہ فالأمیر الذی علی الناس راع وهو مسئول عن رعیتہ والرجل راع علی أهل بیته وهو مسئول عنهم والمرأة راعیة علی بیت بعلها وولده وهي مسئولة عنهم والعبد راع علی مال سیده وهو مسئول عنه ألا فکلکم راع وكلکم مسئول عن رعیتہ. (رواه البخاری ومسلم)⁴³

Dari Abdullah bin Umar R.A. berkata: Bahwa Rasulullah saw. bersabda: "ketahuilah! Seluruhmu pemimpin, dan setiap kamu bertanggung jawab atas yang dipimpinnya. Penguasa bertanggung jawab terhadap rakyatnya, dan ia akan dituntut pertanggung-jawabannya atas rakyatnya itu. Suami bertanggungjawab terhadap seluruh anggota keluarganya, dan dia akan dituntut pertanggung-jawabannya terhadap mereka. Istri bertanggung-jawab atas anak-anak dan rumah suaminya, dan ia akan diminta pertanggung-jawabannya atas mereka. Pekerja (budak) bertanggung jawab atas aset-aset majikannya (yang berada dibawah tanggung jawabnya, dan dia akan diminta pertanggung jawabannya atas hal itu, (dengan demikian) bukankah setiap kamu pemimpin, dan setiap pemimpin bertanggung jawab atas yang dipimpinnya". (H.R. Bukhari & Muslim)

Penguasa yang baik, mempunyai sifat egaliter, lemah-lembut terhadap rakyatnya, firman Allah:

واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين

⁴³ Imam Bukhari, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, juz II, h. 248. Lihat juga Imam Muslim, *al-Ṣaḥīḥ Muslim*, juz III, h.1459. Lihat juga Abdullah bin Ali bin al-Jarūd Abū Muhammad al-Naisabūrī, *al-Muntaqā li Ibn al-Jarūd*, juz I (Beirut: Mu'assasah al-Kitab al-Taqaḥfiyah, 1988-1408), h. 275.

“Dan rendahkanlah dirimu terhadap orang-orang yang mengikutimu, yaitu orang-orang yang beriman” (al-Syū‘arā’: 215).

Kelemahlembutan penguasa direfleksikan dengan membela yang lemah dan yang benar secara adil:

إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله نعما يعظكم به إن الله كان سميعا بصيرا

“Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang sebaik-baiknya kepadamu. Sesungguhnya Allah adalah Maha Mendengar lagi Maha Melihat” (al-Nisā’: 58).

Kemudian hendaklah penguasa itu konsisten berlaku adil, tidak mudah terpengaruh oleh faktor internal dan eksternal dirinya yang menyebabkan dia tidak berbuat adil:

يا أيها الذين ءامنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون

“Hai orang-orang yang beriman, hendaklah kamu jadi orang-orang yang selalu menegakkan (kebenaran) karena Allah, menjadi saksi dengan adil. Dan janganlah sekali-kali kebencianmu terhadap sesuatu kaum, mendorong kamu untuk berlaku tidak adil. Berlaku adillah, karena adil itu lebih dekat kepada takwa. Dan bertakwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan” (al-Maidah: 8).

Jika seorang pemimpin berlaku tidak adil, karena mengikuti hawa nafsunya, maka jauhlah ia dari riḍa Allah dan surgaNya:

عن معقل بن يسار قال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ما من عبد يسترعيه الله رعية يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته إلا حرم الله عليه الجنة. (رواه مسلم)⁴⁴

Dari Ma'qal bin Yasar berkata: bahwa Rasulullah saw. bersabda: "tidak seorang pemimpin pun yang disertai Allah suatu kepemimpinan meninggal, sementara dia menyeleweng (dari) mengurus yang dipimpinnya, kecuali Allah mengharamkan baginya surga". (H.R. Muslim)

Sesungguhnya makhluk itu adalah hamba Allah, sedangkan para pemimpin itu adalah wakil-wakil Allah untuk mengurus hamba-hambaNya, sementara itu pemimpin itu menjadi wakil-wakil hamba atas diri mereka sendiri, maka dalam lingkup yang demikian terdapat makna *wilayah* (wewenang) dan *wakālah* (perwakilan/perwalian). Jika pemimpin sebagai wakil atau wali melakukan tindakan yang merugikan rakyat, maka perbuatan tersebut merupakan penghianatan terhadap rakyatnya yang telah memberikan kepercayaan.⁴⁵

Kemudian disusunlah sebuah kaidah fiqhiyah yang menuntun segala bentuk kebijaksanaan yang diambil penguasa berkenaan dengan kepentingan rakyatnya wajib mengacu kepada kepentingan rakyat:

تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة.⁴⁶

⁴⁴ Imam Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, juz I, h. 125.

⁴⁵ Aḥmad bin Abd al-Ḥalīm bin Taimiyah al-Ḥazānī, *al-Siyāsah al-Syar'iyah fi Islāh al-Rā'ī wa al-Ra'iyah* (t.tp.: Dār al-Ma'rifah, t.th.), h. 13

“Kebijaksanaan pemimpin (berkenaan tentang kepentingan) rakyat dilakukan dengan pertimbangan kemaslahatan”

Dalam hubungan sosial-kemasyarakatan, mulai dari membangun hubungan bertetangga, memulyakan tamu, menjawab panggilan atau undangan, Melayat orang sakit, orang meninggal dan menyelenggarakan jenazah, sampai hanya menebar salam dan senyum setiap berjumpa.

Menciptakan hubungan sosial yang baik dan lancar dengan tetangga, dapat dilakukan dengan memelihara kepentingannya dan tidak menyakitinya, sebagaimana Nabi bersabda:

عن أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال والذي نفسي بيده لا يؤمن عبد حتى يحب لجاره أو قال لأخيه ما يحب لنفسه. (رواه مسلم)⁴⁷

Dari ‘Anas dari Rasulullah saw. bersabda: “Demi Allah yang jiwaku berada dalam genggamanNya, Sungguh tidak beriman seorang hamba sampai ia menginginkan untuk tetangganya atau saudaranya sebagaimana untuk kepentingannya sendiri”. (HR. Muslim).

Dalam riwayat lain Rasulullah menjelaskan:

عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يدخل الجنة من لا يأمن جاره بوائقه. (رواه مسلم)⁴⁸

Dari Abi Hurairah: bahwa Rasulullah saw. bersabda: “Tidak akan masuk surga orang yang tetangganya tidak aman dari sikapnya yang menyusahkan”. (HR. Muslim).

⁴⁶ ‘Abd al-Rahmān bin Abī Bakr al-Suyūfī, *al-Asybah wa al-Nazhā’ir*, juz I (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1403 H), h.121.

⁴⁷ Imam Muslim, *Sahīḥ Muslim*, juz I, h.64.

⁴⁸ *Ibid.*

Kemudian Rasulullah memberi petunjuk:

عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيرا أو ليصمت ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه. (رواه مسلم)⁴⁹

Dari Abi Hurairah: dari Rasulullah saw. bersabda: "Barangsiapa yang beriman kepada Allah dan hari akhir hendaklah berkata baik atau diam, dan barangsiapa yang beriman kepada Allah dan hari akhir hendaklah memulyakan tetangganya, dan barang siapa yang beriman kepada Allah dan hari akhir hendaklah memulyakan tamunya". (H.R. Muslim).

Dalam riwayat lain Rasulullah saw. Bersabda:

عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يؤذي جاره ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيرا أو ليسكت. (رواه مسلم)⁵⁰

Dari Abi Hurairah berkata: Rasulullah saw. bersabda: "Barang siapa beriman kepada Allah dan hari akhir, janganlah menyakiti tetangganya, dan barang siapa yang beriman kepada Allah dan hari akhir, hendaklah memulyakan tamunya, dan barang siapa yang beriman kepada Allah dan hari akhir hendaklah berkata baik atau diam". (HR. Muslim)

Dalam hubungan antara anggota keluarga, syara' memberikan ketentuan-ketentuan hukum yang berisikan hak-hak dan kewajiban yang wajib dipenuhi oleh masing-masing anggota keluarga. Ayah sebagai kepala keluarga

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Ibid.

berkewajiban memenuhi nafkah lahir-batin anggota keluarganya, Allah berfirman:

...وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف...

“...Dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara yang ma’ruf...” (al-Baqarah: 233).

Istri bertanggung jawab terhadap pengaturan rumah-tangga, sebagaimana diilustrasikan dalam hadis:

عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال:...والرجل راع على أهل بيته وهو مسئول عنهم والمرأة راعية على بيت بعلها وولده وهي مسئولة عنهم... (رواه الجماعة)⁵¹

Dari Abdillah bin Umar r.a.: Bahwa Rasulullah saw. bersabda: “...suami bertanggungjawab terhadap seluruh anggota keluarganya, dan dia akan dituntut pertanggungjawabannya terhadap mereka. Istri bertanggungjawab atas anak-anak dan rumah suaminya, dan ia akan diminta pertanggungjawabannya atas mereka...” (HR. Jamā’ah).

- c. Ketiga hak fauna (*bahā’im/ḥayawan*) terhadap manusia.⁵² Hak ini ditunaikan dengan memberikan makanan hewan bersangkutan sesuai dengan kebutuhannya serta mengobatinya meskipun tidak mengambil manfaat darinya.

Kemudian terhadap binatang yang dimanfa’atkan, janganlah membebaninya dengan muatan yang tidak sesuai dengan kemampuannya, dan tidak menempatkannya dengan binatang sejenis atau tidak sejenis yang dapat menyakitinya. Apabila menyembelih, dilakukan dengan pisau yang tajam, sehingga satu potongan lebih utama dari berkali-

⁵¹ Imam Bukhārī, *al-Jāmi’ al-Sahīh*, juz VI, h. 2611. Lihat juga Imam Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, juz III, h. 1459.

⁵² ‘Izz al-Dīn, *Al-Qawā’id al-Kubrā*, h. 167.

kali. Uraian ini meneruskan tafsiran terhadap perintah Allah agar berbuat *ihsān* terhadap segala sesuatu, sebagaimana termuat dalam hadis Nabi:

عن شداد بن أوس قال: اثنتان حفظتهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إن الله كتب الإحسان على كل شيء... وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبح وليحد أحدكم شفرته وليرح ذبيحته (رواه مسلم)⁵³

Dari Syaddād bin 'Aus berkata: dua hal yang kuhafal dari Rasulullah saw. yaitu Sabda Nabi saw.: "Sesungguhnya Allah mewajibkan perbuatan ihsan terhadap segala sesuatu..., apabila menyembelih, maka sembelihlah dengan cara yang baik, hendaklah kamu (asah) pisaumu dengan tajam agar sembelihannya tidak lama merasa sakit" (H.R. Muslim).

Al-Qurtūbī mengungkapkan, mengenai ihsan terhadap binatang, ulama berpendapat, dilakukan dengan memperlakukannya dengan baik, jangan menyakitinya dengan perlakuan yang kejam, jangan menyeret-menyeretnya (dengan kasar) dari satu tempat ketempat lain, menajamkan alat (ketika memotongnya) seraya memasang niat untuk menghalalkan (dagingnya) dan mendekatkan diri (kepada Allah), menghadapkannya kearah kiblat, membunuhnya dengan satu sembelihan, memotong dua urat leher dan tenggorokannya, melepaskan ikatannya (agar lebih lega meregang nyawanya), membiarkannya sampai dingin, mengakui anugerah Allah serta bersyukur atas segala nikmatnya dengan menundukkannya kepada kita dan tidak sebaliknya, dan membolehkan kita (untuk mengkonsumsinya)".⁵⁴

⁵³ Imam Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, juz III, h. 1548.

⁵⁴ Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Bakr bin Farh Al-Qurtūbī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, juz VI (Kairo: Dār al-Sya'b, 1372 H.), h. 56.

- d. Keempat, hak lingkungan hidup terhadap manusia. Meskipun secara eksplisit, 'Izz al-Dīn tidak menyebutkan tentang hak lingkungan hidup terhadap manusia, tetapi luasnya cakupan konsep *jalb al-masālih wa dar' al-mafāsīd* dalam perspektif konsep ihsan memberi pengertian bahwa permasalahan lingkungan hidup tercover didalamnya.

Manusia sebagai makhluk hidup secara ekologi merupakan bagian integral dari lingkungan dan mempunyai peranan penting dalam keseluruhan komponen lingkungan hidup. Bahkan didalam teori lingkungan hidup dikatakan bahwa pengertian lingkungan hidup berarti suatu upaya melihat peranan manusia dalam seluruh sistem lingkungan hidup. Artinya bahwa manusialah yang paling pokok didalam menata ekosistem itu sehingga tercapailah keutuhan lingkungan.⁵⁵

Peranan manusia yang sangat signifikan dalam menata seluruh sistem lingkungan hidup merupakan gambaran kongkrit dari posisinya sebagai pengemban beban taklif dari *Syāri'*, jadi poin pentingnya bukan pada kepentingan manusia semata, melainkan pada peranan manusia dalam menegakkan kepentingan seluruh makhluk dalam tatanan serasi dan saling membantu.

Kebutuhan populasi dalam ekosistem berkaitan sekali dengan keberadaan lingkungan hidup secara menyeluruh. Setiap makhluk hidup memerlukan makhluk hidup yang lain dalam pengertian saling membutuhkan dan saling berkepentingan untuk mencapai suatu tujuan.⁵⁶ Eksistensi makhluk hidup bahkan seluruh alam tidak terlepas dari tujuan penciptaan "setiap penciptaan mempunyai suatu misi atau tujuan yang tidak sia-sia", firman Allah:

⁵⁵ M. Bahri Ghazali, *Lingkungan Hidup Dalam Pemahaman Islam* (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1996), h. 77.

⁵⁶ *Ibid.*, h. 78.

وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل
للذين كفروا من النار

“Dan Kami tidak menciptakan langit dan bumi dan apa yang ada antara keduanya tanpa hikmah. Yang demikian itu adalah anggapan orang-orang kafir, maka celakalah orang-orang kafir itu karena mereka akan masuk neraka”. (Ṣad: 27).

Misi dan tujuan penciptaan lingkungan hidup adalah kemanfa’atan bagi setiap populasi terhadap populasi lainnya, termasuk manusia yang sangat berperanan dan berhajat terhadap makhluk lainnya, bahkan kelangsungan hidup manusia dalam tahap tertentu bergantung kepada keberadaan makhluk lain untuk memenuhi hajat hidupnya.

Dengan demikian pelaksanaan fungsi manusia dalam menata dan menjaga keserasian sistem lingkungan hidup merupakan aplikasi dari pemenuhan terhadap hak-hak lingkungan hidup terhadap manusia, sekaligus untuk memenuhi kebutuhan manusia itu sendiri terhadap makhluk lain untuk kelangsungan hidupnya.

C. Metode untuk Mengetahui dan Merumuskan *Aḥkām al-Maqāsid*

Menurut ‘Izz al-Dīn Maslahat memiliki *wasā’il* (media-media yang menghantarkan tercapainya kemaslahatan), dan *wasā’il* mempunyai hukum-hukum maqasid berupa *al-ijāb*, *al-nadb*, *al-ibāḥah*, *al-karāḥah* dan *al-taḥrīm*. Sebagian besar *wasā’il* tersebut lebih utama dari tujuan-tujuannya, diantaranya, membantu orang untuk merealisasikan perbuatan mubah lebih tinggi dari perbuatan mubah. Umpamanya, memberikan makanan lebih tinggi nilainya dari pada memakan makanan itu sendiri, karena dengan bantuan itu akan diperoleh pahala akhirat yang lebih baik dan abadi.⁵⁷

⁵⁷ ‘Izz al-Dīn, *al-Qawā’id al-Kubrā*, h. 43.

Memberi makanan kepada orang yang memerlukannya berarti menginfakkan sebagian dari rizki yang dikaruniakan Allah. Perbuatan ini menjadi indikator untuk mencapai derajat takwa, sebagaimana dijelaskan Allah pada awal surat al-Baqarah:

الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة وما رزقناهم ينفقون
“Mereka yang beriman kepada yang ghaib, yang mendirikan salat dan menafkahkan sebahagian rezki yang Kami anugerahkan kepada mereka” (al-Baqarah: 3)

Sedangkan bagi orang-orang yang bertakwa, Allah menyediakan surga luasnya gabungan langit dan bumi, sebagaimana diilustrasikan ayat berikut:

وسارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والأرض
أعدت للمتقين
“Dan bersegeralah kamu kepada ampunan dari Tuhanmu dan kepada surga yang luasnya seluas langit dan bumi yang disediakan untuk orang-orang yang bertakwa” (‘Alī ‘Imrān: 133)

Kemudian bagi orang yang menerima pemberian itu, memperoleh kemaslahatan dunia berupa pemenuhan kebutuhan pangan untuk menyambung hidup dan kenikmatan makanan, sedangkan hukum memakan makanan itu mubah secara wajar dan tidak berlebihan, firman Allah:

يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين
“Hai anak Adam, pakailah pakaianmu yang indah di setiap (memasuki) mesjid, makan dan minumlah, dan janganlah berlebih-lebihan. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berlebih-lebihan”. (al-A’rāf: 31)

Dalam kerangka merumuskan pola penalaran yang ditempuh 'Izz al-Dīn dalam menetapkan *aḥkam al-maqāsid*, terlebih dahulu diuraikan tentang *aḥkam al-maqā'id* itu sendiri.

1. *Aḥkām al-Maqā'id*

Menurut 'Izz al-Dīn hakikat maslahat adalah kelezatan serta sebab-sebabnya (*al-lazzāt wa asbābuhā*) dan kesenangan serta sebab-sebabnya (*al-afrāh wa asbābuhā*), sedangkan hakikat mafsadat adalah rasa sakit serta sebab-sebabnya (*al-ālām wa asbābuhā*) dan kesedihan serta sebab-sebabnya (*al-gumūm wa asbābuhā*).⁵⁸

Dalam pandangan 'Izz al-Dīn maslahat dan mafsadat itu ada yang haqiqi dan ada yang majazi, maslahat yang haqiqi adalah kesenangan dan kelezatan (*al-afrāh wa al-lazzāt*), sedangkan maslahat majazi adalah sebab-sebabnya. Adapun mafsadah yang haqiqi adalah kesedihan dan rasa sakit (*al-ghumūm wa al-ālām*), sedangkan mafsadah yang majazi adalah sebab-sebabnya.⁵⁹

Dalam aplikasinya, ada kemaslahatan yang penyebabnya terdiri dari mafsadat, maka mafsadah itu diperintahkan atau dibolehkan (mubah), bukan karena keberadaannya sebagai mafsadah, tetapi karena fungsinya yang dapat menghantarkan terwujudnya kemaslahatan. Seperti perintah potong tangan terhadap pencuri dan perampok, hukuman cambuk dan diasingkan terhadap pezina. Semua hukum ini merupakan mafsadah yang diwajibkan oleh syara' untuk memperoleh kemaslahatan haqiqi berupa terpeliharanya harta, keturunan dan kehormatan sebagai akibat penerapan hukum itu. Mafsadah ini dinamakan maslahat majazi karena ia sebab terwujudnya maslahat haqiqi.

⁵⁸ 'Izz al-Dīn, *al-Qawā'id al-Kubrā*, juz I, h. 11-12.

⁵⁹ *Ibid.*

Di sisi lain adapula masalah yang dilarang oleh syara’, larangan ini ada bukan karena kemaslahatan yang dikandungnya, tetapi karena mafsadat yang akan muncul akibat perbuatan tersebut. Umpamanya, dilarang mengusahakan kelezatan yang diharamkan, subhat, makruh dan meninggalkan kesusahan dalam melaksanakan perbuatan wajib dan sunat. Dinamakan mafsadat bukan karena kemaslahatan yang dikandungnya tetapi karena keberadaannya yang dapat menyebabkan terjadinya mafsadah yang haqiqi. Masalah ini dinamakan mafsadah majazi, karena ia dapat menyebabkan terjadinya mafsadah haqiqi.

Sebagian besar perbuatan dan peristiwa yang terjadi mengandung masalah dan mafsadah, sedikit sekali yang semata-mata mengandung masalah atau semata-mata mengandung mafsadah,⁶⁰ sebagaimana diilustrasikan sabda Nabi saw.:

عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ثم حفت الجنة بالمكاره وحفت النار بالشهوات. (رواه المسلم)⁶¹

Dari ‘Anas bin Mālik berkata: Rasulullah saw. bersabda: “Surga dikelilingi oleh hal-hal yang tidak menyenangkan, dan neraka dikitari oleh kesenangan-kesenangan syahwat”. (HR. Muslim)

Al-makāriḥ adalah mafsadah jika ditinjau dari keberadaannya yang menyakitkan dan tidak menyenangkan, sedangkan *al-syahwāt* adalah masalah ditinjau dari sisi keberadaannya sebagai selera terhadap kelezatan yang yang diinginkan. Sementara manusia menurut tabi’atnya akan cenderung memilih kemaslahatan yang sebenarnya dari pada memilih mafsadah, dan meninggalkan mafsadah yang sebenarnya

⁶⁰ *Ibid.*, h.14.

⁶¹ Lihat Imam Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, juz. 4. h.2174. Lihat Juga Ibn ḥibbān, *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān*, juz II, h. 492.

dari pada maslahat yang semu, itulah sebabnya disyari'atkan hudud, peringatan dan ancaman. Manakala manusia melihat kelezatan dan ancaman hukum di dunia dan akhirat, ia akan meninggalkan perbuatan tersebut secara tabi'atnya karena lebih besarnya mafsadah yang ada.⁶²

Seluruh beban taklif dibangun atas hubungan kausalitas (sebab-musabbab), tetapi sebab itu tidak mendatangkan kemaslahatan dan tidak menolak mafsadat dengan sendirinya, tetapi pada hakikatnya sebab itu adalah:

الاسباب في الحقيقة مواقيت للاحكام ولمصالح الأحكام⁶³

"...sebab itu pada hakikatnya adalah sesuatu yang dijadikan sebagai acuan dalam menetapkan hukum dan kemaslahatannya..."

Sedangkan yang mendatangkan kemaslahatan dan yang menghilangkan mafsadat itu adalah Allah, tetapi Ia memberlakukan adat-adat dan sunnah-sunnahNya dengan mengatur mahluk-mahluk dalam sistemNya, agar manusia merealisasikan kebaikan dan memberantas kejahatan manakala menemukan hubungan kausalitas yang tersusun pada suatu masalah.⁶⁴

Apabila dilihat dari proses *jalb al-masāliḥ wa dar' al-mafāsīd* dalam perbuatan manusia, perbuatan manusia itu terbagi dua:

- a. Perbuatan yang menyebabkan terwujudnya kemaslahatan (*sabab li al-masāliḥ*), perbuatan seperti ini ada tiga macam:
 - 1) Perbuatan yang menyebabkan terealisasinya maslahat dunia.

⁶² 'Izz al-Dīn, *Al-Qawā'id al-Kubrā*, juz I, h. 14.

⁶³ *Ibid.*, juz I, h. 17.

⁶⁴ *Ibid.*, juz I, h. 17-18.

- 2) Perbuatan yang menyebabkan terealisasinya maslahat akhirat.
- 3) Perbuatan yang menyebabkan terealisasinya maslahat dunia dan akhirat sekaligus.

Ketiga macam perbuatan ini diperintahkan oleh syara', tetapi kuat atau ringannya perintah untuk melakukan suatu ketentuan hukum sesuai dengan tingkatan maslahat yang dikandung perbuatan hukum tersebut.

- b. Perbuatan manusia yang menyebabkan terjadinya mafsadah, perbuatan ini juga terdiri dari tiga macam:
 - 1) Perbuatan yang menyebabkan terjadinya mafsadah dunia.
 - 2) Perbuatan yang menyebabkan terjadinya mafsadah akhirat.
 - 3) Perbuatan yang menyebabkan terjadinya mafsadah dunia dan akhirat.

Ketiga macam perbuatan yang menyebabkan terjadi mafsadah ini dilarang oleh syara', kuat dan lemahnya larangan itu sesuai dengan tingkatan mafsadah yang dimunculkannya.⁶⁵

Dengan memperhatikan kualitas masalah dan mafsadah yang termuat dalam setiap perbuatan, kemaslahatan mempunyai tiga bentuk:⁶⁶

- a. Masalah yang mubah dikerjakan (مصالح مباحات التحصيل),
 - b. Masalah yang *mandub* dikerjakan (مصالح مندوبات التحصيل),
 - c. Masalah yang wajib dikerjakan (مصالح واجبات التحصيل),
- Jika kuat dimensi maslahatnya, maka ia diwajibkan dalam setiap syari'at.

⁶⁵ *Ibid.*, juz I, h. 11.

⁶⁶ *Ibid.*, juz I, h. 9 dan 43.

Sedangkan mafsadah terdiri dari dua bentuk:⁶⁷

- a. Mafsadah yang makruh dikerjakan (مفاسد مكروهات التحصيل),
- b. Mafsadah yang haram dikerjakan (مفاسد محرمات التحصيل),
jika kuat dimensi mafsadatnya, setiap syari'at mewajibkan peniadaannya.

Kemaslahatan *ijab* lebih tinggi dari kemaslahatan *nadb*, dan kemaslahatan *nadb* lebih tinggi dari kemaslahatan *mubah*. Demikian juga mafsadat haram lebih berbahaya dari mafsadat makruh.

Mengenai hukum wajib dan sunat 'Izz al-Dīn Menjelaskan, Setiap perbuatan yang dimuliakan syara', dipujinya, dipuji pelakunya, disukainya, dicintainya, dicintai pelakunya, diridainya, diridai pelakunya, atau disifatinya dengan istiqamah, berkah, baik, atau Ia bersumpah dengannya, atau dengan pelakunya, atau dijadikan syara' sebagai sebab untuk memperoleh cinta-Nya, atau untuk memperoleh pahala, atau menjadikannya sebab untuk disebut Syāri', atau sebagai tanda syukur, atau memperoleh hidayah, atau pelakunya mendapat riḍa, atau diampuni dosanya, atau diterima, atau pelakunya mendapat pertolongan (Allah), atau kabar gembiranya, atau menyifati pelakunya dengan baik, atau menyifati perbuatan itu dengan ma'ruf, atau menghilangkan kesedihan dan rasa takut dari pelakunya, atau menjanjikannya dengan rasa aman, atau dijadikan-Nya sebab menjadi wali Allah, atau mensifati pelakunya dengan (memperoleh) hidayah, atau menyifati perbuatan itu dengan sifat terpuji seperti: *al-ḥayāt*, *al-nūr*, *al-syifā'*, atau perbuatan yang diperintahkan Allah kepada para Nabi, adalah diperintahkan."⁶⁸

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ 'Izz al-Dīn, *al-Imām fi Bayān 'Adillat al-Aḥkām* (Beirut: Dār al-Basyā'ir al-Islāmiyyah, 1407 H), h. 87.

Kemudian ia rumuskan:

كل فعل مدح أو مدح فاعله لأجله أو وعد عليه بخير عاجل أو
آجل فهو مأمور به لكنه مردد بين الندب والإيجاب.⁶⁹

“Setiap perbuatan yang dipuji atau dipuji pelakunya atau dijanjikan suatu kebaikan dunia atau akhirat adalah perbuatan yang disuruh, tetapi hukumnya berkemungkinan wajib atau nadb”

Rumusan lainnya:

وكل فعل ذم تركه أو ذم تاركه لأجل تركه أو وعد على تركه بشر
عاجل أو آجل فهو واجب⁷⁰

“Setiap perbuatan yang dicela meninggalkannya atau dicela orang yang meninggalkannya atau diancam jika meninggalkan perbuatan itu dengan suatu kejelekan didunia atau akhirat, maka perbuatan itu hukumnya wajib”

Pada bagian lain ia katakan:

...فان عظمت المصلحة وجبت في كل شريعة...⁷¹

“...jika kuat muatan maslahatnya, diwajibkan dalam setiap syari’at...”

Berdasarkan beberapa rumusan diatas, penulis berkesimpulan, bahwa pengertian wajib dalam perspektif ‘Izz al-Dīn adalah setiap perbuatan yang diperintahkan oleh syara’, dengan muatan maslahat yang kuat, apabila dikerjakan mendapat pujian dan balasan kebaikan, jika ditinggalkan mendapat celaan dan diancam balasan keburukan didunia atau diakhirat atau keduanya.

⁶⁹ *Ibid.*, h. 275-276.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ ‘Izz al-Dīn, *al-Qawā’id al-Kubrā*, juz I, h. 43.

Sedangkan sunat atau mandub adalah setiap perbuatan yang diperintahkan oleh syara', tetapi muatan maslahatnya kurang kuat. Jika dikerjakan mendapat pujian dan balasan kebaikan di dunia dan akhirat dari Syari', jika tidak dikerjakan tidak tercela dan tidak mendapatkan balasan apapun.

Mubah adalah perbuatan yang mengandung muatan maslahat, tetapi jika dikerjakan atau ditinggalkan tidak mendapat pujian dan balasan apapun di dunia dan akhirat.

Berkenaan dengan pengertian hukum haram dan makruh 'Izz al-Dīn menjelaskan bahwa larangan terhadap setiap perbuatan (*kasbi*) yang disuruh Syari' meninggalkannya, atau perbuatan dan pelakunya dicela (*'ataba*), dikesampingkan (*zamma*), dibenci (*maqqata*), atau menyangkal (*nafā*) kecintaan dan keridaan-Nya, atau menyamakan (*syabbaha*) pelakunya dengan binatang atau setan, atau menjadikan perbuatan itu sebagai penghalang untuk mendapat petunjuk atau diterima (amalannya), atau menyifatnya dengan kejelekan, tidak disukai (*karāḥah*), atau para Nabi berlindung dari perbuatan itu dan kegelapannya, atau dijadikan penghalang memperoleh kemenangan, atau akan mendapat azab di dunia dan akhirat, atau mendapat celaan (*lizammin*), makian (*laumin*), kesesatan (*dhalālatin*), maksiat, atau disifati dengan kotoran (*khabasin, rijsin, najasin*), atau karena perbuatan itu menyebabkan dosa, kefasikan, atau penyebab dosa, larangan, langnat, kemurkaan, mendapat siksa, hukuman had, atau untuk menjamin jiwa, atau (mengakibatkan) keras hati, kehinaan di dunia atau akhirat, atau melahirkan keburukan didunia atau di akhirat, atau menentang Allah Ta'āla, atau memerangi-Nya, atau memperolok-olokkan-Nya, mencemooh, atau perbuatan itu dijadikan sebab Tuhan melupakan pelakunya, atau Ia menyifati sabar, bermurah hati terhadap perilaku tersebut, atau memaafkannya, atau mengampuni pelakunya, atau bertaubat dari perbuatan itu,

atau menggolongkan pelakunya dengan kotoran, hinaan, atau menisbahkan perbuatan itu dengan perbuatan setan, dipengaruhi setan, atau dikuasai setan, atau disifatinya dengan sifat tercela seperti: zalim, sakit, dan para Nabi melepaskan tanggung jawab dari perbuatan itu atau dari pelakunya, atau sebagian pelakunya mengadu kepada Allah, atau memandang pelakunya sebagai orang yang mengadakan perlawanan, atau melarang para Nabi putus asa, sedih terhadap pelakunya, atau perbuatan itu menyebabkan penyesalan di dunia dan akhirat, atau diharamkan surga dan isinya atas pelakunya, atau dinyatakan pelakunya adalah musuh Allah, atau pelakunya menanggung dosa orang lain, atau pelakunya diakhirat dilaknat Allah, atau sebagian pelaku tidak bertanggung jawab terhadap pelaku lainnya, atau sebagian pelakunya menyalahkan pelaku lainnya, atau menyatakan pelakunya orang sesat, atau pelakunya ditanya tentang alasan perbuatan itu dengan ‘urf yang berlaku, atau melarang para Nabi mendo‘akan pelakunya, atau menjadikan perbuatan itu menjauhkan pelakunya dari Allah, terusir, atau terbunuh, atau Tuhan menyatakan ketidak sukannya, maka seluruh perbuatan ini dilarang. Pada hakikatnya seluruh ungkapan ini bertujuan untuk mencela, mengancam, akan tetapi ia beragam disebutkan agar lebih mencapai sasaran”.⁷²

Sedangkan pengertian haram:

وكل فعل ذم أو ذم فاعله لأجله أو وعد عليه بشر عاجل أو آجل
فهو محرم⁷³

“Setiap perbuatan yang tercela atau pelakunya dicela atau diancam dengan keburukan/bahaya didunia atau akhirat, maka perbuatan itu haram”

⁷² *Ibid.*, h.105-106.

⁷³ ‘Izz al-Dīn, *al-Imām fi Bayān Adillat al-Aḥkām*, h. 87.

Pada bagian lain kitabnya 'Izz al-Dīn menyatakan:

...فان عظمت مفسدته وجب درئه في كل شريعة...⁷⁴

"...Jika besar mafsadah, diwajibkan menghilangkannya dalam setiap syari'ah..."

Dengan demikian haram adalah perbuatan yang dilarang oleh syara', dengan muatan mafsadah yang kuat, jika ditinggalkan akan mendapat pujian dan balasan kebaikan, jika dikerjakan akan mendapat celaan dan balasan keburukan didunia atau akhirat atau keduanya.

Sedangkan makruh adalah perbuatan yang dilarang oleh syara', dengan muatan mafsadah yang kurang kuat, jika ditinggalkan akan mendapat pujian dan balasan kebaikan, jika dikerjakan tidak mendapat celaan atau balasan keburukan di dunia atau diakhirat atau keduanya.

Dengan demikian, *al-ahkām al-khamsah* yang terdiri dari hukum wajib/farḍu, sunat, mubah, makruh dan haram adalah *ahkām al-wasā'il* yang merupakan sarana untuk mencapai tujuan penetapan hukum syara', yaitu terwujudnya kemaslahatan bagi seluruh mahluk, terutama kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat. Sedangkan penetapan hukum suatu masalah baik berupa hukum wajib, sunat, mubah, makruh dan haram didasarkan pada kandungan nilai mafsadah atau masalah yang termuat dalam masalah tersebut.

2. Langkah-langkah Mengetahui *Ahkām al-Maqāsid*

Menurut 'Izz al-Dīn, pengetahuan tentang kemaslahatan dan kemudharatan dunia-akhirat dapat diketahui melalui syari'at, jika ada yang sulit diketahui, maka digali dengan dalil-dalil syara' lainnya, yaitu: al-kitab, al-Sunnah, *al-ijma'*, *al-qias al-*

⁷⁴ 'Izz al-Dīn, *al-Qawā'id al-Kubrā*, juz I, h. 43.

mu’tabar, dan *al-istiḍāl al-saḥīḥ*. Kemaslahatan akhirat hanya dapat diketahui melalui keterangan Syari’, sedangkan masalah dan mafsadah yang berkenaan dengan masalah duniawi selain diketahui melalui syara’, dapat juga diketahui melalui *al-ḍarūrāt* (keniscayaan), *al-tajārub* (melalui proses percobaan), *al-‘ādāt* (kebiasaan), dan *al-zunūn al-mu’tabarāt* (praduga kuat yang dibenarkan syara’). Sedangkan untuk mengetahui kualitas masalah dan mafsadah, mana yang *rājih* (kuat) dan mana yang *marjūh* (lemah), dapat menggunakan logika, dengan catatan, syara’ belum menjelaskannya, kemudian dibentuklah hukum berlandaskan rumusan tersebut. oleh sebab itu bagi orang yang cerdas, merealisasikan maslahat-maslahat yang murni (*masāliḥ al-maḥḍah*), atau menolak mafsadat-mafsadat yang murni (*al-mafāsīd al-maḥḍah*)⁷⁵ dipandang baik dan terpuji walaupun sebelum turunnya syari’at.⁷⁶

Demikian juga mengutamakan realisasi maslahat yang paling tinggi dan mencegah mafsadat yang paling berbahaya dipandang baik dan terpuji, mendahulukan maslahat yang *rājih* atas yang *marjūh* atau memprioritaskan pemberantasan mafsadat yang *rājih* atas yang *marjūh* adalah baik-terpuji.

Setiap syari’at mewajibkan pemeliharaan terhadap agama, jiwa (*al-dimā’*), keturunan, harta dan akal,⁷⁷ ringkasnya yang terbaik adalah merealisasikan perbuatan dan perkataan yang paling tinggi kemaslahatannya. Jika terdapat perbedaan pendapat pada sebagian hukum syara’, itu hanya terjadi

⁷⁵ Yang dimaksud dengan maslahat murni adalah maslahat yang tidak bercampur dengan mafsadah atau secara empiri dapat diketahui akal sehat tentang nilai kebaikan yang dikandungnya. Sedangkan mafsadat murni adalah mafsadah yang tidak bercampur dengan maslahat atau secara empiri dapat diketahui oleh akal sehat tentang nilai keburukan yang dimilikinya.

⁷⁶ ‘Izz al-Dīn, *al-Qawā’id al-Kubrā*, juz I, h. 5-10.

⁷⁷ *Ibid.*, h. 5 dan 43.

karena persamaan kualitas, maka mukallaf melakukan tarjih untuk memilih yang terkuat. Begitu juga para medis, apabila ada dua pilihan, mereka akan mendahulukan pengobatan penyakit yang paling berbahaya dari lainnya. Seperti mengamputasi bagian tubuh yang terimpeksi (*muta'akilah*) untuk memelihara jiwa pasien, karena jika tidak diamputasi, penyakit akan menyebar keseluruh tubuh dan dapat mengakibatkan kematian pasien, oleh sebab itu kerugian yang diakibatkan terpotongnya bagian tubuh itu diabaikan untuk memelihara maslahat yang lebih utama.

Pengetahuan tentang maslahat dan mafsadat ada yang dibangun berdasarkan "*irfān*" dan ada yang berdasarkan "*al-i'tiqād*" untuk orang awam, sedangkan sebagian besarnya dibangun berdasarkan *Zan* dan *al-hisbān*, karena sulitnya mencapai *al-yaqīn* dan *al-'Irfān*. Namun sebagian kecil, ada juga yang dibangun berdasarkan "*al-Syak*" dan "*al-wahm*".⁷⁸

Dengan demikian, setidaknya menurut 'Izz al-Dīn ada tiga tingkatan corak penalaran dalam memperoleh pengetahuan tentang hukum syara', yaitu:

Pertama, corak penalaran "*irfānī*". Pengetahuan bentuk ini dipandang paling tinggi, karena nilai pengetahuan yang diperoleh dalam bentuk ini menghasilkan kebenaran yang diyakini lebih dekat kepada kehendak syara' (*'ilm al-yaqīn*), sementara orang yang memiliki bentuk penalaran ini dipandang memiliki tingkatan hubungan spritualitas yang dekat dengan Syāri', oleh sebab itu hanya sedikit orang yang mampu mencapai derajat ini.

Seluruh manusia bergerak dalam motivasi memperoleh kegembiraan dan kelezatan, menyingkirkan kesedihan dan hal-hal yang menyakitkan. Diantara mereka ada yang mencari tingkatan yang tertinggi, tetapi yang lain mencukup-

⁷⁸ 'Izz al-Dīn, *al-Qawā'id al-kubrā*, h. 41-42.

kan dirinya dengan sesuatu yang biasa-biasa saja. Maka barang siapa yang mencari kelezatan *al-ma’arif wa al-aḥwāl* di dunia dan mencari kelezatan melihat dan dekat dengan Allah diakhirat itulah orang yang paling tinggi tingkatannya, sedangkan orang yang mencari kenikmatan surga, kegembiraan, dan kelezatannya berada pada tingkat kedua, adapun tingkat ketiga ditempati oleh orang-orang yang senantiasa mencari kesenangan dan kelezatan dunia.

Para wali dan sufi mendahulukan masalah akhirat atas masalah dunia, bahkan karena mereka mengetahui kelezatan *al-ma’arif wa al-aḥwāl* lebih utama dari kelezatan *al-dārain*, diantara mereka memperoleh pengetahuan tanpa bersusah payah (*takalluf*), maka dari pengetahuan itu terlahirlah *al-aḥwāl* tanpa melakukan sikap yang mengada-ada dan berpura-pura.

Pengakuan ‘Izz al-Dīn terhadap perolehan pengetahuan dengan cara ini memperlihatkan besarnya pengaruh tasawwuf dalam pemikiran hukumnya, walaupun ia tidak menjelaskan secara detil bagaimana bentuk pengetahuan ini dalam hubungannya dengan aplikasi hukum praktis, tetapi ia memberikan ukuran dan batasan bentuk pengetahuan itu diukur berdasarkan petunjuk nas-nas syara’, karena seluruh sikap para *ārifin* dan *asfiyā’* mengikuti sepenuhnya tuntunan al-Qur’an dan al-Sunnah.⁷⁹

Kedua, corak penalaran “*Zannī*” atau “*ḥisbānī*”. Pola inilah yang paling banyak digunakan dalam memperoleh hukum syara’. Dalam cara ini, mujtahid mengerahkan segala kemampuan yang dimilikinya, melalui penggalian terhadap nas-nas yang terperinci dan merumuskan kaidah-kaidah umum yang terkandung dalam nas-nas *‘ām*.

Menurut Muhammad Salam mazkur, berdasarkan *istiqra’* yang dilakukan ulama terhadap pola-pola penalaran

⁷⁹ *Ibid.*, h. 9 dan 12.

yang telah ditempuh ulama uşul dalam melakukan istinbat hukum, dirumuskanlah tiga pola penalaran:⁸⁰

- a. Penalaran *Bayānī*, yaitu pengerahan kemampuan mujtahid untuk memperoleh hukum yang zanni dalalah dan zanni stubut. Ijtihad ini berkisar tentang pembatasan pemahaman terhadap nas dan mentarjih beberapa pemahaman atau meneliti beberapa sanad nas dengan memperhatikan faktor *taḥammul* dan *adā'nya*. Konsep ijtihad ini dinamakan penalaran bayani, karena keterkaitannya dengan “بيان للنصوص”, tujuannya membatasi pembicaraan nas untuk mengetahui apa yang dikehendaki Syāri', yakni peristiwa/perkara apa saja yang tercakup dalam pembicaraan nas itu. Konsep ijtihad dalam bentuk penalaran ini disepakati oleh seluruh ulama uşul.
- b. Penalaran *Qiasī*, yaitu pengerahan segala kemampuan faqih untuk memperoleh hukum syara' yang tidak dijelaskan oleh *nasqatī*, *zannī* dan *ijmā'*. Ijtihad bentuk ini dilakukan dengan mempedomani *ammārāt* dan *wasāil* yang ditetapkan Syāri' secara implisit dalam nas-nas syari'ah, yang kemudian disusun ulama mujtahid secara sistematis, seperti *al-Qias* dan *Istiḥsān*.
- c. Penalaran *Istislāḥī*, yaitu pengerahan potensi mujtahid dalam memperoleh hukum syara' dengan melakukan *tatbīq* (penerapan) kaidah kulliyah yang relevan dan mungkin dilakukan, karena tidak ada nas atau qias yang mengaturnya. Pada hakikatnya konsep ijtihad ini menerapkan kaidah: جلب المصلحة و دفع المفسدة على مقتضى قواعد الشرعى (mengambil kemaslahatan dan menolak kerusakan berdasarkan kaidah-kaidah syara').

⁸⁰ Muhammad Salām Mazkūr, *al-Ijtihād fi Tasyrī' al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyyah, 1984), h. 42.

Pola penalaran ketiga ini sekilas memiliki kesamaan dengan konsep “*Iḥsān*” ‘Izz al-Dīn Ibn Abd al-Salām, karena adanya kesamaan kaidah dasar yang digunakan, tetapi jika diperhatikan penjelasan ‘Izz al-Dīn berikutnya, terlihat konsep “*ihsan*” lebih luas dari sekedar menempatkannya pada penalaran tingkat tiga. Kerena dalam pandangan ‘Izz al-Dīn, prinsip *jalb al-masāliḥ wa dar’ al-mafāsīd* dijadikan kerangka dasar dalam mempetakan seluruh kaidah-kaidah usul-fiqh dan fiqh, setiap nas-nas syara’ difahami dengan memperhatikan kandungan maslahat dan mafsadatnya.

Menurut ‘Izz al-Dīn,⁸¹ dalil-dalil hukum itu memiliki dua bentuk:

pertama, *lafzī* yang berbentuk *sīgah* dan *lafz al-khabar*. *Dalālah lafziyyah* yang berbentuk *sīgah* seperti firman Allah berikut:

يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد واكلوا واشربوا ولا
تسرفوا إنه لا يحب المرفين

“*Hai anak Adam, pakailah pakaianmu yang indah di setiap (memasuki) mesjid, makan dan minumlah, dan janganlah berlebih-lebihan. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berlebih-lebihan*”. (al-‘Araf: 31).

Demikian juga dalam firman Allah berikut:

يا أيها الذين ءامنوا اجتنبوا كثيرا من الظن إن بعض الظن إثم ولا
تجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضا يجب أحدكم أن يأكل لحم أخيه
ميتا فكرهتموه واتقوا الله إن الله تواب رحيم

“*Hai orang-orang yang beriman, jauhilah kebanyakan dari prasangka, sesungguhnya sebagian prasangka itu adalah dosa*

⁸¹ ‘Izz al-Dīn Ibn ‘Abd al-Salām, *al-Imām fī Bayān Adillat al-Aḥkām* (Beirut: Dār al-Basyā’ir al-Islamiyyah, 1407 H), h. 81-85.

dan janganlah kamu mencari-cari kesalahan orang lain dan janganlah sebahagian kamu menggunjing sebahagian yang lain. Sukakah salah seorang di antara kamu memakan daging saudaranya yang sudah mati? Maka tentulah kamu merasa jijik kepadanya. Dan bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah Maha Penerima taubat lagi Maha Penyayang.” (al-Hujurāt: 12).

Dan dalam firmanNya:

...وإذا حللتُم فاصطادوا ...

“...apabila kamu telah menyelesaikan ibadah haji, maka bolehlah berburu...” (al-Mā`idah: 2).

Kata *اجْتَنِبُوا* merupakan bentuk perintah (*amar*), kata *وَكُلُوا وَاشْرَبُوا* mengindikasikan kebolehan makan dan minum, sedangkan kata *وَلَا تُسْرِفُوا* merupakan bentuk larangan (*nahi*).

Dalālah lafziyyah yang berbentuk *lafz al-khabar* dan tunjukan dalilnya yang mengindikasikan kebolehan di antaranya:

اليوم أحل لكم الطيبات...

“Pada hari ini dihalalkan bagimu yang baik-baik...” (al-Mā`idah: 5).

أحل لكم صيد البحر وطعامه

“Dihalalkan bagimu binatang buruan laut dan makanan (yang berasal) dari laut sebagai makanan yang lezat bagimu,...”

وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين
“...Dan dihalalkan bagi kamu selain yang demikian (yaitu) mencari isteri-isteri dengan hartamu untuk dikawini bukan untuk berzina...” (al-Nisā`:24).

Kedua, *ma'nawī* diindikasikan oleh *dalālat luzūm* baik dengan perantara maupun tidak.⁸² Umpamanya dalam surat al-Mukminum 1-10:

قد أفلح المؤمنون، الذين هم في صلاتهم خاشعون، والذين هم عن اللغو معرضون، والذين هم للزكاة فاعلون، والذين هم لفروجهم حافظون، إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فإنهم غير ملومين، فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون، والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون، والذين هم على صلواتهم يحافظون، أولئك هم الوارثون

“Sesungguhnya beruntunglah orang-orang yang beriman, (yaitu) orang-orang yang khusyu’ dalam shalatnya, dan orang-orang yang menjauhkan diri dari (perbuatan dan perkataan) yang tiada berguna, dan orang-orang yang menunaikan zakat, dan orang-orang yang menjaga kemaluannya, kecuali terhadap isteri-isteri mereka atau budak yang mereka miliki; maka sesungguhnya mereka dalam hal ini tiada tercela. Barangsiapa mencari yang di balik itu maka mereka itulah orang-orang yang melampaui batas Dan orang-orang yang memelihara amanat-amanat (yang dipikulnya) dan janjinya, dan orang-orang yang memelihara sembahyangnya. Mereka itulah orang-orang yang akan mewarisi...” (al-Mukminūn:1-10).

Kesepuluh ayat ini menunjukkan 11 macam hukum. 2 macam hukum mubah, berupa kebolehan melakukan hubungan sex dengan istri dan *milk yamin*, 1 keharaman berhubungan sex dengan selain istri dan *milk yamin*, 8 bentuk perintah berupa: iman, khusyu’, meninggalkan perbuatan *laghā* (sia-sia), menunaikan zakat, memelihara kehormatan, menepati janji, amanat, dan memelihara salat.

⁸² *Ibid.*, h. 279-280.

Delapan perkara tersebut semuanya diperintahkan Allah, karena ada pujian Allah diawal surat dengan “kemenangan” dan ditutupnya dengan janji “memperoleh surga firdaus”. Pada ayat keenam Allah mengecualikan istri dan hamba sahaya dari pelarangan hubungan sex, dengan pengecualian ini larangan melakukan hubungan sex berubah menjadi boleh terhadap keduanya disebabkan adanya kalimat *غَيْرُ مُلْمَوِينَ* (tiada tercela), kemudian Allah menjelaskan, bahwa selain keduanya haram dengan:

فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ (المؤمنون: ٧)

“Barangsiapa mencari yang di balik itu maka mereka itulah orang-orang yang melampaui batas”. (al-Mukminūn: 7).

Dengan demikian satu lafaz menunjukkan dua hukum, satu hukum diperoleh dengan *dalālat al-lafziyyah*, yakni keharaman melakukan hubungan sex dengan selain istri dan hamba sahaya, dan yang lain diperoleh melalui *dalālat al-luzūm*, berupa kebolehan melakukan hubungan sex dengan istri dan hamba sahaya .

Ketiga, bentuk penalaran yang disebut “*syak*” dan “*wahm*”.

Menurut ‘Izz al-Dīn, pola penalaran ini telah digunakan pada sebagian kecil pengaturan hukum, seperti dalam menetapkan hubungan nasab dalam bentuk-bentuk tertentu, begitu juga dalam sebagian besar bentuk-bentuk *wara’* dikerjakan berdasarkan *waham*.⁸³

Penerapan penalaran *waham* pada penetapan hubungan nasab dalam bentuk-bentuk tertentu, umpamanya: penetapan nasab dengan *al-qiyāfah*.⁸⁴ Jika seorang wanita yang

⁸³ ‘Izz al-Dīn, *al-Qawa’id al-kubrā*, h. 42.

⁸⁴ *Al-Qiyāfah* secara etimologi adalah *tatabbu’ al-asar* (menelusuri bekas), sedangkan secara terminology Arab adalah: orang-orang yang memiliki

sedang berada dalam masa iddah perceraian menikah dengan pria lain, kemudian ia melahirkan seorang anak yang berkemungkinan hasil dari hubungan intim dengan suami terdahulu atau suami sekarang, maka kepada siapakah nasab anak itu dihubungkan? Mungkinkah menghubungkan nasab anak itu dengan *al-qiyāfah*?

Jumhur ulama dari kalangan Mālikī, Syafī’ī dan Ahmad, Abū saur dan Auza’i nasab anak tersebut dapat ditentukan dengan *al-qiyāfah*, dengan dalil hadis dari ‘Aisyah:

عن عائشة أنها قالت ثم إن رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل علي مسرورا تترك أسارير وجهه فقال ألم تري أن مجززا نظر آفنا إلى زيد بن حارثة وأسامة بن زيد فقال إن بعض هذه الأقدام لمن بعض (رواه الجماعة)⁸⁵

“Rasulullah saw. masuk kerumahku dengan bergembira yang terlihat dari wajahnya yang berseri-seri, seraya bersabda:” tidakkah engkau melihat, bahwa mujazziz tadi memperhatikan Zaid bin Harisah dan Usamah bin Zaid, kemudian berkomentar: sesungguhnya kaki-kaki mereka memiliki kemiripan”. (HR. al-Jamā’ah).

Menurut mereka kegembiraan yang terpancar pada wajah Nabi ketika menceritakan kasus ini pada Aisyah menjadi dalil untuk menetapkan bolehnya menetapkan hubungan nasab dengan *al-qiyāfah*. Sedangkan menurut ulama kalangan Hanāfiyah, nasab anak tersebut tidak bisa dihubungkan berdasarkan cara *al-qiyāfah*, tetapi harus menerapkan hadis berikut:

kemampuan tentang variasi kemiripan manusia. Lihat Wahbah Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, juz VII (Damaskus: Dār al-Fikr, 1989), h. 680.

⁸⁵ Lihat Imam Bukhari, *al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ*, juz III, h. 1304. Imam Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, juz II, h. 1081. Muhammad bin Hibbān bin Ahmad Abu Hatim al-Tamimi al-Bisti, *Ṣaḥīḥ Ibn Hibbān*, juz IX (Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 1993), h. 214. Ahmad bin Hanbal Abū ‘Abdillah al-Syaibānī, *Musnad Imām Ahmad bin Hanbal*, juz VI (Mesir: Mu’assasah Qurt-bah, t.th.), h. 82.

عن عائشة أنها قالت اختصم سعد بن أبي وقاص وعبد بن زمعة في غلام فقال سعد هذا ثم يا رسول الله بن أخي عتبة بن أبي وقاص عهد إلى أنه ابنه انظر إلى شبهه وقال عبد بن زمعة هذا أخي يا رسول الله ولد على فراش أبي من وليده فنظر رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى شبهه فرأى شبهها بينا بعتبة فقال هو لك يا عبد الولد للفراش وللعاهر الحجر واحتجني منه يا سودة بنت زمعة قالت فلم ير سودة قط. (رواه المسلم)⁸⁶

“Dari ‘Aisyah berkata: terjadi persengketaan antara Sa‘ad bin Abī Waqqās dengan ‘Abd bin Zam‘ah tentang nasab seorang anak laki-laki, Sa‘ad berkata: Wahai Rasulullah, ini anak saudaraku ‘Atabah bin Abī Waqqās, buktinya lihatlah kemiripannya. Kemudian ‘Abd bin Zam‘ah menjawab: anak ini adalah saudaraku ya Rasulullah, karena ia dilahirkan diatas tempat tidur ayahku dari budaknya. Maka Rasul melihat adanya kemiripan anak itu dengan ‘Atabah, tetapi ia berkeputusan: “anak itu untukmu wahai ‘Abd, karena al-walad li al-firaṣy, sedangkan untuk pezina adalah rajam (dengan batu), berlindunglah engkau wahai Saudah bint Zam‘ah darinya (hukuman itu), Komentar ‘Aisyah: Saudah tidak berpendapat apapun”. (HR. Muslim).

Pada cara yang ditempuh oleh jumbuh ulama diatas memperlihatkan kuatnya dimensi *syak* dalam penetapan nasab anak dengan *al-qiyāfah*, karena kemiripan-kemiripan pada bagian tubuh tertentu tidak dapat memastikan adanya hubungan keturunan secara pasti, bahkan mengandung kemungkinan-kemungkinan terjadinya praduga yang keliru, sehingga tidak dapat lagi dikatakan sebagai penalaran “*zan*”, oleh sebab itu bentuk penalaran jumbuh ini menjadi contoh proses pemikiran yang berangkat dari *syak* dan berkemungkinan berakhir dengan kesimpulan bersifat *wahm*.

⁸⁶ Imam Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, juz II, h. 1080.

Dikatakan sebagian besar bentuk *wara’* dikerjakan berdasarkan *wahm*, karena tidak ada kepastian (*qat’i*) tentang perolehan maslahat atau mafsadat akhirat, kecuali diketahui setelah meninggal dunia. Tidak ada orang yang tahu bagaimana hidupnya berakhir, dalam hadis dikatakan:

عن عبد الله قال: حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو الصادق المصدوق, إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً ثم يكون في ذلك علقة مثل ذلك ثم يكون في ذلك مضغة مثل ذلك ثم يرسل الملك فينفخ فيه الروح ويؤمر بأربع كلمات بكتب رزقه وأجله وعمله وشقي أو سعيد فوالذي لا إله غيره إن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها. (رواه البخاري و مسلم)⁸⁷

Dari Abdullah berkata: Rasulullah saw. orang yang benar dan dipercaya bersabda: “Sesungguhnya kamu dikumpulkan dalam rahim ibumu selama 40 hari, kemudian menjadi berbentuk segumpal darah (mudgah), kemudian menjadi segumpal daging (‘alaqah) sedemikian rupa, kemudian Allah mengutus malaikat untuk meniupkan ruh ke dalamnya dan mencatatkan empat perkara, tentang rizki, ajal, amal dan susah atau senangnya. Demi Allah yang tidak ada tuhan selainNya, diantara kamu ada yang beramal dengan amal ahli surga, sehingga antara dia dan surga hanya sejengkal, tetapi al-kitab menentukan lain, maka dia mengerjakan amal ahli neraka, maka dia masuk neraka, dan ada juga yang melakukan amal ahli neraka, sehingga antara dia dan neraka hanya sejengkal, tetapi al-kitab menentukan lain, maka dia mengerjakan perbuatan ahli surga, kemudian ia masuk surga”. (H.R. Bukhari dan Muslim).

⁸⁷ Imam Bukhari, *al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ*, juz II, h. 724. Imam Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, juz IV, h. 2036.

Meskipun demikian setiap orang wajib beramal dengan berbuat kebaikan, karena tidak seorangpun yang mengetahui bagaimana akhir hidupnya, apakah ia akan memperoleh *husn al-khatimah* atau *sū' al-khātimah*?. Kemudian tidak seorangpun yang tahu secara pasti, apakah amal-amal perbuatan yang ia lakukan diterima Allah dan mendapatkan balasan pahala dan kemaslahatannya.⁸⁸

Al-Rāzī⁸⁹ menyatakan, bahwa hukum akal dapat diperoleh dengan memperhatikan hubungan suatu perkara dengan perkara yang lain, baik *jazam* atau tidak. Jika *jazam*, berkemungkinan serasi dengan *maḥkum 'alaih* atau tidak. Jika serasi, dapat berbentuk mewajibkan atau tidak. Jika berbentuk mewajibkan, maka yang mewajibkan itu bisa berupa indra, akal atau keduanya. Jika bersifat indrawi, maka hasilnya adalah ilmu yang bersumber dari panca indra, dan hubungannya dekat dengan ilmu empiris, seperti lezat dan rasa sakit. Jika bersifat aqli, baik yang mewajibkan itu semata-mata dari penunjukan dua dalil, aksioma dan teori-teori atau diperlukan dalil yang lain. Jika yang mewajibkan itu gabungan indarawi dan aqli, maka hasilnya pengetahuan *mutawātir*. pengerahan seluruh potensi indra dan akal itu disebut percobaan dan penelitian. Adapun pengetahuan yang diperoleh tanpa dasar yang kuat adalah kepercayaan pentaqlid. Sedangkan yang tidak *jazm*, pengetahuan itu berkisar antara dua kemungkinan, jika sama kuatnya ia disebut *al-syak*, jika kuat salah satu sisi, maka yang *rājih* disebut *zan*, dan yang *marjūh* disebut *waham*..."

Penalaran yang dikategorikan *syak*, apabila dalam proses pencarian dan penelitian, mujtahid menemukan dua kemungkinan jawaban masalah yang sama kuatnya tanpa mampu menentukan pilihan yang pasti, sehingga ia senantiasa berada dalam keraguan. Sedangkan kategori *waham* diberikan kepada

⁸⁸ 'Izz al-Dīn, *al-Qawā'id al-Kubrā*, juz I, h. 43.

⁸⁹ Al-Rāzī, *al-Maḥsūl*..., juz I, h. 99-101.

pengetahuan yang diperoleh dari pilihan terhadap dua kemungkinan, tetapi pilihan itu terbukti keliru. Jika pilihan itu benar, maka pengetahuan itu dinamakan *zan* (praduga yang benar) yang paling banyak menghasilkan produk-produk fiqh.

BAB IV

MAKNA DAN URGENSI STRATIFIKASI HUKUM ISLAM, HUKUM SYARA', DAN IJTIHAD

A. Makna dan Urgensi Stratifikasi Hukum Islam

Stratifikasi secara etimologi dari bahasa Inggris *stratification*, yang akar katanya *stratum*, bentuk pluralnya *strata*, sedangkan kata kerja transitifnya *stratify*. Dalam bahasa Arab, padanan katanya adalah مطابقة, يطابق, طبق, sedangkan dalam bahasa Indonesia bermakna lapisan, menyusun lapisan-lapisan, susunan berlapis-lapis atau proses, substansi dibentuk dalam lapisan-lapisan atau strata.¹

Kata hukum Islam (*al-hukm al-Islāmī*) tidak ditemukan dalam literatur-literatur fiqh dan uṣūl-fiqh. Yang banyak digunakan adalah istilah *hukm al-syar'* (hukum syara'). Sedangkan yang termuat dalam al-Qur'an adalah kata syari'ah, fiqh, hukum Allah dan kata yang seakar dengannya. Kata syari'at atau yang seakar dengan kata itu muncul dalam al-Qur'an sebanyak 5 kali, kata fiqh atau yang seakar dengan kata itu muncul dalam 20 ayat al-Qur'an secara terpisah, begitu juga kata hukum syara' dapat ditemukan dalam surat al-mumtahanah ayat 10.

¹ Lihat C.T Onions (ed), *The Oxford Dictionary of English Etymology* (London: Oxford University Press, 1967), h. 874-875. Munir al-Banglabak, *al-Maurid A Modern English-Arabic Dictionary* (Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malāyīn, 2000), h. 914 – 915. Lihat juga Peter Salim, *Kamus Bahasa Indonesia Kontemporer* (Jakarta: Modern English, 1991), h. 1464.

Syari'ah secara etimologi berarti "jalan tempat keluarnya air untuk minum".² Kata ini kemudian dikonotasikan oleh bangsa Arab dengan jalan lurus yang harus diturut.³ Secara terminologi syari'ah adalah hukum-hukum dan tata aturan yang Allah syari'atkan bagi hambanya untuk diikuti.⁴

Pada awalnya syari'at identik dengan agama. Sebagaimana yang termuat dalam firman Allah surat al-Maidah: 48, al-Syura:13 dan al-Jasiyah:18. Kemudian pengertiannya dikhususkan untuk *hukum amaliyah*, pada hal-hal yang menyangkut kewajiban, sanksi hukum, perintah dan larangan. Sampai pada perkembangan berikutnya istilah syari'ah telah digunakan untuk menunjukkan hukum-hukum Islam, baik yang ditetapkan langsung oleh al-Qur'an dan al-Sunnah, maupun yang telah dicampuri oleh pemikiran manusia.⁵

Fiqh secara etimologi berasal dari akar kata *فقه*, *يفقه*, *فتها* yang bersinonem dengan kata *الفهم* (pemahaman), menurut para ulama pemahaman disini adalah pemahaman mendalam, sehingga dapat menjelaskan perkara-perkara yang sulit dan berat.⁶ Hal ini sesuai dengan ijtihad itu sendiri, karena ijtihad hanya digunakan untuk pekerjaan-pekerjaan yang dinilai berat dan rumit dan tidak bisa dipakai untuk pekerjaan yang ringan dan mudah. Menurut terminologi ulama, fiqh adalah: "Suatu ilmu yang membahas tentang hukum-hukum syara' yang bersifat praktis, yang digali dari dalil-dalil terperinci".⁷

² Muhammad Fārūq Nabhān, *al-Madkhal li al-Tasyrī' al-Islāmī*, jld VIII (Beirut: Dār al-Shādir, t.th.), h.10.

³ Mannā' al-Qathān, *al-Tasyrī' wa al-Fiqh fi al-Islām* (t.tp.: Mu'assasah al-Risālah, t.th.), h.14.

⁴ Muhammad Hasbi Ash-Shiddiqi, *Falsafah Hukum Islam* (Jakarta: Bulan bintang, 1993), h. 31.

⁵ Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam* (Jakarta: Logos Wacana ilmu, 1999), h. 8.

⁶ M. Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (t.tp.: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th.), h. 6.

⁷ Abū Hamīd al-Gazālī, *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1413 H.), h. 5.

Berdasarkan penjelasan di atas dimengerti bahwa fiqh adalah hasil ijtihad ulama, bukan syari'at yang diturunkan Allah. Maka wajar jika terjadi perbedaan pendapat dikalangan ahli ijtihad dalam menetapkan keputusan hukum sebagai hasil ijtihadnya masing-masing. Apalagi hasil ijtihad hanya berstatus *zanni* yang berarti masih ada kemungkinan salah bukan seperti yang diinginkan Syāri'.

Term *Islamic Law* yang secara harfiah dalam bahasa Indonesia dapat diartikan "hukum Islam" ditemukan dalam literatur-literatur barat, seperti: Joseph Schacht menjelaskan: "Keseluruhan kitab Allah yang mengatur kehidupan setiap muslim dalam segala aspeknya".⁸ Ketika menjelaskan perkembangan dan pelaksanaan Hukum Islam yang mendapat pengaruh dari luar dan dinamika internal umat Islam, terlihat bahwa yang mereka maksud dengan *Islamic Law* bukanlah syari'at,⁹ tetapi fiqh yang telah dikembangkan oleh fuqaha` dalam situasi dan kondisi tertentu.¹⁰

Dengan demikian terdapat kekaburan pengertian *Islamic law* antara syari'at (dalam pengertian agama) dan fiqh, sementara istilah hukum Islam dalam bahasa Indonesia berkemungkinan

⁸ Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: University Press, 1964), h. 1.

⁹ Syari'at secara etimologi bermakna jalan tempat keluarnya air untuk minum, kata ini kemudian digunakan bangsa Arab untuk konotasi jalan lurus yang harus diturut. Lihat Muhammad Fārūq Nabhān, *al-Madkhal ...*, jld. VIII, h. 10. Mannā' al-Qathān, *al-Tasyrīḥ*^{3'}..., h. 14. Sedangkan pengertian syari'at menurut istilah ahli syari'at adalah segala kitab Allah yang berhubungan dengan tindak tanduk manusia, diluar yang berkenaan dengan akidah, akhlak, hikmah dan ibarat yang diatur tersendiri. Dengan demikian syari'at adalah hukum dan aturan yang ditetapkan Allah bagi hambanya untuk diikuti dalam hubungannya dengan Allah dan hubungannya dengan sesama manusia yang bersifat amaliah. Lihat Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir al-Qur'ān al-Halīm*, (Beirut: Dār al-Ma'ārif, t.th.), h.414. Bandingkan dengan Hasbi, *Falsafah Hukum*, h. 31.

¹⁰ Joseph Schacht, *An Introduction*, h. 208.

diterjemahkan dari istilah *Islamic Law*, oleh sebab itu dalam pembahasan ini lebih lanjut penulis akan menggunakan istilah hukum Islam dalam pengertian hukum-hukum yang ditetapkan langsung oleh al-Qur'an dan al-Sunnah, maupun yang telah dicampuri oleh pemikiran manusia (fiqh) sebagai hasil ijtihad mujtahid yang menggunakan ilmu *uṣūl-fiqh* sebagai metodenya. Sedangkan istilah hukum syara' digunakan dalam tempat tertentu dalam pengertian hukum Islam di atas.

Menegakkan keadilan dan merealisasikan kemaslahatan merupakan cita-cita dasar, tujuan utama dan hakikat dari pembentukan hukum Islam, ia merupakan orientasi Syāri' yang paling esensi dalam menurunkan syari'at kepada manusia, baik untuk kepentingan kekinian di dunia, apalagi untuk kebahagiaan abadi di akhirat.

Perumusan hukum Islam dalam perspektif stratifikasi hukum Islam berdasarkan kemaslahatan yang terhimpun dalam kaidah "*Jalb al-mashālih wa dar' al-mafāsīd*" merupakan alternatif yang ditawarkan sebagai metode yang dapat digunakan untuk memahami hukum syara' dengan menyusunnya dalam format yang bertingkat-tingkat, sehingga mukallaf dapat melaksanakan ketentuan hukum secara benar mengikuti skala prioritas berdasarkan nilai-nilai filosofis yang terdapat dalam setiap hukum syara. Di sisi lain, bagi pemegang otoritas dalam menyingkap hukum-hukum syara' yang masih tersembunyi, yaitu para ulama yang memenuhi kualifikasi dan kapasitas berijtihad, dapat menggunakan teori ini sebagai kerangka teoritis ketika memposisikan sebuah kasus dalam pemetaan aturan-aturan hukum.

Dengan demikian, letak signifikansi stratifikasi hukum Islam berdasarkan konsep Ihsan 'Izz al-Dīn terdapat pada penjelasannya tentang falsafat al-syarī'ah dan falsafat al-tasyrī'. Dengan falsafat syari'ah, difahami tujuan-tujuan filosofis yang terkandung dalam setiap ketentuan hukum, berupa nilai-nilai kemaslahatan yang diinginkan buat kebahagiaan manusia dan agar terhindar

dari mafsadah yang dapat menjerumuskan kepada kesengsaraan dan penderitaan dunia dan akhirat. Pada tataran berikutnya, diharapkan terwujudnya keteraturan, keselarasan dan keadilan dalam tatanan kehidupan individu dan kolektif. Dengan filsafat tasyri', diperoleh langkah-langkah sederhana, komprehensif dan sistematis dalam kerangka penguasaan dan penetapan hukum Islam terutama terhadap peristiwa-peristiwa baru yang memerlukan ijtihad.

Manakala nilai-nilai yang penting ini dapat diserap dengan baik, maka hukum Islam dapat dilihat dengan kaca mata yang sederhana dan komprehensif. Sederhana artinya dengan kemampuan fikiran awam saja hukum Islam itu dapat dimengerti nilai-nilai gunanya yang aplikatif, sehingga tidak sekedar dilaksanakan secara terpaksa karena takut kepada Syari' atau penegak hukum, tetapi karena kesadaran penuh tentang kandungan masalahat yang terdapat didalamnya, sehingga terlahirlah kesalehan individu dan berujung kepada kesalehan kolektif. Komprehensif berarti hukum syara' dapat dilihat secara menyeluruh, tidak sepotong-sepotong, sehingga dapat menghindarkan orang dari mengambil ajaran agamanya sebagian dan meninggalkan sebagian yang lain, sedangkan perbuatan itu sangat dicela dalam agama.

B. Hukum Syara'

1. Pengertian

Secara etimologi hukum (الحكم) bentuk *mashdar* yang berasal dari akar kata:

حَكَمَ - يَحْكُمُ - حُكْمًا - وَحُكْمَةً

Sedangkan arti kata hukum adalah:

الحكم هو العلم والفقہ و القضاء بالعدل¹¹

¹¹ Ibn al-Mandzūr, *Lisān al-'Arab*, juz XII, h.140-141.

Artinya: “Hukum adalah ilmu pengetahuan dan pemahaman yang mendalam, serta memutus perkara dengan berlaku adil”

Sebagaimana Allah berfirman:

وَأَتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا

Artinya: “Dan Kami berikan kepadanya “Hukum” selagi ia masih kanak-kanak” (Maryam: 12)

Begitu juga dikatakan:

إِنْ مِنَ الشَّعْرِ لِحُكْمًا أَيْ إِنْ فِي الشَّعْرِ كَلَامٌ مَا نَافِعًا يَمْنَعُ مِنَ الْجَهْلِ
وَالسَّفْهِ وَيُنْهَى عَنْهُمَا¹²

Artinya: “Sesungguhnya dalam syair itu terdapat “Hukum”, artinya dalam syair terdapat ungkapan bermanfaat yang mencegah dari kebodohan dan kedunguan, serta melarang keduanya”

Begitu juga dikatakan:

أَرَادَ بِهَا الْمَوَاعِظَ وَالْأَمْثَالَ الَّتِي يَنْتَفِعُ النَّاسُ بِهَا¹³

Artinya: “Yang diinginkan dengannya (al-hukm) adalah nasehat dan perumpamaan yang dapat dimanfaatkan manusia”

Menurut ahli *al-mīzān* hukum adalah:

إِسْنَادٌ أَمْرٌ لآخر إيجاباً أو سلباً¹⁴

Artinya: “Menyandarkan suatu perkara kepada yang lain, baik sebagai bentuk persetujuan atau penyangkalan”

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Ali bin Muhammad al-Jurjānī, *al-Ta'rifāt*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabī, 1405H), juz I, h. 123. Lihat juga Muhammad Abd al-Ra'ūf al-Mannāwī, *al-Taufiq 'alā Muhimmāt al-Ta'arīf* (Beirut: Dār al-Fikr, 1410 H), h. 291.

Sedangkan menurut ahli bahasa Arab:

أن يقضى في شيء بأنه كذا أو ليس بكذا سواء ألزم ذلك
غيره أم لا¹⁵

Artinya: "Menetapkan keputusan tentang suatu perkara
begini atau bukan begitu, baik bersifat memaksa maupun
tidak"

Sedangkan kata syara' secara etimologi berarti:

عبارة عن البيان والإظهار يقال شرع الله كذا أي جعله طريقا
ومذهبا¹⁶

Artinya: "Ungkapan tentang penjelasan dan ekspresi, dikatakan,
Allah menyari'atkan begini, artinya menjadikannya cara dan
mazhab"

Sedangkan secara terminologi syara' berarti:

تجويز الشيء أو تحريمه أي جعله جائزا أو حراما¹⁷

Artinya: "Membolehkan atau mengharamkan sesuatu, artinya
menjadikannya boleh atau haram"

Menurut 'Izz al-Dīn, hukum syara' adalah:

ما كان طلبا لاكتساب فعل أو تركه و ما لا طلب فيه كالإباحة ونصب
الأسباب والشرائط والموانع والصحة والفساد وضرب الآجال وتقدير
الأوقات والحكم بالقضاء والأداء والتوسعة والتضييق والتعيين
والتخيير ونحو ذلك من الأحكام الوضعية الخبرية¹⁸

¹⁵ Al-Mannāwi, *Ibid.*

¹⁶ Al-Jurjāni, *al-Ta'rifāt*, juz I, h. 167. Lihat juga Zakaria bin Muhammad bin Zakaria al-Anshāri Abu Yahya, *al-Hudūd al-'Anīqah wa al-Ta'rifāt al-Daqīqah* (Beirut: Dār al-Fikr al-Ma'āsir, 1411 H), h. 69.

¹⁷ Abu Yahya, *Ibid.*

¹⁸ 'Izz al-Dīn, *al-Imām ...*, h. 75.

“Sesuatu (titah Syāri’) yang mengandung tuntutan mengerjakan suatu perbuatan atau meninggalkannya dan yang tidak mengandung tuntutan seperti al-ibāḥah, dan menetapkan sebab-sebab, syarat-syarat, penghalang-penghalang, sah, rusak, dan menentukan waktu, membatasi waktu, dan (menetapkan) hukum dengan (proses) peradilan, dan al-ada’, al-tausi’ah, al-ta’yīn, dan memberikan pilihan dan lainnya berupa hukum waḍ’iyyah al-khabariyyah”.

Selanjutnya pengertian Hukum Syara’ menurut ulama uṣūl terdapat beberapa defenisi, diantaranya ada sebagai berikut:

Pertama defenisi yang dikutip oleh Ab- Zahrah dari Ibn al-Hāḥib:

خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين بالاقضاء أو التخيير
أو الوضع¹⁹

Artinya: *“Titah Syāri’ yang berhubungan dengan perbuatan mukallaf, yang mengandung tuntutan, pilihan atau menjadikan (sesuatu sebagai sebab, atau syarat, atau penghalang berlakunya suatu hukum)”.*

Kedua, defenisi yang disebutkan al-Syaukānī:

الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين بالاقضاء أو التخيير
أو الوضع²⁰

Artinya: *“Titah yang berkenaan dengan perbuatan mukallaf, baik mengandung tuntutan (suruhan atau larangan), pilihan (boleh melakukan atau meninggalkan) atau menjadikan (sesuatu sebagai sebab, atau syarat, atau penghalang berlakunya suatu hukum)”.*

¹⁹ Muhammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (t.tp.: Dār al-Fikr al-‘Arabī, t.th.), h. 26.

²⁰ Muhammad bin Ali bin Muhammad al-Syaukānī, *Irsyād al-Fuhūl ilā Tahqīq ‘Ilm al-Uṣūl*, juz I (Beirut: Dār al-Fikr, 1992), h. 23.

Defenisi pertama dan kedua memiliki kesamaan redaksi, tetapi pada defenisi pertama Ibn Hājib menambah kata *Syāri'* yang berfungsi menjelaskan bahwa *khitab* atau titah yang dimaksud oleh defenisi itu adalah titah Allah dalam kedua bentuknya al-Qur'an dan al-Sunnah, sekaligus membatasi hukum syara' dari sumber yang lain. Sedangkan defenisi kedua tidak menyebutkan kata tersebut, tetapi maksud yang sama dapat ditangkap berdasarkan konteks pembicaraan dan penjelasan Syaūkānī sesudahnya, dengan demikian dapat disimpulkan, bahwa kedua defenisi ini memiliki persamaan substansi.

Yang dimaksud dengan *khitāb al-Syāri'* adalah sifat yang diberikan *Syāri'* terhadap titahnya yang berkenaan dengan perbuatan mukallaf, seperti sabdanya: "Sesungguhnya perbuatan itu haram, makruh, dituntut atau mubah, sah atau batal, syarat, sebab atau *māni'* ".²¹

Ketiga, defenisi yang dijelaskan oleh al-Rāzī:

الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين بالإقتضاء أو التخيير²²

"Titah yang berkenaan dengan perbuatan mukallaf, yang mengandung tuntutan atau pilihan"

keempat, defenisi yang dijelaskan Ibn Badrān:

خطاب الشرع المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاء أو تخيير²³

Artinya: "Titah yang berkenaan dengan perbuatan mukallaf, yang mengandung tuntutan atau pilihan"

Secara redaksi terdapat sedikit perbedaan antara defenisi ketiga dan keempat ini, karena defenisi keempat memuat kata

²¹ Abu Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, h. 26.

²² Muhammad bin Umar bin al-Husain al-Rāzī, *al-Mahshūl fi 'Ilm al-Uṣūl*, juz I (Riaḍ: Jamī'ah al-Imām Muhammad bin Su'ūd, 1400 H), h. 107.

²³ Abd al-Qādir bin Badrān al-Damsiqī, *al-Madkhal ilā Mazhab al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal* (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1401 H), h. 146.

al-syar', sedangkan yang ketiga tidak, tetapi secara substansi keduanya memiliki kesamaan, karena ال *ma'rifah* pada kata الخطاب mengindikasikan *al-syar'*. Persamaan yang paling mendasar dari defenisi ketiga dan keempat ini, yang sekaligus menjadi perbedaannya dengan defenisi pertama dan kedua adalah tidak termuatnya kata *al-wadl'ī*, sehingga hukum *wadl'ī* secara eksplisit tidak tercakup.

Kemudian Al-Rāzī memberikan tambahan penjelasan:

أما الإقتضاء فإنه يتناول اقتضاء الوجود واقتضاء العدم إما مع الجزم أو مع جواز الترك فيتناول الواجب والمحظور والمندوب والمكروه وأما التخيير فهو الإباحة²⁴

Artinya: “Adapun al-iqtidlā', mencakup tuntutan dari sisi al-wujud dan tuntutan dari sisi al-'adam, baik disertai dengan indikasi al-jazam atau berindikasi jawāz al-tark (kebolehan mengabaikan), maka kesemuanya mencakup hukum wajib, mahzhūr, manduḅ, dan makruh, sedangkan al-takhyīr (pilihan) mengindikasikan hukum mubah”.

Defenisi ini mendapat kritikan²⁵ dalam empat hal: Pertama, Hukum Allah yang dimaksud dalam defenisi ini adalah *khitab-Nya*, sedangkan *khitab* adalah kalam-Nya, sedangkan kalam-Nya menurutmu ('Asy'ariyah) adalah qadim, maka mestilah hukum Allah yang menghalalkan dan mengharamkan itu bersifat qadim juga, dan ini batal dari tiga tinjauan:

- a. Bahwa kebolehan *watha'* (hubungan intim) dengan istri dan haramnya dengan bukan istri merupakan sifat perbuatan hamba, karena ini dikatakan hubungan intim ini halal atau

²⁴ Al-Rāzī, *al-Maḥsūl...*, juz I, h. 107.

²⁵ Menurut al-Asfahānī, kritikan ini berasal dari kalangan Mu'tazilah. Lihat Syams al-Dīn Maḥmūd Abd al-Rahmān al-Asfahānī, *Syarh al-Manhāj li al-Baiḍāwī fi 'ilm al-Uṣūl* (Riyad: Maktabah Ruysd, 1999), h.19.

haram, sedangkan perbuatan hamba itu *muh̄das*, dan sifat *muh̄das* itu tidak qadim.

- b. Jika dikatakan wanita ini halal untuk Zaid, setelah sebelumnya itu tidak dihalalkan, ini menunjukkan *muh̄dasnya* hukum-hukum ini.
- c. Yang menghalalkan hubungan intim adalah nikah atau *milk al-yamīn*, sedangkan apa saja yang disebabkan oleh yang baharu mustahil menjadi qadim, maka jelaslah bahwa hukum itu tidak mungkin qadim. *Al-khitāb* bersifat qadim, sedangkan hukum bukanlah sama dengan *khitāb*.

Kedua, Bahwa sebagian hukum tidak tercakup dalam defenisi ini, yaitu: keberadaan suatu perkara sebagai sebab, syarat atau *māni'*, *sahīh* dan *fāsīd*.

Ketiga, hukum syara' menjadikan sesuatu pembebanan, seperti menjadikan hilangnya bayi sebagai sebab wajibnya membayar jaminan, dan menjadikan tergelincirnya matahari sebagai sebab wajibnya salat.

Keempat, dalam defenisi termuat kata *jā'iz*, sedangkan kata itu berfungsi *litardīd* (menimbulkan keraguan), sedangkan defenisi itu untuk menjelaskan, jelas antara keduanya terdapat perbedaan

Jawabnya, halal dan haram merupakan sifat perbuatan, sedangkan perbuatan itu berhubungan dengan *al-qaul* (firman Allah), dan tidak menjadi suatu kemestian, bahwa yang berhubungan dengan *al-qaul* memiliki sifat yang sama dengannya, jika tidak demikian, niscaya terjadi sifat yang tetap bagi yang tiada karena ia disebutkan dan dikhabarkan, yang disebut dengan nama spesifik.

Hukum Allah adalah firmanNya dalam alam azali, seorang laki-laki diizinkan untuk berbuat sesuatu ketika dia hidup, maka hukumnya qadim, sedangkan yang berhubungan dengan hukum itu *muh̄das*. Sedangkan kritikan yang menyatakan, bahwa

hukum memiliki sebab, dijawab, bahwa yang dimaksud dengan sebab adalah *al-mu'arrif* (yang menunjukkan) bukan *al-mūjib* (yang mewajibkan).

Terhadap kritikan yang menyatakan, bahwa defenisi ini tidak menjelaskan keberadaan *sabab, syart, māni', ṣaḥīḥ* dan *fāsid*, dijawab, bahwa keberadaan tergelincir matahari sebagai *sabab* bermakna apabila kita melihat matahari tergelincir, maka kita mengetahui bahwa Allah menyuruh kita shalat, jadi arti sebab dalam kontek ini adalah mewajibkan. Jika kita katakan, aqad ini *saḥīḥ*, maksudnya adalah bahwa syara' mengizinkannya untuk melakukan aqad itu, jadi hal ini mengindikasikan hukum mubah.

Sedangkan terhadap kritikan yang menyatakan bahwa defenisi ini tidak mencakup hukum kehilangan bayi, dan tergelincirnya matahari, dijawab, bahwa hilangnya anak bayi adalah sebab untuk mewajibkan hukum membayar *al-ḍimān* (jaminan), dimana wali diwajibkan membayar jaminan dari hartanya. Kemudian pada masalah tergelincirnya matahari, berarti mukaallaf diwajibkan untuk mendirikan shalat.

Dari penjelasan dan jawaban al-Rāzī ini, menunjukkan, bahwa baginya yang ada hanya hukum taklifi, sedangkan hukum wadl'i hanya menjadi sebab untuk menetapkan hukum taklifi, sehingga dipandang sudah tercakup dalam hukum taklifi yang terdiri dari: wajib, mandub, mubah, makruh dan haram.

Al-Amidi²⁶ mengeritik empat bentuk defenisi sebelumnya dengan argumentasi berikut:

Allah berfirman:

والله خلقكم وما تعملون

Artinya: "Padahal Allah-lah yang menciptakan kamu dan apa yang kamu perbuat itu". (al-Ṣaffāt: 96).

²⁶Ali bin Muhammad al-Amidī Abū al-Ḥasan, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, juz I (Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabi, 1404 H.), h. 90.

Dalam ayat lain disebutkan:

خالق كل شيء

Artinya: "...Pencipta segala sesuatu,..." (al-'An'ām: 102).

Kedua ayat ini merupakan *khitāb al-Syāri'* yang berkenaan dengan perbuatan mukallaf dan hamba, tetapi ulama sepakat, bahwa keduanya bukanlah hukum syara', jadi bukanlah setiap *khitāb al-Syāri'* yang berkenaan dengan perbuatan mukallaf disebut hukum syara', sehingga defenisi tersebut tidak benar. Jadi sebelum memberikan defenisi hukum syara', al-'Amidī terlebih dahulu dijelaskan pengertian *al-khitāb*, yaitu:

الخطاب هو اللفظ المتواضع عليه المقصود به إفهام من هو متهم لفهمه²⁷

Artinya: "Al-khitab adalah lafaz yang dibuat untuk dapat difahami oleh orang yang memiliki kemampuan untuk memahaminya"

Kata *al-lafz* berfungsi untuk membatasi dari hal-hal yang berbentuk gerakan dan isyarat, sedangkan *al-mutawādla'* 'alaih membatasinya dari lafaz yang diabaikan, dan *al-maqshūd bih ifhām* untuk membatasi dari pemahaman pendengar yang bukan menjadi tujuan syāri', sedangkan kata *liman huwa mutahayyi` lifahmih*, untuk membatasinya dari pembicaran orang-orang yang tidak mengerti.²⁸

Setelah menjelaskan makna *al-khitāb*, 'Amidī menjelaskan defenisi hukum syara' sebagai:

خطاب الشارع المفيد فائدة شرعية²⁹

Artinya: "Titah al-Syāri' yang memberikan indikasi (hukum) syara'"

²⁷ Ibid.

²⁸ Ibid.

²⁹ Ibid.

Dikatakan *khitāb al-Syāri'*, untuk membatasinya dari titah selainNya. Sedangkan bagian kedua berfungsi untuk membatasi hukum syara' hanya dari titah-Nya yang berkenaan dengan syari'at, tidak termasuk pemberitahuan tentang perkara-perkara logis, empiris dan lainnya.³⁰

Kritikan 'Amidi terhadap defenisi sebelumnya, hanya untuk menunjukkan tidak *jāmi'* dan *māni'*nya defenisi tersebut, bukan berarti 'Amidi tidak menerima adanya *thalab, takhyīr* dan *al-wadl'* dalam hukum syara', karena pada pembahasan sesudahnya, 'Amidi menjelaskan:

"Hukum syara' itu ada yang berbentuk *khitāb al-thalab wa al-iqtidlā', khitāb al-takhyīr, dan al-wadl'*. *Al-thalab* dapat berbentuk titah untuk mengerjakan atau meninggalkan suatu perbuatan, baik bersifat *jazm* atau *gair jazmin*. Jika titah mengerjakan itu bersifat *jazm*, maka perintah itu berarti wajib, sedangkan perintah yang tidak *jazm* berarti mengindikasikan hukum *mandūb*. Sebaliknya jika titah meninggalkan suatu perbuatan itu *jazm*, maka larangan itu mengindikasikan hukum haram, jika larangan itu tidak *jazm*, bermakna mengindikasikan hukum makruh. Kemudian jika titah *Syāri'* itu memberikan pilihan untuk mengerjakan atau meninggalkan suatu perbuatan, berarti mengindikasikan hukum mubah. Selanjutnya titah *Syāri'* ada yang menjadikan suatu peristiwa atau suatu perbuatan hukum sebagai sebab, syarat atau *māni'* (penghalang) bagi perbuatan hukum yang lain, khitab seperti ini disebut dengan hukum *wadl'i*, termasuk di dalamnya *al-siḥḥah, al-butlān, qaḍa', adā', 'azīmah, rukhsah* dan lainnya.³¹

Dengan demikian pengertian hukum syara' dalam pandangan 'Izz al-Dīn memiliki kesamaan dengan pandangan al-'Amidi, karena mereka sama-sama memasukkan *al-siḥḥah, al-butlān, qaḍa', adā', 'azīmah, rukhsah* dalam hukum *wadl'i*. Hal ini

³⁰ *Ibid.*, h. 91.

³¹ *Ibid.*

menunjukkan adanya pengaruh al-'Amidī terhadap pemikiran hukum 'Izz al-Dīn, karena al-'Amidī adalah salah seorang guru 'Izz al-Dīn dalam bidang uṣūl-fiqh. Tetapi mereka berbeda dalam masalah *khitāb al-takhyīr*, al-'Amidī menempatkannya secara mandiri, sedangkan 'Izz al-Dīn memasukkan pembahasannya pada bagian hukum *wad'ī*.

Berdasarkan uraian di atas dapat dirumuskan bahwa hukum syara' adalah *khitāb al-Syāri'* yang berkenaan dengan perbuatan mukallaf, yang memberi pengertian tentang adanya tuntutan mengerjakan suatu perbuatan atau meninggalkannya, atau tidak ada tuntutan tetapi memberi pilihan untuk mengerjakan suatu perbuatan atau tidak, atau menjadikan sesuatu sebagai sebab, syarat, dan penghalang adanya suatu perbuatan hukum.

2. Hukum *Taklīfi* dan Hukum *Wad'ī*

'Izz al-Dīn membagi hukum syara' kepada dua bagian: Pertama, Hukum yang mengandung tuntutan untuk mengerjakan suatu perbuatan atau tuntutan untuk meninggalkannya. Kedua, Hukum yang tidak mengandung tuntutan mengerjakan suatu perbuatan, seperti: hukum mubah, hukum yang dikaitkan dengan sebab, syarat, *māni'* (penghalang), *shihhah* (sah), *fasad* (rusak), hukum yang dikaitkan dengan waktu (*muwassa'* dan *mudayyaq*), *ta'yīn* dan *takhyīr* serta lainnya dari hukum-hukum yang bersifat *al-wadl'iyyah al-khabariyyah*.³²

Kata *iqtidlā'* dalam definisi hukum syara' diatas berarti *thalab* (tuntutan), *thalab* itu bisa berbentuk tuntutan untuk mengerjakan suatu perbuatan (dari segi *al-wuj-d*), atau tuntutan untuk meninggalkan suatu perbuatan (dari segi *al-'adam*) dan inilah yang dimaksud dengan hukum *taklīfi*.³³

Jika tuntutan itu *lāzim* atau *jazm* (kuat), maka dari sisi *wujūd* melahirkan hukum wajib, sedangkan dari sisi *'adam* melahirkan

³² 'Izz al-Dīn, *Al-Imām...*, h. 75.

³³ *Ibid.*

hukum haram. Jika tuntutan itu disertai indikasi *jawāz* (kebolehan mengabaikan), maka dari sisi *wujūd* melahirkan hukum sunnah, dan dari sisi *'adam* melahirkan hukum makruh. Kemudian jika *khitāb* itu mengandung *takhyīr* (pilihan untuk mengerjakan atau meninggalkan), maka dari bentuk ini melahirkan hukum mubah.³⁴

Maksud *al-wadl'ī* adalah manakala *Syāri'* mengikat antara dua perkara, di mana suatu peristiwa menjadi sebab terealisasinya suatu perbuatan hukum, seperti: menghubungkan antara warisan dengan kematian seseorang, maka kematiannya menjadi sebab bagi orang lain untuk memperoleh harta warisannya. Atau mengikat antara dua perkara, salah satunya dijadikan syarat untuk melakukan perbuatan hukum lain. Umpamanya: wuḍu' dijadikan syarat untuk mendirikan salat. Atau mengikat antara dua perkara, di mana suatu tindakan hukum menyebabkan terhalangnya perbuatan hukum yang lain, umpamanya: Seorang pembunuh terhalang untuk memperoleh harta warisan dari yang terbunuh.³⁵

Ulama kalangan mu'tazilah membagi perbuatan yang bermuatan hukum taklif dari berbagai tinjauan, pertama, ketentuan hukum ditinjau berdasarkan perbuatan *Ḥasan* (baik) dan *qubh* (buruk), kemudian hukum ditinjau berdasarkan keterkaitan hukum-hukum dengan pelaku dan yang bukan pelakunya, dan yang lain hukum ditinjau dari keberadaannya yang bersifat syar'ī dan 'aqlī, dan terakhir eksistensi perbuatan itu sebagai sebab adanya hukum-hukum perbuatan yang lain.³⁶

Dalam kaitannya dengan penelitian ini, penulis memuat pendapat Mu'tazilah tentang perbuatan mukallaf berdasarkan

³⁴ Al-Syaukānī, *Irsyād al-Fuḥūl...*, juz I, h. 23. Bandingkan dengan penjelasan Abu Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, h. 26.

³⁵ Al-Syaukānī, *ibid.*

³⁶ Abī al-Ḥusain Muhammad bin Ali bin al-Ṭayyib al-Basrī al-Mu'tazilī, *Kitāb al-Mu'tamad fī Uṣūl al-Fiqh*, juz I (Damaskus: al-Ma'had al-'Ilmī al-Faransī Li al-Dirāsāt al-'Arabīyah, 1964 M./1384 H.), h. 334.

konsep *Ḥasan* (baik) dan *qubh* (buruk), dari tinjauan ini, hukum syara' terbagi dua:

- a. Perbuatan manusia yang dilakukan dalam kondisi tidak mampu mengemban *taklif*, seperti: perbuatan orang gila, anak kecil yang belum baligh, orang yang sedang tidur, dan perbuatan orang sedang pingsan atau mabuk. Seluruh perbuatan ini tidak mengakibatkan pujian (*madh*) atau celaan (*zam*) terhadap pelakunya, meskipun terhadap harta benda mereka jika terdapat sangkut-paut hukumnya, seperti membayar jaminan dan *diat* (ganti rugi), maka walilah yang harus mengeluarkan dari harta mereka.
- b. Perbuatan manusia yang dilakukan dalam kondisi yang layak untuk mengemban beban *taklif*, bagian ini terdiri dari dua bentuk:
 1. Pertama, perbuatan hukum yang apabila dilakukan, pelakunya mendapat celaan. Perbuatan ini dinamakan *qubh*. Yang dimaksud dengan perbuatan *al-qabīh* adalah:

ما ليس للمتمكن منه و من العلم بقبحه أن يفعله وأن
يستحق الذم بفعله

Artinya: "Suatu perbuatan yang tidak boleh dilakukan oleh orang yang mampu melakukannya, sementara ia mengetahui keburukannya dan mengerjakannya akan mendapat celaan"

Perbuatan buruk itu memiliki beberapa indikator,³⁸ diantaranya:

- Indikasi "معصية". Indikator ini berkonotasi secara 'uruf, bahwa perbuatan tersebut dibenci oleh Allah SWT. Secara bahasa berarti perbuatan yang dibenci oleh *-al-kārih*.

³⁷ *Ibid.*, h. 365.

³⁸ *Ibid.*, h. 365-366.

Menurut ulama Mu'tazilah syaratnya *al-kārih* mesti memiliki kedudukan yang lebih tinggi dari *al-ʿāsi* (orang yang berbuat dosa).

- Indikasi “محظور”. *Al-ḥazr* mengindikasikan pelarangan (*al-manʿ*), dalam aplikasinya Allah melarang suatu perbuatan dengan *al-nahy* (larangan), *al-waʿid* (ancaman), dan *al-zajār* (peringatan keras)
- Indikasi “محرم”. Secara ‘uruf perbuatan itu diketahui keburukannya, dan Allah melarangnya dengan *al-waʿid* dan *al-nahī*
- Indikasi “ذنب”. Artinya perbuatan itu buruk, dan rendahlah derajat orang yang melakukannya serta mendapat hukuman. Oleh sebab itu perbuatan binatang dan anak-anak yang belum baligh tidak termasuk dalam kategori ini, karena keduanya tidak mengetahui baik-buruk.
- Indikasi “مكروه”. Yang benci di sini adalah yang dibenci Allah SWT
- Indikasi “مزجور عنه” dan “متوعّد عليه”. Secara ‘uruf diketahui, bahwa Allah SWT yang mengancam dan melarang.

Perbuatan *qubh* ini terdiri dari kecil dan besar. *Qubh* yang kecil adalah perbuatan yang celaan dan hukumannya tidak lebih besar dari pujian dan pahalanya. *Qubh* yang besar adalah pelakunya tidak memperoleh keuntungan yang lebih besar dari kerugian, atau sama untung-ruginya. Kemudian *qubh* yang besar ini terbagi dua: pertama, jika dilakukan mendapat hukuman yang besar, berupa “*al-kufr*”. Kedua, jika dilakukan mendapat hukuman lebih rendah berupa “*al-fusq*”. Pendapat lain dari Syaikh Abu ‘Abdillah, *al-qubh* terbagi kepada haram dan makruh. Haram tidak boleh dikerjakan, sedangkan makruh, jika dikerjakan

tidak apa-apa.³⁹ Dengan demikian makruh sama dengan *qubh* yang kecil dan haram sama dengan *qubh* yang besar.

Kedua, Perbuatan hukum yang jika dilakukan, pelakunya tidak mendapat celaan (tetapi mendapat pujian dan pahala). Perbuatan ini dinamakan *al-ḥasan*. *Al-ḥasan* terbagi dua: pertama, perbuatan yang tidak memiliki nilai tambah atas nilai kebaikannya (لا يكون له صفة زائدة على حسنه), yang dapat memberikan tambahan nilai positif, sehingga pelakunya akan mendapat pujian dan pahala, bagian ini dinamakan dengan *al-mubāh*. Kedua, perbuatan yang memiliki nilai tambah atas nilai kebaikannya (يكون له صفة زائد على حسنه), yang dapat menyebabkan pelakunya mendapat pujian. Bagian ini memiliki dua bentuk: pertama, jika perbuatan *hasan* ini tidak dilakukan, dapat mengakibatkan celaan, dinamakan dengan *wajib*. Kedua, jika perbuatan *ḥasan* tersebut tidak dilakukan dan tidak mendapat celaan, dinamakan perbuatan *nadb*. Perbuatan *nadb* ini terbagi dua: pertama, jika manfaat yang terdapat dalam perbuatan *nadb* itu sampai kepada orang selain pelakunya dengan jalan *Iḥsān ilaih*, maka perbuatan itu disebut *fadl*. Kedua, jika manfaat yang terdapat dalam perbuatan *nadb* itu hanya terbatas untuk pelakunya, maka dinamakan *mandūb ilaih*, dan *murgib fih*, dan tidak disebut "*iḥsān ilā gair*".⁴⁰

Dengan memperhatikan defenisi-defenisi dan pembagian hukum syara' yang dikemukakan ulama di atas, sesungguhnya secara substansi mereka sama-sama mengakui adanya hukum *taklīfī* dan hukum *wad'ī*, meskipun mereka berbeda dalam mengekspresikan pendapatnya, oleh sebab itu dalam uraian berikutnya penulis akan menjelaskan kategorisasi hukum syara' ini dengan format *al-aḥkām al-khamsah* yang mencakup hukum *taklīfī* dan hukum *wad'ī*, kemudian masing-masing kategori diposisikan dalam tingkatan-tingkatan *darūrī*, *hājī* dan *takmīlī*,

³⁹ *Ibid.*, h. 365.

⁴⁰ *Ibid.*, h. 364-365.

selaras dengan muatan masalah yang dikandungnya dalam kerangka menemukan pemikiran filosofis yang membentuk kategorisasi hukum syara' tersebut.

3. Kategorisasi al-ahkām al-khamsah dalam Penetapan Hukum Islam

Sebelum menjelaskan kategorisasi hukum syara', penulis akan memaparkan kerangka berfikir yang penulis gunakan untuk melihat stratifikasi hukum Islam. Menurut 'Izz al-Dīn, konsep ihsan yang tersimpul dalam kaidah *jalb al-masāliḥ wa dar' al-mafāsīd* terbagi kepada tiga tingkatan, yaitu: *darūrī*, *ḥājī* dan *takmīlī*. Yang termasuk dalam kategori *daruri* adalah melakukan perbuatan wajib dan meninggalkan perbuatan haram, sedangkan yang termasuk dalam kategori *ḥājī* adalah sunat mu'akkad dan syi'ar-syi'ar agama, dan yang termasuk dalam kategori *takmīlī* adalah hukum sunat yang bukan sunat mu'akkad dan syi'ar agama.⁴¹

Kategori perbuatan hukum berdasarkan tingkatan masalah-mafsadah yang diberikan 'Izz al-Dīn ini tidak memuat perbuatan makruh dan mubah secara jelas, terutama jika dibandingkan dengan *al-ahkām al-khamsah*. Tetapi dalam kitab lain 'Izz al-Dīn menjelaskan, bahwa dengan memperhatikan kualitas masalah dan mafsadah yang termuat dalam setiap perbuatan, maslahat mempunyai tiga bentuk:⁴²

- Pertama, masalah yang mubah dikerjakan (مصالح مباحة التحصيل),
- Kedua, masalah yang *mandūb* dikerjakan (صالح مندوبات التحصيل),
- Ketiga, masalah yang wajib dikerjakan (مصالح واجبات التحصيل), Jika kuat dimensi maslahatnya, ia diwajibkan dalam setiap syari'at.

⁴¹ 'Izz al-Dīn, *al-Qawā'id al-Kubrā*, h.38-39.

⁴² 'Izz al-Dīn, *al-Qawā'id al-Kubrā*, juz I, h. 9 dan 43.

Sedangkan mafsadah terdiri dari dua bentuk:⁴³

- Pertama, mafsadah yang makruh dikerjakan (فاسد (مكروهات التحصيل),
- Kedua, mafsadah yang haram dikerjakan (مفاسد محرمات (التحصيل),⁴⁴ jika kuat dimensi mafsadatnya, setiap syari'at mewajibkan penghapusannya.

Pembagian ini menunjukkan, bahwa 'Izz al-Dīn menerapkan kaidah *jalb al-masāliḥ wa dar' al-mafāsīd* selaras dengan *al-aḥkām al-khamsah*. Penyelarasan ini dilakukan dengan menempatkan hukum wajib, *mandūb*, dan mubah dalam kategori masalah, dan meletakkan hukum haram dan makruh dalam kategori mafsadah. Untuk mencapai tujuan penelitian ini penulis memodifikasi kategorisasi ini dengan menyelaraskan *al-aḥkām al-khamsah* pada setiap tingkatan masalah *ḍarūrī*, *ḥājī* dan *takmīlī*. Penyelarasan ini dilakukan dengan memperhatikan kualitas masalah-mafsadah yang dikandung masing-masing *al-aḥkām al-khamsah*. Jika diselaraskan, maka formatnya menjadi sebagai berikut:

Yang termasuk dalam kategori tingkatan *ḍarūrī* adalah *wājib* dan *ḥarām*, sedangkan pada kategori tingkatan *ḥājī* adalah hukum *sunnah* dan *makrūh*, dan yang termasuk dalam kategori *takmīlī* adalah *mubāḥ*. Perumusan ini bertujuan untuk menunjukkan korelasi antara tiga tingkatan masalah berupa *ḍarūrī*, *ḥājī* dan *takmīlī* dengan hukum *taklīfī*.

Kategorisasi ini bertujuan untuk melihat korelasi antara tiga tingkatan masalah (*ḍarūrī*, *ḥājī* dan *takmīlī*) dengan *al-aḥkām al-khamsah* sebagai produk ijtihad, dengan memperhatikan pola-pola penalaran yang digunakan mujtahid, agar diketahui nilai-nilai kemaslahatan yang dijadikan pertimbangan oleh mujtahid dalam menetapkan suatu ketentuan hukum.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*

Kemudian setiap kategori ini akan dibahas masing-masing sebagai berikut:

a. *Wājib*.

Secara etimologi *wājib* berasal dari akar kata, “*وجب , يجب , وجوباً*”, yang dapat bermakna *lāzim* (kuat) dan *sabat* (tetap) seperti dikatakan.⁴⁵

وجب الشيء إذا ثبت ولزم

Artinya: “*Sesuatu menjadi wajib apabila menjadi tetap dan kuat*”

Sedangkan menurut terminologi ulama *uṣūl* terdapat beberapa defenisi wajib, diantaranya:

‘Izzu al-Dīn mendefenisikan wajib dengan setiap perbuatan yang diperintahkan oleh *syara’*, dengan muatan maslahat yang kuat, apabila dikerjakan mendapat pujian dan balasan kebaikan, jika ditinggalkan mendapat celaan dan diancam balasan keburukan didunia atau diakhirat atau keduanya.⁴⁶

Imam Ḥarmain al-Juwainī menyatakan *wājib* adalah:

المقتضى من الشارع الذي يلام تاركه شرعا

Artinya: “*Suatu perintah dari syari’, di mana orang yang meninggalkannya akan mendapat celaan menurut syara’⁴⁷*”

Al-‘Amidī mengatakan:

الوجوب الشرعي: عبارة عن خطاب الشارع بما ينتهض تركه سببا للذم شرعا

⁴⁵ Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab*, juz I, h. 793.

⁴⁶ Lihat bab III, h. 111.

⁴⁷ Abd al-Malik bin Abdullah bin Yūsuf bin Al-Juwainī Abū al-Ma’ālī, *al-Burhān fi Uṣūl al-Fiqh*, cet. IV, juz I (al-Mansūrah: al-Wafā’, 1418 H.), h. 214.

Artinya: "Al-wujūb al-syar'ī adalah ungkapan tentang titah Syāri' yang jika ditinggalkan akan mendapat celaan menurut syara'"⁴⁸

Qāḍī Abd al-Jabbār, mengatakan:

الواجب هو ما إذا لم يفعله القادر عليه استحق الذم على
بعض الوجوه

Artinya: "Wājib adalah sesuatu yang apabila tidak dikerjakan oleh orang yang mampu melakukannya, ia akan mendapat celaan dalam kondisi-kondisi tertentu".⁴⁹

Al-Syaukānī menyatakan, wājib adalah:

ما يمدح فاعله ويذم تاركه على بعض الوجوه

Artinya: "Perbuatan hukum yang pelakunya mendapat pujian, dan orang yang meninggalkannya mendapat celaan dalam kondisi-kondisi tertentu".⁵⁰

Celaan yang diberikan terhadap orang yang mengabaikan hukum wajib menunjukkan kuat dan sudah tetapnya ketentuan Syāri' terhadap perkara yang diatur hukum tersebut, sebaliknya terhadap orang yang melaksanakannya diberikan pujian atas perbuatannya.

Dalam defenisi diatas tidak dinyatakan bahwa orang yang meninggalkan perbuatan wājib diancam hukuman atau dosa, hal ini berangkat dari cara pandang bahwa bukanlah setiap pelanggar hukum Allah akan mendapat hukuman dan dosa, karena masih adanya kemungkinan Allah akan memberikan ampunan terhadapnya, sehingga ia lepas dari hukuman dan dosa, tetapi yang

⁴⁸ Al-'Amidī, *al-Iḥkām*..., juz I, h. 91.

⁴⁹ Qāḍī al-Quḍāt 'Abd al-Jabbār bin Ahmad, *Syarh al-Uṣūl al-Khamsah* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1965), h. 39.

⁵⁰ Al-Syaukānī, *Irsyād al-Fuḥūl*..., juz I, h. 23.

pasti setiap perbuatan yang tidak mengindahkan aturan Allah akan mendapat celaan dan setiap perbuatan yang mengikuti hukum wajib akan mendapat pujian.

Pujian dan celaan dalam konteks ini memiliki makna moral yang mendalam, bahwa hukum Islam tidak hanya memperhatikan dimensi aturan-aturan hukum dan sanksinya semata, tetapi ia juga mempunyai keterkaitan dengan dimensi akidah dan akhlak, yang memberikan makna spritual dan moral yang kuat.

Muatan spritual dan moral inilah yang menjadi ciri khas hukum Islam yang membedakannya dari hukum lain hasil kreasi manusia semata. Ketika mukallaf melaksanakan suatu ketentuan hukum wajib, ia tidak melaksanakannya sekedar menghindari dari hukuman dan dosa atau sekedar mendapatkan justifikasi dari hukum formal, tetapi lebih dari itu untuk mendapatkan keridaan Allah yang dinyatakan dengan pujianNya. Dengan demikian, ketika seorang mukallaf melaksanakan suatu aturan hukum, ia melakukannya dengan penuh kesadaran dan keikhlasan, kemudian sikap ini terpancar dalam setiap tindakannya yang sarat dengan muatan moral untuk menebarkan kebaikan dan kemaslahatan kepada seluruh mahluk.

Pandangan ini dalam bahasan hukum diperlukan untuk menunjukkan, bahwa dimensi hukum tidak bisa dipisahkan dari dimensi aqidah dan akhlak. Seluruh aspek ajaran Islam terjalin sedemikian rupa, saling menguatkan dan membentuk coraknya masing-masing. Jika dikaitkan dengan pokok suatu bahasan, maka yang dilihat adalah dominasi permasalahan yang sedang dibahas. Ketika penulis membahas *uṣūl-fiqh*, bukan berarti terlepas dari kalam (tauhid) dan akhlak (moral), tetapi pembicaraan lebih didominasi oleh bahasan *uṣūl-fiqh*.

Jika dalam membahas, memahami dan mengaplikasikan hukum kering dari nilai spritual dan moral (aqidah dan akhlak), maka mukallaf bisa saja "*Berhīlah*" atau mencari-cari cara untuk tidak melaksanakan suatu ketentuan hukum yang secara formal

tidak melanggar aturan hukum, tetapi sesungguhnya ia telah menghindar dari suatu aturan hukum. Allah yang maha mengetahui segala sesuatu tentu sangat mengetahui, bahwa sesungguhnya orang tersebut telah menggunakan suatu aturan hukum untuk "Mengakali" aturan hukum yang lain.

Seperti dalam kasus bagian harta warisan, untuk anak laki-laki dua kali lipat dari bagian anak perempuan. Jika seseorang membagi rata harta yang akan diwariskan itu kepada anak-anaknya semasa ia masih hidup untuk menghindar dari ketentuan hukum waris, karena ia merasa hukum Allah itu kurang adil. Maka secara moril sesungguhnya ia telah "Mengakali" hukum Allah, walaupun secara formil ia menggunakan sarana hibah atau hadiah yang dibenarkan hukum.

Kalimat "dalam kondisi-kondisi tertentu" dalam defenisi qāḍī Abd al-Jabbār dan al-Syaukānī, digunakan untuk memasukkan *wājib al-mukhayyar* (wajib yang mengandung pilihan) dalam defenisi ini, di mana pilihan kedua menjadi alternatif yang pengganti alternatif pertama, jika alternatif pertama tidak mampu dilaksanakan, begitu juga alternatif ketiga menjadi pengganti alternatif kedua, jika alternatif kedua tidak mampu dilakukan, seperti: dalam kasus tiga macam *kaffarat* yang dijatuhkan terhadap orang yang melakukan hubungan suami-istri pada siang hari bulan Ramadan.

Kemudian dengan memperhatikan sifat *khitab syāri'* yang *jāzim* atau *gair jāzim* dalam kaitannya dengan hukum *wājib*, Jalāl al-Dīn mendefenisikan wajib dengan:

خطاب الله تعالى المتعلق بطلب الفعل طلبا جازما

Artinya: "Titah Allah Ta'āla yang berkenaan tentang tuntutan untuk melakukan perbuatan dengan tuntutan yang kuat".⁵¹

⁵¹ Jalāl al-Dīn Abd al-Rahmān, *Gāyat al-Wusūl ilā Daqā'iq 'Ilm al-Uṣūl*, (t.tp.: Mathba'ah al-Sa'ādah, 1979), h. 138.

Khitab Allah digunakan untuk mengeluarkan titah selain Allah dari defenisi ini, *talab al-fi'l* bertujuan untuk mengeluarkan pengertian *-taḥrīm*, *karāḥah*, dan *ibāḥah*, karena hukum mubah tidak memuat perintah, sedangkan haram dan mubah sebaliknya memuat larangan mengerjakan suatu perbuatan, adapun kata *jazm* untuk membatasi *wājib* dari *nadb*, karena *talab* dalam hukum *nadb* tidak bersifat *jazam*.⁵²

*Jazm*nya perintah Allah untuk mengerjakan suatu perbuatan dalam suatu *khitab*Nya, yang kemudian melahirkan ketentuan *wājib*, diperoleh dari petunjuk dalil-dalil hukum itu sendiri, baik yang bersifat *lafzi* dengan *sigat* atau *lafz al-khabar*, maupun yang bersifat *ma'nawi* yang ditunjukkan oleh *dalālat al-luzūm*.⁵³ Dari hasil pemahaman kebahasaan ini, difahami pula, bahwa kuatnya tuntutan untuk melakukan suatu perbuatan, menunjukkan kuat dan tingginya nilai maslahat yang dikandung oleh *khitab* tersebut, baik perintah itu berkenaan dengan kemaslahatan dunia, maupun berhubungan dengan kemaslahatan akhirat atau untuk keduanya, bahkan setiap perbuatan yang diwajibkan syara' mengandung dimensi *ta'abbud* sebagai bentuk keta'atan hamba kepada *Rab*, dan menjadi sarana untuk memperoleh kemaslahatan dan kebahagiaan di akhirat.

Jāzim atau *lāzim* merupakan sifat lafaz dari *khitab al-Syāri'* yang berhubungan dengan *talab al-fi'l* (tuntutan melakukan suatu perbuatan), sedangkan pemahaman tentang kuatnya muatan masalah dalam perbuatan yang dituntut itu diketahui dari lafaz *khitāb al-Syāri'* yang bersifat *jāzim* atau *lāzim* itu. Dengan demikian *wājib* dipahami sebagai "perbuatan yang diperintahkan oleh syara', dengan muatan maslahat yang kuat, apabila dikerjakan mendapat pujian dan balasan kebaikan, jika

⁵² *Ibid.*

⁵³ Lihat Bab III, h.55.

ditinggalkan mendapat celan dan diancam balasan keburukan di dunia atau di akhirat atau keduanya".⁵⁴

Pemikiran ini berangkat dari penalaran kebahasaan dengan menangkap hakikat dan *māhiyah* perbuatan yang diwajibkan syara', sekaligus melihat *al-samrah* (buah) dan *al-nafijah* (hasil) perbuatan wajib, berupa balasan keburukan atau kebaikan di dunia dan di akhirat. Selaras dengan ini 'Izz al-Dīn mendefenisikan *wājib* atau *farḍ* dengan:

ما يثاب على فعله لعظم المصلحة في فعله, ويعاقب على تركه لعظم المفسدة في تركه

Artinya: "Perbuatan yang dikerjakan mendapat pahala karena besarnya kemaslahatan mengerjakannya, dan dihukum meninggalkannya, karena besarnya mafsadah meninggalkan perbuatan tersebut".⁵⁵

Kuatnya kandungan kemaslahatan yang termuat dalam *khitab al-Syāri'* yang *jāzim* atau *lāzim*, menunjukkan bahwa perkara yang diperintahkan itu berhubungan dengan kemaslahatan yang *ḍarūrī*, jika tidak direalisasikan dapat mengancam keberadaan manusia di dunia atau diakhirat. Umpamanya dalam masalah ibadah firman Allah:

وأقيموا الصلاة وءاتوا الزكاة

Artinya: "Dan dirikanlah salat dan tunaikanlah zakat" (al-Nūr: 56).

Lafaz "أَقِيمُوا" (dirikanlah) dan "ءَاتُوا" (tunaikanlah), dalam ayat ini berbentuk *fi'l al-'amar* yang berasal dari *fi'l al-māḍi* "أَقَامَ" dan "أَتَى". Perintah mendirikan salat dalam ayat ini memang tidak dibarengi dengan *qarīnah* yang menjāzimkannya,

⁵⁴ lihat bab III, h. 9-10.

⁵⁵ 'Izz al-Dīn, *al-Qawā'id al-Kubrā*, juz I, h. 50.

tetapi umat Islam telah menerimanya sebagai perintah *wājib* untuk mendirikan salat, itulah sebabnya jumbuh ulama berpendapat, bahwa lafaz ‘*amar* itu diciptakan untuk memberi pengertian wajib. Selama lafaz ‘*amar* tetap dalam kemutlakan-nya, ia selalu menunjukkan kepada arti yang hakiki, yakni *wājib* dan tidak dialihkan kepada arti lain, jika tidak ada *qarīnah* yang mengalihkannya.⁵⁶ Bahkan sebelum datangnya Islam, para ahli bahasa Arab menetapkan, bahwa perintah itu *wājib* dikerjakan. Atas dasar ini jumbuh ulama menetapkan kaidah:

الأصل فى الأمر للوجوب

Artinya: “*Hukum dasarnya ‘amar itu adalah untuk mewajibkan*”.

Dengan demikian kejāziman *talab al-fi’l* dalam *khitāb* Allah ini, diketahui dari petunjuk lafaz *fi’l ‘amr*, kemudian darinya dapat juga dimengerti, bahwa dibalik perintah itu terdapat muatan masalah yang kuat. Untuk mengetahui tingginya kandungan masalah yang ada, diperlukan petunjuk dari nas lain, diantaranya:

عن ابى هريرة قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول أن أول ما يحاسب به العبد يوم القيامة من عمله صلاته فإن صلحت فقد أفلح وأنجح وإن فسدت فقد خاب وخسر فإن انتقص من فريضته شيء قال الرب عز وجل انظروا هل لعبدي من تطوع فيكمل بها ما انتقص من الفريضة ثم يكون سائر عمله على ذلك (رواه الترميذى)⁵⁷

⁵⁶ Al-‘Āmidī, *al-Iḥkām...*, juz II, h. 14.

⁵⁷ Muhammad bin ‘Isa Abū ‘Isa al-Turmizī al-Silmī, *al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ Sunan al-Turmizī*, J. II (Beirut: Dār al-Ihyā’ al-Turās al-‘Arabī, t.th.), h. 269. Lihat juga Muhammad bin Abdillāh Abū ‘Abdillāh al-Hakīm al-Naisabūrī, *al-Mustadrak ‘alā Ṣaḥīḥain*, j. I (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1990), h. 394. Abu Abdillāh Muhammad bin Abd al-Wahid bin Ahmad al-Hanbalī al-Maqdisī, *al-‘Aḥādīs al-Mukhtārah*, juz, VII (Makkah al-Mukarramah:

Dari Abi Hurairah berkata: Rasulullah saw. bersabda: "bahwa yang pertama dihisab dari perbuatan hamba pada hari kiamat adalah shalatnya, apabila baik shalatnya, maka ia telah beruntung dan selamat, jika rusak, maka ia merugi dan menyesal, jika dari salat fardunya ada kekurangan, Allah berfirman: 'lihatlah! Apakah hambaku memiliki salat sunat?' Jika ada, maka salat sunat itu digunakan untuk melengkapi kekurangan salat fardunya, kemudian begitu seterusnya terhadap seluruh perbuatannya" (HR. Turmīzī)

Hadis ini menunjukkan posisi salat sebagai perbuatan hukum yang mengandung kemaslahatan yang paling *ḍarūri* di akhirat, karena salat dijadikan ukuran pertama untuk menilai seluruh perbuatan mukallaf. Itulah sebabnya hukum salat lima waktu wajib atau fardū, jika shalatnya sempurna, maka ia selamat dari penilaian tahap pertama. Tetapi jika salat fardunya memiliki kekurangan, Syāri' melihat kepada salat sunatnya, jika salat sunatnya ada, maka ia dijadikan penyempurna salat wajibnya. Ini menunjukkan, bahwa salat sunat sebagai *mukammil* salat fardū, begitu juga berlaku terhadap seluruh perbuatan wajib lainnya.

Dalam perspektif konsep *iḥsān*, kemaslahatan yang diwajibkan Allah ini diberlakukan berdasarkan kepentingan hamba. Ia terbagi kepada *al-faḍīl wa al-afḍal* dan pertengahan antara keduanya. Kemaslahatan yang paling tinggi nilainya adalah:

ما كان شريفا في نفسه, دافعا لأقبح المفاسد, جالبا لأرجح
المصالح⁵⁸

Artinya: "Kemaslahatan yang mulia dalam dirinya sendiri, menolak mafsadat yang paling berbahaya, dan menegakkan maslahat yang paling tinggi"

Maktabah al-Nahḍah al-Hadīisah, 1410 H), h. 145. Ahmad bin 'Abdillah Abu Abdillah al-Syaibānī, *Musnad al-Imām Ahmad bin Hanbal*, j. II (Mesir: Mu'assasah Qurtubah, t.th.), h. 425.

⁵⁸ Izz al-Dīn, *al-Qawā'id al-Kubrā*, juz I, h. 54.

Dalam kaitannya dengan kasus salat, maka perbuatan mendirikan salat farḍu adalah *syarīf fi nafsih*, kemudian *dāfi'an liaqbaḥ al-mafāsīd*, karena ia dapat menolak mafsadah akhirat yang paling berbahaya, berupa penyesalan dan kerugian nyata, karena jika seluruh amal tidak diterima, akan mendapat murka Allah dan azab neraka, dan *jāliban liarjaḥ al-masālih*, karena dengan melaksanakan salat farḍu ditambah salat sunat akan memperoleh keberuntungan dan selamat sebagaimana disebutkan dalam hadis, paling tidak untuk penilaian tahap pertama.

Dikatakan selamat dari penilain tahap pertama, karena selain salat mukallaf berkewajiban melaksanakan perbuatan wajib lainnya, seperti: membayar zakat, puasa pada bulan ramadhan dan melaksanakan ibadah haji bagi yang mampu. Itulah sebabnya ketika Rasul ditanya seorang Arab Badui:

عن أبي هريرة أن أعرابيا جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله دلني على عمل إذا عملته دخلت الجنة قال تعبد الله لا تشرك به شيئا وتقيم الصلاة المكتوبة وتؤدي الزكاة المفروضة وتصوم رمضان قال والذي نفسي بيده لا أزيد على هذا شيئا أبدا ولا أنقص منه فلما ولى قال النبي صلى الله عليه وسلم من سره أن ينظر إلى رجل من أهل الجنة فلينظر إلى هذا (رواه مسلم).⁵⁹

Artinya: *Dari Abi Hurairah: "Bahwa seorang Arab badui menjumpai Rasulullah saw. seraya bertanya: 'Wahai Rasulullah, tunjukkan saya perbuatan yang jika aku kerjakan akan menyebabkanku masuk surga?' Rasul menjawab: 'Sembahlah Allah dan jangan engkau persekutukan Ia dengan apapun, dirikan shalat wajib, tunaikan zakat farḍu, puasa pada bulan Ramadhan'. Kemudian Badui itu bersumpah: 'Demi Allah yang menguasai jiwaku, aku tidak akan melebihkan atau mengurangi dari ini selamanya',*

⁵⁹ Muslim bin al-Ḥajjāj Abū al-Ḥusain al-Qusyairī al-Naisabūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, juz I (Beirut: Dār al-Ihya' al-Turās al-'Arabī, t.th.), h. 44.

setelah ia pergi Nabi saw. bersabda: 'barang siapa yang suka melihat penghuni surga, lihatlah kepada orang ini'". (HR. Muslim)

Sesungguhnya esensi kandungan hadis ini bukanlah terbatasnya perbuatan yang menyebabkan masuk surga itu kepada empat hal tersebut, tetapi ini menunjukkan sangat pentingnya hal-hal itu dalam pandangan syara' untuk dilakukan, karena dalam hadis yang lain dinyatakan:

عن أبي أيوب قال جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال دلي على عمل أعمله يدني من الجنة ويباعدني من النار قال تعبد الله لا تشرك به شيئاً وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصل ذا رحمك فلما أدبر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن تمسك بما أمر به دخل الجنة (رواه المسلم).⁶⁰

Artinya: *Dari Abi Ayyub berkata: "Seorang laki-laki menjumpai Rasulullah saw. seraya bertanya: 'Tunjukkan aku perbuatan yang mendekatkanku kepada surga dan menjauhkanku dari neraka?' Rasul menjawab: 'Sembah Allah dan jangan persekutukan Ia dengan apapun, dirikan salat, tunaikan zakat, dan sambung hubungan kasih-sayang!'. Ketika ia telah pergi, Rasulullah saw. bersabda: 'jika ia berpegang teguh terhadap apa yang diperintahkan kepadanya, ia akan masuk surga'". (HR. al-Muslim)*

Dalam hadis ini puasa ramadhan tidak disebutkan, tetapi yang ditambahkan dan tidak disebutkan dalam hadis sebelumnya adalah "Menjaga hubungan silaturahmi". Kemudian diakhir hadis, Rasul mensyaratkan ta'at terhadap segala yang diperintahkan untuk memperoleh surga, ini menunjukkan, bahwa perbuatan yang membawa kepada surga itu tidak terbatas kepada hal-hal yang disebutkan dalam hadis ini saja, tetapi

⁶⁰ *Ibid.*, h. 43.

mencakup seluruh perbuatan yang diperintahkan Allah dan Rasul, serta meninggalkan segala larangannya.

Untuk sempurnanya ibadah salat, mukallaf diwajibkan memenuhi syarat dan rukun shalat, seperti: wajib bersuci dari hadas besar dan kecil, menutup aurat, menghadap qiblat, membaca ayat al-Qur'an, dan seterusnya. Tetapi ketika tidak ada air untuk bersuci, mukallaf diberi keringanan untuk bertayammum, ketika tidak ada pakaian untuk menutup aurat tetap diwajibkan salat, begitulah seterusnya, sehingga terlihat bahwa semua syarat dan rukun ini tidak *syarīf fi nafsih*, tetapi ia diwajibkan sebagai *wasā'il* untuk menyempurnakan wajibnya salat.⁶¹

Uraian diatas menunjukkan, bahwa ibadah shalat diwajibkan Allah karena mengandung kemaslahatan *ḍarūri* di akhirat, jika perbuatan itu tidak dikerjakan atau tidak sempurna, maka hamba tidak akan memperoleh kenikmatan dan kesuksesan di akhirat, bahkan ia akan mendapat kesengsaraan dan penyesalan yang nyata. Oleh sebab itu dasar-dasar ibadat diperintahkan untuk memelihara agama, seperti: mengucapkan dua kalimat syahadat, salat, zakat, puasa dan haji.

Contoh lain, *khitab* Allah:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى
الْحُرِّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ فَمَنْ عُفِيَ
لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدِّءْ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ
ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنْ اِعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُ
عَذَابٌ أَلِيمٌ

Artinya: "Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu qisas berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh;

⁶¹ Selanjutnya penulis akan menggunakan istilah *wājib lizātih* (wajib untuk dirinya sendiri) bagi hukum wajib yang memiliki tingkat kemaslahatan yang paling tinggi (*syarīf fi nafsih*), sedangkan hukum wajib yang menjadi *wasā'il* digunakan istilah *wājib ligairih*.

orang merdeka dengan orang merdeka, hamba dengan hamba dan wanita dengan wanita. Maka barangsiapa yang mendapat suatu pema'afan dari saudaranya, hendaklah (yang mema'afkan) mengikuti dengan cara yang baik, dan hendaklah (yang diberi ma'af) membayar (diat) kepada yang memberi ma'af dengan cara yang baik (pula). Yang demikian itu adalah suatu keringanan dari Tuhan kamu dan suatu rahmat. Barangsiapa yang melampaui batas sesudah itu, maka baginya siksa yang sangat pedih". (al-Baqarah: 178).

Kata “*كُتِبَ*” dalam ayat ini bermakna “diwajibkan”, merupakan salah satu *uslūb* (gaya bahasa) yang digunakan Allah dalam al-Qur'an untuk menuntut suatu perbuatan. Tuntutan perbuatan dengan ungkapan kata seperti ini bersifat *jāzim*, sehingga perbuatan yang dituntut itu termasuk dalam kategori *wājib*. Oleh sebab itu hukum *qisās* wajib diberlakukan terhadap pelaku pembunuhan, terlepas dari pembahasan tentang kriteria pelaku pembunuhan yang dapat dijatuhkan hukum *qisās*.

Untuk memperkuat alasan perlunya diwajibkan hukum *qisās*, dalam ayat sesudahnya Allah berfirman:

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَبْصَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

Artinya: “Dan dalam *qisās* itu ada (jaminan kelangsungan) hidup bagimu, hai orang-orang yang berakal, supaya kamu bertakwa”. (al-Baqarah:179).

Dalam ayat ini Allah menjelaskan, bahwa dengan menerapkan hukum *qisās*, dapat menjamin kelangsungan hidup manusia. Karena pemberlakuan hukum ini terhadap pelaku pembunuhan akan memberikan efek psikologis kepada masyarakat yang menyaksikannya, sehingga orang akan berfikir dan mengambil pelajaran besar, sehingga ia menghindarkan dirinya dari perbuatan yang mengakibatkan kematian, atau efek-balik yang mencelakakan.

Dengan wajibnya pemberlakuan hukum *qisās*, difahami pula, bahwa haram hukumnya membunuh dan melukai orang lain tanpa alasan yang dibenarkan oleh syara', karena hukum *qisās* diberlakukan terhadap pelaku pembunuhan dan pelukaan. Dengan demikian terpeliharalah kelangsungan hidup manusia sebagai kemaslahatan yang sangat pokok, oleh sebab itu memeliharanya termasuk dalam penjagaan maslahat yang *darūrī*.

Perbuatan pidana pembunuhan dan pelukaan terjadi akibat konflik yang terjadi dalam interaksi sosial di antara anggota masyarakat, maka ia termasuk dalam bagian muamalah, oleh sebab itu pokok-pokok hukum yang berkenaan dengan mu'amalah juga bertujuan untuk memelihara jiwa.

Contoh lain dalam firman Allah:

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلِيَشْهَدَ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ

Artinya: "Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, maka deralah tiap-tiap seorang dari keduanya seratus kali dera, dan janganlah belas kasihan kepada keduanya mencegah kamu untuk (menjalankan) agama Allah, jika kamu beriman kepada Allah, dan hari akhirat, dan hendaklah (pelaksanaan) hukuman mereka disaksikan oleh sekumpulan dari orang-orang yang beriman". (al-Nūr: 2).

Kata "فَاجْلِدُوا" dalam ayat ini berbentuk perintah yang menuntut memberlakukan hukum dera 100 kali terhadap setiap pelaku zina laki-laki dan perempuan, perintah ini melahirkan wajibnya hukum memberlakukan hukum dera 100 kali terhadap pelaku zina laki-laki dan perempuan. Selain dari perintah dalam bentuk *fi'l amar*, Allah memberikan *qarīnah* dengan kalimat "janganlah belas kasihan kepada keduanya mencegah kamu

untuk (menjalankan) agama Allah, jika kamu beriman kepada Allah dan hari akhirat”.

Dengan melaksanakan hukum dera terhadap pelaku zina, berarti membuktikan, bahwa kita mengutamakan iman kepada Allah dan hari akhir di atas segalanya, karena iman adalah hal yang paling esensi dalam agama. Tiada maknanya perbuatan baik dalam pandangan agama, jika tidak berlandaskan iman kepada Allah, oleh sebab itu, sesungguhnya dalam hukum dera terhadap pelaku zina ini, terdapat kemaslahatan yang besar, yaitu untuk memelihara *al-nasl* (keturunan) dari kekacauan, untuk memelihara kesucian diri dari perbuatan keji dan yang paling mendasar untuk membuktikan iman kepada Allah dan hari akhir.

Besarnya mafsadah dalam perbuatan zina ditunjukkan oleh firman Allah:

وَلَا تَقْرُبُوا الزُّنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا

Artinya: “Dan janganlah kamu mendekati zina; sesungguhnya zina itu adalah suatu perbuatan yang keji dan suatu jalan yang buruk”. (al-‘Isrā’: 32).

Dengan ayat ini, Allah menjelaskan bahwa diharamkannya perbuatan zina karena ia adalah perbuatan yang keji dan jalan penyaluran naluri kemanusiaan yang buruk. Jika Allah telah menyatakan bahwa perbuatan zina itu keji, maka larangan-Nya untuk tidak mendekati zina juga melahirkan hukum haram, meskipun keharaman melakukan perbuatan mendekati zina, seperti: berdua-duaan di tempat yang memungkinkan terjadinya perbuatan zina, adalah haram *ligairih* (haram karena haramnya zina).

Dengan demikian dapat dikatakan, bahwa hukum perbuatan zina adalah haram *lizātih* (karena mafsadah yang terdapat dalam perbuatan itu sendiri), berdasarkan pemahaman kebahasaan terhadap petunjuk lafaz nash dan berdasarkan *qarīnah* yang dijelaskan oleh *khtāb al-Syāri’*. Adapun perbuatan-

perbuatan lain yang dapat menghantarkan pelakunya kepada perbuatan zina juga diharamkan (haram *ligairih*), untuk menutup kemungkinan terjadinya perbuatan dosa (*sadd al-zarī'ah*).

b. *Nadb/Sunnah*

Secara etimologi *nadb* berasal dari akar kata نَدَبَ , يَنْدُبُ , نَدْبٌ , دَعَا , دَعَاءٌ yang dapat memiliki arti حَثَّ (menganjurkan), دَعَا (mengajak).⁶² Sedangkan menurut istilah ulama Uṣūl terdapat beberapa ungkapan. 'Izz al-Dīn mendefenisikan *nadb* dengan setiap perbuatan yang diperintahkan oleh syara', tetapi muatan maslahatnya kurang kuat. Jika dikerjakan mendapat pujian dan balasan kebaikan didunia dan akhirat dari Syari', jika tidak dikerjakan tidak tercela dan tidak mendapatkan balasan apapun.⁶³

Menurut al-Rāzī *nadb* adalah:

فهو الذي يكون فعله راجحا على تركه في نظر الشرع ويكون
تركه جائزا⁶⁴

Artinya: "Mandūb adalah perbuatan yang dilakukan lebih utama dari meninggalkannya dalam pandangan syara', tetapi boleh meninggalkannya"

Dalam defenisi ini al-Rāzī menjelaskan, bahwa hukum *nadb* yang berada dalam cakupan *amr* (perintah) adalah perbuatan hukum yang lebih utama dikerjakan dari pada ditinggalkan. Defenisi ini menggambarkan sikap *tawaqquf*,⁶⁵ yang berkesim-

⁶² Ibn Manzhūr, *Lisān al-'Arab*, juz I, h. 753.

⁶³ Lihat bab III h. 111.

⁶⁴ Al-Rāzī, *al-Maḥsūl...*, juz I, h.128.

⁶⁵ *Tawaqquf* adalah sikap tidak berpendapat yang diambil sebagian ulama, seperti: mazhab al-Asy'ari, Qaḍi Abu Bakar, al-Gazālī dan al-Rāzī terhadap perbedaan pendapat tentang petunjuk lafaz *amar* dalam nash syara'. Ahli uṣūl sepakat bahwa shighat lafaz *amar* yang tidak disertai *qarīnah* memberikan 15 petunjuk, yaitu: *wājib, nadb, irsyād, ibāḥah, ta'dīb, imtinān, ikrām,*

pulan, bahwa “ *khitāb al-Syāri'* ” yang memuat tuntutan melakukan suatu perbuatan yang setimbang dengan *wazan* “ *افعل* ”, berarti menunjukkan lebih kuatnya sisi yang mendorong untuk mengerjakan dari pada sisi untuk meninggalkan.

Meskipun orang yang meninggalkan perbuatan *nadb* tidak mendapat celaan, tetapi *fuqahā'* mencela orang yang meninggalkan seluruh perbuatan *nadb*, karena hal itu menunjukkan sikap mereka yang memandang enteng bentuk-bentuk keta'atan dan zuhud yang terdapat dalam perbuatan *nadb*. Bentuk-bentuk keta'atan dan zuhud yang terdapat dalam perbuatan *nadb* sangat berguna untuk mendidik jiwa dan moral dari berbagai kekurangan dan kelemahan.⁶⁶

Dengan ungkapan lain, Syaūkānī mendefenisikan *nadb* dengan:

ما يمدح فاعله ولا يذم تاركه⁶⁷

Artinya: “Perbuatan hukum yang dipuji pelakunya, tetapi orang yang meninggalkannya tidak dicela”.

Defenisi ini menonjolkan sisi aqidah dan moral, yang lebih menggambarkan hakikat dan esensi dari perbuatan itu, yang

*tahdīd, inzār, taskhīr, ta'jīz, ihānah, taswiyah, do'a, dan tamannī. Menurut mazhab Syi'ah, petunjuk lafaz amar dalam ayat al-Qur'an yang tidak disertai qarīnah adalah musytarik (mencakup) seluruh petunjuk itu. Sedangkan Imam syafi'i, fuqahā, dan segolongan mutakallimīn, seperti: Abū al-Husain al-Basrī dan al-Jubbā'i berpendapat bahwa petunjuk lafaz 'amar seperti itu pada hakikatnya untuk mewajibkan, sedangkan petunjuk-petunjuk lainnya hanya bersifat majāz. Kelompok lain, seperti Abu Hasyim, sebagian mutakallimīn dan fuqahā' memandang petunjuk lafaz amar itu pada hakikatnya untuk nadb. Golongan yang bertawaqquf beralasan, bahwa lafaz amar yang tidak disertai qarīnah itu memang di gunakan secara bergantian dalam bentuk haqiqi pada sebagian tempat dan berbentuk majāzi pada bagian yang lain. Lihat Imam Ghazali, *al-Mustasyfā...*, h. 205-206. Lihat juga al-'Amidī, *al-Iḥkām...*, juz II, h. 13-14.*

⁶⁶ Al-Rāzī, *al-Maḥsūl...*, juz I, h. 129.

⁶⁷ Al-Syaukānī, *Irsyād al-Fuḥūl...*, juz I, h.24.

disebut dengan *al-ta'rif bi al-ḥad*. Dalam pandangan pendapat ini, tidak ada suatu kepastian, bahwa orang yang mengerjakan perbuatan sunat akan mendapat pahala, karena bisa saja Allah tidak menerima perbuatan *nadb* tersebut. Tetapi yang pasti perbuatan *nadb* termasuk dalam perbuatan yang terpuji dalam pandangan syara'.

Sedangkan defenisi yang melihat kepada *natījah* (hasil) dan *al-samrah* (buah) perbuatan *nadb*, mendefenisikan *nadb* dengan:

ما أثيب فاعله و لم يعاقب تاركه⁶⁸

Artinya: "Perbuatan hukum yang pelakunya diberi pahala, tetapi orang yang meninggalkannya tidak dihukum".

Berbeda dengan defenisi-defenisi sebelumnya, Abu al-Husain al-Basyrī dari ulama kalangan mu'tazilah menyatakan:

الندب هو فعل الحسن الذى له صفة زائدة على حسنه لها مدخل فى استحقاق المدح و لا يكون للإخلال به مدخل فى استحقاق الذم⁶⁹

Artinya: "Nadb adalah perbuatan baik yang memiliki sifat tambahan atas nilai baiknya yang dapat menyebabkan pelakunya mendapat pujian, dan orang yang meninggalkan perbuatan itu tidak mendapat celaan"

Perumusan defenisi ini sangat diwarnai oleh konsep *ḥasan-qubḥ* aliran Mu'tazilah. Dalam pernyataan ini, *nadb* termasuk dalam kategori perbuatan baik yang memiliki nilai tambah atas kebaikan yang dikandungnya. Seperti: Orang yang dinadbkan untuk menikah, selain untuk menghindarkan orang tersebut dari perbuatan haram, tujuannya bukanlah semata-mata untuk memberikan kelezatan, tetapi disertai dengan *maḍarrah* (ke-

⁶⁸ Ibn Badrān, *al-Madkhal ilā Mazhab al-Imām Ahmad ...*, juz I, 152.

⁶⁹ Abū al-Ḥusain al-Basyrī, *Kitāb al-Mu'tamad ...*, juz I, h. 364-365.

sulitan), dengan kewajiban memenuhi kebutuhan lahir-batin keluarga, yang memberatkan beban pikiran dan harus bekerja keras. Kesulitan-kesulitan itu merupakan nilai tambah atas kebaikan di dalamnya yang mengakibatkan orang tersebut berhak mendapat pahala. Kemudian jika tidak menikah, orang tersebut tidak mendapat celaan dalam pandangan syara', karena hukum menikah baginya baru sebatas *nadb*.⁷⁰

Perbuatan *nadb* ini disebut juga dengan “مرغب فيه”, “مستحب”, “نفل”, “تطوع”, dan “سنة”. *Margab fih* bermakna “berserta perbuatan itu, mukallaf mendapat pahala”, dengan menurut ‘uruf inilah yang membedakannya dari pengertian wajib. *Mustahab* bermakna “Allah SWT menyukainya tetapi bukan wajib”. *Nafal* secara ‘uruf bermakna “perbuatan itu mengindikasikan keta’atan, tetapi tidak diwajibkan, manusia disuruh mengerjakannya dengan perintah yang tidak kuat (*gair luzūm wa ḥatm*)”. *Tatawwu’* bermakna “bahwa mukallaf dianjurkan untuk mengerjakannya, sementara perbuatan itu berfungsi untuk mendekatkan diri kepada Allah (*al-qurbah*) tanpa adanya perintah yang kuat (*luzūm wa ḥatm*). Sedangkan *sunnah* secara ‘uruf bermakna “*tā’ah*” bukan suatu kewajiban. Oleh sebab itu ia diposisikan setelah wajib.⁷¹

Menurut Ulama Mu’tazilah, istilah *sunnah* tidak hanya digunakan untuk perbuatan *mandūb ilaih*, tetapi juga digunakan untuk perbuatan yang diwajibkan. Hanya saja penggunaan istilah *sunnah* untuk seluruh perbuatan yang *wājib* dan *nadb* untuk menunjukkan bahwa selayaknya perbuatan *wājib* dan *nadb* itu dilakukan terus menerus (*al-idāmah*), karena kata *sunnah* diambil dari kata *-al-idāmah*.⁷²

Berdasarkan uraian diatas, terlihat bahwa seluruh ulama sama-sama memandang perbuatan *nadb* termasuk dalam

⁷⁰ *Ibid.*, h. 267.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ibid.*

perbuatan yang diperintahkan syara', karena di dalamnya terdapat nilai kebaikan atau kemaslahatan, oleh sebab itu tepatlah pernyataan 'Izz al-Dīn yang menempatkan *nadb* dalam bagian dari kemaslahatan (*masalih mandūbāt al-tahsīl*).

Jika perbuatan *nadb* ini diperhatikan dari tinjauan muatan maslahat dan muḍarat yang termuat di dalamnya, maka hampir seluruhnya memuat maslahat dan muḍarat, tetapi sisi maslahatnya lebih kuat dari sisi muḍaratnya dalam pandangan syara' dan akal sehat. Umpamanya: shalat tahajud, shalat ini dilakukan paling utama pada sepertiga malam terakhir, sementara manusia sedang tidur pulas, sehingga sangat sulit baginya untuk menegakkan salat ini, tetapi dengan salat ini Allah menjanjikan kemulyaan yang tinggi kepada pelakunya, sebagaimana Allah berfirman:

وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ عَسَىٰ أَن يَبْعَثَكَ
رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا

Artinya: "Dan pada sebahagian malam hari bersembahyang tahajudlah kamu sebagai suatu ibadah tambahan bagimu: mudah-mudahan Tuhan-mu mengangkat kamu ke tempat yang terpuji". (al-'Isrā': 79).

Kata *nāfilah* dalam ayat ini menjadi *qarīnah* bahwa perintah mendirikan salat tahajud dalam ayat ini bersifat *nadb*, kemudian Allah menjanjikan posisi yang mulia bagi orang yang melaksanakannya. Dengan janji ini, sisi kesulitan (mafsadah) yang ada dalam mendirikan salat tahajud dikalahkan oleh sisi kemuliaan (masalah) yang dikandungnya.

Contoh lain, dalam masalah hutang-piutang, syara' menganjurkan (*al-irsyād*) kepada orang beriman agar hutang-hutang itu dicatat jumlah dan tempo pembayarannya, sebagaimana firman Allah:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى
فَاكْتُبُوهُ

Artinya: “Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu bermu’amalah tidak secara tunai untuk waktu yang ditentukan, hendaklah kamu menuliskannya...”. (al-Baqarah: 282).

Jumhur ulama memahami *amr* (perintah) menulis hutang-piutang dalam ayat ini sebatas *irsyād*,⁷³ yang berarti *nadb* hukumnya. Karena mencatat hutang-piutang itu bertujuan agar lebih terjamin dan terpercaya serta menghindarkan dari pertentangan, tanpa menulispun maksud ini dapat dicapai. Kemudian penalaran ini juga merupakan hasil *al-jam’* antara perintah menuliskan hutang dalam ayat ini dengan hadis Nabi saw.:

عن عبد الله ابن عمر رضى الله عنهما عن النبي صلى الله عليه
وسلم قال إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب (رواه البخارى والمسلم).⁷⁴

Artinya: “Dari Nabi saw. bersabda: Sesungguhnya kami adalah umat yang ‘ummi’, tidak bisa menulis dan tidak bisa menghitung”. (HR. Bukhāri-Muslim).

Pada dasarnya hutang itu tidak memerlukan penulisan, karena al-Qur’an dan al-Hadis saja tidak diperintahkan untuk menulisnya, jadi yang disuruh Allah untuk menulisnya adalah permasalahan partikuler (*juz’iyyāt*) yang terjadi diantara

⁷³ *Irsyād* memiliki kedekatan makna dengan *nadb*, Hanya saja *nadb* digunakan untuk perbuatan-perbuatan yang berorientasi kepada kemaslahatan atau pahala di akhirat, sedangkan *irsyād* hanya digunakan untuk petunjuk syara’ yang berkenaan dengan kemaslahatan dunia. Lihat al-‘Amidī, *al-Ihkām...*, h. 13.

⁷⁴ Muhammad bin Ismail Abu Abdillah al-Bukhārī (selanjutnya disebut Imam Bukhārī), *al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ*, (Beirut: Dār Ibn Kasīr, 1987M/1407H), juz II, h. 675. Imam Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, juz II, h. 761.

manusia. Perintah menulis dalam ayat ini hanya sebatas *irsyād* bukan untuk mewajibkan.⁷⁵

Dengan demikian, dalam pandangan ulama klasik, masalah yang terdapat dalam perbuatan mencatat hutang-piutang tidak bersifat *darūrī*, tetapi hanya bersifat *ḥājī*, sehingga hukumnya hanya bersifat *mandūb*. Ini menunjukkan bahwa tata fikir yang digunakan mujtahid dalam menetapkan hukum syara' sangat dipengaruhi oleh pertimbangan masalah dan mafsadat yang termuat dalam perbuatan hukum itu. Di sinilah letak korelasi yang kuat antara kemaslahatan dan tingkatan-tingkatannya dengan hukum-hukum yang lima, terutama dalam masalah-masalah yang berhubungan dengan masalah mu'amalah.

Dari latar belakang pemikiran seperti ini 'Izz al-Dīn memandang hukum *nadb* sebagai bagian kedua dari tingkatan masalah sebagai:

ما ندب الله إليه إصلاحاً لهم⁷⁶

Artinya: "Perbuatan yang dinadbkan Allah untuk kemaslahatan mereka (orang-orang yang beriman)".

Jika ulama klasik memahami perintah menulis hutang dalam ayat ini bersifat *irsyād* dengan landasan pemikiran bahwa umat Islam pada waktu itu sebagian besar tidak mengenal tulis-baca dan bersifat amanah, maka jika dibandingkan dengan kondisi umat Islam sa'at ini yang sudah berada dalam sistem perekonomian dan sistem peradilan yang sangat kompleks di tengah pergaulan dunia yang mengglobal, kebutuhan kepada penulisan hutang-piutang yang dilegalkan oleh suatu badan yang telah ditetapkan menjadi kebutuhan yang *darūrī* demi terpeliharanya harta manusia. Atas dasar ini hukum menulis

⁷⁵ Ismail bin 'Umar bin Kasīr al-Damsyiqī Abū al-Fidā, *Tafsīr Ibn Kasīr*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1401 H), juz I, h. 335.

⁷⁶ 'Izz al-Dīn, *al-Qawā'id al-Kubrā*, juz I, h. 55.

hutang-piutang yang sebelumnya dipandang ulama klasik bersifat *nadb* dapat meningkat menjadi wajib.

c. Mubah

Secara etimologi mubah berasal dari akar kata *باح* , *بيح* , yang dapat berarti *المأذون* (diperbolehkan).⁷⁷

Sedangkan menurut terminologi ulama *uṣūl*, 'Izz al-Dīn menjelaskan bahwa mubah adalah perbuatan yang mengandung muatan maslahat, tetapi jika dikerjakan atau ditinggalkan tidak mendapat pujian dan balasan apapun di dunia dan akhirat.⁷⁸

Al-Juwainī menjelaskan:

المباح فهو ما خير الشارع فيه بين الفعل وتركه لا اقتضاء
ولا زجر⁷⁹

Artinya: "Mubah adalah perbuatan hukum yang diberikan pilihan oleh Syāri' antara melakukan atau meninggalkan, tanpa ada perintah dan larangan".

Dengan ungkapan berbeda, al-Syaukānī menyatakan:

والمباح ما لا يمدح على فعله ولا يذم على تركه⁸⁰

Artinya: "Mubāh adalah perbuatan hukum yang tidak dipuji mengerjakannya dan tidak dicela meninggalkannya"

Ibn Badrān mendefenisikan:

والمباح شرعا خطاب الشرع التسوية بين فعله وتركه⁸¹

⁷⁷ Ibn Manzhūr, *Lisān al-'Arab*, juz II, h. 416. Lihat juga Ibn Badrān, *al-Madkhal ilā Mazhab Imām Aḥmad...*, h.157.

⁷⁸ Lihat bab III h. 111.

⁷⁹ Al-Juwainī, *al-Burhān...*, juz I, h. 216.

⁸⁰ Al-Syaukānī, *Irsyād al-Fuḥūl...*, juz I, h. 43.

⁸¹ Ibn Badrān, *al-Madkhal ilā Mazhab Imām Aḥmad...*, juz I, h. 156.

Artinya: “Mubah menurut syara’ adalah *khitāb al-Syar’* yang menyamakan antara mengerjakan atau meninggalkan suatu perbuatan hukum”.

Defenisi pertama memberi tekanan pada pilihan yang diberikan syara’ antara mengerjakan atau meninggalkan suatu perbuatan, sedangkan defenisi kedua, memberi tekanan kepada hakikat nilai perbuatan mubah dalam pandangan syara’, sedangkan defenisi ketiga menandakan tentang samanya akibat hukum antara melakukan atau meninggalkan perbuatan mubah.

Berdasarkan defenisi-defenisi diatas, dapat disimpulkan bahwa *mubāh* menurut ulama *uṣūl* adalah *khitāb al-Syāri’* yang berhubungan dengan perbuatan mukallaf, yang memberikan pilihan kepada mukallaf antara mengerjakan atau meninggalkan suatu perbuatan, tanpa ada perintah atau larangan, celaan atau pujian.

Kata *khitāb al-Syāri’* berfungsi untuk membedakannya dari titah selain syara’, sedangkan “Yang berhubungan dengan perbuatan mukallaf” berfungsi untuk membedakannya dari *khitāb* Allah yang berkenaan dengan aqidah, akhlaq dan lainnya yang bukan perbuatan hukum, sedangkan yang memberikan pilihan kepada mukallaf antara mengerjakan atau meninggalkan suatu perbuatan bermakna dalam hukum mubah mukallaf diberi kebebasan untuk memilih, antara melakukan suatu perbuatan hukum atau tidak. Sedangkan kalimat “Tanpa ada perintah atau larangan, celaan atau pujian”, untuk membatasinya dari kaffarat wajib yang mengandung pilihan dari beberapa alternatif perintah yang dapat dikerjakan atau ditinggalkan.

Kemudian Abu Husain al-Basrī dari kalangan Mu’tazilah menjelaskan:

المباح هو فعل الحسن لا يكون له صفة زائدة على حسنه
تؤثر في استحقاق المدح و الثواب⁸²

Artinya: “Mubah adalah perbuatan baik yang tidak memiliki sifat tambahan atas nilai baiknya yang dapat menyebabkan pelakunya memperoleh pujian dan pahala”.

Berangkat dari konsep *Ḥasanūqubh* aliran Mu'tazilah, Abū Ḥusain al-Basrī juga mengategorikan perbuatan mubah dalam cakupan perbuatan *ḥasan*, tetapi tidak memiliki sifat tambahan atas nilai kebaikannya yang menjadi pembeda antaranya dengan *wājib* dan *mandūb*. Jadi yang dimaksud dengan mubah adalah tiadanya larangan dan ancaman untuk melakukan suatu perbuatan, tetapi Allah memberi tahukan akan kebolehan dan kebaikan yang terdapat didalamnya, tanpa ada larangan mengerjakannya, dan mengerjakannya tidak mendapat suatu pahala apapun. Kemudian hal ini disebut halal.⁸³

Jika dilihat dari tinjauan konsep *ihsān* yang mencakup *jalb al-masāliḥ wa dar' al-mafāsīd*, penjelasan Abū al-Ḥusain al-Basrī tentang termasuknya hukum mubah dalam kategori perbuatan *ḥasan*, menunjukkan kesamaannya dengan ulama lain yang memposisikan hukum mubah sebagai bagian dari masalahah.

Untuk melihat korelasi antara tingkatan masalahah yang termuat dalam perbuatan mubah, penulis mengemukakan contoh sebagaimana termuat dalam *khitāb* Allah:

وَكُلُّوا وَأَشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ
مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ

Artinya: “...dan makan minumlah hingga terang bagimu benang putih dari benang hitam, yaitu fajar...”. (al-Baqarah: 187).

⁸² Abi al-Husain al-Basrī, *al-Mu'tamad...*, juz I, h. 364-365.

⁸³ *Ibid.*, h. 366.

Perintah makan dan minum dalam ayat ini tidak bermakna bahwa orang yang berpuasa wajib makan dan minum pada malam hari bulan Ramadhan, tetapi hanya bertujuan memberikan kebolehan makan dan minum sampai terbit fajar, sebab makan dan minum itu baik untuk orang yang berpuasa maupun tidak, maka bukanlah wajib hukumnya.

Meskipun hukum makan dan minum itu bukan wajib, tetapi perbuatan memakan makanan yang halal lagi *tayyib* itu baik untuk kesehatan manusia demi kemaslahatan hidup di dunia, oleh sebab itu perbuatan mubah termasuk dalam kategori masalahah (*masāliḥ mubāḥāt al-taḥsīl*).

Yang dimaksud dengan kebolehan makan dan minum sepanjang malam di sini tentunya selain berbuka dan sahur, karena berbuka wajib hukumnya, sebab syara' melarang melakukan puasa *wisāl*, Dalam suatu hadis disebutkan:

عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إياكم والوصال قالوا فإنك تواصل يا رسول الله قال إنكم لستم في ذلك مثلي إني أبيت يطعمني ربي ويسقيني فاكلفوا من الأعمال ما تطيقون (رواه البخارى و مسلم وابن حبان).⁸⁴

Artinya: “Dari Abu Hurairah berkata: Rasulullah bersabda: “Janganlah kamu melakukan al-wisāl, sahabat bertanya: wahai Rasul, bukankah engkau melakukannya?, Rasul menjawab: sesungguhnya kamu (dalam hal ini) tidak sama denganku, aku pada malam hari diberi makanan dan minum oleh Tuhanku, maka aku sanggup menanggung beban pekerjaan yang tidak sanggup engkau tanggung”. (HR. al-Bukhārī, Muslim dan Ibn Hībān).

⁸⁴ Lihat Imam muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, juz II, h.774. Lihat juga Imam Bukhari, *al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ*, juz II, h. 693. Muhammad bin Hibbān bin Ahmad Abū Ḥatim al-Tamīmī al-Bisfī, *Ṣaḥīḥ Ibn Hibbān*, juz VIII (Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 1993), h. 342.

Adapun sahur *nadb* hukumnya, karena dianjurkan oleh syara'. Dalam suatu hadis disebutkan:

عن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: تسحروا فإن في السحور بركة (رواه البخارى و المسلم)⁸⁵

Artinya: Dari Anas: bahwa Nabi saw. bersabda: "Bersahurlah kamu sekalian, sesungguhnya dalam sahur ada berkah". (HR.Bukhārī dan Muslim).

Jadi kebebasan yang diberikan kepada orang yang berpuasa untuk menikmati makanan dan minuman sepanjang malam, mulai dari waktu berbuka sampai terbitnya fajar, memberikan pilihan untuk melakukan atau tidak. Kebolehan ini hanya semata untuk mengambil yang layak menurut kebiasaan dan akal sehat sebagai pelengkap semata.

Kemaslahatan mubah bertingkat-tingkat, sebagiannya lebih tinggi maslahatnya atas yang lain, tetapi tidak ada pahala untuknya, barang siapa yang memakan sebuah kurma, maka itu untuk kemaslahatan dirinya di dunia. Tetapi orang yang menyedekahkan sekeranjang kurma, maka itu untuk kemaslahatan dirinya di akhirat. Sedangkan bagi fakir-miskin yang menerimanya, sedekah itu adalah kemaslahatan di dunia. Jadi kemaslahatan mubah hanya untuk kepentingan dunia, tetapi dalam tahap tertentu dapat meningkat menjadi *mandūb*, jika masalah yang dipeliharanya berorientasi untuk kemaslahatan dirinya di akhirat.⁸⁶

d. *Ḥarām*

Ḥarām berasal dari akar kata حَرَمَ , يَحْرُمُ , حُرْمًا , و حَرَامًا yang berarti mencegah, melarang dan mencabut.⁸⁷ *Ḥarām* adalah

⁸⁵Lihat Imam Muslim, *ibid.*, h. 770. Imam Bukhari, *Ibid*, h. 678. Muhammad bin Ishāq bin Khuzaimah Abu Bakar al-Silmī al-Naisabūrī, *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaimah*, juz III (Beirut: Maktabah al-Islāmī, 1970), h. 213.

⁸⁶'Izz al-Dīn, *al-Qawā'id al-Kubrā*, juz I, h. 56.

⁸⁷Ibn Manzhūr, *Lisān al-'Arab*, juz XII, h. 119-122.

lawan dari wājib, yang diambil dari pengertian kata *al-Ḥurmah* yang artinya:

ما لا يحل انتهاكه

Artinya: “Sesuatu yang tidak boleh dilanggar”.

Menurut ‘Izz al-Dīn Ḥarām adalah perbuatan yang dilarang oleh syara’, dengan muatan mafsadah yang kuat, jika ditinggalkan akan mendapat pujian dan balasan kebaikan, jika dikerjakan akan mendapat celaan dan balasan keburukan didunia atau akhirat atau keduanya.⁸⁹

Menurut al-Juwainī Ḥarām adalah:

ما زجر الشارع عنه ولام على الإقدام عليه⁹⁰

Artinya: “Sesuatu yang dilarang oleh al-Syāri’ dan dicela orang yang melakukannya”.

Syaukānī mendefenisikan Ḥarām dengan:

ما يذم فاعله ويمدح تاركه ويقال له المحرم والمعصية والذنب
والمزجور عنه والمتوعد عليه والقبیح⁹¹

Artinya: “Perbuatan yang pelakunya dicela, dan dipuji orang yang meninggalkannya, dan bentuk ini disebut juga al-muharram, al-ma’siyyah, al-zunūb, dan al-mazjūr ‘anh, al-mutawa’a’ad ‘alaih, dan al-qabīḥ”.

Selanjutnya Ibn Badrān mendefenisikan ḥarām dengan:

ما ذم فاعله ولو قولاً أو عمل قلب ويسمى محظوراً وممنوعاً ومزجوراً ومعصية
وذنباً وقبيحاً وسيئة وفاحشة وإثمًا⁹²

⁸⁸ Ibn Badrān, *al-Madkhal ilā Mazhab Imām Aḥmad...*, juz I, h. 153.

⁸⁹ Lihat bab III h. 114.

⁹⁰ Al-Juwainī, *al-Burhān...*, juz I, h.216.

⁹¹ Al-Syaukānī, *Irsyād al-Fuḥūl...*, juz I, h. 43.

⁹² Ibn Badrān, *al-Madkhal ilā Mazhab Imām Aḥmad...*, juz I, h. 156.

“Perbuatan yang pelakunya dicela, walaupun berupa perkataan atau pekerjaan hati, ia disebut juga dengan mahzūr, mamnu⁷, mazju^r, ma’siyyah, zanb, qabīh, sayyi’ah, fāhisyah, dan isman”.

Defenisi pertama menekankan, bahwa perbuatan *ḥarām* itu adalah perbuatan yang dilarang oleh Allah dan pelakunya mendapat celaan, kemudian defenisi kedua menambahkan, selain mendapat celaan dari syara', orang yang menghindarkan dirinya dari perbuatan *ḥarām* akan mendapat pujian, sedangkan defenisi ketiga memperinci perbuatan hukum itu, tidak hanya perbuatan fisik, tetapi juga berupa perkataan dan pekerjaan hati sebagai tempat iman dan jiwa seseorang bekerja, yang pada tataran berikutnya melahirkan sikap moral dalam bertindak.

Dengan memperhatikan keseluruhan defenisi di atas, dapat dirumuskan bahwa *ḥarām* adalah perbuatan dan perkataan lahir dan batin yang dilarang oleh syara', jika dikerjakan, pelakunya mendapat celaan dan dosa dan jika ditinggalkan pelakunya mendapat pujian dan pahala.

Dari kalangan ulama Mu'tazilah, Abū al-Ḥusain al-Basrī menjelaskan:

الحرام (فعل القبيح الكبير) هو ما لا يكون لفاعله ثواب أكثر من عقابه و لا مثاؤه له, والأولى أن لا يفعل⁹³

“Ḥarām (perbuatan buruk yang besar) yaitu: perbuatan hukum yang pelakunya tidak memperoleh pahala lebih besar dari hukumannya dan tidak pula setara, bahkan lebih utama tidak dikerjakan”

Defenisi ini berangkat dari konsep *ḥasanūqubḥ* Mu'tazilah sebagai mana penulis jelaskan sebelumnya. Kalimat “lebih utama tidak dikerjakan” mengindikasikan, bahwa perbuatan tersebut

⁹³ Abū Husain al-Bashrī, *al-Mu'tamad...*, juz I, h.364.

dilarang, sehingga pada bagian lain dari kitabnya Abū al-Ḥusain al-Basrī menjelaskan:

و يجد أيضا بأنه الذي على صفة لها تأثير في استحقاق
الذم⁹⁴

“...dan didefenisikan juga, bahwa perbuatan *harām* itu memiliki sifat yang dapat mengakibatkan pelakunya mendapat celaan...”.

Dengan celaan yang ditimpakan kepada pelaku perbuatan haram, maka sesungguhnya tiada perbedaan berarti antara Abū al-Ḥusain al-Basrī dengan pendapat ulama di atas. Bahkan semakin memperjelas bahwa dalam hukum haram dimensi mudaratnya lebih besar dari dimensi maslahatnya, dan karena mafsadat yang termuat dalam perbuatan *harām* itu sangat berbahaya terhadap keberadaan manusia di dunia dan di akhirat, maka syara’ melarang perbuatan tersebut. Dari sini terlihatlah korelasi antara hukum haram dengan tingkat maslahat *darūrī* yang melatar belakangi ditetapkan hukum itu.

Untuk membuktikan korelasi itu, penulis memberikan contoh, dari *khitāb* Allah berikut:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ
رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

Artinya: “Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya (meminum) khamar, berjudi, (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah, adalah perbuatan keji termasuk perbuatan syaitan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan”. (al-Mā’idah: 90).

Kata “فَاجْتَنِبُوهُ” dalam ayat ini, merupakan perintah Syāri’ kepada mukallaf, agar meninggalkan perbuatan meminum khamar dan perbuatan lainnya yang disebutkan pada pangkal

⁹⁴ *Ibid.*, h. 265.

ayat. Kemudian dalam ayat ini terdapat *Qarīnah* yang menunjukkan, bahwa perbuatan-perbuatan tersebut bersifat keji dan termasuk dalam pekerjaan setan. Sehingga berdasarkan *jāzimnya* tuntutan untuk meninggalkan perbuatan meminum khamar dari tinjauan lafaz ayat ditambah dengan *qarīnah* yang ada menghasilkan kesimpulan, bahwa hukum meminum khamar adalah haram.

Pada ayat berikutnya, Allah SWT lebih jauh menjelaskan mafsadah yang terkandung dalam perbuatan meminum khamar dan judi, sebagaimana berikut:

إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ

Artinya: “Sesungguhnya syaitan itu bermaksud hendak menimbulkan permusuhan dan kebencian di antara kamu lantaran (meminum) khamar dan berjudi itu, dan menghalangi kamu dari mengingat Allah dan sembahyang; maka berhentilah kamu (dari mengerjakan pekerjaan itu)” (al-Mā'idah: 91).

Permusuhan dan kebencian yang terjadi di antara peminum dan penjudi, serta terhalangnya dari zikrullah dan mendirikan shalat disebabkan hilangnya akal sehat, padahal akal yang sehat menjadi syarat untuk menerima beban *taklif*, oleh sebab itu akal yang sehat wajib hukumnya untuk dipelihara, karena jika terganggu dapat mengancam eksistensi manusia di dunia dan di akhirat, orang yang akalnya terganggu tidak dapat mengetahui baik-buruk dengan benar, bahkan ia senantiasa melakukan kecacauan dan perusakan, sebagaimana diilustrasikan dalam ayat:

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِنَّهُمَا أَكْبَرُ مِمَّنْ نَّفَعِيهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ

“Mereka bertanya kepadamu tentang khamar dan judi. Katakanlah: ‘Pada keduanya itu terdapat dosa besar dan beberapa manfa’at bagi manusia, tetapi dosa keduanya lebih besar dari manfa’atnya’. Dan mereka bertanya kepadamu apa yang mereka nafkahkan. Katakanlah: ‘Yang lebih dari keperluan’. Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepadamu supaya kamu berfikir”. (al-Baqarah: 219).

Jika dosanya (mafsadahnya) telah dinyatakan Allah lebih besar dari manfa’atnya (maslahatnya), maka secara logika, selayaknya orang yang memiliki akal sehat memilih yang lebih tinggi maslahatnya, karena kecendrungan manusia untuk memilih sesuatu yang paling bermanfaat baginya dari pada yang lebih rendah.

Perbuatan meminum khamar dan judi itu disatu disisi termasuk dalam aspek *al-‘ādāt* (kebudayaan), karena perilaku ini telah menjadi budaya masyarakat Arab khususnya sebelum datangnya Islam, sementara kebudayaan itu sendiri tercipta sebagai produk interaksi sosial di antara anggota masyarakat, sehingga ia termasuk dalam bagian muamalah, jadi dapat dikatakan, bahwa pokok-pokok hukum tentang muamalah juga bertujuan untuk memelihara akal (*al-‘aql*), meskipun melalui *al-‘ādāt* (kebiasaan-kebiasaan).

Contoh lain dalam masalah muamalah, *khitab* Allah:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ
وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

“Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana”. (al-Mā’idah: 38).

Kata “فَاقْطَعُوا” dalam ayat ini adalah bentuk *fi’l amar*, yang berarti perintah untuk memotong tangan pencuri, baik laki-laki

maupun perempuan. Perintah ini menunjukkan kuatnya (*jazamnya*) tuntutan Syāri' terhadap mukallaf untuk melaksanakannya, oleh sebab itu wajib hukum memotong tangan pencuri, terlepas dari pembahasan tangan mana yang dipotong, ukurannya serta ukuran harta curian yang layak mengakibatkan pemberlakuan hukum potong tangan ini.

Pada bagian akhir ayat, Allah menjelaskan bahwa hukuman ini diberlakukan sebagai balasan dan siksaan terhadap pelaku pencurian, yang berasal dari ketentuan Allah yang Maha adil. Artinya hukum yang paling adil untuk pencuri menurut Allah yang maha adil adalah dipotong tangannya. Balasan dan siksaan ini memberi dampak fisik dan psikologis terhadap pelaku pencurian dan orang yang melihatnya agar tidak lagi melakukan pencurian, dengan terhentinya pencurian, maka terpeliharalah harta benda (*al-māl*) dari kemusnahan atau pengambilan tanpa alasan yang dibenarkan. Jika harta-benda tidak terpelihara, maka kehidupan manusia di dunia akan mengalami kegoncangan, dan mengancam keberadaan manusia itu sendiri, Oleh sebab itu, hukum potong tangan ini termasuk dalam tingkatan kemaslahatan *ḍarūrī*.

e. *Makrūh*

Secara etimologi *makrūh* berasal dari akar kata كَرِهَ , يَكْرَهُ (tidak disukai), وَكَرَاهِيَةً, وَكَرَاهَةً, وَكَرْهًا yang dapat berarti الإِبْهَاء (sesuatu yang menyusahkan).⁹⁵

Sebagaimana telah penulis uraikan pada bab III, menurut 'Izz al-Dīn hukum makruh adalah perbuatan yang dilarang oleh syara', dengan muatan mafsadah yang kurang kuat, jika ditinggalkan akan mendapat pujian dan balasan kebaikan, jika dikerjakan tidak mendapat celaan atau balasan keburukan di dunia atau diakhirat atau keduanya.⁹⁶

⁹⁵ Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, juz XIII, h. 534.

⁹⁶ Lihat bab III, h. 114.

Al-Juwainī mendefenisikan makruh dengan:

المكروه ما زجر عنه ولم يلم على الإقدام عليه⁹⁷

“Makrūh adalah Perbuatan hukum yang dilarang, dan orang yang mengerjakannya tidak dicela”

Kemudian Syaūkānī mendefenisikannya:

المكروه ما يمدح تاركه ولا يذم فاعله⁹⁸

“Makrūh adalah perbuatan hukum yang dipuji meninggalkannya dan tidak dicela orang yang mengerjakannya”.

Ibn Badrān menyatakan:

المكروه وشرعا ما مدح تاركه ولم يذم فاعله⁹⁹

“Makrūh menurut syara’ adalah perbuatan hukum yang dipuji pelakunya dan tidak dicela orang yang meninggalkannya”.

Defenisi pertama menekankan, bahwa makruh termasuk dalam perbuatan yang dilarang oleh syara’, tetapi apabila dikerjakan pelakunya tidak mendapat celaan Syara’. Kemudian defenisi kedua dan ketiga menambahkan, bahwa pelaku perbuatan makruh tidak mendapat celaan dari syara’ dan jika ditinggalkan akan mendapat pujian. Jadi makruh adalah perbuatan dan perkataan lahir-batin yang dilarang oleh syara’, jika ditinggalkan pelakunya mendapat pujian, tetapi jika dikerjakan pelakunya tidak mendapat celaan.

Abū al-Ḥusain al-Basrī menjelaskan:

المكروه (فعل القبيح الصغير) هو الذي لا يزيد عقابه و ذمه على ثواب فاعله ومدحه, و لا بأس بفعله¹⁰⁰

⁹⁷ Al-Juwainī, *al-Burhān...*, juz I, h. 216.

⁹⁸ Al-Syaūkānī, *Irsyād al-Fuḥūl...*, juz I, h. 43.

⁹⁹ Ibn Badrān, *al-Madkhal ilā Mazhab Imām Aḥmad...*, juz I, h. 154-155.

¹⁰⁰ Abi Husain al-Bashrī, *al-Mu’tamad...*, juz I, h.364

“Makruh (*perbuatan buruk yang kecil*) adalah perbuatan hukum yang hukuman dan celaannya tidak lebih besar dari pahala dan pujian atas pelakunya, dan tidak apa-apa jika dilakukan”

Defenisi ini menunjukkan bahwa dimensi mafsadatnya tidak lebih besar dari dimensi maslahatnya, oleh sebab itu tidak mengapa dikerjakan. Tetapi karena termasuk dalam perbuatan *qabīḥ* yang dilarang atau dianjurkan syara' untuk ditinggalkan, maka orang yang meninggalkannya mendapat pujian dan pahala.

Kemudian untuk menunjukkan bahwa hukum syara' dalam pandangan ahli uṣūl adalah *khitāb* Allah yang berhubungan dengan perbuatan mukallaf, baik berbentuk *talab* maupun *takhyīr*, maka defenisi makruh atau *al-karāḥah* menjadi:

خطاب الله تعالى المتعلق بطلب الكف عن الفعل طلبا
غير جازم¹⁰¹

“Khitāb Allah yang berhubungan dengan tuntutan untuk meninggalkan suatu perbuatan, dengan tuntutan yang tidak bersifat *jāzim* (kuat)”.

Pernyataan “Khitāb Allah yang berhubungan dengan tuntutan untuk meninggalkan suatu perbuatan” membedakannya dari tuntutan yang bersifat menuntut mengerjakan suatu perbuatan, berupa hukum wajib dan *nadb*, dan membedakannya dari *khitāb* Allah yang tidak mengandung tuntutan seperti hukum mubah. Sedangkan kalimat “dengan tuntutan yang tidak bersifat *jāzim* (kuat)”, untuk membedakannya dengan hukum haram yang mengandung tuntutan kuat untuk meninggalkan suatu perbuatan.¹⁰²

¹⁰¹ Jalāl al-Dīn, *Gāyat al-Wusūl...*, h.141.

¹⁰² *Ibid.*

Umpamanya hadis Rasul:

عن أبي قتادة صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم قال دخلت المسجد ورسول الله صلى الله عليه وسلم جالس بين ظهرائي الناس قال فجلست فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما منعك أن ترقع ركعتين قبل أن تجلس قال فقلت يا رسول الله رأيتك جالسا والناس جلوس قال فإذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يركع ركعتين (رواه الجماعة)¹⁰³

Dari Abi Qatādah Sahabat Rasulullah saw. berkata: "Saya masuk Mesjid, sementara Rasulullah sedang duduk di hadapan jama'ah, maka aku duduk, melihat itu Rasul bersabda: 'Apa yang mencegahmu tidak salat dua raka'at sebelum duduk?' Jawabku: 'Wahai Rasul, saya melihat engkau sedang duduk dan jama'ah lain juga sedang duduk', mendengar itu Rasul bersabda: 'Apabila seseorang diantara kamu masuk Mesjid, janganlah ia duduk sebelum salat dua raka'at'". (HR. Jamā'ah)

Kata "فلا يجلس" dalam hadis ini merupakan tuntutan syara' untuk tidak duduk sebelum salat dua raka'at jika masuk Mesjid, larangan ini dipandang tidak *jāzim*, karena diketahui *qarīnah*, bahwa salat *taḥiyyat al-masjid* bukanlah salat wajib, tetapi paling tinggi hukumnya hanya sunat *muakkad* (karena sering dilakukan Nabi dan sangat dianjurkannya). Oleh sebab itu hukum duduk sebelum salat dua raka'at ketika memasuki Mesjid adalah *makrūh*.

Sejalan dengan penjelasan tentang hukum haram dan hukum makruh diatas, 'Izz al-Dīn membagi *al-mafāsīd* kepada dua bagian: pertama, mafsadah yang diharamkan Allah mendekatinya. Kedua, mafsadah yang dimakruhkan Allah melakukannya. Mafsadah haram terdiri dari dua tingkatan, yaitu: *al-kabā'ir* (dosa besar) dan *al-saghā'ir* (dosa kecil), kemudian masing-

¹⁰³ Imam Bukhārī, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ...*, juz I, h. 170. Imam Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim...*, juz I, h. 495. Ibn Hibbān, *Ṣaḥīḥ Ibn Hibbān*, juz VI, h. 245.

masing memiliki tiga lapisan, tertinggi, menengah dan bawah. Mafsadah dosa besar yang terendah setingkat dibawah tingkatan mafsadah dosa kecil tertinggi dan mafsadah dosa kecil terendah setingkat dibawah mafsadah makruh yang tertinggi, kemudian mafsadah makruh terendah berada setingkat dibawah masalah mubah terendah dan begitulah seterusnya.¹⁰⁴

C. Ijtihad

1. Pengertian Ijtihad

Kata *إجتihad* secara etimologi *sewazan* dengan *إفتعال*, berasal dari akar kata *جهد* yang berarti:

بذل الوسع في طلب الأمر¹⁰⁵

"Mengerahkan segala kemampuan dalam mengerjakan suatu pekerjaan".

استفراغ الوسع في اي فعل كان¹⁰⁶

"Mengerahkan segala kemampuan dalam pekerjaan apapun".

Kata *ijtihād* dalam bahasa Arab hanya digunakan untuk semua pekerjaan yang memerlukan pengerahan tenaga maksimal dan kerja keras, seperti:

اجتهد في حمل حجر الرحا

"Ia berijtihad membawa batu penggiling"

dan tidak digunakan untuk pekerjaan yang ringan dan mudah dikerjakan, seperti:

اجتهد في حمل خردلة

"Ia berijtihad membawa biji sawi"

¹⁰⁴ Izz al-Dīn, *al-Qawā'id al-Kubrā*, juz I, h. 56.

¹⁰⁵ Ibn Manzhūr, *Lisān al-'Arab*, juz III, h. 135.

¹⁰⁶ Al-Rāzī, *al-Mahsūl...*, juz VI, h.7.

Menurut terminologi *Fuqaha'* dan *Usūliyyin* ijtihad adalah:

بذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة... بحيث
يحس من نفسه بالعجز عن مزيد طلب

"Pengerahan seluruh kemampuan oleh mujtahid dalam menggali hukum syara'...hingga mujtahid merasa tidak mampu melakukan lebih dari itu".¹⁰⁷

Ibn 'Abidin mendefenisikan ijtihad dengan:

بذل الجهد في استنباط الأحكام الشرعية من ادلتها بالنظر المأدى إليها

"Mengerahkan segala daya-upaya dalam mengistinbatkan hukum syara' dari dalil-dalilnya, dengan memperhatikan metode-metodenya".¹⁰⁸

Al-'Amidī memberi defenisi ijtihad sebagai:

استفراغ الوسع في طلب الظن بشئ من الأحكام الشرعية على
وجه يحس من النفس العجز عن المزيد عليه

"Pengerahan faqih segala kemampuannya dalam menggali hukum-hukum syara' yang bersifat zanni sampai ia merasa tidak mampu lebih dari apa yang telah dilakukannya".¹⁰⁹

Kalimat *bazl al-mujtahid was'ah* pada defenisi pertama, kalimat *bazl al-juhd* pada defenisi kedua, dan kalimat *istifrāgh al-was'i* pada defenisi ketiga, memberi pengertian bahwa dalam proses ijtihad, seorang mujtahid berkewajiban mengerahkan segala potensi dan kemampuan intelektualnya. Potensi dan

¹⁰⁷ Imam Ghazali, *al-Mustasfā...*, juz I, h. 342.

¹⁰⁸ Ibn 'Abidīn, *Hāsyiah Ibn 'Abidin alā al-Darr al-Mukhtār*, cet. II, juz IV (Bairūt: Dār al-Fikr, 1386 H.), h. 336.

¹⁰⁹ Al-'Amidī, *al-Ihkām...*, juz IV, h. 169.

kemampuan intelektual dalam ukuran tertentu menjadi persyaratan yang harus dipenuhi seseorang yang ingin melakukan ijtihad. Masalah ini selanjutnya akan dibahas pada bagian berikutnya.

Kalimat *fi talab al-'ilm bi al-ahkām al-Syar'iyah* dalam defenisi pertama, dan *fi istinbāt al-ahkām al-syar'iyah min adillatihā* dalam defenisi kedua, kalimat *fi talab al-Ṣan bisyai'in min al-ahkām al-syar'iyah* pada defenisi ketiga, berfungsi untuk menunjukkan bahwa lapangan ijtihad hanya dilakukan pada permasalahan *zannī* atau pada dalil-dalil hukum yang bersifat *Ṣannī* dan tidak termasuk di dalamnya dalil-dalil hukum *qat'ī*. Kemudian fungsi lain untuk membedakannya dari ijtihad dalam bidang selain hukum syara', seperti: ilmu pasti, ilmu alam dan lainnya. Jadi bahasan tentang lapangan ijtihad menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari keseluruhan uraian tentang ijtihad.

Kalimat *biḥais yaḥuss min al-naḥs al-'ajz 'an al-mazīd fih* pada defenisi pertama, dan kalimat *'alā wajh yaḥuss min al-naḥs al-'ajz 'an al-mazīd 'alaih* dalam defenisi ketiga, berfungsi untuk menolak ijtihad yang belum maksimal, karena ijtihad bentuk ini dipandang ahli uṣūl sebagai ijtihad yang tidak *mu'tabar*.¹¹⁰ Sedangkan kalimat *bi al-nazar al-mu'addī ilaihā* pada defenisi kedua, menunjukkan bahwa bahasan tentang metode-metode yang digunakan mujtahid dalam menggali hukum-hukum syara' dari dalil-dalilnya yang terperinci atau dalam menetapkan ketentuan hukum peristiwa yang belum ada nashnya secara *sarīḥ*, merupakan bagian yang sangat signifikan dari bahasan tentang ijtihad.

Selaras dengan defenisi-defenisi di atas, 'Izz al-Dīn menjelaskan mujtahid sebagai:¹¹¹

المجتهد: القادر على النظر المؤدى إلى الحكم

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ 'Izz al-Dīn, *al-Qawā'id al-Kubrā*, juz II, h.158.

Artinya: "Mujtahid adalah orang yang mampu melakukan penelitian yang menghantarkan kepada (mengetahui) hukum (syara')"

2. Syarat-syarat Ijtihad

Secara global seorang mujtahid harus memenuhi dua persyaratan:¹¹² pertama, dari segi kemampuan intelektualnya, seorang mujtahid mesti menguasai ilmu-ilmu yang memungkinkan untuk menemukan hukum syara', dan mengetahui prioritas dalam bahasan hukum agar dapat mendahulukan yang wajib didahulukan dan mengakhirkan yang semestinya dikemudikan. Kedua, dari sisi kualitas moral, seorang mujtahid harus bersih dari dosa-dosa yang menyebabkan dia kehilangan sifat adilnya. Syarat ini diperlukan, karena fatwa seorang mujtahid boleh dijadikan sandaran beramal, siapa yang tidak adil, fatwanya tidak diterima. Tetapi untuk dirinya sendiri tidak demikian, karena *al-'adālah* merupakan syarat untuk diterimanya sebuah fatwa, bukan syarat sahnya ijtihad.

Seorang mujtahid boleh berfatwa apabila menguasai ilmu-ilmu yang memungkinkannya melahirkan suatu produk hukum dan mengetahui metode untuk memperoleh produk hukum itu. Ilmu-ilmu yang melahirkan produk hukum itu ada empat, yakni: al-Kitāb, al-Sunnah, al-ijmā', dan *al-'aql*. Sedangkan Ilmu tentang cara melakukan ijtihad itu juga ada empat, dua ilmu sebagai dasar (*muqaddim*) yaitu: mengetahui *naḥab al-adillah* dan syarat-syaratnya. Dua ilmu sebagai penyempurna (*mutammim*), yakni: mengetahui *nāsikh-mansūkh* dalam al-kitab dan al-Sunnah, dan mengetahui riwayat dan membedakan mana yang shahih dan *fasad*, yang ditertima dan yang ditolak.¹¹³ Masing-masing dijelaskan sebagai berikut:

¹¹² Al-Gazālī, *al-Mustasfā...*, h. 342.

¹¹³ *Ibid.*, h. 342-344. Bandingkan dengan 'Izz al-Dīn, *al-qawā'id al-Kubrā*, juz II, h. 158-159.

- a. Memiliki pengetahuan tentang al-Kitab. Pada dasarnya mujtahid sangat baik jika menguasai seluruh kandungan al-Qur'an, tetapi diberi keringanan, yang disyaratkan hanyalah menguasai ayat-ayat al-Qur'an yang berkenaan dengan hukum, berjumlah sekitar 500 ayat. Mujtahid tidak diwajibkan menghafal keseluruhannya diluar kepala, tetapi ia harus mengetahui tempatnya, agar dapat menggunakannya ketika diperlukan.¹¹⁴
- b. Memiliki pengetahuan tentang al-Sunnah. Mujtahid wajib mengetahui hadis-hadis yang berkenaan dengan masalah hukum, jumlahnya ribuan, oleh sebab itu ia hanya diwajibkan memiliki literatur hadis shahih yang menghimpun seluruh hadis hukum dan mengetahui letak-letaknya, agar dapat menemukannya ketika diperlukan.¹¹⁵
- c. Memiliki pengetahuan tentang ijma'. Agar tidak mengeluarkan fatwa yang bertentangan dengan ijma', ini bukan berarti ia harus menghafal seluruh ijma' ulama, tetapi ia harus mengetahui ada atau tidaknya ijma' dalam masalah yang difatwakannya. Adapun pengetahuannya, bahwa fatwanya sesuai dengan pendapat suatu mazhab manapun atau ia mengetahui bahwa peristiwa yang terjadi itu belum dibicarakan ahli ijma' dipandang telah memadai.¹¹⁶
- d. Akal yang dimaksud di sini adalah: setiap melakukan ijtihad, seorang mujtahid harus melihat kepada *al-nafy al-asfī* dan *al-barā'ah al-asliyyah*, karena akal pasti menunjukkan *nafy al-ḥaraj* (penolakan terhadap kesulitan) pada perbuatan dan perkataan, dan menunjukkan *nafy al-aḥkām* (penolakan hukum) terhadapnya dalam bentuk-

¹¹⁴ Imam al-Gazālī, *ibid.*

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ *Ibid.*

bentuknya yang tidak terbatas. Jika ada pengecualian oleh al-Kitab dan al-Sunnah, maka pengecualian itu hanya terjadi dalam masalah-masalah tertentu walaupun jumlahnya banyak. Jadi dalam melakukan ijtihad terhadap peristiwa yang belum diatur oleh nash, mujtahid harus memperhatikan *al-nafy al-aslī* dan *al-barā'ah al-aliyyah*, dan tidak berpaling kecuali ada pengecualian dari al-Kitab dan al-hadis serta al-qias.¹¹⁷

- e. Mengetahui kualitas dalil (*na'ab al-adillah*) dan syarat-syaratnya. Maksudnya mengetahui pembagian dalil-dalil, bentuk-bentuk, dan syarat-syaratnya. Kemudian mengetahui tiga bentuk dalil: pertama, dalil *aqli* yang menunjukkan esensinya (*tadull lizātihā*). Kedua, dalil syara' yang menjadi dalil berdasarkan ketentuan *al-Syāri'*. Ketiga, dalil *wad'i*, berupa ungkapan-ungkapan kebahasaan.¹¹⁸
- f. Memiliki pengetahuan tentang keimanan (ilmu kalam/ ilmu tauhid), syarat minimalnya, memiliki keyakinan wajib yang menjadinya seorang muslim, jadi Islam merupakan syarat mutlak bagi seorang mujtahid.¹¹⁹
- g. Mengetahui ilmu tata bahasa Arab, sehingga mampu memahami pembicaraan orang Arab dan idiom-idiom yang mereka gunakan, mampu membedakan antara kata *sarīh*, *zāhir*, dan *mujmal*. Antara hakikat dan *majāz*, *'ām* dan *khās*, *muhkam* dan *mutasyābih*, *mutlaq* dan *muqayyad*, antara *nas*, *fahw*, *lahw*, dan *mafhum*.¹²⁰
- h. Mengetahui *nāsikh wa al-mansūkh* dalam al-Qur'an dan al-Hadis, sebagaimana terjadi pada sebagian ayat Qur'an dan hadis tertentu. Dia tidak disyaratkan menghafal seluruh

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ *Ibid.*

ayat dan hadis *nāsikh-mansūkh*, tetapi ia hanya diwajibkan mengetahui *nāsikh-mansūkh* pada ayat dan hadis yang berkenaan dengan peristiwa yang diijtihadkannya.¹²¹

Berkaitan dengan ilmu-ilmu hadis, mujtahid wajib mengetahui jalur periwayatan dan mampu membedakan antara hadis yang shahih dan *fasād*, antara yang *maqbul* dan yang *mardūd*. Dan ia wajib mengetahui bahwa hadis yang diriwayatkan dari jalur periwayatan yang tidak adil, tidak bisa digunakan sebagai hujjah. Tetapi jika hadis yang digunakan sebagai hujjah itu sudah diriwayatkan dari jalur yang diterima sebagian besar ulama sebagai perawi yang sudah masyhur keadilannya, maka mujtahid tidak dituntut lagi melakukan penelitian terhadap sanad hadis itu. Seperti: hadis yang diriwayatkan Imam Syafi'i dari Imam Malik dari Nafi' dari Ibn Umar.¹²²

3. Tingkatan-tingkatan Mujtahid

Kemampuan setiap mujtahid dalam menguasai ilmu-ilmu yang digunakan dalam melakukan ijtihad berbeda-beda sesuai dengan kemampuan individual yang dimiliki masing-masing, latar belakang pendidikan, termasuk guru-guru yang mewarnai corak pemikirannya dan keluasan literatur yang diperolehnya. Kemudian pengaruh lingkungan sosial-politik yang berkembang di masa ia hidup juga sangat mempengaruhi sikap intelektualnya.

Berdasarkan kualifikasi penguasaan terhadap persyaratan-persyaratan ijtihad dan ruang lingkup ijtihad yang dibahas, ulama mujtahid terbagi kepada dua bagian:¹²³

¹²¹ *Ibid.*

¹²² *Ibid.*

¹²³ Al-'Amidī, *al-Ihkām...*, juz IV, h. 220. Bandingkan dengan Muhammad Salam Mazkūr, *al-Ijtihād fī Tasyrī' al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyah, 1984), h. 106-107. Mukhtar Yahya, *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islam* (Bandung: al-Ma'ārif, 1986), h. 383-384.

- a. Mujtahid mutlak, yaitu mujtahid yang mampu melakukan ijtihad dalam berbagai bidang syari'at, memiliki metode ijtihad yang ia bangun secara mandiri, maka mereka disebut juga mujtahid mustaqil, dan disebut sebagai Imam mazhab, karena dipandang sebagai pendiri mazhab tertentu. Oleh sebab itu orang yang tidak mampu berijtihad berpedoman kepada hasil ijtihad mereka.
- b. Mujtahid juz'i, yaitu: Mujtahid yang hanya mampu melakukan ijtihad pada sebagian permasalahan hukum syara'. Jika mujtahid itu mampu menguasai metodologi ijtihad imam mazhab yang diikutinya, dan menerapkannya dalam menemukan ketentuan hukum baru, bahkan dalam masalah-masalah tertentu ia berbeda pendapat dengan Imam mazhabnya, maka ia disebut juga *mujtahid fi al-mazhab*.

Jika mujtahid itu hanya mampu melakukan ijtihad pada masalah-masalah tertentu dalam mazhab yang diikutinya, dan tidak membahas masalah-masalah pokok yang bersifat umum, ia disebut mujtahid *fi al-masā'il*. Kemudian mujtahid yang menghususkan dirinya melakukan *takhrīj* dan *tarjīh* terhadap berbagai riwayat tentang pendapat ulama mujtahid mutlak dari suatu mazhab, baik dengan cara *riwāyah* maupun *dirāyah*, untuk menetapkan mana pendapat yang paling kuat, berdasarkan pengetahuannya tentang sumber-sumber hukum dan *dalālah-dalālahnya*, disebut dengan mujtahid *muqayyad*.

Aktivitas ijtihad yang dilakukan mujtahid dalam setiap tingkatan mencerminkan, bahwa sebagian besar ijtihad ulama-ulama tersebut dilakukan secara individual, karena kualifikasi pengetahuan yang mereka miliki telah memenuhi persyaratan untuk melakukan ijtihad, baik secara mutlak dalam seluruh bidang hukum syara', maupun secara partikuler pada sebagian masalah hukum syara'.

Besarnya otoritas yang dimiliki imam Mazhab dalam melakukan aktivitas ijtihadnya tidak saja didukung oleh kemampuan intelektual yang tinggi dan integritas moral yang tidak diragukan, selain itu mereka hidup pada priode kejayaan dunia Islam, yang diwarnai dengan semaraknya aktivitas intelektual muslim dalam berbagai bidang kehidupan. Fenomenalnya perkembangan ilmu hukum syara' dimasa imam mujtahid sampai pertengahan abad ke-empat Hijrah disebabkan beberapa faktor, diantaranya: Dukungan dari khalifah terhadap fiqh dan *fuqahā'*, adanya kebebasan berpendapat dan berkembangnya perdebatan ilmiah, mencuatnya berbagai peristiwa baru yang menuntut pembahasan yang segera, dan besarnya pengaruh budaya majmuk sebagai akibat *futuḥāt* daerah-daerah luar jazirah Arab yang peradabannya lebih kompleks dan unik dari pada peradaban jazirah Arab, dan gencarnya aktivitas *pentadwīn*-an berbagai bidang ilmu pengetahuan.¹²⁴

Pada pertengahan abad ke-empat Hijrah, ulama empat mazhab memfatwakan tertutupnya pintu ijtihad, maka kajian fiqh mengalami stagnasi terkurung dalam ruang lingkup mazhab Imam Mujtahid terdahulu. Dari setiap mazhab hanya melahirkan ahli-ahli fiqh yang disibukkan aktivitas pembukuan, perbaikan dan penertiban fiqh dan *uṣūl*-fiqh mazhab masing-masing.¹²⁵ Mereka berijtihad untuk menjelaskan konsep *uṣūl* yang digunakan imam mazhab mereka dengan meneliti 'illat-'illat hukum yang digunakan dalam melakukan *istinbāt*. kemudian hasil ijtihad ini disusun dan dinamakan *uṣūl*-fiqh, sedangkan mereka disebut ulama *takhrīj*.¹²⁶

¹²⁴ Muhammad Ali al-Sāyis, *Nasy'ah al-Fiqh al-Ijtihād wa Atwāruh* (Mesir: t.tp., 1970), h. 80-82.

¹²⁵ Mustafa Ahmad al-Zarqā', *al-Madkhal li al-Fiqh al-'Am*, juz I (Damaskus: Dar al-Fikr, 1968), h. 171.

¹²⁶ Muhammad al-Hudārī Bek, *Tārīkh Tasyrī' al-Islāmī* (Semarang: Dār al-Ihyā' al-Kutub al-Arabiyyah, 1981), h. 331.

Pada tataran berikutnya, pembicaraan para penulis sejarah pemikiran hukum Islam berkenaan dengan tingkatan mujtahid mengarah kepada penutupan pintu ijtihad. Maka terbentuklah opini, bahwa ijtihad mutlak tidak mungkin terjadi setelah era imam mazhab.¹²⁷ Pengklasifikasian mereka terkesan mengecilkan keberadaan tokoh-tokoh hukum Islam yang memiliki karya-karya monumental, dan memberikan kontribusi yang cukup besar untuk pembaharuan pemikiran hukum Islam pada era kebangkitan menuju bentuk kajian fiqh kontemporer, seperti: Imām al-Harmain al-Juwainī (w. 478 H), Imām al-Gazālī (w. 505 H), Ibn Ruysd (w. 595 H), al-Husain al-Rāzī (w. 606 H), al-'Amidī (w. 631 H), 'Izz al-Dīn (w. 660 H), Ibn Taimiah (w. 728 H), muridnya Ibn Qayyim (w. 751 H), al-Syatibī (w. 790 H) dan sebagainya.

Kemudian pada era kemunduran ini, para khalifah dan Sultān menetapkan suatu mazhab saja sebagai mazhab resmi negara. Akibat keputusan politik ini, perkembangan pemikiran hukum terkerangkeng dalam ruang lingkup satu mazhab saja, karena aturan hukum positif dan materi hukum yang dipelajari mayoritas masyarakat terbatas pada satu mazhab. Ulama-ulama yang terlahir pada priode ini terkotak-kotak dalam mazhab resmi negara dimana ia hidup. Di Baghdad Dinasti Abasiyah menjadikan mazhab Hanafi sebagai mazhab resmi negara. Dinasti-dinasti kerajaan Islam Sepanyol mengambil mazhab Mālikī sebagai mazhab resmi. Dinasti Ayyubiah menjadikan mazhab Syāfi'ī sebagai mazhab resmi. Jadi faktor politik sangat berpengaruh terhadap pemikiran hukum dan ijtihad.

Sesungguhnya tidak seorangpun yang tidak bertaqlid terhadap pendapat mujtahid lain dan tidak mengetahui ketentuan hukum sebagaimana masalah. 'Amidī mengatakan, sesungguhnya mujtahid mutlak tidak mengetahui hukum

¹²⁷ Mazkūr, *Ijtihād ...*, h. 136.

sebagian masalah.¹²⁸ Imām Mālik pernah ditanya dalam beberapa masalah, tetapi ia hanya menjawab sebagian saja, demikian juga Abū Ḥanīfah ditanya tentang “*al-dahr*”, ia menjawab: saya tidak tahu.¹²⁹ Ibn Qayyim berkomentar, tidak tertutup kemungkinan, bahwa Imam mujtahid itu bertaklid kepada mujtahid lain dalam masalah tertentu, seperti perkataan Imām Syāfi’ī tentang suatu masalah haji, “saya mengatakannya, bertaqlid kepada pendapat al-‘Ata’.¹³⁰ Tetapi tidak diragukan lagi, bahwa mereka adalah mujtahid mutlak mustaqil.

Yang terpenting orang yang mampu melakukan perbandingan antara berbagai pendapat mujtahid tidak boleh membela mazhab imamnya secara taqlid buta dengan mengatakan “barangkali imamku mempunyai dalil yang tidak aku ketahui”, tetapi sebaiknya mengambil sikap yang dinyatakan ‘Izz al-Dīn dalam pernyataannya:

وفقنا الله لاتباع الحق أين ما كان و على لسان من ظهر¹³¹

Artinya: “Semoga Allah menunjukkan kita untuk mengikuti kebenaran di manapun dan dari kata-kata siapapun ia keluar”.

Mulai akhir abad XII Hijrah sampai sekarang muncul kecendrungan di negeri-negeri Islam untuk mempelajari hukum Islam secara lintas mazhab. Kemudian berkembang pendapat, bahwa seluruh mazhab ijtihad, seperti empat mazhab Mālikī, Ḥanafī, Syāfi’ī dan Ḥanbalī merupakan satu mazhab besar dalam syari’ah, perbedaan pendapat diantara mazhab-mazhab itu sama dengan perbedaan pendapat dan periwayatan dalam mazhab individual. Oleh sebab itu ulama yang menganut pandangan ini,

¹²⁸ Al-‘Amidī, *al-Iḥkām...*, juz IV, h. 220.

¹²⁹ Mazkur, *Ijtihād ...*, h. 106-107.

¹³⁰ Muhammad bin Abi bakr bin Ayyūb al-Damsyiqī Abū Abdillāh Ibn Qayyīm al-Jauziyyah, *A’lām al-Muwaqqi’in*, (Beirut: Dār al-ḥil, 1973), juz IV, h. 212.

¹³¹ ‘Izz al-Dīn, *al-Qawā’id al-Kubrā*, juz II, h. 159.

melakukan *tarjih* terhadap berbagai pendapat dari secara lintas mazhab, untuk memperoleh suatu pendapat yang akan disusun dalam menjadi undang-undang yang akan diterapkan dalam pengadilan dan fatwa, dalam rangka memenuhi tuntutan zaman dan kemaslahatan umat disetiap masa.¹³²

¹³²Al-Zarqā', *al-Madkhal...*, h. 206.

BAB V

SKALA PRIORITAS DAN RELEVANSI STRATIFIKASI HUKUM ISLAM DENGAN IJTIHAD KONTEMPORER

A. Skala Prioritas¹ dalam Tinjauan Hukum Islam

Pada uraian terdahulu telah dijelaskan tingkatan-tingkatan hukum Islam dengan lapisan-lapisannya. Stratifikasi hukum itu disusun berdasarkan petunjuk nash-nash syara' yang bersifat terperinci dan tujuan-tujuan umum dari nash syara'. Hal ini berangkat dari tata penalaran kebahasaan yang digunakan untuk memahami maksud dari *khitāb al-Syāri'*, kemudian dengan memperhatikan muatan maslahat dan mafsadat dalam setiap masalah ditetapkanlah aturan-aturan hukum pada tingkatan dan lapisannya.

Selanjutnya sangat perlu diketahui bagaimana seharusnya bersikap terhadap stratifikasi hukum Islam tersebut, karena jika

¹ Kata skala berasal dari bahasa Inggris *scale* yang berarti tingkatan, batas ukuran, dan martabat. Sedangkan kata prioritas berasal dari *priority* yang berarti *the quality or state of being prior logically, methodologically, or epistemologically* (kualitas atau keadaan sesuatu yang diutamakan berdasarkan logika, metodologi atau epistemologi). Lihat a Mariam Webster, *Ibid*, h.1804. Peter Salim, *Ibid*, h. 1492. Jadi yang dimaksud skala prioritas dalam tulisan ini adalah batas ukuran dari tingkatan-tingkatan perbuatan mukallaf untuk diketahui mana perbuatan yang lebih utama untuk dikerjakan dari yang lain (*fāḍil wa al-afḍāl*) dan perbuatan yang lebih utama untuk ditinggalkan dari yang lain (*razil wa al-arzal*).

cara menyikapinya tidak benar, maka akan menyebabkan mukallaf mendahulukan perbuatan-perbuatan yang semestinya dikemudiankan dan mengabaikan perbuatan-perbuatan yang semestinya didahulukan. Sikap demikian akan membawa kepada kesalahan dalam menjalankan ajaran agama, sehingga penjelasan tentang stratifikasi hukum menjadi kurang bermakna dalam tataran aplikasinya.

Untuk tujuan ini diperlukan pembahasan tentang skala prioritas dalam perbuatan mukallaf menurut tinjauan hukum Islam. Bahasan ini akan menjelaskan secara filosofis tentang teori-teori yang dapat digunakan untuk menentukan prioritas pelaksanaan aturan-aturan hukum.

Ditinjau dari perspektif konsep ihsan skala prioritas pelaksanaan hukum syara' diukur berdasarkan kualitas muatan maslahat dan mafsadat dalam setiap perbuatan. Perbuatan hukum yang memuat maslahat *ḍarūrī* lebih utama dari perbuatan hukum yang memuat maslahat *ḥājī* dan berfungsi menolak mafsadat *ḍarūrī*, sedangkan perbuatan hukum yang mengandung maslahat *ḥājī* berfungsi sebagai *mutammim* (penyempurna) perbuatan hukum yang memuat maslahat *ḍarūrī*.

Kemudian perbuatan hukum yang memuat maslahat *ḥājī* lebih utama dari perbuatan hukum yang memuat maslahat *takmīlī* dan berfungsi menolak mafsadah *ḥājī*, sedangkan perbuatan hukum yang memuat maslahat *takmīlī* berfungsi sebagai *mutammim* perbuatan hukum yang memuat maslahat *ḥājī*, dan tingkatannya lebih tinggi dari perbuatan yang memuat mafsadah *ḥājī*.

Kemudian perbuatan yang memuat mafsadat *ḍarūrī* lebih berbahaya dari perbuatan yang memuat mafsadah *ḥājī* dan larangan terhadap perbuatan yang memuat mafsadah *ḍarūrī* berfungsi untuk mendukung perbuatan yang memuat kemaslahatan *ḍarūrī*. Tingkatan perbuatan yang memuat mafsadat *ḥājī* lebih rendah dari perbuatan yang memuat maslahat mubah

dan perbuatan yang memuat mafsadat *ḥājī* berfungsi untuk mendukung perbuatan yang memuat masalah *ḥājī*.

Berdasarkan rumusan di atas dapat ditetapkan bahwa pelaksanaan perbuatan hukum yang memiliki tingkatan wajib didahulukan atas perbuatan hukum yang memiliki tingkatan sunat dan pelaksanaan perbuatan hukum yang memiliki tingkatan sunat lebih diutamakan atas pelaksanaan perbuatan hukum yang memiliki tingkatan mubah. Begitu juga meninggalkan perbuatan hukum yang memiliki tingkatan haram lebih diutamakan dari perbuatan hukum yang memiliki tingkatan makruh dan Melaksanakan perbuatan hukum mubah lebih utama dari melaksanakan perbuatan hukum yang memiliki tingkatan makruh.

Kemaslahatan yang diwajibkan dan disunatkan syara' terdiri dari tiga tingkatan: *al-ḥasan wa al-aḥsan* (baik dan lebih baik) atau *al-fāḍil wa al-afdal* (mulya dan lebih mulya) dan yang berada diantara keduanya (*al-mutawassit*). Jika berkumpul dua perbuatan yang sama-sama wajib atau sama-sama sunat hukumnya, didahulukan yang *aḥsan* dan *afdal*, kemudian *al-mutawassit* dan terakhir yang *ḥasan* dan *fāḍil*. Demikian juga mafsadah yang diharamkan dan dimakruhkan syara' terdiri dari *al-qabīḥ wa al-aqbah* (buruk dan lebih buruk) atau *al-razīl wa al-arzal* (hina dan lebih hina) dan yang berada diantara kedua tingkatan (*al-mutawassit*). Setiap tingkatan itu ada yang paling tinggi, menengah dan yang paling rendah. Ada yang sama dan ada yang tidak sama.² Jika berkumpul dua hukum yang sama-sama berada pada tingkatan haram atau sama-sama pada tingkatan makruh, maka didahulukan penolakan terhadap yang *qabīḥ* dan *arzal*, kemudian *al-mutawassit*, dan terakhir *aqbah* dan *al-rāzil*.

Untuk menjelaskan aplikasi dari teori-teori di atas penulis mengemukakan beberapa pembahasan berikut:

² 'Izz al-Dīn, *al-Qawā'id al-Kubrā*, h. 39, 54-57.

1. Mendahulukan Kemaslahatan Akhirat atas Kemaslahatan Dunia

Menurut 'Izz al-Dīn yang dimaksud dengan masalahat akhirat adalah memperoleh ampunan dan rida Allah, masuk surga selamanya, dan melihat wajah Allah yang agung. Sedangkan mafsadah akhirat adalah mendapat murka Allah, kekal dalam neraka dan terhibat dari melihat wajah Allah.³

Untuk memperoleh masalahat akhirat dan terhindar dari mafsadatnya, mukallaf harus menta'ati titah Allah dan menghindari larangan-Nya. Keta'atan itu, ada yang semata-mata mendapat kemaslahatan diakhirat, seperti; melakukan salat, puasa, haji dan i'tikaf. Kemudian ada pula keta'atan yang pelakunya mendapat kemaslahatan di akhirat dan penerimanya mendapat kemaslahatan di dunia, seperti: menunaikan ibadah zakat, sedekah, korban, wakaf dan sebagainya.⁴

Yang dimaksud 'Izz al-Dīn dengan masalahat dunia adalah memperoleh kebutuhan sandang, pangan, papan, pendidikan, status sosial dan sebagainya yang memberikan kelezatan dan kegembiraan hidup di dunia yang diperoleh melalui proses yang diboleh syara'.⁵

Untuk memperoleh kemaslahatan dunia, mukallaf dibolehkan melakukan aktifitas ekonomi, politik dan sosial yang tidak bertentangan dengan syara', seperti: melakukan perdagangan, pertanian, pertambangan, perkawinan, membangun negara dan sebagainya yang bersifat mendatangkan kelezatan dan kegembiraan duniawi.⁶

Dengan demikian, yang dimaksud dengan kemaslahatan dunia dan kemaslahatan akhirat di sini adalah kegembiraan

³ 'Izz al-Dīn, *al-Qawā'id al-Kubrā*, juz I, h. 8-9.

⁴ *Ibid.*, h.20.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

dan kelezatan yang diperoleh melalui proses yang diwajibkan, disunatkan atau dimubahkan oleh syara', karena kegembiraan dan kelezatan yang diperoleh dari hasil perbuatan yang dimakruhkan atau diharamkan syara' bukanlah kemaslahatan, tetapi itu adalah mudarat yang semestinya diabaikan.

Dalam menjalani proses kehidupan di dunia ini, masalah manakah yang semestinya lebih diprioritaskan? Masalah duniakah atau masalah akhirat?. 'Izz al-Dīn menyatakan:

قدم الأولياء والأصفياء مصالح الآخرة على مصالح هذه الدار
لمعرفتهم بتفاوت المصلحتين ودرءوا مفسد الآخرة بالتزام
مفسد بعض هذه الدار لمعرفتهم بتفاوت الرتبتين وأما
أصفياء الأصفياء فإنهم عرفوا أن لذات المعارف والأحوال أشرف
للذات فقدموها على لذات الدارين, ولو عرف الناس كلهم من ذلك
ما عرفوه لكانوا أمثالهم...⁷

"Para wali dan sufi mengutamakan masalahat akhirat atas kemaslahatan dunia, karena mereka tahu perbedaan antara keduanya, dan mereka lebih menghindari mafsadat akhirat dengan menjalani sebagian mafsadat dunia, karena mengetahui perbedaan keduanya, sedangkan asfiā⁷u al-asfiyā⁷ mereka mengetahui bahwa kelezatan al-ma'ārif dan al-aḥwāl adalah yang paling utama, maka mereka lebih memprioritaskannya dari pada kelezatan dunia dan akhirat, jika manusia seluruhnya tahu hal itu, niscaya mereka akan bersikap seperti mereka..."

Pernyataan ini menggambarkan ketinggian posisi kaum sufi dalam pandangan 'Izz al-Dīn, sehingga ia berharap seandainya manusia seluruhnya mengetahui apa yang dicapai oleh *asfiā' al-asfiyā'*, dan mengambil sikap seperti

⁷ *Ibid.*, h. 7.

mereka, karena kelezatan dan kegembiraan yang mereka peroleh jauh lebih tinggi nilainya dan lebih abadi. Satu hal yang perlu dicatat, bahwa kemaslahatan akhirat tidak bisa disamakan dengan kemaslahatan dunia, karena kemaslahatan akhirat jauh lebih tinggi serta lebih kekal, begitu juga kemudharatan akhirat jauh lebih membahayakan dan lebih kekal.⁸

Berkenaan dengan mendahulukan kemaslahatan akhirat atas kemaslahatan dunia, terdapat dalam petunjuk nash al-Qur'an:

وللآخرة خير لك من الأولى. (الضحى: ٤)

“dan sesungguhnya akhir itu lebih baik bagimu dari permulaan”.
(al-ḍuhā: 4).

Sedangkan tentang mafsadat akhirat lebih pedih dari mafsadat dunia Allah menegaskan:

لهم عذاب في الحياة الدنيا ولعذاب الآخرة أشق وما لهم من
الله من واق (الرعد: ٤٣)

“Bagi mereka azab dalam kehidupan dunia dan sesungguhnya azab akhirat adalah lebih keras dan tak ada bagi mereka seorang pelindungpun dari (azab) Allah”. (al-Ra'd: 34).

Menurut al-Ṭabari,⁹ dalam surat al-ḍuhā ayat 4 di atas, Allah menjelaskan, bahwa kampung akhirat dan segala kebaikan yang disediakan Allah padanya jauh lebih baik dan abadi dari kebaikan yang ada di dunia, maka janganlah bersedih, jika tidak memperoleh kenikmatan-kenikmatan

⁸Izz al-Dīn, *al-Qawā'id al-Kubrā*, h. 39.

⁹Muhammad bin Jarīr bin Yazīd bin Khālīd al-Ṭabarī Ab- Ja'far, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl 'Ayi al-Qur'ān*, juz XXX (Beirut: Dār al-Fikr, 1405 H), h. 229.

duniawi, karena apa yang disediakan Allah di akhirat jauh lebih baik.

Kemudian dalam ayat 34 surat al-Ra'd, Allah menjelaskan bagi orang-orang kafir yang sifat-sifatnya disebutkan dalam surat ini, akan dibunuh, ditawan dan memperoleh penderitaan di dunia, sedangkan diakhirat azab Allah jauh lebih pedih dari penderitaan di dunia.¹⁰

2. Memprioritaskan Perbuatan Berdasarkan Kualitas Maslahatnya

Dalam setiap perbuatan pada umumnya mengandung maslahat dan mafsadat, sedikit sekali yang semata-mata mengandung maslahat saja atau mengandung mafsadah saja. Dalam kasus yang memuat maslahat dan mafsadat sekaligus hamba harus mampu membedakan mana yang lebih diprioritaskan, apakah meninggalkan perbuatan itu?, karena kandungan mafsadatnya lebih besar, atau harus mengerjakannya karena kandungan maslahatnya lebih besar. Bahkan dalam kondisi tertentu demi menegakkan suatu kemaslahatan yang lebih besar, syara' memerintahkan mukallaf agar mengerjakan suatu mafsadah.

Kemudian apabila dalam suatu kasus terdapat beberapa kemaslahatan, maka jika mampu dikerjakan semuanya, jika tidak didahulukan maslahat yang lebih besar. Demikian juga jika dalam suatu perbuatan, terdapat beberapa mafsadat, maka jika mampu dihindari seluruhnya, jika tidak bisa, maka harus dihindari perbuatan yang paling besar mudaratnya. Jadi yang menentukan perbuatan mana yang diprioritaskan untuk dikerjakan adalah kualitas maslahatnya dan yang menentukan perbuatan mana yang diprioritaskan untuk ditinggalkan adalah kualitas mafsadatnya.

¹⁰ *Ibid.*, juz XIII, h.161.

Dalam kaitannya dengan stratifikasi hukum Islam, skala prioritas pembuatan hukum yang lebih utama untuk dikerjakan, ditentukan kualitas maslahat dan mafsadat yang termuat dalam setiap tingkatan, sebagaimana dalam beberapa hal berikut:

a. Mendahulukan wajib atas sunat

Untuk menegakkan kemaslahatan hamba di dunia atau di akhirat atau keduanya, Syāri' mewajibkan perbuatan tertentu dan *menadbkan* perbuatan yang sama atau berbeda pada waktu dan tempat yang sama atau berbeda. Meskipun ditinjau dari bentuk gerakan dan bacaannya memiliki kesamaan akan tetapi dari segi kualitas maslahatnya perbuatan yang diwajibkan lebih tinggi dari yang disunatkan, karena muatan maslahat yang dikandung perbuatan wajib lebih tinggi dari muatan maslahat sunat, lebih dari itu, jika perbuatan wajib ditinggalkan, akan mendapat celaan dan hukuman di dunia atau akhirat.

Seperti: haji wajib dan umrahnya sama dengan haji sunat dan umrahnya dalam berbagai hal. Puasa bulan Ramadan sama dengan puasa Sya'ban dalam segala bentuknya, tetapi puasa Ramadan lebih utama dari puasa Sya'ban. Zikir sunat sama dengan zikir wajib dalam segala bentuknya, takbiratul ihram sama dengan takbir yang lain padahal ia lebih utama. Demikian juga dengan zakat wajib memiliki kemaslahatan yang sama (bagi penerimanya di dunia) dengan maslahat sedekah yang lain dalam memenuhi kebutuhan fakir miskin, tetapi zakat wajib lebih utama dari sedekah lainnya, walaupun

dalam keadaan tertentu benda yang dliasedekahkan itu lebih baik dari barang yang dizakatkan.¹¹

Ukuran semua ini dapat ditemukan dalam hadis Qudsi:

عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الله قال وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضت عليه (رواه البخاري)¹²

“dari Abi Hurairah berkata: Rasulullah saw. bersabda: ... Aku paling menyukai jika hambaku mendekatkan diri kepadaku dengan perbuatan perbuatan yang difardukan atasnya...(HR. al-Bukhārī).

b. Mendahulukan Salat Farḍu atas Perbuatan Wajib Lainnya

Sebagaimana telah penulis jelaskan pada bagian terdahulu, bahwa salat merupakan amal hamba yang pertama sekali dihisab pada hari kiamat, jika salat wajib seorang hamba kurang sempurna, maka salat sunatnya akan berfungsi menyempurnakan salat wajib, jika salat sunatnya tidak ada, maka hamba itu akan merugi di akhirat, karena tiada berguna lagi amal amalnya yang lain.

Menurut ‘Izz al-Dīn dalam mazhab Syafi’I,¹³ salat farḍu dan sunat sunatnya didahulukan atas perbuatan perbuatan farḍu lain dan sunat sunatnya. Pandangan ini disandarkan pada sabda Nabi saw.:

¹¹ *Ibid.*, h. 30

¹² Muhammad bin Ismail Abu Abdillah al-Bukhārī, *al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ*, juz V (Beirut: Dār Ibn Kasīr, 1987M/1407H), h. 2384.

¹³ ‘Izzu al Dīn, *al Qawā’id al Kubrā*, juz I, h, 65.

ثوبان يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
سددوا وقاربوا واعلموا أن خير أعمالكم الصلاة ولا يحافظ
على الوضوء إلا مؤمن¹⁴ (رواه ابن حبان)

Sauban berkata: Rasulullah saw. bersabda: "berbuat baiklah dan dekatkanlah (diri kepada Allah) dan ketahuilah, bahwa sebaik baik amalmu adalah Salat, dan hanya orang berimanlah yang memelihara wudlu'..." (HR. Ibn Hibbān).

c. Mendahulukan penyelamatan jiwa atas salat dan puasa wajib

'Izz al-Dīn berpendapat, bahwa menyelamatkan jiwa lebih utama dari mendirikan salat farḍu dan melaksanakan puasa wajib.¹⁵ Seperti: jika melihat orang yang akan tenggelam, sementara waktu salat akan habis jika menyelamatkannya, atau ketika melaksanakan puasa Ramaḍan melihat orang yang akan tenggelam dan untuk menyelamatkan orang itu, ia harus makan agar memperoleh tenaga, maka bolehlah ia berbuka.

Kemudian setelah penyelamatan, ia mengqadla salat. Sedangkan puasanya, diqadla pada hari yang lain. Ini termasuk dalam kasus prioritas antara dua maslahat, menolong orang yang tenggelam berarti menyelamatkan jiwa, ini adalah maslahat, kewajiban mendirikan salat dan

¹⁴ Muhammad bin Hibbān bin Aḥmad Abū Hātim al Tamīmī al Bisfī, *Ṣaḥīḥ Ibn Hibbān*, juz III (Beirut: Mu'assasah al Risalah, 1993 M), h. 311. Muhammad bin Abdullah Abū 'Abdillah al Ḥākīm al Naisabūrī, *al Mustadrak 'alā al Ṣaḥīḥain*, juz 1 (Beirut: Dār al-Kutub al 'Ilmiyah, 1990 M), h. 221. Ali bin Abi Bakr al Haisamī Abū al Hasan, *Mawārid al Zham'ān*, juz I (Beirut: Dār al Kutub al 'limiyah, t.th.), h. 69. Abdullah bin Abd al-Rahmān Ab- Muhammad al Dārīmī, *Sunan al Dirīmī*, juz I (Beirut: Dār al kutub al Arabi, 1407 H), h. 175.

¹⁵ 'Izzu al Dīn, al Qawā'id al Kubrā, juz I, h, 66.

melaksanakan puasa wajib juga maslahat, tetapi menyelamatkan jiwa yang suci lebih utama di sisi Allah dari mendirikan salat farḍu dan puasa wajib, karena pada jiwa terdapat hak Allah dan hak hamba,¹⁶ dan tanpa jiwa orang tidak bisa lagi melaksanakan kewajibannya sebagai khalifah Allah di bumi untuk menegakkan kemaslahatan.

d. Prioritas dalam Menginfakkan Harta

Pada harta terdapat hak Allah, hak pemilik, hak istri, hak anak, keluarga dekat dan jauh, hak tetangga, hak fakir miskin dan hak makhluk Allah yang lain. Maka dalam menginfakkan harta, seorang berhak untuk mengutamakan kebutuhan dirinya, kemudian memenuhi hak istri, anak dan orang tuanya. Selanjutnya memberi kerabat dekat dan jauh, tetangga dekat dan jauh yang memerlukan bantuan dan pertolongan. Selain manusia, binatang yang berada di sekitar manusia juga memiliki hak dalam harta yang kita miliki sebagai bentuk ihsan terhadap mereka. Prioritas dalam menafkahkan harta ini berpijak kepada tuntunan syara' berikut:

وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ
نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّرُ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ
وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ...

"...Dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara yang ma'ruf. Seseorang tidak dibebani melainkan menurut kadar kesanggupannya. Janganlah seorang ibu menderita kesengsaraan karena anaknya dan juga seorang ayah karena anaknya, dan warispun berkewajiban demikian..." (al-Baqarah: 233).

¹⁶ *Ibid.*

Ayah adalah kepala keluarga dalam struktur keluarga muslim, maka kewajiban nafkah keluarga berada di atas pundaknya, sesuai dengan kemampuan yang ia miliki. Oleh sebab itu kewajiban membayar nafkah istri dan anak-anak berada di atas nafkah terhadap yang lain. Nafkah terhadap istri dan anak-anak disebut nafkah wajib, sebab ia mengandung kemaslahatan *darūri*. Jika tidak terpenuhi dapat mengancam hidup keluarganya, itulah sebabnya orang yang ingin menikah wajib memiliki penghasilan agar mampu memenuhi kebutuhan keluarganya.

Kemudian dalam ayat lain Allah berfirman:

وَوَاعَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ
وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ...

“...dan memberikan harta yang dicintainya kepada kerabatnya, anak-anak yatim, orang-orang miskin, musafir (yang memerlukan pertolongan) dan orang-orang yang meminta-minta; dan (memerdekakan) hamba sahaya... (al-Baqarah: 177).

Pada tempat lain Allah menjelaskan:

يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ
وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا تَفْعَلُوا
مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ

“Mereka bertanya kepadamu tentang apa yang mereka nafkahkan. Jawablah: “Apa saja harta yang kamu nafkahkan hendaklah diberikan kepada ibu bapak, kaum kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan orang-orang yang sedang dalam perjalanan.” Dan apa saja kebajikan yang kamu buat, maka sesungguhnya Allah Maha Mengetahuinya”. (al-Baqarah: 215)

Kemudian Allah memerintahkan:

وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا
وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ
وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ
وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا

Sembahlah Allah dan janganlah kamu mempersekutukan-Nya dengan sesuatupun. Dan berbuat baiklah kepada dua orang ibu bapa, karib kerabat, anak anak yatim, orang orang miskin, tetangga yang dekat dan tetangga yang jauh, teman sejawat, ibnu sabil dan hamba sahayamu. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang orang yang sombong dan membanggakan diri". (al-Nisā': 36).

Pada ayat lain diperintahkan:

وَعَاتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا
"Dan berikanlah kepada keluarga keluarga yang dekat akan haknya, kepada orang miskin dan orang yang dalam perjalanan; dan janganlah kamu menghambur hamburkan (hartamu) secara boros". (al-Isrā':26).

Berdasarkan petunjuk dari empat ayat ini, diketahui bahwa di dalam harta kita, terdapat hak orang tua, kaum kerabat, tetangga dekat dan jauh, sahabat, fakir miskin, anak yatim dan ibnu sabil. Urutan ini sekaligus menjadi prioritas berdasarkan kualitas kedekatan hubungan darah, interaksi sosial dan berdasarkan kualitas kebutuhan atas pertolongan untuk pemenuhan keperluan hidup yang *darūrī*, *hājī* dan *takmīlī*.

Kedekatan hubungan darah antara orang tua dan anak melahirkan kewajiban anak untuk menafkahi orang

tuanya jika tidak mampu, sebagai bentuk *birr al wālidain* dan membalas kebaikan yang telah diberikan orang tua sejak ia kecil, meskipun kebaikan yang ia berikan itu tidak pernah mampu membayar kebaikan orang tua dengan nilai yang sama.

Nafkah terhadap kerabat, diprioritaskan berdasarkan ketentuan hukum waris, diutamakan yang lebih dekat, kemudian lebih jauh dan seterusnya. Mengenai nafkah anak yatim dan fakir miskin, lebih diutamakan menafkahi yang lebih dekat hubungan kerabatnya, kemudian tetangga dekat, karena yang terdekat menjadi tanggung jawab orang disekitarnya. Begitu juga Ibnu Sabil, orang yang sangat memerlukan bantuan untuk meneruskan perjalanan dan sedang berada di dekat kita, maka ia berhak untuk memperoleh bantuan sebagai bentuk ihsan terhadap sesama muslim.

e. Mengangkat Pemimpin dalam Setiap Tingkatan Berdasarkan Prinsip *aqwam al nās* (أقوم الناس).

‘Izz al-Dīn menyatakan:

و الضابط في الولايات كلها أنا لا نقدم فيها إلا أقوم الناس
بجلب مصالحها ودرء مفسادها¹⁷

“Yang menjadi *ḍābit* dalam seluruh tingkatan kepemimpinan adalah bahwa kami tidak akan mendahulukan (mengangkat pemimpin) padanya, kecuali orang yang paling mampu (*aqwam al-nās*) menegakkan kemaslahatannya dan mencegah kemafsadatannya”.

Jika terjadi kekosongan posisi kekuasaan tertinggi (*al wilāyat al ‘uzmā*) dalam suatu negara, kemudian ada dua

¹⁷ *Ibid.*

orang yang memenuhi persyaratan untuk dicalonkan, maka diutamakan orang yang paling mampu menjalankan roda pemerintahan. Jika keduanya memiliki kesamaan kemampuan dengan kelebihan dan kekurangan dari berbagai segi, maka dipilih orang yang paling disukai dan diterima oleh masyarakat, karena perintah dan himbauannya untuk mengerjakan suatu kemaslahatan atau larangannya dari mengerjakan suatu mafsadah, akan lebih didengar dan dilaksanakan. Maka yang paling maslahat dengan sebab ini adalah yang paling utama untuk dipilih.¹⁸

Jabatan kehakiman harus diberikan kepada orang yang paling menguasai hukum dan seluk beluknya. Jika ada dua orang yang memiliki kemampuan yang sama, maka keduanya diberikan wilayah kekuasaan masing masing atau diundi untuk memilih salah satunya. Jabatan panglima perang hendaknya diberikan kepada orang yang pemberani dan paling menguasai strategi peperangan dan memiliki kepribadian yang baik untuk diikuti bawahan bawahannya.¹⁹

Begitu juga dalam masalah imam dalam salat jama'ah, didahulukan orang yang paling mengerti rukun, syarat, sunat dan adab salat. Maka faqih lebih utama dari qari', karena faqih lebih mengerti tentang berbagai masalah dalam salat. Kemudian orang wara' lebih utama dari lainnya karena kewara'annya akan mendorongnya untuk menyempurnakan syarat dan rukun salat, hingga ia lebih *aqwam* terhadap kemaslahatan salat.²⁰

¹⁸ *Ibid.*, h. 74.

¹⁹ *Ibid.*, h. 75.

²⁰ *Ibid.*, h. 76.

B. Relevansi²¹ Stratifikasi Hukum Islam Berdasarkan Konsep Ihsan 'Izz al-Dīn dengan Ijtihad Kontemporer²²

Untuk menunjukkan adanya relevansi antara metode stratifikasi hukum Islam berdasarkan konsep *ihsān* 'Izz al-Dīn dengan aktivitas ijtihad di masa sekarang dan yang akan datang diperlukan pemaparan tentang kontribusi yang dapat diberikan konsep ini terhadap perkembangan ushul-fikih sebagai metode ijtihad. Kontribusi itu dapat berupa tambahan terhadap kaidah-kaidah *istinbāt al-aḥkām min al-adillah* (menggali ketentuan-ketentuan hukum dari dalil-dalil), dan dapat pula berbentuk rumusan kaidah-kaidah *tatbiqī* atau kaidah-kaidah umum yang dirumuskan berdasarkan penelitian terhadap tujuan-tujuan syara' secara global, yang dapat diterapkan dalam menetapkan ketentuan hukum terhadap peristiwa yang baru muncul kini maupun dimasa mendatang.

Kemudian kaidah-kaidah tersebut diterapkan dalam beberapa contoh aktual dalam realitas kehidupan kaum muslimin sekaligus sebagai pembuktian terhadap adanya relevansi yang penulis asumsikan. Dengan memperhatikan uraian pada bab-bab sebelumnya, penulis merumuskan beberapa hal berikut ini, sebagai kontribusi 'Izz al-Dīn terhadap pengembangan ushul-fikih dan ciri khas yang dimilikinya dalam melakukan *istinbāt*, yaitu:

1. Pengembangan cakupan *dalālat al-'amr dan al-nahī*

Salah satu kontribusi 'Izz al-Dīn yang signifikan terhadap metode ijtihad dalam kajian hukum Islam adalah perumusan-

²¹ Kata relevansi berasal dari bahasa Inggris *relevance* yang berarti *relation to matter at hand* (berhubungan langsung dengan masalah). Lihat A. Mariam webster, *Webster's Dictionary* (Springfield: G&C Mariam Company, 1966), h. 1917. Lihat juga Peter Salim, *The Contemporary English-Indonesian Dictionary* (Jakarta: Modern English Press, 1986), h. 1806.

²² Kata Kontemporer berasal dari bahasa Inggris *contemporary* yang berarti semasa, sewaktu, sezaman, dan masa kini. Lihat Peter Salim, *ibid.*, h. 398.

nya tentang “*fi taqrīb ‘anwā’ ‘adillat al-amr wa al-nahī*” (pendekatan dalam merumuskan petunjuk dalil *amar* dan *nahī*).

Menurut ‘Izz al-Dīn, setiap perbuatan yang dituntut *Syāri’* untuk dikerjakan, atau Ia kabarkan tentang adanya tuntutan itu, atau Ia puji perbuatan itu, atau Ia puji pelakunya karena mengerjakan perbuatan itu, atau perbuatan itu dijadikan sebab untuk memperoleh kebaikan di dunia atau di akhirat, maka seluruh bentuk khitab ini bermakna perintah.²³

Dengan demikian petunjuk dalil al-Qur’an dan al-Hadis yang difahami sebagai perintah (*amr*) dari *Syāri’*, bukanlah semata-mata berdasarkan petunjuk *shīghat al-amr* yang mengandung tuntutan (*thalab*) agar mukallaf mengerjakan suatu perbuatan, tetapi juga berdasarkan *lafzh al-khabar* yang memberi petunjuk tentang adanya *thalab* (tuntutan) tersebut, dan setiap perbuatan yang dipuji oleh *Syāri* atau Ia puji pelakunya karena melaksanakan perbuatan itu, atau suatu perbuatan dijadikan sebab untuk memperoleh kebaikan di dunia atau di akhirat, maka semua bentuk dalil ini dipandang sebagai perintah *Syāri’*.

Jadi, yang dikategorikan ‘Izz al-Dīn sebagai bentuk *amar* (perintah) dalam petunjuk dalil dari al-Qur’an dan al-Hadis ada tiga macam:

- a. berbentuk *shīghat al-amr* (kalimat perintah),
- b. berbentuk *lafz al-khabar* (kalimat berita) yang memberi petunjuk tentang adanya *thalab* (tuntutan mengerjakan suatu perbuatan).
- c. dalil yang memuat pujian *Syāri’* terhadap suatu perbuatan atau memuat pujian terhadap pelakunya karena mengerjakan suatu perbuatan, atau dalil itu memberitahukan bahwa suatu perbuatan menjadi sebab untuk memperoleh kebaikan di dunia atau di akhirat atau keduanya sekaligus.

²³ ‘Izz al-Dīn, *al-Imām...*, h. 82.

Secara terperinci 'Izz al-Dīn memberikan kriteria-kriteria terhadap bentuk *amar* yang ketiga ini, sebagai berikut:

“Setiap perbuatan yang dimuliakan syara', dipujinya, dipuji pelakunya, disukainya, dicintainya, ia cintai pelakunya, diridlainya, ia ridlai pelakunya, atau disifatinya dengan istiqamah, berkah, baik, atau Ia bersumpah dengannya, atau dengan pelakunya, atau dijadikan syara' sebagai sebab untuk memperoleh cinta-Nya, atau untuk memperoleh pahala, atau menjadikannya sebab untuk disebut Syāri', atau sebagai tanda syukur, atau memperoleh hidayah, atau pelakunya mendapat riḍa, atau diampuni dosanya, atau diterima, atau pelakunya mendapat pertolongan (Allah), atau kabar gembira-Nya, atau menyifati pelakunya dengan baik, atau menyifati perbuatan itu dengan ma'ruf, atau menghilangkan kesedihan dan rasa takut dari pelakunya, atau menjanjikannya dengan rasa aman, atau dijadikanNya sebab menjadi wali Allah, atau mensifati pelakunya dengan (memperoleh) hidayah, atau menyifati perbuatan itu dengan sifat terpuji seperti: *al-ḥayāt*, *al-nūr*, *al-syifā'*, atau perbuatan yang diperintahkan Allah kepada para Nabi, adalah diperintahkan”²⁴

Sesungguhnya seluruh kategori ini dapat dikelompokkan menjadi dua bagian saja, yaitu: bagian pertama, berbentuk pujian (*al-madh'*) dan bagian kedua, berbentuk janji akan memperoleh balasan kebaikan (*al-wa'd*), tetapi karena beragamnya ekspresi nas dalam menunjukkan pujian dan janji kebaikan ini, maka diperlukan perincian ini agar dapat digunakan untuk memahami keseluruhan *khitāb al-Syāri'*. Penulis memandang perincian kriteria ini sebagai kontribusi 'Izz al-Dīn terhadap metode *istinbāt* hukum dari nas-nas karena bentuk ini belum penulis temukan pada pola penalaran ulama lainnya.

²⁴ *Ibid.*, h. 87-104.

Begitu juga bentuk larangan *Syāri'* dalam *naḥi*. Menurut 'Izz al-Dīn *naḥi* dalam nas tidak hanya berbentuk *thalab al-tark* (tuntutan meninggalkan suatu perbuatan) atau berbentuk *lafzh al-khabar* yang memberitahu tentang adanya *thalab al-tark* itu, tetapi setiap perbuatan yang dicela *Syāri'* atau Ia cela pelakunya karena melakukan perbuatan itu, atau Ia jadikan suatu perbuatan sebagai sebab yang mengakibatkan pelakunya mendapat keburukan di dunia atau di akhirat juga dipandang sebagai bentuk larangan *Syāri'*.²⁵ Jadi yang dikategorikan 'Izz al-Dīn sebagai bentuk *naḥi* (larangan) dalam petunjuk-petunjuk dalil al-Qur'an dan al-Hadis ada tiga macam:

- a. berbentuk *shīghat al-naḥi* (kalimat larangan),
- b. berbentuk *lafzh al-khabar* (kalimat berita) yang memberi petunjuk tentang adanya *thalab al-tark* (tuntutan meninggalkan suatu perbuatan).
- c. dalil yang memuat celaan *Syāri'* terhadap suatu perbuatan atau memuat celaan terhadap pelaku suatu perbuatan karena mengerjakan perbuatan itu, atau adanya penjelasan bahwa perbuatan itu menjadi sebab terjadinya keburukan di dunia atau di akhirat atau keduanya sekaligus.

Secara terperinci 'Izz al-Dīn memberikan kriteria-kriteria terhadap bentuk *naḥi* yang ketiga ini, sebagai berikut:

"Setiap perbuatan kasbī yang disuruh Syāri' meninggalkannya, atau perbuatan dan pelakunya dicela ('ataba), dikecam (zamma), dibenci (maqqata), atau menyangkal (nafa) kecintaan dan keridaanNya, atau menyamakan (syabbaha) pelakunya dengan binatang atau setan, atau menjadikan

²⁵ 'Izz al-Dīn, *al-Imam...*, h. 82.

perbuatan itu sebagai penghalang untuk mendapat petunjuk atau diterima (amalannya), atau menyifatnya dengan kejelekan, tidak disukai (karāḥah), atau para Nabi berlindung dari perbuatan itu dan kegelapannya, atau dijadikan penghalang memperoleh kemenangan, atau akan mendapat azab didunia dan akhirat, atau mendapat celaan (lizamm), makian (laum), kesesatan (dhalalah), maksiat, atau disifati dengan kotoran (khabas, rijs, najas), atau karena perbuatan itu menyebabkan dosa, kefasikan, atau penyebab dosa, larangan, langnat, kemurkaan, mendapat siksa, hukuman had, atau untuk menjamin jiwa, atau (mengakibatkan) keras hati, kehinaan didunia atau akhirat, atau melahirkan keburukan didunia atau diakhirat, atau menentang Allah Ta'āla, atau memerangi-Nya, atau memperlak-olokkan-Nya, mencemooh, atau perbuatan itu dijadikan sebab Tuhan melupakan pelakunya, atau Ia menyifati sabar, bermurah hati terhadap prilaku tersebut, atau memaafkannya, atau mengampuni pelakunya, atau bertaubat dari perbuatan itu, atau menggolongkan pelakunya dengan kotoran, hinaan, atau menisbahkan perbuatan itu dengan perbuatan setan, dipengaruhi setan, atau dikuasai setan, atau disifatnya dengan sifat tercela seperti: zalim, sakit, dan para Nabi melepaskan tanggung jawab dari perbuatan itu atau dari pelakunya, atau sebagian pelakunya mengadu kepada Allah, atau memandang pelakunya sebagai orang yang mengadakan perlawanan, atau melarang para Nabi putus asa, sedih terhadap pelakunya, atau perbuatan itu menyebabkan penyesalan di dunia dan akhirat, atau diharamkan surga dan isinya atas pelakunya, atau dinyatakan pelakunya adalah musuh Allah, atau pelakunya menanggung dosa orang lain, atau pelakunya diakhirat dilaknat Allah, atau sebagian pelaku tidak bertanggung jawab terhadap pelaku lainnya, atau sebagian pelakunya menyalahkan pelaku lainnya, atau menyatakan pelakunya orang sesat, atau pelakunya ditanya tentang alasan perbuatan itu dengan 'urf yang berlaku, atau melarang para Nabi mendo'akan pelakunya, atau menjadikan perbuatan itu menjauhkan pelakunya dari Allah, terusir,

atau terbunuh, atau Tuhan menyatakan ketidak sukannya, maka seluruh perbuatan ini dilarang".²⁶

Pada hakikatnya seluruh seluruh kategori ini dapat dikelompokkan menjadi dua bagian saja, yaitu: bagian pertama, berbentuk celaan (*al-zamm*) dan bagian kedua, berbentuk ancaman akan memperoleh balasan keburukan (*al-wa'īd*), tetapi karena beragamnya ekspresi nash al-Qur'an dan al-hadis dalam menunjukkan celaan dan ancaman ini, maka diperlukan perincian ini agar memberi kemudahan untuk memahami berbagai bentuk ungkapan nash. Dan keragaman ini bertujuan agar orang yang membaca *khitāb Syāri'* lebih berkesan, memberikan rasa takut yang lebih kuat, dan termotifasi untuk menghindari dari perbuatan-perbuatan yang dilarang syara'.

Jika dilihat dari perspektif *ilm al-ma'ānī*, sesungguhnya bentuk *amr* dan *nahī* pada kategori ketiga, termasuk dalam bentuk *al-insyā' gair talabī*, ia tidak dibahas dalam kajian ilmu balaghah, karena sebagian besar bentuk *sigatnya*, pada dasarnya berbentuk *khābar* yang diubah menjadi bentuk *al-insyā'*.²⁷ Menurut al-Sayyid Aḥmad al-Ḥasyimī, kalimat yang berbentuk *al-insyā' gair thalabī* ini dapat berbentuk المدح (pujian), الذم (celaan), العقود (perjanjian), القسم (sumpah), التعجب (keheranan), الرجاء (harapan), dapat juga dengan bentuk كم الخيرية , لعل , رب .²⁸

Dengan demikian, dapat dimengerti, bahwa penjelasan 'Izz al-Dīn tentang pengembangan cakupan makna dari petunjuk dalil-dalil nash yang memberikan pengertian *amar* dan *nahi* di atas menggunakan ilmu *al-ma'ānī*, hal ini menunjukkan penguasaannya yang mendalam dalam kajian

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Al-Sayyid Ahmad al-Ḥasyimī, *Jawāhir al-Balāgh fi al-Ma'ānī, al-Bayān wa al-Badī'*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1994), h. 64.

²⁸ *Ibid.*

ilmu *al-bayān* dan *al-ma'ānī*, karena kriteria-kriteria petunjuk dalil *amr* dan *nahī* pada bentuk ketiga merupakan penerapan dari kaidah ilmu *al-ma'ānī* dalam memahami *khitāb al-Syāri'*. Sehingga jumlah ayat-ayat yang dapat dijadikan sebagai sumber hukum bertambah banyak, dan lebih membantu mujtahid dalam menggali ketentuan hukum dari nash dan menjawab berbagai permasalahan yang muncul dimasa sekarang dan yang akan datang.

Dari sisi lain, kriteria '*amr* dan *nahī* yang ketiga itu, terlihat memiliki keterkaitan yang kuat dengan kaidah umum: *جلب المصالح ودرء المفاسد*, karena pada semua kriteria tersebut dapat dihimpun dalam dua bagian: pertama, semua petunjuk dalil yang memuat pujian (*al-madh*) dan janji kebaikan (*al-wa'd*) terhimpun dibawah cakupan *amr* (perintah), kemudian terkristal dalam kaidah *jalb al-mashālih* (menegakkan semua bentuk maslahat).

Kedua, semua petunjuk dalil yang memuat celaan (*al-zam*) dan ancaman keburukan (*al-wa'id*) terhimpun di bawah cakupan *nahī* (larangan), kemudian terkristal dalam kaidah *dar' al-mafāsīd* (menolak semua bentuk mafsadat).

Uraian di atas menunjukkan bahwa konsep "*iḥsān*" yang penulis jadikan sebagai topik utama dalam memahami metode ijtihad 'Izz al-Dīn secara sistematis dimulai dari perumusan kaidah-kaidah kebahasaan yang ia gunakan untuk memahami ayat-ayat yang terperinci, kemudian menghimpun kaidah-kaidah itu seraya menangkap tujuan-tujuan umum dari keseluruhan petunjuk dalil-dalil nash sampai akhirnya merumuskan suatu kaidah yang mengikat seluruh aturan hukum syara'.

2. Keluasan Cakupan Konsep *Iḥsān*

Konsep *Iḥsān* 'Izz al-Dīn memiliki lapangan pembahasan yang sangat luas. Keluasannya mencakup seluruh dinamika

kehidupan komunitas muslim itu sendiri, sehingga ia mampu mengawal setiap bentuk perkembangan yang kompleks dan bersifat partikuler. Hal ini disebabkan konsep *Iḥsān* memandang hukum Islam mengatur seluruh aspek kehidupan manusia yang terbagi kepada tiga bagian: pertama, mengatur hubungan manusia dengan Tuhannya, sebagai prioritas yang paling utama. Kedua, mengatur hubungan manusia dengan seluruh makhluk Allah, mulai dari mengatur hubungan antara sesama manusia baik dengan muslim maupun dengan non muslim. Sampai dengan mengatur cara berlaku terhadap fauna, flora dan seluruh lingkungan hidup mukallaf. Ketiga, berkenaan dengan penataan pola hidup setiap pribadi atau mengatur tata-cara manusia memperlakukan dirinya sendiri.

Penegakan kemaslahatan manusia dalam konsep ini hanyalah sebagian dari kemaslahatan seluruh makhluk, sehingga kemaslahatan yang ditegakkan syari'at tidak hanya bertumpu pada kepentingan manusia, tetapi karena manusia yang memperoleh amanat dan memiliki kemampuan untuk melaksanakan amanat itu maka beban penegakan kemaslahatan itu tertumpu diatas pundak manusia.

Untuk menjelaskan bahwa *jalb al-masāliḥ wa dar' al-mafāsīd* tidak hanya bertumpu pada kepentingan manusia semata, 'Izz al-Dīn memaparkan kaidah tentang hak-hak.²⁹ Ditinjau dari kepentingan *jalb al-masāliḥ wa dar' al-mafāsīd*, hak-hak itu secara garis besarnya terbagi dua:

Pertama, berhubungan dengan hak-hak *khāliq*, seperti ketaatan dan iman, meninggalkan kekafiran dan dosa. Kemudian hak-hak Allah ini terbagi kepada tiga bagian:

- a. Hak yang semata-mata untuk Allah, seperti ma'rifat dan *aḥwāl* yang diperoleh berdasarkan iman terhadap segala

²⁹ 'Izz al-Dīn, *Al-Qawā'id al-Kubrā*, juz I, h. 153 dan seterusnya.

sesuatu yang wajib diimani, diantaranya iman kepada kerasulan, iman tentang penurunan al-Kitab, iman terhadap seluruh kandungan hukum syara', pahala dan dosa.

- b. Hak yang bercampur antara hak Allah dan hak hamba, seperti: zakat, sedekah, kafarat, korban, hadiah, wasiat, wakaf, dan seluruh ibadah maliah yang sunat. Semua hal ini disatu sisi merupakan sarana mendekatkan diri kepada Allah, disisi lain ada manfaat untuk orang yang menerimanya. Tujuan nyata dari kategori ini memberikan kemaslahatan kepada hamba dengan sedekah wajib maupun sedekah sunat, jadi fungsinya sebagai sarana mendekatkan diri kepada Allah bagi orang yang menunaikannya dan kasih-sayang bagi penerimanya.
- c. Akumulasi dari hak Allah, hak Rasulullah dan hak mukallaf. Umpamanya dalam ibadah salat, padanya terakumulasi ketiga bentuk hak tersebut. Hak Allah berupa niat, takbir, tasbih, tahiyat, berdiri, duduk, ruku', sujud dan *tawābi'*nya seperti duduk *iftirāsy* dan tidak berbicara dan banyak gerak selama salat. Adapun hak Rasulullah diantaranya *al-taslīm* diakhir salat dengan *tarahḥim* dan *tabarruk*. Kemudian salawat atas Nabi pada tasyahhud akhir dan tasyahhud awal (dengan perbedaan pendapat). Selanjutnya syahadat kepada Nabi sebagai pembenaran risalah yang dibawa-Nya.

Kedua, *jalb al-masāliḥ wa dar' al-mafāsīd* Yang berhubungan dengan hak mahluk-mahluk terbagi kepada tiga bagian:

- a. Pertama hak manusia atas dirinya sendiri, seperti memenuhi kebutuhan dirinya dengan sandang, papan,

pangan, pernikahan dan sebagainya. Pemenuhan hak-hak diri manusia ini merupakan langkah awal sebelum melakukan masalah lainnya.

- b. Kedua, hak manusia terhadap sesama manusia, ukurannya menegakkan setiap maslahat yang wajib atau mandub dan menolak segala mafsadah haram atau makruh. Kemudian hak-hak ini terbagi kepada farḍu 'ain, farḍu kifayah, sunat 'ain dan sunat kifayah, disamping itu adapula yang diperselisihkan antara wajib atau sunatnya, farḍu kifayah atau farḍu 'ainnya.
- c. Dalam hubungan sosial-kemasyarakatan, mulai dari membangun hubungan bertetangga, memulyakan tamu, menjawab panggilan atau undangan, Melayat orang sakit, orang meninggal dan menyelenggarakan jenazah, sampai hanya menebar salam dan senyum setiap berjumpa.
- d. Ketiga hak fauna (*bahā'im/hayawan*) terhadap manusia.³⁰ Hak ini ditunaikan dengan memberikan makanan hewan bersangkutan sesuai dengan kebutuhannya serta mengobatinya meskipun tidak mengambil manfa'at darinya.

Kemudian terhadap binatang yang dimanfa'atkan, janganlah membebaninya dengan muatan yang tidak sesuai dengan kemampuannya, dan tidak menempatkannya dengan binatang sejenis atau tidak sejenis yang dapat menyakitinya... Apabila menyembelih, dilakukan dengan pisau yang tajam, sehingga satu potongan lebih utama dari berkali-kali.

³⁰ 'Izz al-Dīn, *al-Qawā'id al-Kubrā*, h. 167.

Meskipun secara eksplisit, 'Izz al-Dīn tidak menyebutkan tentang hak lingkungan hidup terhadap manusia, tetapi luasnya cakupan konsep *jalb al-masālih wa dar' al-mafāsīd* dalam perspektif konsep ihsan memberi pengertian bahwa permasalahan lingkungan hidup tercover didalamnya.

Manusia sebagai makhluk hidup secara ekologi merupakan bagian integral dari lingkungan dan mempunyai peranan penting dalam keseluruhan komponen lingkungan hidup. Bahkan didalam teori lingkungan hidup dikatakan bahwa pengertian lingkungan hidup berarti suatu upaya melihat peranan manusia dalam seluruh sistem lingkungan hidup. Artinya bahwa manusialah yang paling pokok didalam menata ekosistem itu sehingga tercapailah keutuhan lingkungan.³¹

Peranan manusia yang sangat signifikan dalam menata seluruh sistem lingkungan hidup merupakan gambaran kongkrit dari posisinya sebagai pengemban beban taklif dari *Syāri'*, jadi poin pentingnya bukan pada kepentingan manusia semata, melainkan pada peranan manusia dalam menegakkan kepentingan seluruh makhluk dalam tatanan serasi dan saling membantu.

Kebutuhan populasi dalam ekosistem berkaitan sekali dengan keberadaan lingkungan hidup secara menyeluruh. Setiap makhluk hidup memerlukan makhluk hidup yang lain dalam pengertian saling membutuhkan dan saling berkepentingan untuk mencapai suatu tujuan.³² Eksistensi makhluk hidup bahkan seluruh alam tidak terlepas dari tujuan penciptaan "setiap penciptaan mempunyai suatu misi atau tujuan yang tidak sia-sia", firman Allah:

³¹ M. Bahri Ghazali, *Lingkungan Hidup dalam Pemahaman Islam* (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1996), h. 77.

³² *Ibid.*, h. 78.

وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل
للذين كفروا من النار

“Dan Kami tidak menciptakan langit dan bumi dan apa yang ada antara keduanya tanpa hikmah. Yang demikian itu adalah anggapan orang-orang kafir, maka celakalah orang-orang kafir itu karena mereka akan masuk neraka”. (Şad: 27).

Misi dan tujuan penciptaan lingkungan hidup adalah kemanfa’atan bagi setiap populasi terhadap populasi lainnya, termasuk manusia yang sangat berperan dan berhajat terhadap makhluk lainnya, bahkan kelangsungan hidup manusia ditentukan oleh keberadaan makhluk lain sebagai pemenuhan hajatnya.

Dengan demikian pelaksanaan fungsi manusia dalam menata dan menjaga keserasian sistem lingkungan hidup merupakan aplikasi dari pemenuhan terhadap hak-hak lingkungan hidup terhadap manusia, sekaligus untuk memenuhi kebutuhan manusia itu sendiri terhadap makhluk lain untuk kelangsungan hidupnya.

3. Corak Penalaran Rasional-Transendental

Hukum fiqh merupakan produk ijtihad yang dilakukan oleh para ulama yang memiliki kemampuan ijtihad. Kemampuan ijtihad ini diukur berdasarkan terpenuhinya syarat-syarat minimal sebagaimana telah diuraikan pada bab terdahulu. Ijtihad ditinjau dari pelaksanaannya merupakan proses penalaran yang menggunakan beberapa perangkat berfikir untuk menetapkan suatu ketentuan hukum yang mengatur tingkah-laku kaum muslimin. Penetapan hukum dapat dilakukan dengan menggali hukum dari dalil atau dengan menerapkan kaidah-kaidah umum terhadap peristiwa atau permasalahan yang diijtihadkan.

Dalam pola penalaran konsep *ihsān* kaidah *jalb al-masālih wa dar' al-mafāsīd* dijadikan kerangka dasar dalam mempetakan seluruh ketentuan-ketentuan hukum syara'. Pengetahuan tentang kemaslahatan dan kemudharatan dunia-akhirat dapat diketahui melalui al-kitab, al-Sunnah, jika ada yang sulit diketahui, maka digali dengan dalil-dalil syara' lainnya, yaitu: *al-ijma'*, *al-qias al-mu'tabar*, dan *al-istiḍāl al-sahīh*.³³

Kemaslahatan akhirat hanya dapat diketahui melalui keterangan Syari', sedangkan masalah dan mafsadah yang berkenaan dengan masalah duniawi selain diketahui melalui syara', dapat juga diketahui melalui *al-darūrāt* (keniscayaan), *al-tajārub* (melalui proses percobaan), *al-ādāt* (kebiasaan), dan *al-zunūn al-mu'tabarāt* (praduga kuat yang dibenarkan syara').³⁴

Untuk mengetahui kualitas masalah dan mafsadah, mana yang *rājih* (kuat) dan mana yang *marjūh* (lemah), dapat menggunakan logika, dengan catatan, syara' belum menjelaskannya, kemudian dibentuklah hukum berlandaskan rumusan tersebut. Oleh sebab itu bagi orang yang cerdas, merealisasikan maslahat-maslahat yang murni (*masālih al-mahḍah*), atau menolak mafsadat-mafsadat yang murni (*al-mafāsīd al-mahḍah*)³⁵ dipandang baik dan terpuji walaupun sebelum turunnya syari'at.³⁶

Suatu hal yang perlu digaris bawahi dari rumusan di atas, 'Izz al-Dīn memberikan porsi yang besar kepada akal

³³ 'Izz al-Dīn, *al-Qawā'id al-Kubrā*, h. 5.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Yang dimaksud dengan maslahat murni adalah maslahat yang tidak bercampur dengan mafsadah atau secara empiri dapat diketahui akal sehat tentang nilai kebaikan yang dikandungnya. Sedangkan mafsadat murni adalah mafsadah yang tidak bercampur dengan maslahat atau secara empiri dapat diketahui oleh akal sehat tentang nilai keburukan yang dimilikinya.

³⁶ 'Izz al-Dīn, *al-Qawā'id al-Kubrā*, juz I, h. 5-10.

untuk menggunakan logika dalam menetapkan suatu ketentuan hukum yang berkenaan dengan kemaslahatan dunia. Logika itu digunakan untuk mempertimbangkan muatan maslahat dan mafsadat yang terkandung dalam setiap perbuatan yang diijtihadkan. Kemudian untuk menguji dan menetapkan kualitas maslahat-mafsadat tersebut digunakan beberapa cara sesuai dengan permasalahan yang dibahas.

Menurut hemat penulis jika ijtihad itu dilakukan dalam masalah yang berkaitan dengan bidang kedokteran, kimia, fisika dan permasalahan lainnya dapat menggunakan *al-tajārub* (melalui proses percobaan). Jika ijtihad itu berkaitan dengan masalah sosial-kemasyarakatan, sebaiknya menggunakan prinsip *al-ḍarūrāt* (keniscayaan), dan *al-‘ādāt* (kebiasaan), dengan catatan perumusan hukum yang dihasilkan ijtihad ini tidak bertentangan dengan ketentuan hukum syara' yang sudah diatur secara terperinci dalam nas dan tidak bertentangan pula dengan kaidah-kaidah hukum syara' yang umum.

Penggunaan *al-tajārub*, prinsip *al-ḍarūrī*, dan *al-‘ādāt* dalam menemukan ukuran muatan maslahat-mafsadat dalam suatu masalah hanya menghasilkan pengetahuan yang bersifat *al-zunūn* (praduga-praduga kuat), dan sifat ini mewarnai seluruh bentuk hukum fiqh, karena fiqh merupakan pengetahuan tentang hukum syara' praktis sebagai hasil proses penalaran mujtahid dengan memperhatikan petunjuk dalil syara'. Dengan demikian corak penalaran yang ditawarkan 'Izz al-Dīn ini bersifat rasional-transendental. Rasional karena dalam proses ijtihadnya menggunakan logika dan cara-cara ilmiah. Transendent karena senantiasa menggunakan petunjuk dalil-dalil syara' sebagai filter dan alat ukur kebenaran hasil ijtihad itu.

Mengacu kepada uraian di atas penalaran rasional transendental dalam ijtihad adalah penalaran yang mendaya gunakan logika dan teori-teori ilmiah untuk mengetahui muatan maslahat-mafsadat dalam suatu masalah atau peristiwa, kemudian berdasarkan pengetahuan itu diper-timbangkanlah muatan maslahat atau muatan mafsadat yang terkuat dan menilainya dengan petunjuk dalil-dalil syara' untuk menetapkan ketentuan hukumnya.

4. Metode Stratifikasi Hukum Islam

Untuk menerapkan ijtihad dengan metode stratifikasi hukum Islam berdasarkan konsep *ihsān* 'Izz al-Dīn dapat meng-gunakan kerangka pemetaan berikut:

- a. *Wājib* dan *Ḥarām* diberlakukan untuk menegakkan kemaslahatan yang *darūrī*. Perbuatan wajib diperintah-kan dengan tuntutan yang bersifat *jāzim* (kuat). Ketiada-annya mengancam eksistensi manusia di dunia atau di akhirat atau keduanya sekaligus. Perbuatan yang di-perintahkan itu memuat kemaslahatan murni atau maslahatnya lebih tinggi dari mafsadatnya. Perbuatan haram dilarang dengan tuntutan meninggal-kan perbuatan itu secara *jāzim* (kuat). Keberadaannya mengancam eksistensi manusia di dunia atau di akhirat atau keduanya sekaligus. Perbuatan yang diharamkan itu memuat kemafsadatan murni atau mafsadatnya lebih tinggi dari maslahatnya.
- b. *Mandūb/sunnah* dan *makrūh* diberlakukan untuk menegakkan kemaslahatan *ḥājī*. Perbuatan *mandūb* diperintahkan dengan tuntutan mengerjakan perbuatan itu dengan bentuk *gair jāzim* (tidak kuat). Ketiadaannya menyusahkan manusia, tetapi tidak sampai mengancam eksistensinya di dunia atau di akhirat atau keduanya

- sekaligus. Perbuatan yang diperintahkan itu memuat kemaslahatan yang berfungsi menyempurnakan kemaslahatan *darūri*. Perbuatan makruh dilarang dengan tuntutan meninggalkan perbuatan itu secara *gair jāzim* (tidak kuat). Keberadaannya menyusahkan manusia, tetapi tidak sampai mengancam eksistensinya di dunia atau di akhirat atau keduanya sekaligus. Perbuatan yang dimakruhkan itu memuat kemafsadatan yang dilarang untuk menyempurnakan larangan kemafsadatan *darūri*.
- c. *Mubāh* diberlakukan untuk menegakkan kemaslahatan *takmilī*. Keberadaannya berfungsi untuk menyempurnakan atau melengkapi kemaslahatan *hāji* dan kemaslahatan *darūri*. Ketiadaannya tidak menyusahkan mukallaf dan sama sekali tidak mengancam existensi manusia di dunia atau di akhirat. Tetapi dalam kondisi tertentu perbuatan mubah dapat berubah menjadi *mandūb* atau wajib dan dapat juga berubah menjadi makruh atau haram.

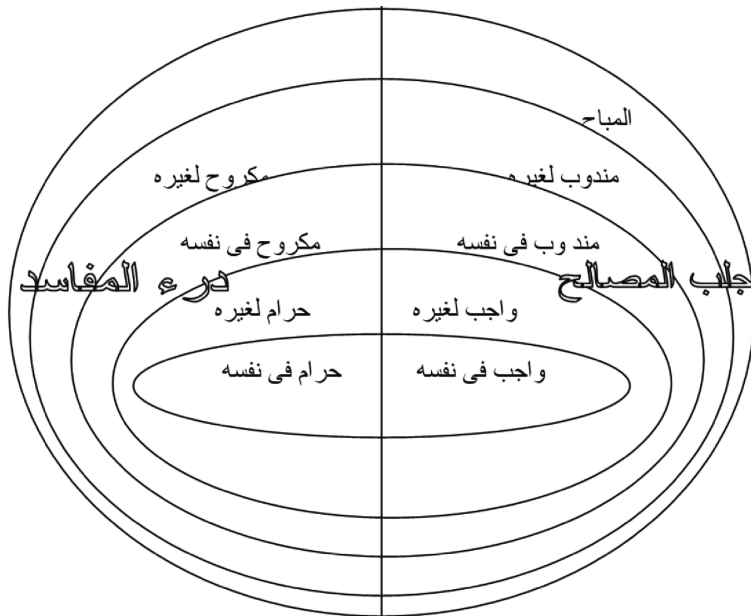
Untuk memperoleh gambaran yang lebih terperinci tentang tata fikir yang digunakan dalam metode stratifikasi hukum Islam berdasarkan konsep *Iḥsān* 'Izz al-Dīn dapat dilihat dalam ilustrasi pada tabel berikut ini:

Tiga tingkatan <i>jalb al-masalih wa dar' al-mafasid</i>	Keterangan	Lima Tingkatan Hukum
<p><i>Ḍarūrī</i></p>	<ul style="list-style-type: none"> • Tuntutan mengerjakan perbuatan itu bersifat <i>jāzīm</i> (kuat), • Ketidadaannya mengancam eksistensi manusia di dunia atau di akhirat atau keduanya sekaligus • masalah itu memuat kemaslahatan murni atau maslahatnya lebih tinggi dari mafsadatnya 	<p>➔ <i>Wājib</i></p>
	<ul style="list-style-type: none"> • Tuntutan meninggalkan suatu perbuatan itu bersifat <i>jāzīm</i> (kuat) • Keberadaannya mengancam eksistensi manusia di dunia atau di akhirat atau keduanya sekaligus • masalah tersebut memuat mafsadat yang murni atau mafsadatnya lebih besar dari maslahatnya 	<p>➔ <i>Ḥarām</i></p>
<p><i>Hājī</i></p>	<ul style="list-style-type: none"> • Tuntutan mengerjakan perbuatan yang bersifat <i>ghair jāzīm</i> (tidak kuat) • Ketidadaannya menyusahkan manusia, tetapi tidak sampai mengancam eksistensinya di dunia atau di akhirat atau keduanya sekaligus • masalah itu memuat kemaslahatan yang berfungsi untuk menyempurnakan kemaslahatan <i>Ḍarūrī</i> 	<p>➔ <i>Mandūb</i></p>
	<ul style="list-style-type: none"> • Tuntutan meninggalkan suatu perbuatan yang bersifat <i>ghairu jāzīm</i> (tidak kuat) • Keberadaannya menyusahkan manusia, tetapi tidak sampai mengancam eksistensinya di dunia atau di akhirat atau keduanya sekaligus • masalah tersebut memuat mafsadat yang dihilangkan untuk menyempurnakan penghapusan mafsadah <i>Ḍarūrī</i> 	<p>➔ <i>Makrūh</i></p>
<p><i>Takmilī</i></p>	<ul style="list-style-type: none"> • Syara' memberikan pilihan mengerjakan atau tidak mengerjakan suatu perbuatan • Keberadaan berfungsi untuk menyempurnakan atau melengkapi kepentingan manusia • Kemaslahatan yang termuat didalamnya berfungsi untuk melengkapi kemaslahatan <i>hājī</i> dan kemaslahatan <i>Ḍarūrī</i> 	<p>➔ <i>Mubāḥ</i></p>

Kemudian pada setiap tingkatan hukum wajib, *mandūb*, makruh dan haram terdapat lapisan-lapisan hukum yang berfungsi mendukung dan menyempurnakan pelaksanaannya. Pada hukum wajib terdapat hukum *wājib fī nafsih* dan hukum

wājib ligairih. Pada hukum *mandūb* terdapat hukum *mandūb fi nafsih* dan hukum *mandūb ligairih*. Kemudian hukum mubah menyempurnakan hukum wajib dan hukum *mandūb* dengan lapisan-lapisannya. Pada hukum makruh terdapat lapisan hukum *makrūh fi nafsih* dan *makrūh ligairih*. Pada hukum haram juga terdapat lapisan hukum *harām fi nafsih* dan *harām ligairih*.

Untuk ilustrasinya dapat dilihat dalam grafik berikut:



Lapisan inti dari sisi *jalb al-masālih* adalah perbuatan yang *wājib fi nafsih*. Seperti: wajib mendirikan ibadah salat farḍu. Kemudian diikuti lapisan kedua, hukum *wājib ligairih*. Seperti: diwajibkan menutup aurat untuk mendirikan salat. Lapisan ketiga, hukum *mandūb fi nafsih*. Seperti: disunatkan salat sunat qabliyah dan ba’diah untuk menyempurnakan salat farḍu. Kemudian syarat dan rukun dalam salat sunat qabliyah dan ba’diah tersebut dikerjakan mengikuti hukum salat sunat sebagai lapisan keempat *mandūb ligairih*. Selanjutnya diikuti hukum mubah sebagai lapisan kelima, seperti: boleh menentukan bentuk dan variasi mode pakaian yang digunakan

untuk menutup aurat dalam salat sebagai penyempurna dan pelengkap.

Lapisan inti dari sisi *dar' al-mafāsīd* adalah haram *fi nafsih*. Seperti: haram berbuat zina. Kemudian diikuti hukum *harām liḡairih*. Seperti: diharamkan berkhalwat dengan wanita yang bukan mahram (*ajnabiyyah*). Keharaman berkhalwat berfungsi untuk mencegah terjadinya perbuatan zina. Lapisan kedua dari sisi *dar' al-mafāsīd* adalah *makrūh fi nafsih*. Dari sisi pemeliharaan kesucian atau kehormatan seperti: makruh hukum onani (bagi yang berpendapat demikian) demi terhindar dari perbuatan zina. Sedangkan hukum *makrūh li ḡairih* dalam kasus ini adalah setiap perbuatan yang menyebabkan terjadinya perbuatan onani itu, seperti: menghayalkan hal-hal yang menimbulkan syahwat. Jadi adanya lapisan-lapisan hukum ini berfungsi untuk menyempurnakan pelaksanaan hukum syara' sekaligus dapat digunakan untuk mengukur posisi dan fungsi dari suatu ketentuan hukum.

5. Contoh Penerapan Metode Stratifikasi Hukum Islam Berdasarkan Konsep *Iḡsān* dalam Beberapa Masalah Kontemporer

Perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi pada masa sekarang telah mencapai penemuan-penemuan yang belum dibicarakan oleh ulama klasik. Fenomena ini melahirkan problematika fiqh yang unik dan kompleks, ditambah dengan perbedaan wilayah dan budaya masing-masing yang memiliki kekhususan tersendiri. Aktivitas ijtihad individual dirasakan kurang memadai untuk menguasai berbagai bidang ilmu yang luas. Jangankan untuk membahas dalam berbagai bidang hukum, dalam masalah tertentu saja masih diperlukannya kerja-sama antar ulama dari berbagai spesialisasi ilmu-ilmu keislaman, seperti: ahli tafsir, ahli hadis, ahli bahasa Arab, ahli hukum Islam dan sebagainya.

Apalagi untuk ijtihad dalam bidang yang bersentuhan dengan ilmu pengetahuan dan teknologi modern, maka diperlukan keikut-sertaan ahli kimia, fisika, sosiolog, astrolog dan sebagainya. Ijtihad yang dilakukan oleh sekelompok ulama dari berbagai disiplin ilmu ini kemudian disebut ijtihad kolektif.³⁷

Menyikapi realitas ini, di Indonesia sudah lama dibentuk Majelis Ulama Indonesia yang salah satu tugasnya memberikan fatwa tentang permasalahan yang aktual ditengah komunitas Islam Indonesia. Untuk melihat relevansi ijtihad kontemporer dengan stratifikasi hukum Islam berdasarkan konsep ihsan, penulis akan mengambil tiga hasil ijtihad Majelis Ulama Indonesia ditambah dengan dua permasalahan yang disarankan oleh penguji dalam ujian tertutup sebagai contoh, kemudian ketiganya akan dianalisa menggunakan tata penalaran stratifikasi hukum berdasarkan konsep ihsan.

Contoh pertama, tentang “ibadah haji hanya sekali seumur hidup” sebagai representasi dari fatwa MUI bagian ibadah. Dalam rapat kerja pada Bulan Jumadil awal 1404 M./Maret 1984 M. MUI merekomendasikan kepada umat Islam agar:

- a. Menghayati bahwa ibadah haji itu hanya diwajibkan sekali seumur hidup dan dengan syarat *istitā'ah* dalam arti yang luas.
- b. Memberi kesempatan kepada mereka yang belum menunaikan ibadah haji terutama kepada keluarga yang belum haji.
- c. Kepada umat Islam yang sudah beberapa kali melaksanakan ibadah haji, akan lebih bermanfaat bila dana yang tersedia itu, disalurkan untuk amal/jariah yang dapat

³⁷ Bandingkan dengan pernyataan Ahmad Azhar Basyir, *Ijtihad dalam Sorotan* (Bandung; Mizan, 1996), h. 62.

dirasakan manfaatnya oleh umum, disamping mendapat pahala yang terus mengalir bagi yang melaksanakannya.³⁸

Permasalahan ini terjadi pada umat di berbagai negara Islam dan negara Muslim, setiap musim haji, orang-orang kaya berbondong-bondong pergi ke Mekah untuk menunaikan ibadah haji, meskipun mereka telah berulang-kali melaksanakan ibadah haji. Kemudian pada bulan Ramadhan, mereka juga beramai-ramai ke Mekah untuk melaksanakan umrah.³⁹

Aktivitas ini menghabiskan dana yang sangat banyak, sehingga jika dikumpulkan akan diperoleh sejumlah dana yang sangat besar, yang dapat digunakan untuk berbagai kegiatan dakwah Islam, membantu orang-orang miskin dalam bidang ekonomi, pendidikan dan permasalahan sosial lainnya.

Aktivitas dakwah bertujuan untuk memelihara agama, karena banyak tempat diberbagai pelosok dunia umat Islam dan keimanannya berada dalam ancaman, pemusnahan etnik, penghancuran moral dan kondisi pengetahuan dan pengamalan ajaran Islam yang sangat memprihatinkan. Semua ini sudah sangat mendesak, sehingga wajib diprioritaskan, sedangkan ibadah haji bagi orang yang sudah berulang-kali melakukannya hanya bersifat sunat. Oleh sebab itu dengan memahami stratifikasi hukum dan skala prioritasnya, seorang muslim wajib mendahulukan masalah wajib yang lebih besar dan mendesak atas masalah sunat yang lebih kecil dan tidak mendesak, jika ini tidak diperhatikan, berarti mengabaikan tujuan syara' dalam menetapkan hukum.

³⁸ Majelis Ulama Indonesia (selanjutnya disebut MUI), *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia* (t.tp.: MUI, 1997), h. 42.

Pada saat ini di negara kita banyak terjadi pengangguran yang menjadikan daftar kemiskinan bertambah panjang. Kemiskinan akan menyebabkan orang susah atau tidak mampu memenuhi kebutuhan pangan sebagai sarana untuk memelihara hidupnya. Kemiskinan akan melahirkan generasi putus sekolah, yang terancam akal, kehormatan, agama dan masa depan yang suram. Jadi menyediakan lapangan kerja baru adalah kebutuhan yang sangat mendesak, bersamaan dengan dengan mendesaknya kebutuhan pangan, pendidikan dan sebagainya. Meskipun membantu fakir miskin itu sunat hukumnya dan menunaikan haji itu juga sunat (bagi orang sudah menunaikan haji wajib), tetapi dengan kondisi ini, membantu orang miskin lebih utama dari pada ibadah haji sunat.

Contoh kedua, hukum nikah mut'ah sebagai representasi dari fatwa MUI dalam masalah sosial kemasyarakatan. Dalam Sidang Komisi Fatwa Majelis ulama Indonesia pada tanggal 25 Oktober 1997 menetapkan:

- a. nikah mut'ah hukumnya adalah haram;
- b. pelaku nikah mut'ah harus dihadapkan ke pengadilan sesuai dengan peraturan perundang-undangan yang berlaku;
- c. Surat keputusan ini berlaku sejak tanggal ditetapkan, dengan ketentuan bila dikemudian hari terdapat kekeliruan dalam keputusan ini akan diadakan pembetulan sebagaimana mestinya.⁴⁰

Jika diperhatikan alasan MUI yang paling mendasar dalam mengeluarkan fatwa mengharamkan nikah mut'ah

³⁹ Yusuf Qardawi, *Fiqh Prioritas* (terjemahan dari *Fi Fiqh al-Awlawiyyāt, Dirāsah Jadīdah fī tau' al-Qur'ān wa al-Sunnah*), (Jakarta: Rabbani Press, 1996), h. 13.

⁴⁰ MUI, *Himpunan Fatwa...*, h. 125.

adalah terjadinya keprihatinan, kekhawatiran dan keresahan di berbagai lapisan masyarakat akibat fenomena perkawinan mut'ah yang mulai banyak terjadi dikalangan pemuda dan mahasiswa. Keresahan ini terjadi disebabkan praktek nikah mut'ah dipandang akan merusak lembaga perkawinan dan tatanan sosial-kemasyarakatan umumnya.

Argumen yang digunakan untuk mendukung fatwa ini adalah dalil-dalil yang digunakan jumhur ulama Sunni untuk mengharamkan nikah mut'ah, intinya menyatakan bahwa, nikah mut'ah prinsip dasar dan tujuan pernikahan yang diajarkan al-Qur'an, yakni: mewujudkan keluarga sejahtera dan memperoleh keturunan. Syara' hanya membolehkan hubungan kelamin dengan istri atau *jāriah*, sebagaimana termuat dalam ayat 5-6 surat al-Mukminun. Sedangkan wanita yang diambil dengan jalan mut'ah tidak berfungsi sebagai istri atau *jāriah*, karena akad mut'ah bukan akad nikah, dengan alasan: 1. tidak saling mewarisi, sedangkan akan nikah menjadi sebab memperoleh harta warisan. 2. 'Iddah mut'ah tidak seperti 'iddah nikah biasa. 3. Akad nikah biasa membatasi istri empat orang, sedangkan nikah mut'ah tidak demikian. 4. dengan nikah mut'ah tidak menjadikan pelakunya *muḥṣan*, karena status perempuan itu tidak sebagai istri atau *jariah*, maka pelakunya termasuk dalam golongan orang yang melampui batas (Q.S. al-Mukminun [23]: 7).⁴¹

Memelihara keturunan termasuk perbuatan untuk menegakkan kemaslahatan manusia yang *ḍaruri*, karena berhubungan dengan keberadaan manusia di dunia, jika tidak terpelihara dapat mengancam eksistensinya. Oleh sebab itu syara' mengharamkan perbuatan zina dan menyari'atkan pernikahan, agar manusia dapat meneruskan keturunannya dengan jalan yang benar dan baik, maka

⁴¹ *Ibid.*, h. 124-125.

orang yang melakukan hubungan kelamin selain dengan cara akad nikah yang dibenarkan syara' dipandang menempuh jalan yang keji dan buruk (*fāhisyah wa sā'a sabīlā*).

Dalam kaitannya dengan stratifikasi hukum Islam, pemeliharaan kemaslahatan *daruri* dilakukan dengan cara mewajibkan perbuatan yang berfungsi untuk menegakkannya dan mengharamkan perbuatan yang dapat merusaknya, oleh sebab itu, karena mut'ah dipandang dapat merusak kemaslahatan *darūrī*, dalam hal ini merusak dasar dan tujuan disyari'atkannya pernikahan, maka nikah mut'ah haram dilakukan.

Contoh ketiga, tentang "Pengambilan dan penggunaan katup jantung" sebagai representasi dari fatwa MUI bagian ilmu pengetahuan dan teknologi.

Pada tanggal 29 juni 1987 Majelis Ulama Indonesia memfatwakan:

Bahwa dalam kondisi tidak ada pilihan lain yang lebih baik, pengambilan katup jantung orang yang telah meninggal untuk kepentingan orang yang masih hidup dapat dibenarkan oleh hukum Islam dengan syarat ada izin dari yang bersangkutan (lewat wasiat sewaktu masih hidup) dan izin keluarga/ahli warisnya.⁴²

Pengambilan dan penggunaan katub jantung orang yang telah meninggal bisa dilakukan berdasarkan pengetahuan yang diperoleh dari penelitian dan percobaan dalam ilmu kedokteran modern. Ijtihad ini dilaksanakan dengan memperhatikan penjelasan ahli kedokteran jantung dan tenaga ahli lainnya tentang tehnik pengambilan dan penggunaan katub jantung. Sehingga ijtihad ini dilakukan dalam bentuk "*ijtihād jamā'i*".

⁴² *Ibid.*, h. 217.

Dalam pandangan syari'at Islam, orang yang sudah meninggal dunia, wajib dihormati. Menyakiti tubuh orang mati sama dosanya dengan menyakiti orang yang masih hidup, sebagaimana disebutkan dalam hadis:

عن النبي صلى الله عليه وسلم قال كسر عظم الميت ككسر عظم الحي في الإثم (رواه أبو داود)

Dari Nabi saw. bersabda: "Memecah tulang orang mati, dianggap seperti memecah tulang orang hidup dalam hal dosanya". (HR. Abū Dāwūd).⁴³

Memecah tulang orang mati berarti menyakitinya, dan itu termasuk perbuatan mafsadah, maka hukumnya haram. Membedah tubuh mayat dan mengambil katub jantungnya sama hukumnya dengan memecah tulangnya, karena 'illatnya sama-sama menyakiti mayat, tetapi perbuatan ini dilakukan untuk kemaslahatan orang yang masih hidup, sedangkan kemaslahatan orang hidup lebih diutamakan atas kemaslahatan orang mati. MUI menggunakan kaidah hukum:

حرمة الحي أعظم من حرمة الميت

"Kehormatan orang hidup diutamakan atas kehormatan orang yang sudah meninggal dunia".⁴⁴

Ditinjau dari stratifikasi hukum Islam berdasarkan konsep ihsan, fatwa MUI tentang kebolehan pengambilan dan

⁴³Ahmad bin Abi Bakar bin Ismail al-kannāni, *Misbāhu al-Zujāj*, juz II (Beirut: Dar al-Arabiyyah, 1403 H), h. 55. Lihat juga Sulaiman bin al-'Asy'as Abu Dawud al-Sajistāni al-Azdi, *Sunan Abi Dāwud*, juz II (t.tp.: Dar al-fikr, t.th.), h. 212. Ahmad bin al-Husain bin Ali bin Musa Abu Bakar al-Baihaqi, *Sunan al-Baihaqi al-Kubrā*, juz IV (Makkah al-Mukarramah: Maktabah Dār al-Baz, 1994 M/1414 H), h. 58.

⁴⁴MUI, *Himpunan Fatwa...*, h. 216.

penggunaan katub jantung orang yang sudah meninggal dunia ini menggunakan landasan pemikiran bahwa masalah memelihara jiwa orang yang masih hidup lebih tinggi dari mudarat atau dosa mengambil dan menggunakan katub jantung orang yang sudah meninggal dunia, sehingga hukum haram menyakiti mayat berubah menjadi mubah karena darurat, untuk memelihara kemaslahatan jiwa orang yang masih hidup.

Kemudian dalam fatwa ini terdapat dua syarat untuk kebolehan pengambilan dan penggunaan katub jantung orang yang sudah meninggal dunia, yaitu: izin dari al-marhum ketika masih hidup dan izin dari pihak keluarga dan ahli warisnya. Syarat pertama merefleksikan pemeliharaan hak manusia atas dirinya walaupun ia sudah meninggal dunia, disisi lain mayat memiliki hak untuk dihormati dan tidak disakiti sebagaimana dijelaskan di atas, tetapi dengan wasiat atau izin yang ia berikan ketika masih hidup, maka berarti ia telah memberikan haknya kepada orang lain dalam rangka berbuat *ihsān* kepada sesama manusia, jika ini dilakukan karena perintah Allah untuk berbuat *ihsān* terhadap sesama manusia, maka ia mendapat kemaslahatan di akhirat berupa balasan pahala dan kebaikan.

Sedangkan syarat kedua, mencerminkan pemeliharaan hak keluarga atau ahli waris, karena setelah seseorang meninggal dunia, maka semua urusan dan hartanya yang berhubungan dengan orang lain di dunia, menjadi hak dan kewajiban keluarga atau ahli warisnya untuk mengurus dan menyelesaikannya. Permasalahannya bagaimana jika ahli waris atau pihak keluarga tidak memberikan izin? Sedangkan orang yang telah meninggal itu telah mengizinkannya sewaktu masih hidup. Jika kedua syarat itu wajib dipenuhi, maka pencangkokan katub jantung itu tidak bisa dilaksanakan, ini berarti hak orang yang telah meninggal itu sudah

dilanggar, maka perlu penjelasan lebih lanjut tentang pelaksanaan fatwa ini.

Contoh keempat, Ancaman pidana terhadap pelaku nikah *siri* atau akad nikah tidak dihadapan Pegawai Pencatat Nikah (PPN). Dalam nas syara' tidak ditemukan ketentuan hukum tentang ancaman pidana terhadap suami yang mengabaikan nafkah lahir istri dan anak-anaknya dan tidak ada nas yang mewajibkan perkawinan harus dilakukan di hadapan PPN atau tercatat secara resmi oleh pemerintah. Pencatatan perkawinan secara resmi oleh PPN bertujuan untuk menciptakan keteraturan dalam tertib administrasi negara. Tertib administrasi ini memudahkan aparat peradilan dan pemerintah mengontrol ketertiban masyarakat dalam masalah perkawinan. Pencatatan perkawinan memiliki implikasi hukum terhadap hak dan kewajiban yang ditimbulkan akad nikah, sehingga dengan pencatatan akad nikah para pihak memiliki kekuatan hukum untuk menuntut hak-haknya, seperti: hak memperoleh nafkah, hak kewarisan, hak perwalian dan sebagainya.

Perkawinan yang dilakukan tanpa pencatatan secara resmi oleh aparat pemerintah tidak memiliki tertib administrasi, sehingga dapat merugikan para pihak yang terkait dengan akad nikah tersebut. Perkawinan seperti ini terbukti telah banyak menciptakan kesengsaraan ditengah masyarakat, terutama pada kaum wanita dan anak-anak. Banyak pihak suami yang mengabaikan nafkah istri dan anak-anaknya sementara istri dan anak-anaknya tidak mempunyai kekuatan hukum untuk menuntut hak-hak mereka.

Ditinjau dari perspektif metode stratifikasi hukum Islam berdasarkan konsep ihsan, pencatatan perkawinan termasuk dalam tingkatan hukum *wājib ligairih*. Maksudnya dari sisi *jalb al-masālih*, kewajiban ini dibuat untuk mendukung

kewajiban dan hak yang terlahir dari akad nikah. Seperti: untuk menegakkan kewajiban nafkah keluarga dan memelihara hak kewarisan masing-masing pihak. Sedangkan dari sisi *dar' al-mafāsīd*, kewajiban ini diterapkan untuk menghindarkan para pihak dari kesengsaraan dan penderitaan karena pengabaian hak-haknya. Kemaslahatan yang termuat dalam pencatatan perkawinan oleh PPN berfungsi untuk mendukung, melengkapi, dan menyempurnakan kemaslahatan *wājib fi nafsih* yang terdapat dalam perkawinan.

Setelah memperhatikan pentingnya pencatatan perkawinan secara resmi oleh PPN, maka konsekwensinya para pelaku nikah sirri atau perkawinan yang tidak dicatat PPN layak mendapat ancaman hukum pidana. Perlunya hukuman pidana diberlakukan terhadap pelaku nikah sirri disebabkan masih banyaknya perkawinan seperti ini ditengah masyarakat setelah diberlakukannya UU Perkawinan dan KHI.

Dalam tinjauan stratifikasi hukum, pemberlakuan ancaman pidana ini berfungsi sebagai aturan pendukung untuk menegakkan hukum pencatatan perkawinan. Maka ia dapat dikatakan sebagai *mukammil li mukammil li al-ḍarūrī*. Artinya ancaman pidana diberlakukan untuk mendukung penerapan hukum pencatatan perkawinan, dan hukum pencatatan perkawinan ini diberlakukan untuk mendukung kemaslahatan *ḍarūrī* para pihak dalam perkawinan. kemaslahatan *ḍarūrī* tersebut seperti: pemenuhan kebutuhan nafkah lahir. Jika kebutuhan pangan tidak terpenuhi dapat mengancam jiwa, sedangkan jiwa menyangkut eksistensi manusia di dunia.

Ditinjau dari kajian hukum pidana Islam, pemberlakuan ancaman pidana terhadap pelaku nika sirri dalam kontek ini

dapat dikategorikan kepada hukuman *ta'zīr*,⁴⁵ Karena terhadap orang yang mengabaikan nafkah istri dan anak-anaknya saja tidak ada ancaman hukuman *qisās*, *ḥad*, dan *kaffārāt* apalagi terhadap pelaku nikah *siri*, tetapi ancaman hukuman ini diberlakukan sebagai sarana untuk mendidik pelaku nikah *siri* agar menikah secara resmi di hadapan PPN, sehingga dengan demikian hak-hak para pihak dalam perkawinan dapat terpelihara.

Contoh kelima, Hukum Porno Aksi. Yang dimaksud dengan porno aksi dalam contoh ini adalah aksi panggung penyanyi dan penari yang menimbulkan rangsangan seksual terhadap para penonton, baik yang langsung melihatnya ditempat hiburan itu maupun yang melihatnya dari balik layar kaca atau melalui televisi.

Dalam Surat al-Nur ayat 30-31 Allah berfirman:

قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَعْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ * وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَعْضُنَّ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوْ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولَىٰ الْإِرْبَةِ

⁴⁵*Al-ta'zīr* secara etimologi adalah bentuk *masdar* dari kata '*azara* yang bermakna pencegahan (*al-man'*) dan penghalangan (*al-rad'*). Menurut terminologi ulama *al-ta'zīr* adalah hukuman yang tidak ditentukan batasannya dalam setiap maksiat, tidak ada *had*, *qisās*, dan *kaffārāt* padanya. Dalam pengertian ini dikatakan bahwa *al-ta'zīr* adalah hukuman yang bertujuan untuk mendidik (*ta'dīb*) pelaku kejahatan yang tidak ada ketentuan *had* dan *kaffārāt*, dan *qisās* dalam masalah tersebut. Lihat Khalifah al-Barāhīm al-Salih al-Zurairī, *Mukāfahāt Jarīmat al-Sarīqah fi al-Islām* (Riyāḍ: Maktabah al-Ma'arif, 1980), h. 247.

مِنَ الرَّجَالِ أَوْ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ
وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا
إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

“Katakanlah kepada orang laki-laki yang beriman: “Hendaklah mereka menahan pandangannya, dan memelihara kemaluannya; yang demikian itu adalah lebih suci bagi mereka, sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang mereka perbuat”. (al-Nur: 30) Katakanlah kepada wanita yang beriman: “Hendaklah mereka menahan pandangannya, dan memelihara kemaluannya, dan janganlah mereka menampakkan perhiasannya, kecuali yang (biasa) nampak daripadanya. Dan hendaklah mereka menutupkan kain kudung ke dadanya, dan janganlah menampakkan perhiasannya, kecuali kepada suami mereka, atau ayah mereka, atau ayah suami mereka, atau putera-putera mereka, atau putera-putera suami mereka, atau saudara-saudara laki-laki mereka, atau putera-putera saudara laki-laki mereka, atau putera-putera saudara perempuan mereka, atau wanita-wanita Islam, atau budak-budak yang mereka miliki, atau pelayan-pelayan laki-laki yang tidak mempunyai keinginan (terhadap wanita) atau anak-anak yang belum mengerti tentang aurat wanita. Dan janganlah mereka memukulkan kakinya agar diketahui perhiasan yang mereka sembunyikan. Dan bertaubatlah kamu sekalian kepada Allah, hai orang-orang yang beriman supaya kamu beruntung”. (al-Nur: 31).

Berdasarkan petunjuk surat al-Nur: 30-31 di atas, Allah memerintahkan kepada kaum mukminin dan mukminat agar memelihara pandangan mata dan kemaluan mereka. Kemudian Allah menyatakan bahwa perbuatan orang-orang yang memelihara pandangan dan kemaluannya dari maksiat akan lebih menyucikan mereka.

Terhadap kaum mukminat tidak dibolehkan memperlihatkan perhiasan mereka kecuali kepada suami dan orang-orang tertentu sebagaimana disebutkan dalam ayat.

Kemudian mereka dilarang memukul-mukulkan kaki mereka untuk memperlihatkan perhiasan yang mereka sembunyikan. Hal ini menjadi representasi dari larangan terhadap seluruh gerakan yang disengaja untuk memperlihatkan perhiasan mereka. Di ujung ayat Allah memberikan harapan keberuntungan kepada orang yang mengindahkan perintah dan larangan ini disertai dengan taubat dari perilaku masa lalu akan memperoleh keberuntungan.

Larangan memperlihatkan perhiasan disebabkan karena letak dari perhiasan seperti anting-anting, kalung dan gelang kaki apalagi perhiasan yang melingkari pinggang berada pada aurat wanita yang tidak boleh diperlihatkan kepada orang lain selain suami, anak, ayah, mertua dan sebagainya yang tersebut dalam ayat. Jadi larangan yang paling tinggi dalam dalam ayat ini adalah larangan berzina dengan perintah menjaga kemaluan. Kemudian larangan menjaga pandangan dari hal-hal yang menimbulkan syahwat sebagai *mukammil* atau untuk memelihara agar jangan sampai berbuat zina, dan sebaliknya dilarang memperlihatkan bagian-bagian tubuh dan melakukan gerakan-gerakan tubuh yang dapat menimbulkan syahwat bagi orang yang melihatnya sebagai hukum *mukammil* atau mendukung larangan zina.

Untuk memperjelas kerangka pikiran yang digunakan dalam menilai suatu aksi panggung sebagai porno aksi atau tidak, berdasarkan petunjuk ayat di atas penulis merumuskan tiga kategori sebagai berikut:

- a. Memakai pakaian-pakaian ketat yang memperlihatkan lekukan-lekukan tubuh tertentu atau membuka serta menonjolkan bagian-bagian tubuh tertentu.
- b. Memperlihatkan perhiasan-perhiasan yang melekat pada bagian-bagian tubuh yang menjadi aurat yang tidak

boleh dilihat oleh selain suami mereka, atau ayah mereka, atau ayah suami mereka, atau putera-putera mereka, atau putera-putera suami mereka, atau saudara-saudara laki-laki mereka, atau putera-putera saudara laki-laki mereka, atau putera-putera saudara perempuan mereka, atau wanita-wanita Islam, atau budak-budak yang mereka miliki, atau pelayan-pelayan laki-laki yang tidak mempunyai keinginan (terhadap wanita) atau anak-anak yang belum mengerti tentang aurat wanita.

- c. Melakukan gerakan-gerakan yang menonjolkan bagian-bagian tubuh tertentu atau menonjolkan organ-organ seks tertentu.

Jika suatu aksi panggung seorang artis penyanyi atau penari memenuhi satu atau dua atau ketiga kategori ini dapat dinyatakan sebagai porno aksi yang diharamkan. Keharaman porno aksi ini tingkatannya *harām ligairih* artinya diharamkan untuk mendukung haramnya perbuatan zina.

BAB VI

PENUTUP

Konsep *iḥsān* yang dimaksud 'Izz al-Dīn adalah menegakkan segala bentuk kemaslahatan dan mencegah segala bentuk kemafsadatan yang berhubungan dengan manusia, flora, fauna, lingkungan hidup dan sebagainya dalam kerangka pengabdian kepada Allah untuk mewujudkan kebaikan dan keserasian bagi seluruh makhluk, lebih spesifik, bagi manusia bertujuan untuk memperoleh kemaslahatan dan terhindar dari mafsadah di dunia atau di akhirat atau keduanya.

Penerapan konsep *iḥsān* terhadap stratifikasi hukum Islam dilakukan 'Izz al-Dīn dengan menjadikan maslahat sebagai topik sentral dan sebagai landasan filosofis pemikirannya dalam menjelaskan setiap permasalahan hukum. Tiga tingkatan maslahat yang terdiri dari *ḍarūrī*, *ḥājī*, dan *takmilī* dihubungkan dengan *al-aḥkām al-khamsah* yang merupakan tingkatan hukum fiqh sebagai produk ijtihad. *al-aḥkām al-khamsah* yang terdiri dari *al-wājib*, *al-nadb*, *al-mubāḥ*, *al-makrūh* dan *al-ḥarām* dikategorisasikan berdasarkan muatan maslahat-mafsadat yang dikandungnya.

Hubungan antara tiga tingkatan *iḥsān* (*maslahah*), berupa *ḍarūrī*, *ḥājī*, dan *takmilī*, dengan *al-aḥkām al khamsah* (*al-wājib*, *al-nadb*, *al-mubāḥ*, *al-makrūh* dan *al-ḥarām*) terdapat dalam proses penetapan suatu ketentuan hukum pada tingkatannya. Proses ini berangkat dari penalaran kebahasaan yang menggunakan ilmu

ilmu bahasa Arab, seperti: *al-nahw*, *al-sarf*, *'ilm al-ma'ānī* dan lainnya untuk memahami khitab Syari' dengan memperhatikan berbagai *qarīnah qarīnah* yang mengitarinya. Kemudian berdasarkan petunjuk *qarīnah qarīnah* itu mujtahid menilai muatan masalah-mafsadah yang termuat dalam setiap perbuatan, akhirnya sampai pada penetapan tingkatan hukumnya.

Berdasarkan korelasi tersebut, ditatalah stratifikasi hukum Islam pada setiap tingkatan *jalb al masālih wa dar' al mafāsīd* sebagai berikut:

Wājib/farḍ dan *ḥarām* berada pada tingkatan *ḍarūrī*, karena masalah yang ditegakkan *wājib* dan mafsadat yang dicegah *ḥarām* itu berhubungan dengan kepentingan manusia yang menentukan existensinya di dunia atau di akhirat atau keduanya sekaligus.

Wājib dan *ḥarām* itu tidak sama kualitasnya, ada yang bersifat *wājib linafsih (syarīf fī nafsih)* atau *ḥarām linafsih (qabīḥ fī nafsih)*, dan yang lain bersifat *wājib ligairih (syarīf liqairih)* atau *ḥarām ligairih (qabīḥ ligairih)*. Ketentuan hukum yang bersifat *wājib linafsih (syarīf fī nafsih)* adalah hukum yang tertinggi dan paling utama untuk ditegakkan, sebaliknya hukum yang bersifat *qabīḥ fī nafsih* adalah yang paling berbahaya dan paling utama ditinggalkan, sedangkan hukum yang bersifat *wājib ligairih (syarīf liqairih)* dan *ḥarām ligairih (qabīḥ ligairih)* berfungsi untuk mendukung agar sempurnanya pelaksanaan hukum *wājib linafsih (syarīf fī nafsih)* dan *ḥarām linafsih (qabīḥ fī nafsih)*.

Sunnah dan *makrūh* berada pada tingkatan *ḥājī*, karena masalah yang ditegakkan *sunnah* dan mafsadat yang ditolak *makrūh* itu berhubungan dengan kepentingan yang diperlukan manusia, tetapi ketiadaannya tidak mengancam eksistensi manusia di dunia atau di akhirat. Jadi fungsinya sebagai *tatimmah* atau sebagai pelengkap hukum tingkatan *ḍarūrī*, oleh sebab itu ahli uṣūl menempatkan *sunnah* di bawah *wājib* dan meletakkan *makrūh* di bawah *ḥarām*.

Meskipun tingkatan *hāḥī* ini bersifat pelengkap, tetapi ia harus tetap dilaksanakan selama ada kesempatan dan kemampuan, karena pada hakekatnya seluruh perintah dan larangan syara' harus diindahkan, sebagai bentuk wara' dan pembentukan moral yang berkualitas dalam pandangan syara'. Oleh sebab itu ulama mencela orang yang sengaja mengabaikan seluruh perbuatan sunat, karena hal itu menunjukkan sikap mereka yang memandang ringan bentuk bentuk keta'atan dan zuhud yang terdapat dalam perbuatan *nadb*. Bentuk bentuk keta'atan dan zuhud yang terdapat dalam perbuatan *nadb* sangat berguna untuk mendidik jiwa dan moral dari berbagai kekurangan dan kelemahan.

Mubāḥ berada pada tingkatan *takmilī*, karena maslahat yang terdapat dalam perbuatan *mubāḥ* boleh dikerjakan atau tidak dikerjakan. Tetapi dalam tahap tahap tertentu perbuatan *mubāḥ* dapat berubah menjadi *sunnah* dan *wājib* atau menjadi *makruh* dan *ḥarām*. Oleh sebab itu *mubāḥ* dilakukan sebatas keperluan untuk menyempurnakan *sunnah* dan *wājib*, maka ulama *uṣūl* meletakkan *mubāḥ* dibawah hukum wajib dan sunat berdasarkan kemaslahatan yang terdapat padanya.

Stratifikasi hukum Islam berdasarkan konsep *iḥsān* 'Izz al-Dīn memiliki corak pemikiran tersendiri yang berbeda dengan konsep *maqāsid al-syarī'ah* dan maslahat ulama lain. Ulama lain tidak langsung menghubungkan tiga tingkatan maslahat dengan *al-aḥkām al-khamsah*, tetapi 'Izz al-Dīn mengkategorikan tingkatan *al-aḥkām al-khamsah* pada tiga tingkatan maslahat, sehingga lebih tegas membuktikan bahwa hukum syara' itu diturunkan Syāri untuk kemaslahatan hamba.

Relevansi stratifikasi hukum Islam berdasarkan konsep *iḥsān* 'Izz al-Dīn dengan ijtihad kontemporer ditunjukkan oleh luasnya cakupan konsep *iḥsān*, sehingga setiap peristiwa yang sedang dan akan terjadi dapat terakomodir. Corak penalaran yang rasional-transendent konsep ini menjaga hasil ijtihad agar tetap mengikuti petunjuk syara' dan terpelihara dari distorsi kepen-

tingan hawa nafsu. Kemudian metode stratifikasi hukum Islam digunakan untuk mengetahui muatan maslahat-mafsadat yang terdapat dalam hukum Islam yang telah disusun oleh fuqaha` dengan menunjukkan hikmah-hikmahnya (*falsafat al-syarī'ah*) dan dapat juga digunakan untuk menetapkan hukum peristiwa kontemporer (*falsafat al-tasyrī'*).

Dengan adanya metode stratifikasi hukum Islam ini melahirkan fiqh prioritas, setiap perbuatan hukum mukallaf semestinya dikerjakan atau ditinggalkan berdasarkan skala prioritas syar'i dengan memperhatikan tinggi-rendah muatan maslahat-mafsadatnya.

Agar tindakan tindakan dan perilaku umat Islam tetap mendapat legalitas dari syari'at, gerakan ijtihad wajib tetap dihidupkan untuk memberikan jawaban aktual dan kontekstual terhadap berbagai problema kehidupan kontemporer yang sangat kompleks. Untuk itu konsep *ihsān* yang ditawarkan dalam penelitian ini dapat dijadikan salah satu metode alternatif dalam menggali hukum dari sumbernya atau menerapkan kaidah kaidah yang umum terhadap peristiwa yang sedang dihadapi, terutarna dalam masalah masalah mu'amalah atau keduniaan. Sedangkan dalam masalah 'ubudiyah konsep ini lebih berfungsi dalam menjelaskan kandungan maslahatnya dan menjelaskan bagaimana semestinya melaksanakan tuntunan syari'at yang telah ada untuk mewujudkan kesalehan individual dan kesalehan kolektif.

Kepada para pihak yang terjun langsung di tengah masyarakat, sangat baik jika menjelaskan hukum hukum Islam dalam perspektif konsep *ihsān*, agar umat memperoleh hikmah dan nilai nilai filosofis yang termuat dalam setiap ketentuan hukum. Kemudian dengan memahami stratifikasi hukum dalam bentuk ini, diharapkan umat dapat melakukan berbagai tindakan hukum dengan memperhatikan skala prioritasnya, sehingga mampu mendahulukan yang paling penting atas yang

Penutup

penting dan mendahulukan yang penting atas yang kurang penting.

Wallāh ‘a’lām bi al sawāb.

DAFTAR PUSTAKA

- Abd al-'Azīs. Abd al-Rahmān Ibrāhīm. *al-Qaḍā' wa Nizāmuh fi al-kitāb wa al-Sunnah*. t.tp.: Jāmi'ah Umm al-Qurā, 1989 M.
- Abd al-Bāqī, Muhammad Fu'ad. *al-Mu'jam al-Mufahras li al-Fāz al-Qur'an al-Karīm*. Kairo: Dār al-Hadīs, 1991 M.
- Abd al-Mu'thi, Faruq. *al-'Izz Ibn 'Abd al-Salām Sulthānu al-Ulamā'*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1993 M.
- Abū Dawud, Sulaiman bin al-'Asy'as al-Sajistānī al-Azdī. *Sunan Abī Dāwūd*. t.tp.: Dār al-Fikr, t.th..
- 'Abd al-Rahmān, Jalāl al-Dīn. *Gāyat al-Wusūl ilā Daqā'iq 'Ilm al-Uṣūl*. t.tp.: Matba'at al-Sa'ādah, 1979 M.
- Abu Ṭayyib, Muhammad Syams al-Ḥaq al-'Azīm. *'Aun al-Ma'bud Syarh Sunan Abī Dāwūd*. Beirut: Dar al-Kutub al-ilmiah, 1415 H.
- Abu Zahrah. *Uṣūl al-fiqh*. tp: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th.
- — — —. *Tārīkh al-Mazāhib al-Islāmiyyah fi Tārīkh al-Mazāhib al-Fiqhiyyah*. Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th.
- al-'Amidī, 'Alī bin Muḥammad Abū al-Hasan. *al-Iḥkām fi Uṣūl al-Aḥkām*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabī, 1404 H.
- al-Anshārī, Zakāria bin Muhammad bin Zakaria Abū Yahyā. *al-Hudūd al-'Anīqah wa al-Ta'rīfāt al-Daqīqah*. Beirut: Dār al-Fikr al-Ma'āshir, 1411 H.

- al-Asfahānī, Syams al-Dīn Mahmūd Abd al-Rahmān. *Syarh al-Manhāj li al-Baiḍāwī fi 'ilm al-Uṣūl*. Riyad: Maktabah Ruysd, 1999 M.
- al-Asbahī, Mālik bin Anas Abū Abdillāh. *Muwatta' Mālik*. Mesir: Dār al-Ihya' al-Turās al-'Arabī, t.th.
- al-Baihaqī, Ahmad bin al-Husain bin Ali bin Musa Abū Bakr. *Sunan al-Baihaqī al-Kubrā*. Makkah al-Mukarramah: Maktabah Dār al-Baz, 1994 M./1414 H.
- al-Baiḍāwī. *Tafsīr al-Baiḍāwī*. Beirut: Dār al-Fikr, 1996 M./1416 H.
- al-Banglabak Munīr. *al-Maurid A Modern English-Arabic Dictionary*. Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 2000 M.
- Bek, Muhammad Huḍari. *Tārīkh al-Tasyrī' al-Islāmī*. Kairo: Dār al-Fikr, 1967 M.
- — — —. *Uṣūl al-Fiqh*. t.tp.: Dār al-Fikr, 1969 M.
- al-Bukhārī, Muhammad bin Ismail Abū Abdillāh. *Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*. Beirut: Dār Ibn Kasīr al-Yamamah, 1987 M.
- Dagun Save M. *Kamus Besar Ilmu Pengetahuan*. Jakarta: Lembaga Pengkajian Kebudayaan Nusantara (LPKN), 2000 M.
- al-Dārimī, Abdullāh bin Abd al-Rahmān Abū Muhammad. *Sunan al Dārimī*. Beirut: Dār al kutub al Arabī, 1407 H.
- al-Dār Quṭnī, Ali bin Umar Abū al-Hasan al-Bagdadī. *Sunan al-Dār Quṭnī*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1966 M./1386 H.
- al-Dasūkī, Muhammad. *Hāsyiah Dasūkī 'alā Syarh al-Kabīr*. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Djamil, Fathurrahman. *Filsafat Hukum Islam*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999 M.
- al-Fairūz 'Abadī, Abī Thāhir Ya' qūb. *Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr Ibn 'Abbās*. Beirut: Dār al-Fikr, 1995 M.
- Faruq. *Pengantar Sosiologi Sastra*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1994.

- Al-Gazālī, Muhammad bin Muhammad Abu Hāmid, *al-Mustasyfā fi 'Ilm al-Uṣūl*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1413 H.
- Ghazali, M. Bahri. *Lingkungan Hidup dalam Pemahaman Islam*. Jakarta: Pedomani Ilmu Jaya, 1996 M.
- al Haisamī, Ali bin Abi Bakar Abu al Hasan. *Mawārid al Zham'ān*. Beirut: Dār al Kutub al 'limiyah, t.th..
- al-Hajjāj, Muslim bin Abū al-Husain al-Qusyairī al-Naisabūrī. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Beirut: Dār al-Ihyā' al-Turās al-'Arabī, t.th.
- al Hakīm, Muhammad bin Abdullah Abū 'Abdillah al Naisabūrī. *al Mustadrak 'alā al Ṣaḥīḥain*. Beirut: Dār al--Kutub al 'Ilmiyyah, 1990 M.
- Harun, Nasrun. *Uḥul-Fiqh 1*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2001 M.
- Hasaballah, Ali. *Uṣūlu al-Tasyrī' al-Islāmi*. Kairo: Dar al-Ma'arif, 1964 M.
- al-Hasimī, Sayyid Ahmad. *Jawāhir al-Balāghah fi al-Ma'ān al-Bayān wa al-Badī'*. Beirut: Dār al-Fikr, 1994 M.
- Ibn Badrān, Abd al-Qādir al-Damsiqī. *al-Madkhal ilā Mazhab al-Imām Ahmad bin Ḥanbal*. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1401 H.
- Ibn Ḥajar, Ahmad bin Ali Abū faḍl al-'Asqalānī al-Syāfi'ī. *Fath al-Bāri*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1379 H.
- Ibn Hibbān, Muhammad bin Ahmad Abū Hātim al-Tamīmī al-Bisfī. *Ṣaḥīḥ Ibn Hibbān*. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1993 M.
- Ibn al-Jarūd, Abdullah bin Ali Abū Muhammad al-Naisabūrī. *al-Muntaqī li Ibn al-Jarūd*. Beirut: Mu'assasah al-Kitab al-Ṭaqāfiyyah, 1988 M.-1408 H.
- Ibn Manzūr, Muhammad bin Makram al-Afriqī al-Misrī. *Lisān al-Arab*. Beirut: Dār Shādir, t.th.

- Ibn Qudāmah, 'Abdullah bin Ahmad al-Maqdisī Ab- Muhammad. *al-Mugnī fi Fiqh al-Imām Ahmad bin Ḥanbal al-Syaibānī*. Beirut: Dār al-Fikr, 1405 H.
- Ibn al-Subkī, Abī Nasr 'Abd al-Wahab bin Ali bin 'Abd al-Kāfi. *Thabaqāt al-Syāfi'iyah al-Kubrā*. al-Jizah: Hajar, 1992 M.
- — — . *Subul al-Salām Syarh Bulūg al-Marām min Adillat al-Aḥkām*. Beirut: Dār al-Ihyā' al-Turās al-'Arabī, 1379 H.
- Ibn Taimiyah, Ahmad bin Abd al-Halim al-Hazānī. *al-Siyāsah al-Syar'iyah fi Islāh al-Rā'ī wa al-Rā'iyah*. t.tp.: Dār al-Ma'rifah, t.th.
- Ibn Tugrā Bardī, Jamāl al-Dīn Abī al-Mahāsin Yusuf al-Atābik. *al-Nujūm al-Zāhirah fi Mulūk Misrā wa al-Qāhirah*. Mesir: al-Mu'assasah al-Misriyyah al-'Ammah, t.th.
- 'Izz al-Dīn, Abd al-'Aziz bin 'Abd al-Salām. *al-Qawā'id al-kubrā*. Damaskus: Dar al-Fikr, 1416 H.
- — — . *Qawā'id al-Aḥkām fi Masālih al-Anām*. Beirut: Dār al-Jail, t.th.
- — — . *Al-Imām fi Bayān Adillat al-Aḥkām*. Beirut: Dār al-Basyā'ir al-Islamiyyah, 1407 H.
- al-Jurjani, Ali bin Muhammad. *al-Ta'rīfāt*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabī, 1405 H.
- al-Kannanī, Ahmad bin Abī Bakr bin Ismail. *Misbāh al-Zujāj*. Beirut: Dār al-'Arabiyah, 1403 H.
- al-Kasānī, 'Ala' al-Din. *Badā'i' al-Ṣanā'i' fi Tarfīb al-Syarā'i'*. Beirut: Dār al-kutub al-'Arabī, 1982.
- al-Mahallī, Muhammad bin Ahmad Abd al-Rahman bin Abi Bakr dan al-Suyūṭi Abd al-Rahmān Ibn kamāl Jalāl al-Dīn. *Tafsīr al-Jalālain*. Kairo: Dār al-Hadīs, t.th.
- Majlis Ulama Indonesia (MUI). *Himpunan Fatwa Majlis Ulama Indonesia*. t.tp.: MUI, 1997 M.
- Majd al-Dīn, Abī Barkāt Abd al-Salām bin Abdullah bin Abī al-Qāsim. *Al-Muharrar fi al-Fiqh 'alā Mazhabi al-Imam*

Daftar Pustaka

- Ahmad*. t.tp.: Matba'ah al-Sunnah al-Muhammadiyah, 1950 M.
- al-Margainani. *Fath al-Qadīr fī Syarhi al-Hidāyah*. Mesir: Matba'ah Mustafa al-babi al-Halabi, 1970 M.
- Mazkūr, Muhammad Salām. *al-Ijtihād fī Tasyrī' al-Islāmī*. Kairo: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyyah, 1984 M.
- Muhajir, Noeng. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Yokyakarta: Rakesarasin, 1996 M.
- Nabhān, Muhammad Faruq. *al-Madkhal li al-Tasyrī' al-Islām*. Beirut: Dār al-Shādir, t.th.
- al-Nadwī, Ali Ahmad. *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*. Damaskus: Dār al-Qalam, 1991 M.
- Neufeldt, Victoria (editor in chief). *Webster's New World College Dictionary*. New York: a Simon & Sechuster Macmillan Company, 1995 M.
- Qāḍī Syuhbah, Abū Bakr bin Ahmad bin Muhammad bin 'Umar, *Thabaqāt al-Syafi'iyyah*. Beirut: 'Alim al-Kutub, 1407 H.
- Qardawi Yusuf. *Fiqh Prioritas* (terjemahan dari *Fī Fiqh al-Awlāwiyyāt, Dirāsah Jadidah fī Ḍau'i al-Qur'an wa al-Sunnah*). Jakarta: Rabbani Press, 1996 M.
- al-Qathān, Manna'. *al-Tasyrī' wa al-Fiqh fī al-Islām*. t.tp.: Mu'assasah al-Risālah, t.th.
- Al-Qurtūbī, Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Bakr bin Farh. *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*. Kairo: Dār al-Sya'b, 1372 H.
- al-Rāzi, Muhammad bin Umar bin al-Husain. *al-Mahsū-l fī 'Ilm al-Uṣūl*. Riadl: Jami'ah al-Imam Muhammad bin Su'ud, 1400 H.
- Ridha, Muhammad Rasyid. *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥalīm*. Beirut: Dār al-Ma'ārif, t.th.
- Salim, Peter. *The Contemporary English-Indonesian Dictionary*. Jakarta: Modern English Press, 1986 M.

- al-Sarakhsī, Muhammad bin Ahmad Abī Bakr Syams al-
'A'immah. *al-Mabsūt*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1331 H.
- Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford:
University Press, 1964 M.
- Ash-Shiddiqi, Muhammad Hasbī. *Falsafah Hukum Islam*. Jakarta:
Bulan bintang, 1993 M.
- al-Suyūfī, 'Abd al-Rahman bin Abī Bakr, *al-Asybah wa al-Nazhā'ir*.
Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1403 H.
- asy-Syaibānī, Aḥmad bin Ḥanbal Abu 'Abdillah. *Musnad Aḥmad*.
Mesir: Mu'assasah Qurtūbah, t.th..
- al-Syatibī, Ibrāhīm bin Mūsā al-Lukhmī Abū Ishāq. *al-Muwāfaqāt
fi Uṣūl al-Syarī'ah*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.th.
- al-Syairāzī, Ibrāhīm bin Ali bin Yūsuf Abū Ishāq. *al-Muhazzab fi
al-fiqh al-Imām al-Syāfi'i*. Beirut: Dār al-Fikr, t.th..
- al-Syaukānī, Muhammad bin Ali bin Muhammad. *Nail al-Autār
min Aḥādīs Sayyid al-Akḥbār Syarḥ Muntaqī al-Akḥbār*.
Beirut: Dār al-jīl, 1937 M.
- — — —. *Irsyād al-Fuhūl ilā Tahqīq 'Ilm al-Uṣūl*. Beirut: Dār al-
Fikr, 1992 M.
- al-Ṭabari, Muhammad bin Jarīr bin Yazaīd bin Khālid Abū Ja'fār.
Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl āyi al-Qur'an. Beirut: Dār al-
Fikr, 1405 H.
- az-Zahabī, Muhammad bin Ahmad bin 'Usmān bin Qimāz Abū
'Abdillah, *Sair A'lām al-Nubalā'*. Beirut: Mu'assasah al-
Risālah, 1413 H.
- al-Zarqā', Mustafa Ahmad, *al-Madkhal Li al-Fiqh al-'Am*,
Damaskus: Dār al-Fikr, 1968 M.
- Zuhailī, Wahbah. *al-Fiqh al-Islām wa Adillatuh*. Damaskus: Dar
al-Fikr, 1989.
- al-Zurairī, Khalīfah al-Barāhim al-Shālih. *Mukāfahāt Jarīmāt al-
Sariqah fi al-Islām*. Riyad: Maktabah al-Ma'ārif, 1980.

TENTANG PENULIS

ZULKAYANDRI, lahir di Dalu-Dalu Tambusai, 05 Januari 1971. Menjadi Dosen tetap pada Fakultas Syari'ah IAIN Sultan Syarif Kasim Pekanbaru sejak tahun 1995. Memperoleh Drs. dalam bidang hukum Islam dari Institut yang sama pada tahun 1994, kemudian gelar M.Ag (S2) ia peroleh dari PPs Ar-Raniry Banda Aceh pada tahun 1998 dan menyelesaikan studi pada Program Doktor UIN Syarif Hidayatullah Jakarta tahun 2004.

METODE IJTIHAD AL-IHSANI

Konsep ihsān merupakan penegakkan segala bentuk kemaslahatan dan mencegah segala bentuk kemafsadatan yang berhubungan dengan manusia, flora, fauna, lingkungan hidup dan sebagainya dalam kerangka pengabdian kepada Allah untuk mewujudkan kebaikan dan keserasian bagi seluruh mahluk, lebih spesifik, bagi manusia bertujuan untuk memperoleh kemaslahatan dan terhindar dari mafsadah di dunia atau di akhirat. Buku ini membahas tentang konsep ihsān 'Izz al-Dīn; Tingkatan-tingkatan ihsān; Metode dan merumuskan aḥkām al-Maqāsid; Makna dan urgensi stratifikasi hukum Islam; Skala prioritas dalam tinjauan hukum Islam; dan relevansi stratifikasi hukum Islam berdasarkan konsep ihsān 'Izz al-Dīn dengan ijtihad kontemporer.



FAKULTAS SYARIAH UIN RIAU

 **Kalimedia**

ISBN 978-623-7885-37-5



9 786237 885375 >