



MUKHSIN NYAK UMAR, Lahir 25 maret 1963 di Ulee Kareng Banda Aceh, Nanggroe Aceh Darussalam. Tugas utama adalah Guru Besar pada Fakultas Syariah dan Hukum dan Pasca Sarjana UIN Ar-Raniry. Jabatan yang pernah di dudukinya, Asisten Direktur Bidang Administrasi dan Keuangan Program Pasca Sarjana UIN Ar-Raniry, Direktur Pasca Sarjana dan Ketua Lembaga Penelitian dan Pengabdian kepada masyarakat UIN Ar-Raniry sampai sekarang. Pendidikannya dimulai dari Madrasah Ibtida'iyah Negeri (MIN) Ulee Kareng tamat 1974, Madrasah Tsanawiyah Negeri (MTsN) Banda Aceh tamat 1979.

Pendidikan Guru Agama Negeri Banda Aceh tamat 1981, setelah meraih Sarjana di Fakultas Syariah IAIN Ar-Raniry tahun 1986 melanjutkan ke Fakultas Ilmu Kemanusiaan di University Sains Malaysia jurusan Syariah (Fiqh) dan meraih gelar Master of Art (MA) tahun 1998 serta gelar Doktor(S3) diraihnya dari fakulta yang sama tahun 2003 dalam bidang Ushul Fiqh.

Diantara karya tulisannya yang sudah di publikasi: Pemikiran keagamaan Muhammad Iqbal (Jurnal Ilmiah Islam Futura PPS IAIN Ar-Raniry Banda Aceh, 2002), Islam, Sains dan Respon para Ilmuwan Muslim, (Jurnal Ilmiah Ar-Raniry Pusat Penelitian IAIN Ar-Raniry Banda Aceh, 2002), Penguatan Pengetahuan Hakim: Analisa Atas Keterangan dan Kesaksian Dalam Proses Peradilan. (Jurnal Hukum Islam dan Pranata Sosial, Media Syariah IAIN Ar-Raniry Press, 2003). Kontekstualisasi Syariat Islam di Nanggroe Aceh Darussalam, (Buku Terbitan Ar-Raniry Press 2003), Hukum Islam dan Kesulitan-kesulitan Penerapannya di Indonesia, (Jurnal Ilmu Hukum Fakultas Universitas Syaih Kuala Darusaalam Banda Aceh tahun 2004), Good Governance Dalam Perspektif Hukum Islam, (Jurnal Hukum Islam, Perundang-undangan Pranata Sosial Tahun 2013), Qarinah as Evedence In Deciding Case, (Ar-Raniry International Journal of Islamic Studies, 2015), Hegemoni Pendidikan Masa Islam Klasik (Kajian Sejarah Sosial Intelektual pada Dua Kekhalifahan Semasa), (Pusat Penelitian dan Penerbitan Lembaga Penelitian dan Pengabdian Kepada Masyarakat UIN Ar-Raniry Banda Aceh, 2015)

Prof. Dr. H. Mukhsin Nyak Umar, MA

KAIDAH FIQHIYYAH

dan Pembaharuan Hukum Islam

KAIDAH FIQHIYYAH DAN PEMBAHARUAN HUKUM ISLAM

Cetakan Kedua



Diterbitkan oleh :
Women's Development Center
Kota Banda Aceh

Jl. T.P. Nyak Makam Desa Pango Raya Ulee Kareng Banda Aceh
Telp. 0651-8057950, Email: wdc.bandaaceh@gmail.com



2017



EDITOR
Dr. Nurdin, M.Ag

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

**KAIDAH FIQHIYAH DAN PEMBAHARUAN
HUKUM ISLAM**

PROF. DR. H. MUKHSIN NYAK UMAR, MA

KAIDAH FIQHIYYAH DAN PEMBAHARUAN HUKUM ISLAM

Cetakan Kedua



Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)

Kaidah Fiqhiyyah dan Pembaharuan Hukum Islam, Mukhsin Nyak Umar, editor, Nurdin, Banda Aceh, WDC Banda Aceh, 2014

x + 124 hlm; 14,5 x 21 cm

ISBN 978-602-72256-3-3

Penulis:

Prof. Dr. H. Mukhsin Nyak Umar, MA

Editor:

Dr. Nurdin, M.Ag

Layout/Sampul:

Tim Layout WDC

Cetakan Pertama, Februari 2006

Cetakan Kedua, Dzul Qa'idah 1438 / Agustus 2017

DITERBITKAN OLEH:

Yayasan WDC Banda Aceh

Jl. TP. Nyak Makam, Pango Raya

Ulee Kareng, Banda Aceh

Telp. (0651) 8057950

email: wdc.bandaaceh@ymail.com

HAK CIPTA DILINDUNGI UNDANG-UNDANG

PENGANTAR PENERBIT

Al-Qur'an dan al-Hadis adalah dalil utama fiqh. Keduanya merupakan lahan bagi para *fuqaha'* dalam menghasilkan hukum fiqh. Para fuqaha menggunakan penalaran *deduktif* dan *induktif*, sebagai sarana untuk menemukan hukum-hukum yang terkandung di dalam al-Qur'an dan al-Hadis. Pemilihan dan penggunaan model penalaran ini, sangat berbeda antara mazhab yang satu dengan yang lain. Oleh karenanya, perbedaan mazhab pada dasarnya tertumpu pada perbedaan metodologi penggalan hukum.

Ketentuan hukum yang diperoleh fuqaha' dari al-Qur'an dan hadis, terutama dari rumpun *hukum taklifi* umumnya ditopang oleh *kaidah ushuliyah*. Sedangkan dalam kaitan implementasi hukum fiqh dalam kenyataan sosial, memerlukan *kaidah fiqhiyyah*. Kaidah fiqhiyyah adalah kaidah yang dirumuskan para ulama dari ayat al-Qur'an dan al-Hadis Rasulullah dalam rangka mencapai kemaslahatan.

Kemaslahatan merupakan dasar utama penyari'atan hukum Islam. Ia dapat diwujudkan bila perangkat-perangkat penalaran digunakan secara maksimal oleh para *mujtahid*. Hukum Islam memiliki sifat dinamis dan sesuai dengan tuntutan dan perkembangan zaman. Oleh karena itu, menggunakan *kaidah fiqhiyyah* sebagai perangkat penalaran merupakan

kebutuhan yang tidak dapat dihindari, demi menjaga kemaslahatan manusia.

Buku yang ada dihadapan pembaca akan menguraikan secara komprehensif tentang peran *kaidah fiqhiyyah* dalam upaya pembaharuan hukum Islam. Dinamika dan perkembangan hukum sangat tergantung oleh kondisi dan situasi masyarakat di mana aturan itu diterapkan. Ibn Qayyim al-Jauzi menyebutkan bahwa hukum itu, dapat berubah karena berubahnya waktu dan tempat (*taghayyur al-ahkam bitaghayyur al-azminah wa al-amkinah*).

Selamat membaca, dan semoga bermanfaat...

Banda Aceh, Agustus 2017

Penerbit

KATA PENGANTAR



Alhamdulillah atas rahmat dan karunia-Nya, sehingga buku ini telah dapat diselesaikan dengan baik. Shalawat dan salam kita sampaikan kepada Nabi Muhammad Saw yang telah membimbing umat manusia dari alam kegelapan kepada alam yang berilmu pengetahuan.

Pada dasarnya setiap hukum yang disyari'atkan Allah bertujuan mewujudkan kemaslahatan. Sehubungan dengan itu syari' menetapkan hukumnya berdasarkan kaidah-kaidah yang dijadikan pedoman bagi mujtahid dalam mengistinbathkan hukum. Sehingga akan memudahkan mujtahid dalam upaya menemukan hukum sesuai dengan *maqashid al-syari'ah*.

Kaidah fiqhiyah sebagai sebuah metode penemuan hukum memiliki sifat dinamis. Kedinamisan itu terlihat ketika qa'idah tersebut memberikan prinsip dasar dalam menetapkan hukum tidak hanya berpegang kepada makna lahiriyah dari suatu nash. Lebih dari itu pertimbangan kondisi sosial kemasyarakatan juga dikedepankan. Oleh karena itu suatu ketetapan hukum yang berbeda-beda sesuai dengan situasi merupakan dinamika nilai kontekstualisasi hukum Islam.

Harus diakui buku ini tidaklah bermaksud untuk mendapat pengakuan istimewa sebagai temuan baru atau sebuah karya komprehensif. Tetapi, walau bagaimanapun, usaha kearah itu tentu saja mesti dilakukan untuk mencapai hasil yang maksimal. Karena itu, karya ini terbuka bagi saran-saran yang konstruktif dari pembaca.

Atas rampungnya buku ini penulis mengucapkan rasa syukur kepada Allah Swt. Selanjutnya terima kasih kepada pihak-pihak terkait yang telah memberikan bantuan berupa informasi dan bahan dalam upaya menyelesaikan karya yang sederhana ini terutama atas saran dan masukannya. Terima kasih juga disampaikan kepada WDC yang bersedia menerbitkan buku ini.

Ulee Kareng, Agustus 2017

Penulis

Mukhsin Nyak Umar

DAFTAR ISI

PENGANTAR PENERBIT	i
KATA PENGANTAR.....	ii
DAFTAR ISI	iii
BAB I : PENDAHULUAN.....	1
BAB II : SEPUTAR KAIDAH FIQHIYYAH.	9
A. Pengertian Kaidah Fiqhiyyah.....	9
B. Sumber-sumber Kaidah Fiqhiyyah	12
C. Sejarah Perkembangan Kaidah Fiqhiyyah	19
BAB III : HUKUM ISLAM DAN KEMAS- LAHATAN	27
A. Makna Hukum Islam.....	27
B. Kemaslahatan Sebagai Dasar Pertimbangan dalam Penerapan Hukum Islam.....	31
C. Asas dan Tujuan Hukum dalam Islam	40

BAB IV : KAIDAH FIQHIYYAH DAN PEM- BAHARUAN HUKUM ISLAM.....	73
A. Pembaharuan Hukum Islam: Suatu Keniscayaan	73
B. Peran Kaidah Fiqhiyyah dan Pem- baharuan Hukum Islam	88
 BAB V : PENUTUP	 113
DAFTAR BACAAN.....	117

--ooOoo--

BAB I

PENDAHULUAN

Penerapan atau penetapan hukum dalam suatu masyarakat bertujuan untuk mengendalikan kehidupan masyarakat itu sendiri. Hukum adalah suatu sistem yang ditegakkan untuk melindungi hak individu dan masyarakat. Sistem hukum di setiap masyarakat memiliki sifat, karakter dan ruang lingkup sendiri. Demikian juga Islam, memiliki sistem hukum yang dikenal dengan istilah fiqh.¹

Al-Qur'an dan Sunnah sebagai sumber hukum Islam, sebagian besar masih bersifat umum atau global, memuat prinsip-prinsip dasar dan pesan-pesan moral.² Karakteristik al-Qur'an yang demikian itu menunjukkan bahwa manusia diberi wewenang untuk melakukan interpretasi dan penjabaran sesuai dengan kondisi sosial di setiap tempat.

Dalam sejarah perkembangan hukum Islam, para ulama dalam melakukan interpretasi terhadap teks-teks nash atau menetapkan hukum dari masalah baru yang muncul, banyak terjadi perbedaan cara pandang. Perbedaan tersebut bukan semata-mata berbeda dalam memahami teks nash, tetapi juga karena perbedaan kondisi dan situasi lingkungan yang mengitari kehidupan mereka.³

Dewasa ini, kemajuan teknologi yang begitu cepat dan pesat, tidak hanya menyebabkan perubahan dalam satu bidang, melainkan meliputi berbagai bidang kehidupan masyarakat. Hal ini karena bidang atau sektor kehidupan dalam suatu masyarakat berhubungan erat satu dengan yang lain secara sistematis. Sehingga perubahan pada satu sektor akan menimbulkan perubahan pada sektor yang lain, yang di dalamnya termasuk sektor atau bidang hukum. Oleh karena itu perubahan suatu ketentuan hukum merupakan kesadaran historis yaitu kesadaran bahwa suatu tatanan hukum sangat terkait dengan perubahan zaman dan perbedaan waktu.⁴

Berbagai permasalahan hukum yang muncul dan berkembang saat ini adalah akibat dari dinamika masyarakat di atas. Bagi masyarakat yang hidup sekarang dan di masa yang akan datang sangat mungkin berhadapan dengan masalah baru yang belum pernah dijumpai pemecahannya pada generasi sebelumnya. Begitu pula kebijakan atau ketentuan hukum yang dianggap tepat pada masanya, belum tentu relevan untuk kondisi sekarang dan masa akan datang. Ini disebabkan terjadinya perubahan dalam masyarakat -yang pada gilirannya- menyebabkan terjadinya perubahan dan kompleksitas kebutuhan masyarakat itu sendiri.

Berbagai pertimbangan Nabi Muhammad yang digunakan dalam memberikan penjelasan wahyu, menjadi pelajaran bagi para ulama yang datang kemudian dalam upaya memahami ajaran Islam. Setelah Nabi wafat, berarti lengkaplah prinsip ajaran Islam yang kesemuanya tertuang dalam al-Qur'an.

Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad sebagai Nabi terakhir memberikan implikasi bahwa agama Islam membawa ajaran yang memiliki dinamika tinggi. Hukum-hukumnya berakar pada prinsip-prinsip universalitas dan fleksibilitas. Oleh karena itu hukum Islam bersifat akomodatif terhadap perubahan-perubahan yang ada dan mampu memenuhi kebutuhan masyarakat yang terus berkembang mengikuti kemajuan zaman.⁵

Di samping itu, sebagai Nabi terakhir, ia memberikan petunjuk kepada umatnya untuk berusaha mengatasi persoalan-persoalan hidup kemasyarakatan dengan menggunakan petunjuk-petunjuk dan prinsip-prinsip yang ada dalam nash.

Untuk merealisasikan itu semua, tentunya perlu pengembangan ajaran Islam terus menerus, termasuk aspek hukumnya. Dengan demikian diharapkan hukum Islam mampu dijadikan sebagai pedoman hidup, di mana pun, kapan pun, dan dalam konteks apa pun. Dalam pengembangan untuk merealisasikan nilai pembaharuan hukum Islam tersebut perlu ada suatu metode yang mampu dijadikan sebagai pedoman di satu pihak, dengan tidak meninggalkan prinsip-prinsip pokok syari'at Islam di lain pihak.

Di antara metode penetapan hukum yang dibuat oleh para ulama untuk menyelesaikan berbagai permasalahan yang muncul saat itu adalah *kaidah fiqhiyyah*. kaidah fiqhiyyah merupakan salah satu pedoman atau rujukan untuk menyelesaikan masalah hukum yang berkembang, diambil dari nilai-nilai filosofis yang ada dalam al-Qur'an dan al-Sunnah.

Disiplin ilmu ini juga merupakan kekayaan khazanah intelektual masa lalu, dan terus mengalami perkembangan serta masih menjadi materi kajian ilmiah yang cukup penting dalam merespons setiap persoalan yang muncul.

Sebagaimana dikemukakan di atas bahwa perubahan kondisi sosial sebagai akibat dari perkembangan pemikiran dan teknologi adalah merupakan hal yang wajar. Perubahan yang terjadi di tengah-tengah masyarakat tidak selalu sama antara satu dengan yang lainnya. Ketidaksamaan tersebut menyebabkan beragamnya corak kehidupan masyarakat yang pada akhirnya akan menyebabkan beragamnya permasalahan yang dihadapi dan kebutuhan yang diperlukan termasuk dalam bidang hukum.

Menurut Abdul Wahhab Khallaf, sumber-sumber hukum Islam itu laksana air yang tidak pernah kering. Dinamika dan kesuburan materi yang dikandung cukup tangguh untuk menghadapi tantangan-tantangan yang ada. Ketangguhan sumber hukum Islam itu adalah karena prinsip-prinsip yang ditetapkan cukup luas dan fleksibel, sehingga dapat dijabarkan dan diterapkan dalam berbagai konteks.⁶

Selanjutnya Abdul Wahhab Khallaf mengatakan dalam mengemukakan ajaran-ajarannya, nash tidak menyajikan dalam bentuk yang sama. Hal-hal yang berkaitan dengan ibadah, hukum privat dan yang sejenisnya, lebih detail dan sekaligus dengan penjelasannya. Sedangkan yang berkaitan dengan masalah perdata, ekonomi, pidana, nash hanya menyajikan dalam bentuk prinsip-prinsip umum. Hal

ini dimaksudkan agar hukum Islam dapat dijabarkan dan diterapkan sesuai dengan perkembangan dan kondisi yang ada.⁷ Di sinilah pentingnya mengetahui kaidah fiqhiyyah sebagai Kaidah yang bersifat umum yang digunakan sebagai pedoman dalam menetapkan hukum yang bersifat furu'.⁸

Imam Suyuthi mengatakan bahwa kaidah fiqhiyyah merupakan disiplin ilmu yang sarat dengan nilai-nilai filosofis. Ilmu ini dirancang sedemikian rupa untuk mengetahui hakikat, rahasia dan keistimewaan hukum Islam. Dengan menguasai kaidah fiqhiyyah seorang mujtahid diharapkan mampu menyelesaikan permasalahan hukum yang muncul dan dijadikan pijakan untuk menetapkan hukum sesuai dengan konteks yang ada.⁹ Berbagai permasalahan hukum yang mungkin berbeda antara satu tempat dengan tempat lain, antara satu orang dengan orang lain dapat dikembalikan kepada kaidah fiqhiyyah tersebut.

Hal senada juga dikemukakan oleh Musthafa Ahmad al-Zarqa'. Menurutnya, kaidah-kaidah fiqhiyyah merupakan metode penerapan atau penetapan hukum Islam yang dapat dijadikan pijakan untuk menerapkan hukum Islam dalam berbagai macam konteks serta menyelesaikan permasalahan hukum yang muncul akibat perkembangan dan perbedaan kehidupan masyarakat.¹⁰

Kaidah fiqhiyyah sebagai salah satu metode ijtihad memberikan arah untuk tetap terpeliharanya ruh Islam, prinsip-prinsip dan nilai-nilai filosofis hukum Islam. Prinsip-prinsip tersebut antara lain; ketuhanan, kemanusiaan, keadilan, persamaan hak, konsisten dan

kontekstual.¹¹ Prinsip umum ini disusun oleh para ulama berdasarkan berbagai persoalan-persoalan hukum yang muncul kemudian. Oleh karena itu kaidah fiqhiyyah mempunyai kemampuan untuk menyelesaikan kompleksitas permasalahan hukum Islam dan sekaligus merealisasikan elastisitas hukum Islam untuk diterapkan dalam berbagai konteks.¹²

Dari uraian di atas dapat dipahami bahwa kaidah fiqhiyyah merupakan salah satu disiplin ilmu yang mempunyai nilai kedinamisan yang cukup tinggi, dan mempunyai peranan penting dalam mewujudkan nilai-nilai universalitas hukum Islam untuk diterapkan dalam berbagai situasi. Di samping itu juga ia memiliki kemampuan dalam menyelesaikan persoalan-persoalan hukum yang muncul sebagai akibat perkembangan pemikiran dan perubahan kehidupan masyarakat.

Kajian terhadap persoalan di seputar tema di atas, sejauh ini belum ditemukan karya tulis yang secara khusus mengkaji materi kaidah fiqhiyyah melalui pendekatan filosofis dan kaitannya dengan nilai-nilai pembaharuan serta perannya dalam merealisasikan nilai universalitas, fleksibilitas dan pembaharuan hukum Islam. Namun demikian terdapat karya yang membahas tentang kaidah fiqhiyyah yaitu karya Asymuni A. Rahman. Buku ini berisi terjemahan dari beberapa buku kaidah fiqhiyyah yang berbahasa Arab, tidak terlihat analisa yang dikemukakannya. Selain karya tersebut, pembahasan singkat mengenai kaidah fiqhiyyah terdapat dalam salah satu bagian atau bab pembahasan ushul fiqh atau hukum Islam secara umum. Ini tidak lain adalah terjemahan dari buku-buku yang berbahasa

Arab, seperti *Filsafat Hukum Islam* karya Hasbi ash-Shiddieqy, *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Islam* karya Mukhtar Yahya, *Pengantar Hukum Syari'ah* karya Masyfuk Zuhdi, *Kaidah -Kaidah Ushuliyah dan Fiqhiyyah* karya Muchlish Usman, dan karya Jaih Mubarak mengenai *Sejarah Pertumbuhan Kaidah Fiqhiyyah*, yang bahasannya tidak mengaitkan dengan aspek pembaharuan hukum Islam. Oleh karena itu di sinilah letak signifikansi dari kajian ini.

Hasil dari kajian ini dapat memberikan gambaran atau informasi karakteristik hukum Islam, dan sebagai respons terhadap anggapan bahwa hukum Islam itu bersifat kaku, statis sehingga dapat menghambat perkembangan dan kemajuan zaman. Metode yang ditempuh dalam kajian ini berbentuk penelitian pustaka (*Library Research*) dengan mengambil data dari karya-karya atau literatur-literatur yang berkaitan dengan objek kajian. Setelah data terkumpul langkah selanjutnya adalah melakukan analisis data dengan menggunakan pendekatan kualitatif, yang terdiri dari metode deduktif, induktif dan komparatif. Metode deduktif adalah menganalisis data-data yang berisi ide-ide atau keterangan-keterangan yang bersifat umum, kemudian ditarik menjadi suatu kesimpulan khusus. Metode induktif adalah menganalisis berbagai fakta dan pengalaman empirik yang bersifat khusus kemudian disimpulkan menjadi suatu pernyataan yang bersifat umum. Sedangkan metode komparatif yaitu menganalisa dengan cara membandingkan data-data yang ada, sehingga akan terlihat sisi persamaan dan perbedaan dari keduanya.

Endnote:

- ¹ Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, alih bahasa Agah Granadi, (Bandung: Pustaka, 1984), hlm. XV.
- ² Dari seluruh ayat yang terdapat dalam al-Qur'an, terdapat sejumlah ayat hukum dengan rincian: 1. Hukum Keluarga 70 ayat, 2. Hukum Perdata 70 ayat, 3. Hukum Pidana 30 ayat, 4. Hukum Acara 13 ayat, 5. Hukum Ketatanegaraan 10 ayat, 6. Hukum Internasional 25 ayat, 7. Hukum Ekonomi 10 ayat. Abdul Wahhab Khallaf, *Ilm Ushul al-Fiqh*, Cet. VIII, (Kairo: Maktabah Da'wah Islamiyyah, 1990), hlm. 22-23. Bandingkan dengan Abdullah Ahmad an-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties Human Rights and International Law*, alih bahasa Ahmad Suaedy dan Amiruddin Arrani, Cet. I, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1994), hlm. 41.
- ³ Yusuf Qardhawi, *al-Ijtihad fi al-Syari'ah al-Islamiyyah*, alih bahasa Achmad Syatori, Cet. I, (Jakarta: Bulan Bintang, 1987), hlm. 126-127.
- ⁴ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, Cet. II, (Jakarta: Paramadina, 1992), hlm. LXVIII.
- ⁵ Yusuf Qardhawi, *Syari'ah al-Islamiyah Khuluduha wa Shalahuha li Tathbiq li Kulli Zaman wa Makan*, alih bahasa Abu Zaky, (Surabaya: Pustaka Progresif, 1990), hlm. 19-20.
- ⁶ Abdul Wahhab Khallaf, *Mashadir al-Tasyri' al-Islami fi Ma La Nash Fihi*, alih bahasa Bahrin Abu Bakar, (Bandung: Risalah, 1972), hlm. 222.
- ⁷ *Ibid.*, hal. 222-223.
- ⁸ Mukhtar Yahya dan Fatchurrahman, *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islam*, Bandung: al-Ma'arif, 1986), hlm. 485.
- ⁹ Jalaluddin Abdurrahman ibn Abu Bakar al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazdair*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), hlm. 5.
- ¹⁰ Musthafa Ahmad al-Zarqa', *al-Fiqh al-Islami fi Thaubi al-Jadid*, Jilid II, (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), hlm. 947.
- ¹¹ Yusuf Qardhawi, *al-Khashaish al-Ammah li al-Islam*, alih bahasa Rafi' Munawwar, (Surabaya: Risalah Gusti, 1994).
- ¹² Asymuni A. Rahman, *Kaidah-kaidah Fiqh*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1976), hlm. 5.

BAB II SEPUTAR KAIDAH FIQHIYYAH

A. Definisi Kaidah Fiqhiyyah

Sebelum menguraikan secara mendalam berkenaan dengan pengertian *kaidah fiqhiyyah*, baik ditinjau dari segi etimologi maupun terminologi, terlebih dahulu dijelaskan arti dari masing-masing akar kata *kaidah fiqhiyyah* itu sendiri.

Kata *kaidah* merupakan terjemahan dari bahasa Arab قواعد (jama': قواعد) yang artinya menurut bahasa adalah dasar, asas atau fondasi. Para ahli bahasa memberikan contoh dengan lafadz قواعد البيت maksudnya ialah dasar atau fondasi rumah. Kata *qawa'id* dalam al-Qur'an terdapat dalam firman Allah Swt surat al-Baqarah ayat 127:

وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإسماعيل

“Dan (ingatlah) ketika Ibrahim meninggalkan (membina) dasar-dasar Baitullah bersama Ismail)”.

Arti lafazd *qawa'id* dalam ayat tersebut ialah dasar atau fondasi. Sedangkan menurut istilah para ahli nahwu (gramatika bahasa) mengartikan *qawa'id* sebagai sesuatu yang tepat.

القواعد هي الحكم الكلى المنطق على جميع جزئياته¹

“Ketentuan yang bersifat umum yang semua bagian-bagiannya harus sesuai dengan ketentuan tersebut”.

Seperti kedudukan fa’il (subjek) adalah marfu’, kedudukan maf’ul (objek) adalah mansub dan sebagainya. Jadi ketentuan bahwa fa’il harus dibaca rafa’ itu adalah *qa’idah* menurut ahli bahasa.

Sedangkan pengertian *qa’idah* menurut ahli fiqh (fuqaha’) adalah sesuatu ketentuan yang biasa (pada umumnya demikian) atau disebut dengan istilah galib, seperti dalam ungkapan:

حكم أغلبى ينطبق على معظم جزئياته²

“Hukum (aturan) yang pada umumnya bersesuaian dengan bagian-bagiannya”.

Kata *fiqhiyyah* adalah berasal dari kata fiqh, yang menurut bahasa berarti faham. Sedangkan fiqh menurut istilah fuqaha adalah sebagai berikut:

1. Abu Zahrah menegaskan:

العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية³

“Ilmu yang menerangkan segala hukum syara’ yang amaliah diambil dari dalil-dalilnya yang tafshili”.

2. Abdul Wahhab Khallaf mengemukakan:

العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية⁴

“Ilmu yang menerangkan hukum-hukum syara’ yang amali yang diusahakan dari dalil-dalilnya yang tafhsili”.

Ia juga mengemukakan bahwa fiqh:

مجموعة الأحكام الشرعية العملية المستفادة من أدلتها

التفصيلية⁵

“Himpunan hukum-hukum syara’ yang amali yang diperoleh dari dalil-dalilnya yang tafshili”.

Dari definisi tersebut menunjukkan bahwa fiqh adalah ketentuan-ketentuan hukum yang berkaitan dengan perbuatan-perbuatan praktis.

Kemudian kata fiqh tersebut dirangkai dengan “ya nisbah” yaitu huruf “ya” yang berfungsi membangsakan⁶ atau segala sesuatu yang berkaitan dengan fiqh.

Dari pengertian dasar kata *qa’idah* dan *fiqh* itulah dirumuskan pengertian kaidah fiqhiyyah antara lain sebagai berikut:

1. Menurut Mushtafa Ahmad Az-Zarqa:

Kaidah fiqhiyyah ialah dasar-dasar yang berkaitan dengan masalah fiqh yang bersifat mencakup dalam bentuk teks-teks perundang-undangan yang ringkas, yang mengandung penetapan hukum-hukum secara umum pada peristiwa-peristiwa yang tercakup dalam pembahasannya.

2. Ali Ahmad al-Nadawi:

Kaidah fiqhiyyah ialah dasar-dasar yang berkaitan dengan fiqh yang mencakup proses penetapan hukum secara umum

dan mencakup berbagai keputusan yang masuk dalam pembahasannya.

3. Ahmad bin Muhammad al-Zarqa:

Kaidah fiqhiyyah ialah dasar-dasar yang berpedoman dan berkaitan dengan fiqh, yang setiap ka'idah mempunyai ketentuan hukum secara umum.

Dari tiga definisi di atas mempunyai pengertian yang sama, yakni kaidah fiqhiyyah merupakan aturan yang bersifat umum yang mencakup masalah-masalah fiqh.

B. Sumber Pengambilan Kaidah Fiqhiyyah

Sumber pengambilan dalam pembahasan ini ialah dasar-dasar perumusan kaidah fiqhiyyah. Dasar-dasar tersebut ada dua macam, yaitu dasar formil dan dasar materiil.

Dasar formil ialah nash yang menjadi sumber motivasi atau pendorong bagi para ulama untuk menyusun kaidah fiqhiyyah. Sedangkan dasar materiil adalah materi yang digunakan untuk merumuskan kaidah fiqhiyyah itu sendiri.

1. Dasar Formil

Ayat-ayat yang berkaitan dengan hukum sebagian besar tidak dirinci dan tidak mengatur teknis pelaksanaan maupun bentuknya. Hal ini dimaksudkan agar hukum Islam selalu relevan, aktual dan akomodatif dalam menghadapi dan merespons perkembangan kehidupan manusia. Oleh karena itu al-Qur'an hanya menetapkan

prinsip-prinsip dasar yang harus diperhatikan dan dipegangi. Jikalau al-Qur'an mengatur secara rinci semua permasalahan justru akan terjadi kesulitan ketika dihadapkan pada permasalahan baru yang tidak ada rincian ketentuan hukumnya. Sebagai contoh, dalam pencarian harta, berdagang atau bermu'amalah, Islam menetapkan prinsip yaitu harus melalui transaksi-transaksi (jual beli) yang baik, jujur, tidak merugikan orang lain. Firman-Nya menyatakan: *"Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba."* (al-Baqarah: 275). Dalam bidang ketatanegaraan (pemerintahan) Islam menetapkan prinsip umum yaitu syura (musyawarah), keadilan dan persamaan. Firman Allah:

"Karena itu maafkanlah mereka, mohonkanlah ampun bagi mereka, dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam setiap urusan". (Ali Imran: 159).

"Dan Allah (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil". (al-Nisa: 58).

Dalam bidang perekonomian, al-Qur'an meletakkan prinsip perimbangan. Firman Allah:

"Supaya harta itu jangan hanya beredar di antara orang-orang yang kaya saja". (al-Hasyr: 7).

Ayat-ayat tersebut menunjukkan bahwa ketentuan-ketentuan hukum di dalam Islam sebagian besar hanya berupa prinsip-prinsip pokok, tidak dijelaskan rincian dan teknisnya. Dan juga tidak dijelaskan bentuk transaksi jual beli, cara serta bentuk

lembaga musyawarah, kebijakan atau mekanisme untuk menciptakan dan mencapai keadilan, persamaan dan keseimbangan atau pemerataan.

Sifat kemuliaan al-Qur'an tersebut dimaksudkan agar syari'at Islam mampu menyesuaikan dan menyelaraskan dengan kehidupan manusia di mana pun dan kapan pun berada. Karena tidak dapat di pungkiri bahwa perjalanan kehidupan manusia selalu mengalami perkembangan. Perkembangan tersebut tentunya antara satu dengan yang lain tidak sama, sehingga mengakibatkan kebutuhan yang tidak sama pula. Keadaan seperti itu harus dihadapi dan dijawab oleh Syari'at Islam sebagai bukti atas keuniversalannya.

Untuk memahami penyajian al-Qur'an yang bersifat umum itu, tentunya perlu diadakan penggalian terhadap hukum-hukum yang dikandungnya. Usaha penggalian atau mengeluarkan hukum dari dalil-dalil (al-Qur'an dan Sunnah) tersebut dinamakan *ijtihad*.⁷ Penggalian atau penafsiran itu perlu dilakukan, agar prinsip-prinsip ajaran Islam tersebut tidak hanya bersifat teoritik, tetapi lebih aplikatif, dapat diterapkan dalam kehidupan sehari-hari.

Ijtihad adalah mencurahkan segala kemampuan untuk mendapatkan suatu hukum dalam menghadapi persoalan-persoalan atau masalah-masalah yang ada merupakan suatu keharusan. Dengan ijtihad, segala persoalan yang hukumnya tidak ditegaskan secara rinci dalam nash, akan bisa diatasi dengan lancar.⁸

Ijtihad sebagai upaya untuk menghadapi persoalan-persoalan atau masalah-masalah yang muncul

mempunyai dasar yang kuat. Firman Allah dalam surat al-Hasyr ayat 2:

“Maka ambillah (kejadian itu) untuk menjadi pelajaran hai orang-orang yang mempunyai pandangan (akal)”.

Ayat tersebut memerintahkan kepada manusia untuk menggunakan akal pikirannya dalam menghadapi permasalahan kehidupan sehari-hari. Di beberapa ayat lain manusia juga diperintahkan supaya menggunakan akal pikirannya secara maksimal yaitu terungkap dalam kalimat *afala ta’qilun, afala tatafakkarun, afala tandzurun*.

Di samping itu, di beberapa ayat al-Qur’an disebutkan bahwa manusia adalah makhluk yang mulia (al-Baqarah: 34). Kemuliaan manusia itu karena ia mempunyai akal yang tidak dianugerahkan oleh-Nya kepada makhluk selain manusia. Manusia akan kehilangan nilai kemuliaannya apabila fungsi akal tersebut tidak digunakan secara optimal. Penggunaan akal secara optimal merupakan esensi atau substansi ijtihad.

Kebolehan melakukan ijtihad dalam menghadapi masalah-masalah yang tidak ada hukumnya dalam al-Qur’an dan as-Sunnah telah diisyaratkan sejak masa Nabi. Ini terlihat pada dialog antara Nabi dan Mu’adz bin Jabal ketika beliau mengutusnyanya ke Yaman. Pada waktu Mu’adz akan berangkat untuk menjadi Hakim ditanya oleh Nabi apabila nanti ada masalah-masalah yang tidak ada dalam al-Qur’an atau al-Sunnah, maka ketika itu Mu’adz menjawab: Saya akan berijtihad (mencurahkan kemampuan saya) untuk menetapkan

hukumnya. Terkait jawaban Mu'adz tersebut, Nabi mendo'akannya. Ini menunjukkan bahwa Nabi membolehkan ijtihad yang dilakukan oleh Mu'adz.

Upaya penggalan hukum di atas yaitu ijtihad tentunya memerlukan suatu pijakan atau metode yang digunakan sebagai prinsip dasar. Prinsip-prinsip dasar yang dapat dijadikan acuan dalam memahami teks-teks nash dan dalam menyelesaikan berbagai masalah hukum (fiqh) tersebut para ulama membuat metode yang disebut *kaidah fihiyyah*.

Dengan demikian dasar formil yaitu yang mendorong atau menjadi sumber motivasi penyusunan kaidah fihiyyah ialah keharusan dilakukannya ijtihad untuk menghadapi masalah-masalah hukum yang muncul dan secara zhahir tidak disebutkan ketentuan hukumnya.

2. Dasar Materiil

Qa'idah fihiyyah yang disusun oleh para ulama itu pada dasarnya melalui pemahaman dan pengkajian yang mendalam terhadap kandungan syari'at yang ada dalam al-Qur'an dan al-Sunnah. Hal ini dapat dilihat pada qa'idah fihiyyah berikut:

Dalam al-Qur'an surat Ali Imran ayat 145:

ومن یرد ثواب الدنیا نؤته منها ومن یرد ثواب
الآخرة نؤته منها

“Barang siapa yang menghendaki pahala dunia, niscaya Kami berikan pahala dunia itu, dan barang siapa yang menghendaki pahala akhirat Kami berikan pula kepadanya pahala akhirat itu”.

dan hadis Nabi:

إنما لأعمال بالنيات وإنما لكل امرأ ما نوى فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو إلى امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه ⁹

“Sesungguhnya segala perbuatan itu tergantung dengan niat. Setiap orang akan mendapatkan sesuatu sesuai dengan niatnya. Barang siapa berhijrah karena Allah dan Rasu-Nya, maka hijrahnya karena Allah dan Rasulnya. Barang siapa hijrah hanya karena ingin mendapatkan harta atau perempuan untuk dinikahi, maka ia akan mendapatkan sesuatu dengan yang ia niatkan tersebut”.

Berdasarkan ayat dan hadis di atas disusunlah qa’idah fihiyyah yang berbunyi: *“Segala sesuatu tergantung kepada maksud mengerjakannya”.*

Begitu juga dengan firman Allah surat al-Hasyr ayat 9:

ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة

“Dan mereka mengutamakan (orang muhajirin) atas diri mereka sendiri sekalipun mereka kesusahan”.

Dan hadis Nabi:

لا يزال قوم يتأخرون عن الصف الأول حتى يؤخرهم
الله في النار¹⁰

“Senantiasa suatu kaum memperlambatkan dari shaf awal sehingga Allah mengakhirkan mereka, dimasukkanlah dalam neraka”.

Para ulama menyusun qa'idah fihiyyah yang berbunyi:

الإيثار بالعبارات مكروه وبال دنیا محبوب¹¹
“Mengutamakan orang lain dalam masalah ibadah adalah makruh, sedangkan masalah keduniaan adalah dianjurkan”.

Contoh lain adalah qa'idah:

الضرر يزال¹²

“Kemudharatan (kerusakan) harus dihilangkan”.

Qa'idah ini merupakan induksi dari surat al-Qashash ayat 77:

وأحسن كما أحسن الله إليك ولا تبغ الفساد في
الأرض إن الله لا يحب المفسدين

“Berbuat baiklah (kepada orang lain) sebagaimana Allah telah berbuat baik kepadamu, dan janganlah kamu berbuat kerusakan di muka bumi. Sesungguhnya Allah tidak suka terhadap orang-orang yang berbuat kerusakan”.

Dan hadits nabi:

لا ضرر ولا ضرار من ضار ضاره الله¹³

“Tidak boleh berbuat kemudharatan dan membalas dengan kemudharatan. Barang siapa berbuat kemudharatan maka Allah akan memberikan kemudharatan”.

Dari beberapa qa’idah yang dikemukakan di atas menunjukkan bahwa kaidah fiqhiyyah disusun dari kandungan atau nilai-nilai yang ada dalam al-Quran dan al-Sunah. Oleh karena itu Ali Ahmad al-Nadawi mengatakan bahwa al-Quran dan al-Sunnah merupakan sumber pengambilan kaidah fiqhiyyah. Karena bersumber dari al-Quran dan al-Sunnah itulah kaidah fiqhiyyah mampu menjadi sebagai metode penerapan hukum dan hujjah fiqhiyyah.¹⁴

Dengan demikian dasar atau sumber material penyusunan Kaidah fiqhiyyah ialah nilai-nilai hukum yang ada dalam al-Quran dan al-Sunnah. Nilai-nilai hukum itu dibuat menjadi sebuah kalimat yang disebut kaidah fiqhiyyah.

C. Sejarah Perkembangan Kaidah Fiqhiyyah

Penyusunan kaidah fiqhiyyah berbeda dengan penyusunan ilmu ushul fiqh atau kitab-kitab undang-undang hukum positif. Ilmu ushul fiqh atau kitab undang-undang hukum positif disusun sekaligus, sedangkan kaidah fiqhiyyah disusun sedikit demi sedikit berdasarkan peristiwa dan permasalahan hukum yang berkembang di masyarakat.

Menurut pendapat Abu Yusuf, qa'idah yang pertama kali disusun ialah qa'idah:

ليس للإمام أن يخرج شيئاً من يد أحد إلا بحق
ثابت معروف

Tidak ada wewenang bagi seorang imam untuk mengambil sesuatu dari seseorang kecuali dengan dasar-dasar hukum yang berlaku.

Qa'idah tersebut ditemukan dalam kitab al-Kharraj karangan Imam Abu Yusuf yang hidup pada tahun 113 H sampai tahun 182 H.¹⁵ Dengan demikian materi kaidah fiqhiyyah telah ada sejak abad ke-2 Hijriah.

Ahli fiqh Mazhab Hanafi yaitu Zainul Abidin Ibrahim ibn Muhammad bin Abu Bakr yang terkenal dengan sebutan Ibn Nujaim mengatakan, bahwa penyusunan pertama kali kaidah fiqhiyyah ialah Muhammad bin Muhammad yang terkenal dengan panggilan Abu Thahir al-Dabbas. Menurut riwayat, seorang ulama Syafi'i yaitu Abu Sa'id al-Harwi menukilkan lima qa'idah pokok dari al-Dabbas tersebut. Lima qa'idah tersebut:¹⁶

1. الأمور بمقاصدها (Segala sesuatu urusan itu (dinilai) sesuai dengan tujuan/niatnya).
2. اليقين لا يزال بالشك (Keyakinan itu tidak dapat dihapuskan oleh suatu keraguan).
3. المشقة تجلب التيسير (Kesulitan itu membawa kepada kemudahan).

4. الضرر يزال (*Segala bentuk kemudharatan harus dihilangkan*).
5. العادة محكمة (*Adat/tradisi dapat dijadikan (pertimbangan) hukum*).

Memasuki abad ketiga dan keempat hijriah, ada ‘ulama yang mengikuti jejak ad-Dabbas untuk menyusun kaidah fiqhiyyah. Antara lain Imam Abu Hasan Abdullah bin al-Hasan (260-340 H) yang terkenal dengan sebutan al-Karkhy. Kemudian muncul pula Imam Abdullah bin Umar bin Isa al-Qadiy yang digelari dengan Abu Zayd al-Dabusy (w. 430 H) yang menyusun kitab “*Ta’sis al-Nazr*”.¹⁷

Di abad kelima sampai abad keenam merupakan masa kejumudan perkembangan kaidah fiqhiyyah. Pada masa ini, tidak banyak terjadi penyusunan kitab yang berkaitan dengan kaidah fiqhiyyah.

Baru pada abad ketujuh hijriah, kaidah fiqhiyyah mengalami perkembangan. Ini terbukti dengan disusunnya kitab *al-Qawa’id fi Furu’ al-Syafi’iyah* oleh Imam Muhammad bin Ibrahim al-Jarjaniy (613 H) dan kitab *Qaw’id al-Ahkam fi Masalih al-Anam* oleh Imam Izzudin bin Abd al-Salam (660 H). Keduanya dari mazhab Syafi’i. Dan dari mazhab Maliki adalah Muhammad bin Abdillah bin Rasyid al-Bakri al-Qafsiy (685 H) juga menyusun kitab-kitab tersebut yang kemudian mendorong dan mengantar perkembangan kaidah fiqhiyyah pada abad-abad selanjutnya.¹⁸

Pada abad kedelapan hijriah, merupakan abad keemasan bagi perkembangan dan penyusunan kaidah

fihiyyah. Hal ini karena permasalahan hukum yang terjadi semakin kompleks, sehingga para ulama memandang penting membuat qa'idah untuk menyelesaikan permasalahan tersebut. Di antara kitab-kitab yang disusun oleh para ulama pada abad ini adalah:

1. Al-Asybah wa al-Naza'ir, oleh Ibnu al-Wakil al-Syafi'i (716 H)
2. Al-Qawa'id, oleh al-Muqarriy al-Malikiy (758 H)
3. Al-Majmu' al-Muhazhab fi Dhawabith Qawa'id al-Mazhab, oleh Imam 'Ala'iy al-Syafi'iy (761 H)
4. Al-Asybah wa al-Naza'ir, oleh Tajuddin al-Subki (9771 H).
5. Al-Asybah wa al-Naza'ir, oleh Jalaluddin al-Asnawiy (772 H).
6. Al-Mansur fi al-Qawa'id, oleh Badruddin al-Syarkasy (794 H)
7. Al-Qawa'id fi al-Fiqh, oleh Ibnu Rajab al-Hambali (795 H)
8. Al-Qawa'id fi al-Furu', oleh Usman al-Gaziy (799 H).¹⁹

Di abad kesembilan hijriah, semakin banyak para ulama yang menaruh perhatian terhadap kaidah fihiyyah. Karena para ulama menganggap qa'idah-kaidah fihiyyah yang disusun sebelumnya cukup berperan penting dalam menyelesaikan masalah-masalah fiqh. Ini terbukti dengan banyaknya kitab-kitab yang disusun pada masa ini, antara lain:

1. Asna al-Maqashid fi Tahriri al-Qawa'id oleh Muhammad al-Zubairi (808 H).

2. Al-Qawa'id al-Manzumah, oleh Ibn al-Ha'im al-Maqdisi (815 H). Beliau juga mensyarah kitab "al-Maju' al-Muhadzdzab fi Qawa'id al-Madzdzab" karya Imam 'Ala'iy dengan nama kitabnya "Tahrir al-Qawa'id al-'Aliyah wa Tamhid al-Masalik al-Fiqhiyyah".
3. Al-Qawa'id, oleh Imam Taqiyuddin al-Hishniy (829 H)
4. Nazmu al-Dzakha'ir fi al-Asybah wa al-Nazha'ir, oleh Abdurrahman bin Ali al-Maqdisiy (876 H).
5. Al-Qawa'id wa al-Dhawabith, oleh Ibnu Abdul Hadi (880 H).
6. Al-Kulliyyat al-Fiqhiyyah wa al-Qawa'id, oleh Ibnu Gazi al-Maliky (901 H).²⁰

Masa pertumbuhan dan perkembangan kaidah fiqhiyyah terus berlangsung sampai abad kesepuluh hijriyah. Pada abad ini banyak para ulama yang menyusun kitab-kitab qa'idah fiqh, antara lain kitab-kitab yang disusun pada abad ini adalah:

1. Al-Asybah wa al-Nazha'ir, oleh Jalaluddin Abdurrahman bin Abi Bakr, yang terkenal dengan sebutan Imam Suyuthi (910 H).
2. Nazmu al-Qawa'id al-Fiqhiyyah, oleh Abu al-Hasan al-Zaqq al-Tujibiy al-Maliky (912 H).
3. Al-Asybah wa al-Nazha'ir, oleh Zayn al-'Abidin bin Ibrahim, yang terkenal dengan sebutan Ibnu Nujaim.²¹

Dari perkembangan di atas, terlihat bahwa para ulama dari empat mazhab terus mengembangkan disiplin

ilmu kaidah fiqhiyyah ini dan memunculkan beberapa karya besar pada abad selanjutnya, antara lain:

1. *Majamu' al-Haqa'iq* oleh Abi Sa'id al-Khadami (w. 1176 H), terdiri dari 154 kaidah;
2. *Qawa'id Majalah al-Ahkam al-Adliyyah* disusun oleh Himpunan Ulama Kerajaan Turki Usmani pada 1292 H.
3. *Al-Fara'id al-Bahiyyah fi al-Qawa'id wa al-Fawa'id al-Fiqhiyyah* oleh Ibnu Hamzah al-Husaini (1236-1305 H).
4. *Qawa'id Majallah al-Ahkam al-Syar'iyyah Ala Mazhab al-Imam Ahmad Ibn Hanbal* oleh Ahmad bin Abdullah al-Qari (1309-1359 H).

Uraian di atas menunjukkan bahwa kaidah fiqhiyyah yang tersusun dalam berbagai karya yang ada pada kita sekarang ini, tidak disusun sekaligus, melainkan melalui proses bertahap. Ada dua analisa yang dapat dikemukakan terhadap hal ini;

Pertama, penyusunan kaidah fiqhiyyah tersebut adalah melalui proses induksi dari ayat-ayat al-Qur'an dan teks-teks al-Sunnah. Oleh karena itu sangat wajar apabila tidak dapat diselesaikan sekaligus oleh seorang ulama atau oleh satu generasi.

Kedua, kaidah fiqhiyyah merupakan induksi dari berbagai permasalahan hukum yang muncul dan berkembang di tengah-tengah masyarakat. Dari permasalahan hukum tersebut, para ulama mencari penyelesaiannya dari al-Qur'an dan al-Sunnah. Kemudian bentuk penyelesaian tersebut dibuat menjadi sebuah kaidah fiqhiyyah.

Dengan demikian apabila ada masalah hukum yang bersifat analog (mempunyai nilai atau 'illat yang sama), diharapkan dengan mudah dapat diselesaikan dengan kaidah fiqhiyyah tersebut. Demikian seterusnya dan tidak menutup kemungkinan akan terus mengalami perkembangan bahkan mungkin perubahan.

Endnote:

- ¹ Adnan M. Jama'ah, *Raf'u al-Harj fi al-Syari'ah al-Islamiyah*, (Suria: t.p., t.t.), hlm. 215.
- ² Fathi Ridwan, *Min Falsafah al-Tasyri' al-Islami*, (Kairo: Dar al-Katib al-Arabi, 1969), hlm. 171.
- ³ M. Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, (t.tp: Dar al-Fikr al-Arabi, t.t), hlm. 6.
- ⁴ Abdul Wahhab Khallaf, *Ilm Ushul al-Fiqh*, (Kuwait: Dar al-Qalam, t.t), hlm. 11.
- ⁵ *Ibid.*
- ⁶ Asymuni A. Rahman, *Kaidah Fiqhiyyah...*, hlm. 10.
- ⁷ Yusuf Qardhawi, *al-Ijtihad...*, hlm. 2-5.
- ⁸ *Ibid*, hlm. 101.
- ⁹ Hadis riwayat Bukhari dari al-Hamidy Abdullah bin Zubair dari Sofyan dari Yahya bin Sa'id al-Ansari dari Muhammad bin Ibrahim dari al-Qamah bin Waqas dari Umar bin Khattab, Ahmad bin Hajr al-Asqalani, *Fath al-Bari*, Jilid I, (t.tp: al-Maktabah al-Salafiah, 1379 H.), hlm. 9.
- ¹⁰ Hadis riwayat Abu Daud dari Yahya bin Main dari Abdurrazak dari Ikrimah bin Ammar dari Yahya bin Abi Kasir dari Abi Salamah dari Aisyah, *Sunan Abu Daud*, Jilid I, (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), hlm. 181.
- ¹¹ Mukhtar Yahya, *Dasar-dasar Pembinaan...*, hlm. 531.
- ¹² Ahmad bin Muhammad al-Zarqa, *Syarh...*, hlm. 178.

- ¹³ Hadis riwayat Hakim, dari Abu al-Abbas Muhammad bin Ya'qub dari al-Abbas Muhammad al-Dawuri dari Usman bin Muhammad bin Usman bin Rabi'ah bin Abi Abdurrahman dari Abdul Aziz dari Amir bin Yahya dari Abu Sa'id al-Khudri. Syamsuddin Abu Abdullah Muhammad bin Ahmad al-Zahabi, *al-Mustadrak*, Jilid II, (Beirut: Dari al-Fikr, 1978), hlm. 57.
- ¹⁴ Ali Ahmad al-Nadawy, *al-Qawa'id...*, hlm. 238.
- ¹⁵ Asymuni A. Rahman, *Qa'idah-qa'idah...*, hlm. 12.
- ¹⁶ Adnan Muhammad Jam'ah, *al-Harj fi al-Syari'ah al-Islamiyah*, (Suria: t.p., t.t.), hlm. 217-218. Lihat pula Ali Ahmad al-Nadawi, *al-Qawa'id...*, hlm. 99-100. Dari berbagai literatur dan sistematika Kaidah fiqhiyyah nampaknya perkembangan atau kemunculan qa'idah-qa'idah berikutnya dikembangkan dari lima qa'idah tersebut.
- ¹⁷ Ali Ahmad al-Nadawi, *al-Qawa'id...*, hlm. 99; Muhammad Jam'ah, *Raf'u al-Harj...*, hlm. 218.
- ¹⁸ Ali Ahmad al-Nadawi, *al-Qawa'id...*, hlm. 101.
- ¹⁹ *Ibid.*, hlm. 102.
- ²⁰ *Ibid.*, hlm. 103-104.
- ²¹ *Ibid.*, hlm. 105.

--ooOoo--

BAB III HUKUM ISLAM & KEMASLAHATAN

A. Definisi Hukum Islam

Hukum Islam yang dimaksud dalam pembahasan ini ialah syari'ah. Secara harfiah, menurut Fazlur Rahman "*syari'ah*" berarti jalan menuju sumber air. Sedangkan menurut istilah yaitu jalan kehidupan yang baik.¹ Kemudian kata syari'ah digunakan dengan pengertian "*al-Thariqah al-Mustaqimah*" (jalan yang lurus). Penggunaan syari'ah dalam pengertian "*jalan yang lurus*", karena dalam syari'ah mengandung maksud dan makna sebagai petunjuk bagi manusia untuk menuju kepada kebaikan, keselamatan dan kebahagiaan. Syari'ah diartikan dengan jalan lurus sesuai dengan ayat al-Qur'an surat al-Jatsiyah ayat 18:

ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع
أهواء الذين لا يعلمون .

"Kemudian Kami jadikan kamu berada di atas syari'ah (jalan yang lurus/dari urusan (agama), maka ikutilah syari'ah itu dan janganlah kamu ikuti hawa nafsu orang-orang yang tidak mengetahui".

Pada perkembangan berikutnya muncul beragam terminologi syari'ah yang dikemukakan oleh para ahli hukum Islam antara lain:

1. Muhammad Aly al-Thahanawiy:

ما شرعه الله تعالى لعباده من الأحكام التي جاء بها نبي من الأنبياء سواء كانت متعلقة بكيفية عمل وتسمى فرعية وعملية ودون لها علم الفقه أو بكيفية الاعتقاد وتسمى أصلية واعتقادية ودون لها علم الكلام ويسمى الشرعي أيضا بالدين والملة.²

“Syari’ah adalah hukum-hukum yang ditetapkan Allah untuk hamba-hamba-Nya, yang dibawa oleh seorang Nabi, baik hukum-hukum tersebut berhubungan dengan cara melakukan perbuatan yaitu yang disebut dengan hukum furu’ dan amaliyah (perbuatan praktis) yang kemudian dihimpun menjadi satu disiplin ilmu yaitu fiqh, atau yang berhubungan dengan keyakinan yang disebut dengan hukum pokok, yang kemudia dihimpun dalam disiplin ilmu kalam. Syari’ah disebut juga al-Din dan al-Millah”.

2. Muhammad Abu Syuhbah:

وأما الشريعة في العرف الشرعي فتطلق على ما شرعه للعباد من العقائد والأحكام والأدب

لتحصيل السعادتين الدنيوية والأخروية.³

“Adapun syari’at pada istilah syara’ digunakan kepada apa yang disyari’atkan Allah untuk hamba-Nya yang terdiri dari aqidah, hukum-hukum dan adab-adab (akhlak) untuk mendapatkan kebahagiaan dunia dan akhirat”.

3. Muhammad Salam Madkur:

الأحكام التي سنّها الله لعباده ليكونوا مؤمنين
عاملين صالحين في الحياة سواء أكانت متصلة
بالأفعال أو بالعقائد أو بالأخلاق.⁴

“Hukum-hukum yang disyari’atkan Allah untuk hamba-Nya supaya mereka menjadi orang mukmin yang beramal shaleh dalam kehidupan, baik yang berhubungan dengan aqidah dan akhlak”.

Definisi-definisi tersebut menunjukkan bahwa pada permulaannya syari’ah tidak hanya mencakup masalah aqidah dan akhlak, tetapi juga hukum-hukum amaliah yaitu perbuatan mukallaf yang praktis.

Definisi syari’ah yang meliputi segala hukum sebagaimana telah diutarakan di atas, baik yang berhubungan dengan aqidah, akhlak maupun amaliah yaitu berupa perkataan, perbuatan dan tindakan-tindakan lainnya, adalah wajar. Di dalam al-Qur’an dan al-Sunnah banyak terdapat ketentuan hukum yang sudah jelas, bersifat operasional dan operatif. Sehingga dilihat dari sudut pandang ini kurang tepat apabila

syari'ah hanya diartikan sebagai ketentuan hukum yang berkaitan dengan aqidah dan akhlak.

Dalam perkembangan selanjutnya, hukum-hukum yang dihasilkan melalui pemahaman (fiqh: paham) terhadap al-Qur'an dan al-Sunnah inilah disebut *fiqh*. Sedangkan hukum dan peraturan yang jelas dan tegas dalam al-Qur'an dan al-Sunnah (bukan hasil pemahaman manusia) disebut syari'ah. Dengan demikian meskipun aspek hukum secara teknis berdiri sendiri sebagai kajian fiqh, tetapi tidak dapat dilepaskan sebagai bagian dari syari'at Islam secara umum. Oleh karena itu fiqh sebagai bagian dari syari'at, tidak boleh menyimpang dari prinsip-prinsip yang ada dalam al-Qur'an dan al-Sunnah. Prinsip-prinsip inilah yang dimaksud syari'at Islam bersifat kekal dan abadi yaitu monotheisme (ketauhidan, keimanan), keadilan, persamaan dan moralitas.⁵

Adapaun hukum Islam dalam pengertian fiqh yaitu pemahaman terhadap teks al-Qur'an dan al-Sunnah, sangat mungkin mengalami perubahan. Karena suatu pemahaman atau penyelesaian masalah hukum yang dianggap paling tepat untuk suatu tempat atau waktu belum tentu tetap relevan untuk tempat lain atau waktu yang berbeda.

Dari uraian di atas jelas bahwa yang dimaksud syari'ah adalah prinsip-prinsip dasar yang ada dalam al-Qur'an dan al-Sunnah serta semua ketentuan-ketentuan hukum yang sudah jelas (qath'i).⁶ Sedangkan fiqh adalah ketentuan-ketentuan hukum yang dihasilkan melalui pemahaman terhadap syari'ah/teks nash (al-Qur'an dan al-Sunnah).

B. Kemaslahatan sebagai Dasar Pertimbangan Penerapan Hukum Islam

Allah menjadikan manusia di dunia ini tidak untuk berbuat kerusakan, akan tetapi supaya saling tolong menolong antara sesamanya, berbuat hal-hal yang baik dan mencegah hal-hal yang mungkar. Firman-Nya:

Dan tolong menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan jangan tolong menolong dalam berbuat dosa dan pelanggaran. (al-Maidah: 2).

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

Perintah tolong menolong, berbuat baik dan berlaku adil dalam ayat di atas adalah untuk menciptakan kemaslahatan dalam kehidupan manusia.

Syari'at Islam yang diturunkan kepada Nabi Muhammad melalui malaikat Jibril adalah untuk rahmat bagi manusia. Firman Allah dalam surat al-Anbiya ayat 107:

وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين

Dan tidaklah kami mengutus kamu (Muhammad) melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam.

Dalam ayat ini Allah menjelaskan bahwa diutusnya Nabi Muhammad ke dunia dengan segala aspek risalah yang dibawa adalah sebagai rahmat

manusia secara keseluruhan. Oleh karena itu syari'at yang dibawanya adalah untuk kemaslahatan manusia. Hukum sebagai bagian dari syari'at Islam untuk mewujudkan nilai-nilai *rahmah lil 'alamin* dalam penerapannya harus didasarkan atas kemaslahatan. Mengesampingkan kemaslahatan dalam penetapan suatu hukum, berarti mengingkari pesan syari'at Islam yang ada dalam ayat tersebut ini.

Dalam hadis juga disebutkan:

لا ضرر ولا ضرار.⁷

“Tidak boleh berbuat kerusakan (pada diri sendiri) dan berbuat kerusakan (pada orang lain)”.

Hadits tersebut menurut Muhammad Said Ramadhan al-Buthi merupakan pesan singkat dan mempunyai makna yang luas, yaitu mencakup semua perbuatan dan tindakan, kebijaksanaan dan keputusan tidak boleh menimbulkan kemudharatan baik individu maupun masyarakat. Dengan kata lain, kemaslahatan individu maupun kemaslahatan umum (*al-Maslahah al-'Ammah*) harus selalu diperhatikan dan dipertimbangkan dalam suatu ketetapan hukum.⁸

Imam al-Syathibi mengemukakan:

إن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل
والآجل معا.⁹

“Sesungguhnya syari'at Islam itu adalah untuk kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat”.

Kemaslahatan adalah suatu hal yang tumbuh dan berkembang. Oleh karena itu, Ziauddin Sardar mengatakan bahwa al-Qur'an dan al-Sunnah sebagai dasar keabsahan syari'at Islam tidak membuat ketentuan umum bagi setiap kemungkinan permasalahan yang diprediksikan. Al-Qur'an hanya menggariskan konsep-konsep global. Untuk selanjutnya dapat dikembangkan dan dibentuk sesuai dengan tuntutan masyarakat dan zaman melalui pertimbangan masalah.¹⁰ Dengan mempertimbangkan kemaslahatan, syari'at Islam akan mampu memecahkan masalah-masalah yang muncul.

Hukum yang dibebankan kepada manusia, menurut Izzuddin Abdussalam adalah untuk kepentingan manusia sendiri.

التكاليف كلها راجعة إلى مصالح العباد في دنياهم
وأخراهم.¹¹

“Segala pembebanan hukum adalah untuk kemaslahatan di dunia dan di akhirat”.

Oleh karena itu menurut Ibnu Qayyim, kemaslahatan merupakan faktor yang harus dipertimbangkan dalam menerapkan hukum. Karena dengan terwujudnya kemaslahatan, berarti akan terwujud pula suatu keadilan dan ketenteraman sebagai tujuan pokok syari'at.¹²

Berkaitan dengan masalah (kemaslahatan) sebagai dasar penetapan hukum Islam, para ulama Ushul Fiqh mengelompokkan menjadi 3 (tiga) bagian.¹³

1. *Al-Maslahah al-Mu'tabarah*, yaitu masalah yang langsung ditunjukkan oleh syara'. Artinya dalam suatu ketentuan hukum tertentu disebutkan langsung kemaslahatannya.
2. *Al-Maslahah al-Mulgha*, yaitu kemaslahatan yang tidak dianggap atau ditolak oleh syara'. Walaupun secara rasional merupakan suatu kemaslahatan, tetapi karena syara' tidak menjelaskannya atau karena bertentangan dengan teks nash yang qath'i, maka kemaslahatan tersebut tidak dapat dijadikan dasar penetapan hukum.
3. *Al-Maslahah al-Mursalah*, yaitu kemaslahatan yang tidak disebutkan oleh syara' dan juga tidak ditolak. Artinya, kemaslahatan yang dijadikan sebagai dasar penetapan hukum adalah kemaslahatan yang didasarkan atas pemikiran akal.

Al-Thufi,¹⁴ ulama klasik menganggap betapa pentingnya kemaslahatan sebagai dasar penetapan hukum Islam. Oleh karena itu ia tidak sepekat dengan klasifikasi masalah yang kemudian berimplikasi terhadap keberadaannya, ada yang diterima dan ada yang ditolak.

Menurutnya inti dari seluruh ajaran Islam termasuk dalam bidang hukum adalah kemaslahatan. Karena kemaslahatan itu sesuatu yang baik dan bermanfaat, maka mustahil syara' menolaknya. Dengan demikian, lanjutnya, kemaslahatan merupakan dasar universal bagi suatu penetapan hukum.

Selanjutnya dari sisi yang lain al-Syathibi juga membagi maslahat menjadi tiga bagian¹⁵ :

1. *Maslahat Daruriyat*, yaitu kemaslahatan yang sifatnya sangat esensial dalam kehidupan manusia.
2. *Maslahat Hajiyyah*, yaitu kemaslahatan yang sifatnya untuk menghilangkan kesempitan dan kesukaran dalam kehidupan manusia.
3. *Maslahat Tahsiniyyah*, yaitu kemaslahatan sebagai pelengkap dalam kehidupan manusia

Pembagian tersebut, menurut Ziauddin Sardar adalah untuk membuktikan bahwa metodologi maslahat dapat digunakan untuk mendapatkan ketentuan hukum dari syari' yang mampu memenuhi kebutuhan masyarakat yang selalu mengalami perubahan.¹⁶ Menurut Yusuf Qardawi, penerapan hukum atas pertimbangan kemaslahatan menjadi luas jangkauannya dan merupakan legalisasi yang subur dalam hal tidak terdapat nash. Karena di dalamnya terdapat ruangan untuk mensejalkan dengan perkembangan-perkembangan manusia serta kebutuhan mereka.¹⁷

Dalam hubungan dengan masalah kemaslahatan ini, Abdul Wahhab Khallaf mengatakan, bahwa kemaslahatan manusia sifatnya selalu aktual, tidak ada habisnya. Apabila penerapan hukum tidak didasarkan atas kemaslahatan, maka masalah baru dan tuntutan perkembangan akan terabaikan. Hal tersebut tidak cocok dengan maksud syari'at yang selalu ingin mewujudkan kemaslahatan bagi seluruh umat manusia.¹⁸

Di antara sahabat Nabi, yang banyak menggunakan pertimbangan kemaslahatan dalam menetapkan hukum Islam adalah Umar bin Khattab.

Ia merupakan salah seorang sahabat yang banyak meninggalkan lembaran sejarah yang berkaitan dengan pemikiran dan kebijakan hukum Islam. Ia terkenal sebagai orang yang genius, kreatif, bijaksana dan mempunyai wawasan yang luas.

Pemikiran dan kebijakan yang dilakukan oleh para ahli hukum Islam sesudahnya, bahkan sampai sekarang misalnya upaya reaktualisasi, kontekstualisasi, reinterpretasi, perubahan, penyesuaian, dan yang lainnya adalah tidak lepas dan merujuk pada ide dan pemikiran serta kebijakan yang pernah dilakukan oleh Khalifah Umar bin Khattab.

Adapun ide, pemikiran, dan kebijakan Umar tersebut, antara lain, adalah berkaitan dengan masalah-masalah sebagai berikut :

1. Rampasan Perang

Dalam surat al-Anfal ayat 41 disebutkan bahwa seperlima dari harta rampasan perang adalah untuk Allah, Rasul, Kerabat Rasul, anak yatim, orang miskin dan ibnu sabil. Sedangkan yang empat perlima, Rasul membagi-bagikan untuk tentara yang ikut berperang.

Pada waktu pemerintahan Khalifah Umar dan beberapa wilayah telah berhasil ditaklukkan oleh tentaranya, ia tidak melaksanakan pembagian harta rampasan perang seperti yang dilaksanakan oleh Rasul kepada prajurit yang ikut berperang. Untuk mengetahui tindakan Umar dan alasannya, berikut sebagian cuplikan ucapan Umar dihadapan para tokoh pada saat itu:

“Kalian telah mendengar pembicaraan mereka, kelompok yang menuduhku berbuat zalim berkenaan dengan hak-hak mereka. Aku benar-benar berlindung kepada Allah dari melakukan kezaliman. Jika aku telah berbuat zalim kepada mereka berkenaan dengan sesuatu yang menjadi milik mereka dan aku memberikannya kepada orang lain, maka benar-benar telah celakalah diriku. Tetapi aku melihat bahwa tidak ada lagi sesuatu (negeri) yang dibebaskan sesudah negeri Khusru (Persia), dan Allah pun telah merampas untuk kita harta kekayaan dan tanah-tanah pertanian mereka. Maka aku bagi-bagikan semua kekayaan (yang bergerak) kepada mereka yang berhak, kemudian aku ambil seperlima dan aku atur menurut aturan, dan aku sepenuhnya bertanggung jawab atas pengaturan ini. Aku berpendapat, untuk menguasai tanah-tanah pertanian aku kenakan pajak atas penggarapannya, dan mereka berkewajiban membayar jizyah sebagai fay’ untuk orang-orang muslim, untuk tentara yang berperang dan untuk anak turun mereka, serta generasi yang datang kemudian. Tahukah kalian, negeri-negeri besar, seperti Syam, al-Jazirah (Lembah Mesopotamia), Kufah, Basrah, dan Mesir? Semua itu harus diisi dengan tentara dan disediakan perbekalan untuk mereka. Dari mana mereka mendapatkan perbekalan itu, jika semua tanah pertanian telah habis dibagi-bagi?”¹⁹

Dari kutipan tersebut terlihat, bahwa Umar memutuskan untuk menyita dan tidak membagi-bagikan tanah-tanah pertanian yang telah ditaklukkan. Dengan demikian, tindakan Umar tersebut menyimpang dari tindakan Rasul. Ini berarti menyimpang dari nash (al-Sunnah). Tetapi tindakan Umar tersebut adalah berangkat dari suatu pemikiran

yang sangat realistis. Jika tanah-tanah rampasan itu habis dibagi-bagikan kepada prajurit perang, negara akan kesulitan dana untuk membiaya penjagaan pos-pos keamanan dan akan terjadi penumpukan kekayaan pada orang-orang tertentu saja.

Oleh karena itu menurut Nurcholis Madjid tindakan Umar tersebut, tidak melanggar sunnah, namun justru Umar menangkap semangat keagamaan atas tindakan Rasul. Dengan kata lain semangat keagamaan yang ada pada tindakan Umar, sama dengan semangat keagamaan pada tindakan Rasul yaitu mengutamakan kemaslahatan. Jika rasul membagi-bagikan harta rampasan perang kepada orang-orang muslim dan prajurit perang, tanpa menyisakan untuk generasi yang akan datang, itu karena situasi yang ada menghendaki demikian, yaitu untuk menolong orang-orang muhajirin yang diusir dari Mekkah. Kebijakan Umar itu dikarenakan situasi saat itu menghendaki demikian.²⁰

2. Talak tiga

Diriwayatkan seorang bernama Rakanah mentalak istrinya tiga kali dalam satu majelis. Ia amat berduka cita, Rasulullah menegurnya: bagaimana engkau mentalaknya? Ia berkata: aku talak dia tiga dalam satu majelis, kata Nabi: itu talak satu, rujuk kembali dia.²¹

Pada zaman pemerintahan Umar talak tiga yang diucapkan dalam satu majelis, tetap dianggap jatuh talak tiga. Kebijakan Umar tersebut, secara lahir jelas melanggar ketentuan nash (al-Sunnah) di atas, tetapi

sebenarnya adalah tidak. Justru karena ia melihat prinsip-prinsip syariat Islam yang ada dalam al-Qur'an dan Sunnah yaitu kemaslahatan. Umar melihat, kalau talak tiga yang diucapkan dalam satu majelis, hanya dianggap jatuh talak satu, secara psikologis akan menimbulkan pada diri seseorang sikap meremehkan urusan talak. Padahal dalam urusan talak, seseorang harus hati-hati dan harus melalui pemikiran yang mendalam dengan mempertimbangkan akibat yang mungkin terjadi. Umar memutuskan kebijaksanaan tersebut adalah dimaksudkan untuk menjaga seseorang agar tidak mudah menjatuhkan talak.

Dari dua contoh tindakan Umar di atas, bisa diambil satu pengertian bahwa kemaslahatan manusia merupakan salah satu faktor yang harus dipertimbangkan dalam menetapkan suatu kebijaksanaan hukum. Prinsip kemaslahatan ini dalam ushul fiqh dikenal dengan istilah *Istishlah* atau *al-Maslahah al-Mursalah* (*al-Maslahah al-'Ammah*).

Dalam sistem hukum di Indonesia keputusan hukum yang didasarkan atas pertimbangan kemaslahatan ini antara lain adalah mengenai perceraian yang ada dalam undang-undang No.1 Tahun 1974 dalam Pasal 39 (1) disebutkan:

“Perceraian hanya dapat dilakukan di depan sidang Pengadilan setelah Pengadilan yang bersangkutan berusaha dan tidak berhasil mendamaikan kedua belah pihak.”²²

Undang-undang tersebut menentukan bahwa perceraian hanya boleh dilakukan dan dianggap sah kalau sudah diputuskan oleh sidang pengadilan.

Ketentuan tersebut tidak lepas dari suatu perhatiannya terhadap situasi dan kondisi masyarakat (Indonesia). Adalah tidak maslahat kalau tidak ditetapkan suatu kebijaksanaan hukum demikian. Seseorang akan sewenang-wenang menjatuhkan talak (menceraikan) istrinya dalam kondisi yang tidak dapat berpikir jernih. Yang akhirnya akan mengakibatkan penderitaan, kesengsaraan, ketidakmaslahatan di pihak lain (istri) dan semakin membuka kemungkinan untuk tidak bertanggung jawabnya seorang suami. Berangkat dari prinsip kemaslahatan itulah – antara lain kebijaksanaan tersebut ditetapkan.

C. Asas dan Tujuan Hukum Islam

1. Asas-asas Hukum Islam

Hukum Islam yang diterapkan dalam masyarakat selalu memperhatikan dan mempertimbangkan kemaslahatan. Di samping itu, hukum Islam juga memperhatikan kemampuan diri manusia sebagai pelaku hukum, supaya ia dapat melaksanakan dengan mudah.

Oleh karena itu hukum Islam dalam penetapannya di dasarkan atas asas yang sangat rasional dan sesuai dengan fitrah manusia. Asas-asas tersebut ialah:

- a. Tidak menyulitkan
- b. Menyedikitkan beban atau perundang-undangan
- c. Berangsur-angsur
- d. Sejalan dengan kemaslahatan / kepentingan manusia.

e. Keadilan dan persamaan ²³

ad.a. Tidak Menyulitkan

Syari'at Islam dalam menerapkan hukum sangat memperhatikan manusia yang akan menerima beban hukum, agar terhindar dari kesulitan-kesulitan dan dapat dilaksanakan dengan mudah. Dimaksudkan tidak menyulitkan di sini ialah menghindari masyarakat yang berlebihan serta tidak mampu dilaksanakan oleh manusia. Firman Allah: *"Allah tidak menghendaki kemudahan bagimu dan tidak menghendaki kesukaran bagimu"*. (Al-Baqarah : 185), *"Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya"*. (al-Baqarah: 286), *"Allah hendak memberikan keringanan kepadamu, dan dijadikan manusia bersifat lemah"*. (An-Nisa': 28), *"Dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan"*. (al-Hajj: 78).

Dari beberapa ayat tersebut dapat dipahami, bahwa ketentuan hukum dalam Islam tidak menyulitkan kehidupan manusia. Oleh karena itu dalam hukum Islam terdapat istilah *rukhsah* yaitu suatu ketentuan khusus dalam syari'at yang merupakan kelonggaran atau keringanan dalam mengerjakan suatu tuntutan atau meninggalkan suatu larangan dalam keadaan terpaksa /sulit. Sebagaimana Firman Allah:

"(Puasa itu) hanya beberapa hari tertentu. Barang siapa di antara kamu yang sakit atau dalam perjalanan, kemudian (dia berbuka) maka ia hendaklah mengganti puasa di hari yang lain. Bagi orang yang tidak sanggup (lanjut usia), maka ia wajib memberi fidyah, yaitu memberi makan orang miskin". (al-Baqarah : 184).

Dalam ayat sebelumnya, Allah menjelaskan secara umum tentang kewajiban puasa dalam keadaan wajar. Kemudian dalam ayat tersebut Allah menetapkan atau menjelaskan ketentuan-ketentuan pengecualian, yaitu suatu keringanan bagi seseorang dalam waktu atau keadaan tertentu.

Contoh lainnya adalah tentang kebolehan memakan sesuatu yang dalam keadaan biasa tidak dibolehkan, seperti memakan daging babi, bangkai, darah dan binatang yang disembelih tanpa menyebutkan nama Allah. Allah menjelaskan dalam firman-Nya:

“Allah hanya mengharamkan untukmu bangkai, darah, daging babi dan hewan yang disembelih bukan dengan nama Allah. Tetapi barang siapa yang terpaksa (memakannya) sedangkan dia tidak berbuat aniaya dan tidak pula melampaui batas, maka tidak ada dosa baginya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang”. (al-Baqarah : 173).

Dalam ayat tersebut dengan tegas disebutkan apabila seseorang dalam keadaan membahayakan bagi dirinya (karena tidak makan) sedangkan di sisi lain tidak ada alternatif makanan yang halal, maka hukum Islam memberi kemudahan (tidak menyulitkan) yaitu boleh makan makanan yang dilarang.

Di dalam hadits juga ada isyarat “tidak menyulitkan” dalam pelaksanaan hukum Islam ini, antara lain disebutkan:

قال رسول الله ص.م بعثت با كسمحة.²⁴

Rasulullah bersabda: “Aku diutus dengan membawa agama yang mudah dan gampang”

Hadits tersebut menunjukkan bahwa syari’at Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad tidak untuk menyulitkan manusia.²⁵ Oleh karena itu menurut al-Maududi semua ketentuan hukum dalam Islam adalah untuk manusia itu sendiri. Sesuatu diharamkan karena membawa mudharat dan sebaliknya sesuatu itu dihalalkan karena dapat memberikan manfaat bagi manusia itu sendiri.²⁶

Prinsip tidak menyulitkan bukan berarti ketentuan-ketentuan hukum dalam Islam tidak ada kesulitan. Tetapi kesulitan itu secara umum dapat diatasi dengan kesungguhan. Oleh karena itu dalam asas ini bukan berarti seseorang boleh meremehkan dan mempermudah kewajiban agama serta bersikap sewenang-wenang.

ad.b. Menyedikitkan beban atau perundang-undangan

Menyedikitkan perundang-undangan ini adalah akibat logis dari prinsip-prinsip (asas) tidak menyulitkan. Karena pembebanan yang terlalu banyak justru akan membawa kepada kesempitan, menurut waktu, situasi dan kondisi. Oleh karena itu hukum-hukum yang disyari’atkan Allah dalam al-Qur’an sangat sedikit sekali. Begitupun hadits-hadits yang muncul, kebanyakan adalah sebagai reaksi atau jawaban dari masalah-masalah yang muncul. Sehingga menurut Yusuf Qardawi, asas menyedikitkan beban atau

perundang-undangan ini sebagai salah satu faktor yang membawa syari'at (hukum) Islam mampu berjalan seiring dengan perkembangan zaman²⁷

Menyedikitkan beban ini diisyaratkan oleh al-Qur'an berupa larangan untuk memperbanyak pertanyaan-pertanyaan yang tidak perlu. Firman Allah dalam surat al-Maidah ayat 101:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَن أَشْيَاءٍ إِن تَبَدَّلَ لَكُمْ
تَسْئَلِكُمْ ...

“Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu menanyakan (kepada Nabimu) hal-hal yang jika diterangkan kepadamu, niscaya menyusahkan kamu”.

Ayat di atas menurut al-Qurtubi memberikan pemahaman bahwa umat manusia dilarang untuk banyak bertanya pada hal-hal yang belum diterangkan hukumnya kepada Nabi Muhammad Saw.²⁸ Dengan demikian, dapat dipahami bahwa Nabi Muhammad Saw dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an selalu menyesuaikan dengan kebutuhan masyarakat pada masa itu. Sedangkan yang belum dibutuhkan ditinggalkan saja.

Jadi menyedikitkan perundang-undangan ini dimaksudkan untuk kepentingan manusia itu sendiri. Yaitu agar tidak terjadi kesulitan dalam menetapkan hukum atau ketentuan baru yang paling relevan dengan masanya. Adalah tidak bijak apabila semua peraturan ditetapkan terlebih dahulu, karena belum tentu sesuai

atau cocok dengan prediksi ketika suatu ketentuan hukum tersebut ditetapkan.

ad.c. Berangsur-angsur

Proses penerapan hukum secara berangsur-angsur ini terlihat dari proses turunnya wahyu selama kurang lebih 22 tahun, bertahap mengikuti beberapa peristiwa dan kejadian yang menuntut ketentuan hukumnya.

Sistem gradasi dalam penerapan hukum ini secara psikologis sangat cocok dengan fitrah manusia. Adalah sangat sulit merubah adat atau kebiasaan dan perilaku suatu masyarakat yang sudah mendarah daging. Dengan mempertimbangkan faktor tersebut, syari'at Islam memakai sistem bertahap dalam menerapkan hukum-hukumnya, sehingga sedikit demi sedikit dapat diterima dan dapat dilaksanakan dengan mudah. Contoh yang populer dalam masalah ini ialah tentang larangan minum minuman keras (kharm). Firman Allah dalam surat al-Baqarah: 219:

يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير
ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعها...

“Mereka bertanya kepadamu tentang khamr dan judi. Katakanlah: Pada keduanya terdapat dosa besar dan beberapa manfaat bagi manusia, tetapi dosa keduanya lebih besar dari manfaatnya”.

Dalam ayat tersebut Allah tidak secara langsung dan terang-terangan melarang minuman keras, meskipun keharusan meninggalkan bisa dipahami secara tidak langsung, karena sesuatu yang membawa mudharat perlu ditinggalkan. Dalam ayat ini Allah mengajak manusia untuk berpikir secara rasional tentang manfaat dan mudharat khamr tersebut, karena minuman keras sudah menjadi adat kebiasaan yang telah mengakar pada jiwa bangsa Arab sebelum datang agama Islam. Kemudian setelah jiwa dan akal pikiran mereka dapat menerima pertimbangan antara manfaat dan mudharat dari minuman keras tersebut, maka turunlah firman Allah surat an-Nisa' ayat 43:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى
حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ..

“Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu shalat, sedangkan kamu dalam keadaan mabuk. Sehingga kamu mengerti apa yang kamu ucapkan”.

Ayat tersebut berisi larangan untuk mengerjakan shalat ketika dalam keadaan mabuk. Sesudah itu, baru Allah melarang dengan tegas dengan menjelaskan segala efek negatifnya yaitu dengan Firman-Nya surat al-Maidah ayat 90:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ
رَجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تَفْلَحُونَ

“Hai orang-orang yang beriman sesungguhnya khamr, berjudi (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah, adalah perbuatan keji termasuk perbuatan syaitan. Maka jauhilah perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan”.

Dalam ayat tersebut Allah dengan tegas melarang atau mengharamkan minum-minuman keras, setelah sebelumnya, menjelaskan secara bertahap tentang efek negatifnya.

Begitu pula dalam masalah hukuman zina. Pada awalnya hukuman zina hanya berupa hukuman penahanan. Sebagaimana firman-Nya dalam surat An-Nisa' ayat 15:

وللّٰتِي يَأْتِيْنَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهَدُوا عَلَيْهِنَّ
أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَامْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى
يَتَوَفَّيَهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا .

“Dan (terhadap) para wanita yang mengerjakan perbuatan keji, hendaklah ada empat orang saksi di antara kamu (yang menyaksikan). Kemudian apabila mereka telah memberi persaksian, maka kurunglah mereka (wanita-wanita itu) dalam rumah sampai mereka menemui ajalnya, atau sampailah Allah memberi jalan lain”.

Hukuman penahanan ini dimaksudkan agar mereka sadar akan perbuatannya dan mau bertaubat. Kemudian apabila mereka mau taubat, maka supaya dilepaskan. Ini terlihat pada ayat berikutnya surat An-Nisa' ayat 16:

واللذان يأتيانها منكم فأذوهما فان تاب وأصلح
فاعرضوا عنهما إن الله كان توابا رحيمًا .

“Dan terhadap dua orang yang melakukan perbuatan keji di antara kamu, maka berilah hukuman kepada keduanya, kemudian jika keduanya bertobat dan memperbaiki diri, maka biarkanlah mereka. Sesungguhnya Allah Maha Penerima taubat lagi Maha Penyayang”.

Ketegasan hukuman (had) zina baru ditetapkan sesudah melalui proses di atas, yaitu dengan firman-Nya dalam surat An-Nur ayat 2:

والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة
ولا تأخذوا بهما رأفة في دين الله إن كنتم تؤتون بالله
واليوم الآخر وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين .

“Wanita yang berzina dan laki-laki yang berzina, deralah tiap-tiap seorang dari keduanya seratus kali dera, dan janganlah belas kasihan kepada keduanya mencegah kamu untuk (menjalankan) agama Allah Swt, jika kamu beriman kepada Allah Swt dan hari akhirat, dan hendaklah (pelaksanaan) hukuman mereka disaksikan oleh sekumpulan dari orang-orang yang beriman”.

Dalam ayat tersebut dikemukakan secara tegas tentang larangan zina, setelah melalui proses penjelasan bertahap yaitu anjuran untuk bertaubat dan hukuman yang ringan (penahanan).

Metode penetapan seperti ini juga terlihat pada proses turunnya ayat-ayat dalam al-Qur'an. Ayat-ayat yang turun sebelum hijrah (Makkiyah) pada umumnya berkisar pada perbaikan akidah dan pada periode pasca hijrah (Madaniyah) baru kemudian diturunkan ayat-ayat yang berkaitan dengan hukum kemasyarakatan yang bersifat praktis, seperti hukum kekeluargaan, ekonomi, jinayat serta pembinaan kemaslahatan individu maupun masyarakat.

Hikmah dari proses penerapan hukum secara berangsur-angsur ini ialah untuk memudahkan pemahaman terhadap materi perundang-undangan dan memudahkan memahami masalah-masalah hukum dengan memperhatikan peristiwa yang melatar belakangi kelahiran hukum. Sebagaimana yang dikatakan oleh Abdul Wahhab Khallaf:

والحكمة في هذه التدرج الزمن أنه يبتر معرفة القانون بالتدرج مادة فمادة ويشرفهم أحكامه على أمله وجه بالوقوف على الحادثة والظروف التي اقتضت ثمر يعها²⁹

“Dan hikmah dari proses penerapan hukum secara berangsur-angsur adalah memudahkan untuk mengetahui materi demi materi undang-undang dan memudahkan pula memahami masalah-masalah hukum dengan sempurna dengan memperhatikan peristiwa dan hal ikhwah yang melatar belakangi adanya hukum”.

ad. d. Sejalan dengan kemaslahatan/kepentingan manusia

Kedatangan Islam bukanlah sebagai doktrin semata yang dapat membawa beban di atas pundak manusia, tetapi juga mengandung ajaran untuk kesejahteraan manusia. Oleh karena itu segala sesuatu yang ada di muka bumi merupakan fasilitas bagi manusia dalam memenuhi kebutuhannya. Firman Allah Swt:

الم تروا أن الله سخر لكم ما في السموات وما في الأرض وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنه ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير.

“Tidakkah kamu memperhatikan sesungguhnya Allah telah menundukkan untuk kepentinganmu apa yang di langit dan apa yang di bumi dan menyempurnakan untuk mu nikmat-Nya lahir dan bathin”. (Luqman : 20).

Ayat itu menjelaskan apa yang ada di langit berupa matahari, bulan, air hujan dan sebagainya, serta apa yang ada di bumi beserta isinya adalah untuk mewujudkan kemaslahatan umat manusia lahir dan batin.³⁰ Oleh karena itu hukum Islam sangat memperhatikan kepentingan manusia sebagai objek dan sekaligus subjek hukum, sehingga ketetapan hukum selalu didasarkan atas kemaslahatan.

Berkaitan dengan kemaslahatan ini dalam sejarah hukum Islam terdapat ketentuan hukum yang di *nasakh*.³¹ Sebagai contoh tentang hukum larangan ziarah kubur. Pada permulaan Islam ziarah kubur dilarang,

kemudian pada masa berikutnya dibolehkan kembali. Pada permulaan Islam, Nabi menganggap tidak maslahat kalau umat Islam dibiarkan melakukan ziarah kubur, karena khawatir akan kembali ke perbuatan syirik. Setelah Nabi melihat para sahabat imannya telah kuat, maka ziarah kubur diperbolehkan kembali dengan pertimbangan maslahat.

Asas kemaslahatan sangat menjadi perhatian dalam pembinaan hukum Islam terutama dalam bidang kehidupan sosial kemasyarakatan secara umum (mu'amalah). Hal ini karena Islam merupakan agama untuk seluruh umat manusia, maka bidang hukum pun harus memperhatikan kepentingan dan mempertimbangkan kemaslahatan terhadap kenyataan heterogenitas manusia, yang terdiri dari berbagai suku bangsa, kebudayaan dan tradisi (adat istiadat).

Berkaitan dengan ini Ibnu Qayyim mengemukakan:

إن الشرعية مبناهـا وأساسها على الحكم ومصالح العباد

في المعشر والمعاد.³²

“Sesungguhnya syari’at itu fondasi dan asanya adalah hikmah dan kemaslahatan hamba, baik dalam kehidupan di dunia maupun di akhirat”.

Proses perubahan ketentuan hukum seperti contoh di atas hanya berlaku pada Nabi masih hidup, namun hal itu cukup sebagai contoh bahwa hukum Islam itu dibangun di atas asas atau prinsip kemaslahatan atau kepentingan manusia.

Menurut Yusuf Qardawi, ayat-ayat hukum dalam al-Qur'an (terutama selain yang berkaitan dengan masalah ibadah murni) sebagai contoh bahwa hukum Islam itu dibangun di atas asas atau prinsip kemaslahatan atau kepentingan manusia. Oleh karena itu, menurut Yusuf Qardawi, ayat-ayat hukum dalam al-Qur'an (terutama selain berkaitan dengan masalah ibadah murni) hanya berupa prinsip-prinsip pokok (*al-Mabadi' al-Ammah*).³³ Hal ini dimaksudkan supaya ketentuan hukum selanjutnya dapat selaras dengan kemaslahatan manusia.

ad. e. Keadilan dan Persamaan

Manusia di hadapan hukum Islam mempunyai kedudukan yang sama. Tidak ada perbedaan baik karena keturunan, kekayaan, pangkat, kedudukan atau status sosial. Dalam hukum Islam tidak ada seorang pun yang bebas dari ketentuan hukum atau undang-undang apabila ia melakukan kesalahan, semua diperlakukan sama. Prinsip ini ditegaskan oleh Allah Swt dalam firman-Nya:

“Hai orang-orang yang beriman, hendaklah kamu jadi orang-orang yang beriman, hendaklah kamu jadi orang-orang yang selalu menegakkan (kebenaran) karena Allah SWT, 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 taqwa. Dan bertaqwalah kepada Allah SWT, sesungguhnya Allah SWT Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan”. (al-Maidah : 8) :

“Wahai orang-orang yang beriman, jadilah kamu orang-orang yang benar penegak keadilan, menjadi saksi karena Allah SWT biarpun terhadap dirimu sendiri atau ibu bapak dan kaum kerabatmu. Jika ia kaya ataupun miskin, maka Allah SWT lebih tahu kemaslahatannya. Maka janganlah kamu mengikuti hawa nafsu karena ingin menyimpang dari kebenaran. Dan jika kamu memutar balikkan (kata-kata) atau enggan menjadi saksi maka sesungguhnya Allah SWT adalah Maha Mengetahui segala apa yang kamu kerjakan”. (al-Nisa' : 135).

Ayat tersebut menjelaskan bahwa hukum Islam selalu menyetarakan manusia, tidak membedakan antara suatu bangsa dengan bangsa yang lainnya. Syari'at Islam memandang sama rata terhadap umatnya dan antara mereka dengan umat yang lain berdasarkan prinsip persamaan dan keadilan yang ditetapkan dalam nas, yang membedakan adalah terletak pada faktor ketaqwaan, Firman Allah Swt :

“Hai manusia, sesungguhnya Kami (Allah Swt) telah menjadikan kamu dari laki-laki dan wanita, dan Kami jadikan pula kamu berbangsa-bangsa dan bergolong-golongan agar kamu saling kenal mengenal satu sama lainnya, sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah Swt adalah orang yang paling bertaqwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Swt Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal”. (al-Hujurat : 13).

Dari ayat ini dapat dipahami bahwa konsep manusia sebagai makhluk yang bermasyarakat, terdiri dari berbagai suku bangsa, diperintahkan untuk membentuk suatu pergaulan hidup yang sama, tanpa

melihat ras, suku dan bangsa, saling membantu dalam kebaikan.

Persamaan hak di muka hukum adalah salah satu prinsip utama syari'at Islam, baik yang menyangkut soal ibadah dalam arti khusus, yakni hubungan antara makhluk dengan Khaliqnya, maupun dalam arti luas, yaitu; hubungan muamalah antara sesama manusia. Syari'at Islam mengakui dan menegakkan prinsip persamaan hak di muka hukum untuk semua manusia.

Persamaan hak tersebut, tidak saja berlaku bagi umat Islam, tetapi juga bagi penganut agama lain. Mereka diberikan hak sepenuhnya untuk mengikuti ketentuan hukum menurut agamanya masing-masing, kecuali kalau mereka sendiri dengan sukarela meminta untuk diberlakukan menurut hukum Islam.³⁴ Mendengar hal itu. Rasulullah bersabda:³⁵

إِنَّمَا هَلَكَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ مِنْهُمْ الشَّرِيقَ تَرَكَوهُ وَإِذَا سَرَقَ الضَّعِيفُ أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحَدَّ وَأَيَّمُ اللَّهِ لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَهَا

Sesungguhnya orang-orang sebelum kamu menjadi hancur disebabkan apabila seseorang yang terhormat dari mereka mencuri, maka mereka membiarkannya. Tetapi jika orang lemah yang mencuri maka mereka menjalankan hukuman atasnya. Demi Allah Swt, kalau sekiranya Fatimah binti Muhammad mencuri, tentu saya potong tangannya.

Hadits tersebut menunjukkan bahwa hukum Islam didasarkan atas asas keadilan, tanpa membedakan

golongan, keluarga, kelompok, status sosial, semuanya diperlakukan sama.

Asas keadilan dan persamaan dalam Islam tidak hanya dalam bidang hukum, tetapi juga keadilan dalam bidang sosial dan pemerintahan. Hal ini sebagaimana dikemukakan oleh Muhammad Abu Zahrah bahwa keadilan itu meliputi :

1. *Keadilan hukum*, ialah memberi hukum yang berlaku harus seragam (unifikasi) untuk seluruh warga negara tanpa ada diskriminasi;
2. *Keadilan sosial*, ialah memberi kesempatan yang sama terhadap setiap orang untuk bekerja menurut kemampuan dan keahliannya dan bagi mereka yang belum mampu bekerja, karena masih di bawah umur atau bagi mereka yang sudah tak mampu bekerja karena sudah terlalu lanjut usianya atau cacat fisik dan mentalnya dan sebagainya, maka mereka harus diberi bantuan untuk kebutuhan hidupnya;
3. *Keadilan dalam pemerintahan*, ialah semua warga negara mempunyai kedudukan yang sama di dalam pemerintahan, tidak ada diskriminasi karena perbedaan bahasa, suku bangsa dan sebagainya.³⁶

Dari beberapa ayat, hadits, dan praktek yang dilakukan Umar bin Khattab dan konsep Abu Zahrah di atas, jelas bahwa syari'at Islam adalah berprinsip pada keadilan dan persamaan, tanpa memandang kepada salah satu golongan kelompok, atau kedudukan, tetapi ditujukan kepada umat manusia secara keseluruhan dan merata.

C. Tujuan Hukum Islam

Manusia dalam hidup bermasyarakat mempunyai kepentingan dan kebutuhan yang ingin dicapainya untuk melangsungkan kehidupan generasi berikutnya dan untuk melestarikan nilai-nilai kehidupan dan nilai-nilai kemanusiaan.

Kebutuhan manusia antara yang satu dengan yang lain tidak selalu sama, bahkan mungkin bertentangan. Dalam mencapai kebutuhan dan kepentingan hidup yang berlainan tersebut, sering terjadi pertikaian dan bentrokan satu dengan yang lainnya, yang mengakibatkan ketidaktertenteraman hidup dalam masyarakat. Oleh karena itu untuk menghindari semua itu dan agar keadilan, ketertiban dalam hubungan bermasyarakat dapat terwujud dan terpelihara, perlunya adanya sebuah aturan hukum.

Setiap hukum mempunyai maksud dan tujuan tertentu. Seperti halnya hukum positif, juga mempunyai tujuan yaitu untuk memelihara ketenteraman dalam masyarakat, mengatur sebaik-baiknya dengan jalan menentukan hak dan kewajiban bagi setiap anggotanya dalam hubungan satu dengan yang lain.

Hukum Islam sebagai suatu aturan dalam masyarakat tidak hanya sampai di situ, tetapi mempunyai tujuan yang lebih tinggi dan luhur serta bersifat abadi, tidak terbatas pada lapangan material yang bersifat sementara dan individu, akan tetapi aspek kemanusiaan dan sosial sangat diperhatikan.

Di samping itu, tujuan hukum Islam tidak hanya untuk memenuhi kepentingan manusia dalam rangka

menuju kebahagiaan dunia semata, tetapi juga untuk menuju kebahagiaan akhirat. Oleh karena itu, hukum Islam di samping mengatur hubungan antara sesama manusia, juga mengatur hubungan manusia dengan Tuhannya.

Aturan berupa perintah kepada manusia agar selalu ingat dan menyebut nama Allah, menjalankan shalat, puasa, zakat dan haji adalah contoh ketentuan hukum yang mengatur hubungan manusia dengan Tuhannya untuk mencapai kebahagiaan akhirat. Sedangkan aturan berupa hukum mu'amalat, munakahat, jinayat dan lainnya yang mengatur hubungan manusia dengan manusia adalah merupakan hukum yang bertujuan untuk mencapai ketenteraman dan kebahagiaan dunia.³⁷

Salah seorang ulama yang cukup mendalam membahas tujuan hukum Islam ialah al-Syathibi. Dalam menerangkan tujuan hukum Islam al-Syatibi menggunakan istilah *maqashid al-syari'ah*,³⁸ *al-Maqashid al-Syar'iyyah fi al-Syari'ah*³⁹ dan *maqashid min syar'i al-hukmi*.⁴⁰ Menurutnya, tidak ada satu pun ketentuan hukum dalam Islam yang tidak mempunyai tujuan. Semua kewajiban (taklif) pada dasarnya untuk kepentingan manusia itu sendiri. Adalah suatu hal yang tidak mungkin Allah menetapkan suatu hukum (peraturan tanpa maksud tertentu). Maksud dan tujuan akhir hukum Islam itu ialah untuk kemaslahatan umat manusia.⁴¹

Dalam mengomentari pandangan al-Syatibi tersebut Fathi al-Duraini memperkuat yaitu bahwa suatu hukum dibuat untuk kemaslahatan.⁴² Senada dengan

itu juga dikemukakan oleh Muhammad Abu Zahrah. Menurutnya tidak satu pun ketentuan hukum baik dalam al-Qur'an maupun al-Sunnah, melainkan kemaslahatan.⁴³

Kemaslahatan sebagai kandungan hukum yang disistematisasikan melalui analisis *maqasid al-syari'ah* (tujuan hukum Islam) tersebut tentunya tidak hanya dilihat dalam arti teknis, tetapi juga harus dilihat sebagai sesuatu yang mengandung nilai filosofis dalam semua ketentuan hukum yang disyari'atkan oleh Tuhan terhadap manusia. Sehingga identitas hukum Islam yang universal dan dinamis dilihat dari konsep al-Syathibi ini sangat logis dan relevan.

Selanjutnya menurut al-Syathibi bahwa kemaslahatan itu dapat diwujudkan apabila lima unsur pokok kebutuhan manusia yaitu agama, jiwa, keturunan, akal, dan harta terjamin dan dilindungi keselamatannya oleh hukum. Sebagai upaya untuk memelihara lima unsur pokok itu ia membagi kemaslahatan menjadi tiga tingkatan yaitu *daruriyah*, *hajiyah* dan *tahsiniah*.

Klasifikasi yang dilakukan oleh al-Syatibi tersebut menunjukkan betapa pentingnya pemeliharaan lima unsur pokok dalam kehidupan manusia. Tingkat *hajiyah* dimaksudkan untuk memudahkan dalam merealisasikan pelaksanaan lima unsur yang merupakan kebutuhan *daruriyah*, sedangkan tingkat *tahsiniah* merupakan penyempurna bagi tingkat *hajiyah*.

Dalam konteks dinamika hukum Islam pengkategorian itu perlu pula dilihat dari dua klasifikasi kebutuhan yaitu kebutuhan keduniaan (*dunyawiyah*) dan keakhiratan (*ukhrawiyyah*). Lima unsur pokok di atas merupakan komponen yang secara bulat dan terpadu menata kehidupan manusia dalam rangka mencapai kehidupan dunia dan akhirat. Pembagian ini tentu tidak dimaksudkan untuk menarik garis pemisah secara tajam antara dua orientasi kandungan hukum Islam itu. Sebab kedua hal tersebut secara substantif sulit dipisahkan. Tetapi pembagian itu penting untuk menunjukkan muatan dan skala prioritas antara wilayah hukum mana yang boleh dilakukan kontekstualisasi dan mana yang tidak boleh dalam rangka untuk mengembangkan dan mewujudkan karakteristik hukum Islam yang dinamis.

Rincian penjelasan dari tingkatan-tingkatan kebutuhan manusia yang menjadi perhatian hukum Islam itu adalah sebagai berikut:

1. *Kebutuhan Pokok*

a. Agama

Menganut suatu agama merupakan fitrah dan naluri yang tidak dapat diingkari dan sangat dibutuhkan dalam kehidupan manusia. Agama merupakan satu-satunya jalur vertikal yang menghubungkan manusia sebagai hamba untuk berkomunikasi dan mengabdikan kepada Tuhannya sebagai pencipta. Untuk membentuk satu sistem kepercayaan secara utuh, dalam Islam dibangun suatu fondasi yang disebut dengan rukun Iman.

Islam mengajarkan bahwa salah satu tugas pokok manusia adalah mengabdikan (dalam artian yang luas) kepada Tuhan. Sebagai mana ditegaskan dalam firman-Nya:

Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia, melainkan supaya mereka mengabdikan kepada-Ku". (al-Hujurat: 13)

Untuk menjalankan tugas pengabdian dalam ayat tersebut ditetapkanlah rukun Islam sebagai aturan operasional dari konsep keimanan. Substansi pengabdian dalam konsep rukun Islam adalah pengabdian vertikal dan horizontal. Oleh karena itu apapun bentuk pengabdian yang dilakukan oleh seseorang terhadap sesamanya pada hakikatnya ia telah melakukan pengabdian pada Tuhan. Sebaliknya pengabdian kepada Tuhan akan bermakna apabila diikuti dalam bentuk pengabdian kepada sesama manusia.

Untuk menjaga kepentingan beragama tersebut baik dalam bentuk pengabdian langsung kepada Tuhan, maupun kepada sesama manusia, Islam menetapkan aturan-aturan ibadah dan moral (etika) dalam pergaulan di masyarakat.

b. Jiwa

Hak hidup adalah hak yang paling asasi bagi setiap manusia. Untuk menjaga dan memelihara jiwa manusia demi untuk melangsungkan kehidupannya, Islam menetapkan aturan berupa larangan melakukan pembunuhan terhadap sesama manusia. Sebagaimana firman-Nya:

Janganlah kamu melakukan pembunuhan terhadap diri (jiwa) manusia yang diharamkan Allah, kecuali secara hak. (Al-An'am : 151).

Ayat tersebut dengan tegas melarang tindakan pembunuhan, karena hal itu melanggar hak hidup manusia. Untuk menjamin tegaknya aturan tersebut, Islam memberikan sanksi berupa hukuman qisas. Ini ditegaskan dalam firman-Nya:

Allah menetapkan atasmu hukuman qisas bagi yang melakukan pembunuhan. (al-Baqarah: 178).

Hukum qisas dalam ayat tersebut adalah untuk menghindari tindak pembunuhan yang dapat merusak kelangsungan hidup manusia.

c. Akal

Akal merupakan salah satu karunia Tuhan yang membedakan antara manusia dengan makhluk lainnya. Di samping ajaran agama, akal adalah yang dapat menuntun manusia dalam hidup dan kehidupannya ini. Karena begitu urgennya fungsi dan peran akal, untuk menjaganya, Islam menetapkan aturan hukum berupa larangan terhadap hak-hak yang dapat merusak kualitas akal. Hal ini ditegaskan dalam firman-Nya:

“Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya (minuman) khamr, berjudi, (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah adalah perbuatan keji, termasuk perbuatan syaitan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan”. (al-Maidah : 90).

Larangan minum minuman keras dalam ayat tersebut, karena dapat mengurangi atau merusak fungsi akal secara maksimal. Sebaliknya Islam menganjurkan agar manusia selalu berupaya untuk meningkatkan kualitas akal, antara lain dengan terus-menerus belajar (menuntut ilmu). Belajar atau menuntut ilmu ini dalam konsep Islam tidak mengenal batas usia, tempat maupun disiplin keilmuan yang dipelajari.

Pengertian lebih jauh dengan disyari'atkannya perlindungan keselamatan akal ialah bahwa Islam menjamin hak kebebasan berpikir, hak untuk mendapatkan pengajaran, hak untuk membebaskan diri dari kebodohan, hak untuk menyampaikan dan dimintai pendapat, dan hak-hak lain yang merupakan aktivitas akal.

d. Keturunan

Manusia sebagai makhluk yang paling mulia, mempunyai fitrah lebih tinggi dan mulia dibanding dengan makhluk lainnya. Sehingga cara pertumbuhan dan pembiakannya pun tidak sama dengan makhluk lain, misalnya hewan atau tumbuh-tumbuhan. Karena itu, supaya proses berlangsungnya keturunan berjalan dan diketahui dengan baik serta tidak terjadi kesewenang-wenangan yang mengakibatkan kesengsaraan dan penderitaan di pihak lain, syari'at Islam menetapkan hukum pernikahan, dengan segala hak dan kewajiban yang diakibatkannya. Sebaliknya Islam melarang perbuatan zina, sebagaimana dalam firman-Nya :

“Janganlah kamu dekati perbuatan zina karena ia adalah perbuatan keji”. (al-Isra' : 32).

Larangan zina dalam ayat tersebut karena mengakibatkan rusaknya tatanan sosial dan mengaburkan nasab atau keturunan. Dalam ayat lain disebutkan:

“Orang yang melakukan zina, baik laki-laki maupun perempuan, cambuklah masing-masing seratus kali”. (surat al-Nur : 3).

Ketentuan dalam ayat tersebut adalah menjaga perbuatan-perbuatan yang dapat mengakibatkan rusaknya keturunan atau penderitaan fisik maupun psikis, terutama di pihak wanita.⁴⁴

e. Harta

Allah berfirman :

“Dan janganlah kamu serahkan kepada orang yang belum sempurna akalnya harta (mereka yang ada dalam kekuasaanmu) yang dijadikan Allah sebagai pokok kehidupan”. (an-Nisa' : 5).

Ayat ini menunjukkan bahwa harta menurut pandangan syari'at Islam adalah merupakan tiang dasar kehidupan manusia. Oleh karena itu untuk memperoleh harta harus dengan cara baik, halal, tidak merugikan orang lain. Firman Allah :

“Dan janganlah sebagian kamu memakan harta sebagian yang lain di antara kamu dengan jalan yang bathil”. (al-Baqarah : 188).

Ketentuan dalam ayat tersebut adalah untuk melarang segala bentuk perbuatan atau usaha yang mengarah pada pengrusakan atau pelanggaran terhadap hak kepemilikan harta.

Selanjutnya syari'at Islam menetapkan hukum potong tangan bagi seorang yang melakukan pencurian terhadap harta orang lain.⁴⁵ Firman Allah :

“Orang laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri potonglah kedua tangannya”. (al-Maidah : 38).

2. Kebutuhan Sekunder

Terhadap kebutuhan yang bersifat sekunder yaitu kebutuhan yang menunjang terwujudnya kebutuhan primer, menjadi perhatian syari'at Islam. Kebutuhan sekunder ini adalah untuk memudahkan hubungan manusia dengan tuhan dan dengan sesama manusia.

Dalam bidang ibadah, Islam menetapkan kebijakan hukum rukhsah yaitu suatu keringanan bagi seseorang dalam melaksanakan kewajiban. Misalnya diperbolehkannya tidak berpuasa bagi orang sakit, yang menurut diagnosa dokter kalau berpuasa akan berbahaya dan keringanan-keringanan lain bagi seseorang yang tidak dapat melaksanakan ketentuan-ketentuan hukum asalnya. Dalam bidang mu'amalah, Islam membolehkan hukum asalnya. Dalam bidang mua'malah Islam membolehkan dan memberikan kelonggaran untuk melakukan berbagai macam bentuk transaksi, (jual beli, sewa menyewa dan lain-lain) dan berbagai macam bentuk usaha misalnya syirkah/perseroan, mudharabah dan lain.⁴⁶

3. *Kebutuhan Pelengkap*

Kebutuhan *tahsiniyyah* merupakan kebutuhan pelengkap. Kebutuhan ini dimaksudkan untuk menjamin tegaknya nilai-nilai moral dan kebaikan serta kesopanan dalam pergaulan sesuai dengan tingkat kebudayaan dan lingkungan. Sehingga terwujud kehidupan yang baik, bersih, tertib, sehat, nyaman dan sejahtera.

Untuk memelihara dan mewujudkan kebutuhan tersebut, dalam bidang ibadah Islam menetapkan hukum bersuci, dengan segala caranya baik yang menyangkut tempat, pakaian, dan yang lain-lain.⁴⁷ Dalam bidang kehidupan rumah tangga, nilai-nilai moral tersebut tercermin dalam hukum *al-ahwal al-syakhshiyah*. Begitu pun dalam pergaulan hidup secara luas, nilai-nilai moral diatur oleh syari'at Islam, antara lain dalam aturan-aturan bertetangga (yang menyangkut hak dan kewajiban), transaksi jual beli dan lain sebagainya.

Selain tujuan di atas, menurut Abu Zahrah hukum Islam juga mempunyai tujuan lain, yaitu mendidik manusia agar menjadi sumber kebajikan atau teladan yang baik bagi masyarakat.⁴⁸

Hukum Islam, baik dalam bidang ibadah maupun dalam bidang mu'amalat, jinayat dan yang lainnya adalah bertujuan untuk mendidik jiwa manusia agar menjadi teladan bagi masyarakat.⁴⁹

Shalat, mendidik manusia untuk selalu ingat dan dekat kepada Tuhannya, mematuhi perintah dan menjauhi larangan-Nya. Sehingga secara otomatis ia

akan merasa enggan melakukan perbuatan-perbuatan yang merugikan dan menimbulkan mudharat bagi orang lain dan masyarakatnya.

Puasa, adalah untuk mendidik manusia agar menjadi orang yang sabar, bersikap lemah lembut dan kasih sayang sesama manusia. Zakat, juga untuk mendidik manusia agar tidak mempunyai sifat kikir, tidak hanya mementingkan kepentingan diri sendiri, sekaligus mengurangi jurang pemisah antara orang kaya dan orang miskin, sehingga dalam kehidupan bermasyarakat, orang kaya tidak merasa enggan bergaul dengan siapa pun dan tidak merasa menjadi orang yang elit. Begitu pun orang yang miskin tidak merasa rendah diri di hadapan orang kaya dalam pergaulan hidup sehari-hari.

Pada kewajiban haji, dengan berkumpulnya antara sesama muslim yang berbeda-beda, baik dari segi aliran (madzhab), suku bangsa dan status sosial, secara tidak langsung menambah pengalaman baru sehingga akan menghilangkan kesempitan pandangan dalam hidupnya.

Dalam urusan hidup sehari-hari, berbagai aturan yang menyangkut mu'amalat, munakahat, mawaris dan jinayat, secara totalitas adalah mendidik manusia untuk menjadi orang bertanggung jawab kepada keluarganya, tetangga dan lingkungan masyarakat pada umumnya.

Endnote:

- ¹ Fazlur Rahman, *Islam*, alih bahasa Senoaji Saleh, Cet. I, (Jakarta: Bumi Aksara, 1992), hlm. 157; Manna' al-Qaththan, *al-Tasyri' wa al-Fikr*, (t.tp: Maktabah Qahbah, 1976), hlm. 9.

- ² Muhammad Aly al-Tahanawy, *Kasysyaf Istilahat al-Funun*, Jilid I, (t.tp: al-Asithanah, 1317 H), hlm. 835-836.
- ³ Muhammad Ibnu Abu Syuhbah, *al-Hudud fi al-Islam*, (Mesir: Maktabah al-Qahirah, 1974), hlm. 12.
- ⁴ Muhammad Salam Madkur, *al-Fiqh al-Islami*, Jilid II, (Kairo: Maktabah Abdul Wahab, 1955), hlm. 11.
- ⁵ Muhammad Khalid Mas'ud, *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abu Ishaq al-Syathibi*, alih bahasa Yudian W. Asmin, Cet. I, (Surabaya: al-Ikhlash, 1995), hlm. 210-211.
- ⁶ Dalam perkembangan pemikiran Islam kontemporer, ketentuan hukum dalam al-Qur'an yang dalam ilmu Ushul Fiqh disebut sebagai ketentuan hukum yang berdasarkan nash qath'i, tidak dianggap sebagai syari'at. Oleh karenanya sangat memungkinkan melakukan perubahan bila dianggap kurang relevan. Sebagai contoh mengenai pembagian warisan. Bagi ahli Ushul Fiqh hlm itu adalah syari'at karena berdasarkan nash yang qath'i sehingga tidak boleh dirubah-rubah. Tetapi oleh kebanyakan ulama kontemporer hlm tersebut sangat mungkin untuk dirubah. Yang dianggap syari'at (tidak boleh dirubah) adalah prinsip-prinsip dasarnya, sedangkan aturan teknisnya sangat mungkin berubah tanpa meninggalkan prinsip dasarnya. Contoh lain adalah mengenai bentuk hukuman potong tangan.
- ⁷ Syamsuddin Abdullah bin Ahmad al-Zahabi, *al-Mustadrak*, Jilid II, (Beirut: Dar al-Fikr, 1978), hlm. 57.
- ⁸ Muhammad Said Ramadhan al-Buthi, *Dhawabith al-Maslahah fi al-Syari'ah al-Islamiyah*, (Beirut: Muassah al-Risalah, t.t.), hlm. 79.
- ⁹ Asy-Syathibi, *al-Muwafaqat Ushul al-Syari'ah*, Jilid II, (Makkkah: Dar al-Baz, t.t.), hlm. 6.
- ¹⁰ Ziauddin Sardar, *Islamic Futures The Shape of Ideas to Come*, alih bahasa Rahmani Astuti, Cet. I, (Bandung: Pustaka, 1985), hlm. 115.
- ¹¹ Muhammad Izzuddin bin Abd al-Aziz bin Abdussalam, *Qawa'id al-Ahkam fi Masalih al-An'am*, Jilid II, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.t), hlm. 63.

- ¹² Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *I'lam al-Muwaqqi'in*, Jilid III, (Beirut: Dar al-Jil, t.t.), hlm. 3.
- ¹³ Al-Syathibi, *al-Muwafaqat...*, Jilid II, hlm. 38.
- ¹⁴ Nama lengkapnya Najm al-Din al-Thufi (675-716 H/1276-1316 M). Pandangannya tentang al-maslahah sangat bertentangan dengan faham yang dianut oleh mayoritas ulama Ushul Fiqh. Karena pendapatnya yang kontroversial tersebut menyebabkan dia terasing dari para ulama Ushul Fiqh di zamannya. Lihat Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: Logos, 1996), hlm. 124-128.
- ¹⁵ Al-Syatibi, *al-Muwafaqat...*, hlm. 8-11.
- ¹⁶ Ziauddin Sardar, *Islamic Futures ...*, hlm. 126.
- ¹⁷ Yusuf Qardawi, *'Awamil al-Sa'ah wa al-Murunah fi al-Syari'ah al-Islamiyah*, alih bahasa: Rifyal Ka'bah, (Jakarta: Minared, 1988), hlm. 19.
- ¹⁸ Abdul Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushul al-Fiqh*, Cet VIII (ttp: Dar al-Kuwaitiyah, 1968), hlm. 85.
- ¹⁹ Al-Bahi al-Khuli, *Min Fiqh Umar fi al-Istishad wa al-Mal*, (Damaskus: Majalah al-Muslimah No. 4, Februari 1954), hlm.55-56; Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, cet II, (Jakarna: Paramadia, 1992), hlm. 396-397.
- ²⁰ *Ibid.*, hlm. 406 .
- ²¹ Ibnu Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid*, Jilid II, (Kairo: Dar al-Kutub al-Arabiyah), hlm. 61.
- ²² *Undang-Undang Perkawinan*, (ttp: Pustaka Tintamas, tt), hlm. 16-17.
- ²³ Muhammad Hudari Bek, *Tarikh al-Tasyrik al-Islami*, cet III (ttp:tnp., 1981) hlm. 17. lihat pula Abdul Wahhab Khallaf, *Khulasah Tarikh al-Tasyrik al-Islami*, cet IX (ttp: tnp., 1971) hlm. 18-23.
- ²⁴ Ahmad Ibn Hanbal, *Musnat li al-Imam Ahmad bin Hanbal*, (Beirut: Dar al-Fikr, tt) juz. VI, hlm. 166.
- ²⁵ Al-Saytibi *al-muafaqat*, II..., 107.
- ²⁶ Abu A'la Al-Maududi, *Prinsip-prinsip Islam*, Cet II, (Bandung: Al-Ma'arif, 1983), hlm. 132 .

- ²⁷ Yusuf Qardawi, *Al-Fiqh al-Islami Bayna al-'Ashlmah wa al-Tajdid*, cet I, (Beirut : tnp., 1986) hlm. 80-81.
- ²⁸ Abu Abdullah Muhammad Al-Qurtubi, *al-Jami' li al-Ahkam al-Qur'an*, Jilid III, (ttp: Dar al-Kutub al-'Arabi, 1967) hlm. 2329-2330. disini juga dikatakan bahwasanya Umar bin Khattab mengutuk orang-orang yang menyakan hukum sesuatu masalah yang belum terjadi.
- ²⁹ Abdul Wahhab Khallaf, *Khulasah Tarikh al-Taasyri' al-Islami*, cet. IX, (ttp: tnp, 1971) hlm. 19. Lihat pula Said Ramadhan, *Islamic Laws its Scope and Equety*, alih bahasa Saudi Sa'ad, cet. I (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1986) hlm. 44-45.
- ³⁰ Al-Qurtubi, *al-Jami'...*, jilid I, hlm. 655
- ³¹ *Nasakh* menurut istilah ahli fiqh dan ahli ushul fiqh, ialah menghapus/menarik suatu hukum syara' karena datangnya dalil syara' yang menyusul (yang menunjukkan berakhirnya ketentuan hukum yang dulu). Ulama sepakat terjadinya nasakh itu, kecuali Abu Muslim al-Isfahani, dan ulama juga sepakat tentang al-Qur'an, dan Sunnah bisa dinasakh dengan al-Qur'an, dan Sunnah bisa di nasakh dengan Sunnah. Yang masih mempersoalkan, ialah al-Qur'an dinasakh dengan selain al-Qur'an, dan hadits Mutawatir dinasakh dengan hadits yang bukan mutawatir. Imam Syafi'i dan sahabat-sahabat (murid-murid yang terkemuka) dan Imam Ahmad bin Hanbal tidak membolehkannya, sedangkan Imam Malik dan sahabat-sahabat Imam Abu Hanifah membolehkannya. Ulama yang membolehkan Al-Qur'an dinasakh dengan al-Qur'an dan hadits mutawatir dinasakh dengan hadits bukan mutawatir karena mereka memandang semua hadits itu juga wahyu (perhatikan al-Qur'an Surat al-Najam ayat 3); sedangkan ulama yang tidak membolehkan nasakh semacam itu, karena diantara *nasikh* dan *mansukh* itu harus setingkat menurut mereka. Padahal Al-Qur'an itu dalil qath'i dan Hadits itu dalil dzanni, kecuali hadits mutawatir, Baca : Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, (Cairo: Dar al-Fikr al-'Araby, 1958), hlm. 152-156. Bandingkan dengan Muhammad Salam Madzkur, *al-Madkhal li al-Fiqh al-Islami*, (ttp: Dar al-Nahdhah al-Arabiyyah, 1960), hlm. 19.

- ³² Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *I'lam al-Muwaqfi'in*, Jilid II (Bairut: Dar al-Jil, tt.) hlm. 14.
- ³³ Yusuf Qardawi, *al-Fiqhu al-Islami...*, hlm, 81.
- ³⁴ Said Ramadhan, *Hukum Islam, Ruang Lingkup dan Kandungannya*, terj. Saudi Sa'ad, (Jakarta: Gaya Media, 1986), hlm. 93-104.
- ³⁵ Hadits Riwayat Muslim dari Qutaibah bin Sa'id dari Lais dari Muhammad bin Rumhin dari al-Lais dari Ibnu Syihab dari 'Urwah dari 'Aisyah, *Sahih Muslim bi Syahri al-Nawawi*, jilid XI, (Bairut: Dar al-Fikr, 1972), hlm. 186.
- ³⁶ Muhammad Abu Zahrah, *al-Mujtama' al-Insany fi Dzilli al-Islam*, (Libanon: Dar al-Fikr, 1970), hlm, 117-152.
- ³⁷ Ali Ahmad al-Jurjawi, *Hikmah al-Tasyri' wa al-Falsafatuhu*, (Bairut: Dar al-Fikr, ttp), hlm. 7.
- ³⁸ Al-Syatibi, *al-Muwafaqat...*, Jilid I, hlm. 21.
- ³⁹ *Ibid.*, hlm. 23.
- ⁴⁰ *Ibid.*, Jilid II, hlm. 374.
- ⁴¹ *Ibid.*, hlm. 195.
- ⁴² Fathi Duraini, *al-Manahij al-Usuliyah fi ijtiihad bi al-Ra'yi fi al-Tasyri'*, (Damsiq: Dar al-al-Kutub al- Hadits, 1975), hlm. 28.
- ⁴³ Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, (Mesir: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1958) hlm. 223. Dikalangan para teolog terjadi perbedaan mengenai kemaslahatan sebagai konsep tujuan hukum Islam. Golongan As'ariyah menolak pandangan atau konsep tersebut. Menurut mereka hal itu berarti secara implisit mengimplikasikan bahwa Tuhan harus berbuat baik untuk hamba-Nya dan itu berarti membatasi kemahakuasaan Tuhan. Sebaliknya menurut Mu'tazilah (walaupun juga mengakui Tuhan) berpandangan bahwa Tuhan memang wajib berbuat baik untuk hamba-Nya, tidak mungkin Tuhan berbuat jahat kepada hambanya. Dilihat dari uraian di atas nampaknya al-Syatibi lebih cenderung pada konsep Mu'tazilah. Lihat, Muhammad Khalid Mas'ud, *Islamic Legal...*, hlm. 226.
- ⁴⁴ Walaupun dewasa ini muncul perdebatan tentang bentuk atau teknis hukuman, namun tentang keharusan adanya hukuman bagi perbuatan yang dianggap melanggar ketentuan nash (dalam hal

ini hukuman zina), tidak ada perbedaan. Pembicaraan atau perdebatan tentang pemikiran bentuk-bentuk hukuman zina potong tangan dan lain-lain, dapat dibaca antara lain pada: Masdar F. Mas'udi, *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan:: Dialog Fiqh Pemberdayaan*, cet II, (Bandung: Pustaka, 1997), hlm. 25-40.

- ⁴⁵ Tentang bentuk hukum potong tangan ini pun (sebagaimana hukuman zina) akhir-akhir ini terjadi perdebatan. Apakah boleh diganti dengan bentuk hukuman yang lain atau tidak. Tetapi yang jelas, apapun bentuk hukuman, ulama sepakat tetap harus ada demi melindungi hak kepemilikan harta.
- ⁴⁶ Abdul Wahab Khallaf, *Ilmu Ushul al-Fiqh...*, hlm. 202.
- ⁴⁷ *Ibid*, hlm. 203.
- ⁴⁸ Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, (Beirut: Dar al-Fikr, ttp), hlm. 364.
- ⁴⁹ *Ibid*.

—oo0oo—

BAB IV

KAIDAH FIQHIYAH DAN PEMBAHARUAN HUKUM ISLAM

A. Pembaharuan: Suatu Keniscayaan

Tidak ada perbedaan di kalangan para ulama bahwa al-Qur'an sebagai sumber syari'at yang pertama. Sebagai sumber syari'at, menurut Abdullah Ahmad al-Na'im, al-Qur'an tidak hanya memuat peraturan-peraturan berupa perintah dan larangan, hak dan kewajiban, namun secara luas al-Qur'an juga sebagai *way of life* yang mengatur hubungan manusia dengan manusia dan hubungan manusia dengan Tuhannya serta mengutamakan semangat moral.

Dalam memahami al-Qur'an harus dengan mengapresiasi bahwa al-Qur'an juga sebagai standar ajaran moral.¹ Al-Qur'an sebagai sumber ajaran Islam pertama didasarkan atas keotentikannya, yaitu seluruh teks al-Qur'an secara literal dan final adalah firman Allah, tidak diragukan lagi nilai *keilahiyahannya*.² Metode penetapan hukumnya di dalamnya bervariasi: alami, sosiologis, psikologis dan filosofis.³ Al-Qur'an tidak memuat ketentuan hukum (secara eksplisit) dari permasalahan baru yang muncul bukanlah suatu yang

mustahil dan tidak mengurangi nilai keuniversalan syari'at Islam atau al-Qur'an.

Di samping itu al-Qur'an tidak menempatkan dirinya semata-mata sebagai panlegistik yakni menetapkan seluruh perincian aturan kehidupan yang berlaku selamanya. Bagian legislasi al-Qur'an adalah ilustrasi model bagi perundang-undangan yang akan datang.⁴ Semangat legislasi al-Qur'an untuk mengarahkan realisasi progresif dari nilai-nilai fundamentalnya dalam legislasi yang baru dengan mempertimbangkan kondisi sosial yang ada.⁵

Pendapat Ahmad Hasan dan Fazlur Rahman di atas merupakan fakta historis, bahwa turunnya wahyu (ayat-ayat hukum) pada hakikatnya adalah sebagai reaksi atas munculnya kebutuhan sosial atau bila seorang sahabat menanyakan kepada Rasul mengenai persoalan-persoalan penting tertentu. Oleh karena itu al-Qur'an sebagian besar ayat-ayatnya tidak memberikan penjelasan secara rinci. Al-Qur'an hanya menggariskan prinsip-prinsip dasar untuk mengarahkan seseorang, sehingga dapat menemukan jawaban-jawaban dari persoalan-persoalan yang dihadapi. Untuk mewujudkan legislasi aktual dari nilai-nilai dan semangat al-Qur'an tersebut adalah dengan melakukan kontekstualisasi terhadap ajaran yang dikandungnya. Syari'at Islam yang dibawa oleh Muhammad merupakan syari'at yang terakhir dan abadi. Keabadian syari'at Islam mempunyai dua makna;

Pertama, ajaran-ajarannya bersifat tetap, tidak berubah (*definite*).⁶ Ajaran yang bersifat tetap ini ialah prinsip-prinsip dasarnya, misalnya prinsip keadilan,

persamaan hak, demokrasi, kemanusiaan, moralitas dan sebagainya.

Kedua, ajaran-ajarannya bersifat terbuka untuk perubahan (*interpretable*),⁷ yaitu ajaran Islam yang ada dalam al-Qur'an sangat mungkin dilakukan interpretasi dengan mempertimbangkan konteks yang ada, sehingga akan tetap relevan di tengah-tengah perkembangan dan perubahan masyarakat.

Karakteristik syari'at Islam yang demikian itu apabila ditarik dalam ruang lingkup yang lebih sempit dalam hal ini aspek hukum (yang merupakan bagian tak terpisahkan dari syari'at) berarti ia juga harus *up to date* sepanjang zaman. Untuk menjadikan hukum Islam tetap relevan, interpretasi atau pemahaman terhadap teks-teks hukum (ayat-ayat ahkam) mutlak dilakukan, karena jumlah ayat-ayat hukum relatif terbatas, hanya memuat norma-norma dasar yang bersifat umum dan global.⁸ Fazlur Rahman menyatakan bahwa al-Qur'an lebih sebagai kitab petunjuk (tentang tata kehidupan secara umum) dan standar moral dari pada sebagai kitab yang berisi dokumen hukum.⁹

Keterbatasan jumlah ayat-ayat hukum tidak berarti hukum Islam kaku dan statis. Keterbatasan itu menunjukkan bahwa umat Islam harus bekerja keras dalam menggunakan penalaran untuk menyelesaikan masalah yang ketentuan hukumnya tidak secara teks (tegas) ditentukan oleh ayat al-Qur'an.

Menyelesaikan masalah riil dalam masyarakat merupakan hal penting yang harus dijalankan oleh hukum Islam. Dinamika hukum Islam dapat terbukti

apabila hukum Islam tidak melepaskan perhatiannya dari persoalan keduniaan.¹⁰ Di samping itu hukum Islam harus mampu mengembangkan dirinya dalam sebuah proses yang bersifat cair (*fluid situation*). Dengan kata lain ia harus memiliki pendekatan multi dimensional terhadap kehidupan dan tidak hanya terikat dengan ketentuan normatif, sehingga hukum Islam akan lebih peka terhadap kebutuhan-kebutuhan manusiawi di masa kini dan masa depan. Kepekaan tersebut menunjukkan bahwa hukum Islam dapat melakukan penyesuaian (kontekstualisasi) sebatas yang diperlukan, dan tidak harus mengorbankan nilai-nilai transendentalnya yang ditetapkan oleh syari' (Allah). Kepekaan itu juga menunjukkan bahwa hukum Islam turut menciptakan nilai-nilai kehidupan yang dinamis dan mendorong umatnya untuk memiliki daya berpikir yang tinggi dengan tetap dilandasi oleh kesadaran terhadap batas-batas kemampuannya .

Kontekstualisasi semakin nyata sebagai suatu keniscayaan bila dilihat dari kategori konsep *Ushul Fiqh* terhadap ayat-ayat al-Qur'an. Menurut para ahli *Ushul Fiqh*, ayat al-Qur'an dari segi *dalalahnya* ada dua macam;

Pertama, qath'iyy al-dalalah yaitu ayat al-Quran yang mempunyai makna pasti. *Kedua, dzanniyy al-dalalah* yaitu ayat al-Qur'an yang tidak mempunyai makna pasti.¹¹ Terhadap kategori yang kedua, manusia diberi wewenang untuk melakukan interpretasi dan menangkap maknanya secara terus menerus, tanpa batas waktu dengan mempertimbangkan konteks yang ada. Tidak dapat dipungkiri bahwa suatu ketentuan hukum

yang dihasilkan oleh seseorang berbeda, karena perbedaan kondisi atau situasi yang melingkupinya. Ini sesuai dengan asumsi yang menyatakan terjadinya perubahan suatu ketetapan hukum karena perubahan waktu sebagai konsekuensi keharusan dilakukannya interpretasi terhadap ayat-ayat yang *dzanni* tersebut.

Dalam sejarah perkembangan hukum Islam, upaya kontekstualisasi sebagai penalaran hukum secara independen, telah dilakukan oleh Umar Ibn Khattab. Upaya pembaharuan yang dilakukan Umar tidak hanya terbatas terhadap ayat-ayat yang *dzanni*. Tetapi juga terhadap ayat-ayat yang dianggap *qath'i*. Dalam al-Qur'an disebutkan:

“Sesungguhnya zakat itu hanya untuk orang-orang fakir, miskin, pengurus zakat (‘amil), para muallaf yang bujuk hatinya, untuk (memerdekakan) budak, orang-orang yang berhutang, orang yang berjuang tidak di jalan Allah dan orang-orang yang sedang dalam perjalanan, sebagai suatu ketetapan yang diwajibkan Allah, dan Allah maha mengetahui lagi maha bijaksana”. (al-Taubah: 60).

Ayat tersebut dengan jelas dan terinci menyebutkan tentang golongan (orang) yang berhak menerima zakat yaitu antara lain *muallafatu qulubuhum* (orang yang baru masuk Islam yang hati dan kesetiiaannya masih perlu mendapat perhatian dari kaum muslimin). Umar tidak melaksanakan ketentuan ayat al-Qur'an yang jelas dan *qath'i*, karena ia menganggap bahwa situasi dan kondisi yang ada telah berubah, tidak sama dengan kondisi pada waktu ayat tersebut diturunkan.¹²

Kebijaksanaan Umar tersebut merupakan peristiwa penting dalam sejarah pembinaan hukum Islam, yaitu aktualisasi pemahaman terhadap suatu ayat hukum perlu dilakukan secara terus menerus dengan mempertimbangkan situasi kondisi masyarakat terkait, baik dari sisi kemasyarakatan maupun rasa keadilannya.

Dari sisi lain, di kalangan para ahli hukum Islam terdapat konsensus untuk membagi hukum Islam ke dalam dua kategori; *pertama*, ketentuan hukum yang berkaitan dengan ibadah murni (ibadah *mahdhah*). *Kedua*, ketentuan hukum yang berkaitan dengan sosial kemasyarakatan yaitu mengatur hubungan horizontal antara sesama manusia. Berkaitan dengan ini Sayyid Sabiq menjelaskan sebagai berikut:

*“... Bahwa hal-hal yang tidak berkembang menurut perkembangan zaman dan tempat seperti aqa'id dan ibadah, diberikan secara sepenuhnya terperinci dengan dijelaskan oleh nash-nash yang bersangkutan, maka tidak seorang pun dibenarkan menambah atau mengurangi. Tetapi yang berkembang menurut perkembangan zaman dan berbagai kepentingan kemasyarakatan (al-mashalih al-madaniyah), urusan politik, diberikan secara garis besar, agar bersesuaian dengan kepentingan manusia di semua zaman dan agar dapat dijadikan pedoman oleh para 'ulama dan pemimpin dalam menegakkan keadilan dan kebenaran”.*¹³

Kutipan tersebut menunjukkan bahwa terhadap hukum Islam kategori kedua, seseorang diberi kesempatan untuk menggunakan pemikiran atau penalaran intelektualnya dengan mempertimbangkan kepentingan masyarakat dan prinsip keadilan sebagai

tolak ukur utama. Sedangkan kepentingan masyarakat dalam pandangan Munawir Syadzali dapat berubah dan berbeda karena perubahan dan perbedaan waktu, tempat, lingkungan, situasi dan budaya.¹⁴ Dengan demikian pengamatan terus menerus terhadap kondisi masyarakat dengan kemungkinan melakukan perubahan atau kontekstualisasi hukum sangat dianjurkan.

Selanjutnya mayoritas ulama berpendapat bahwa setelah al-Qur'an, al-Sunnah menempati posisi kedua sebagai sumber hukum. Hal ini dapat dipahami, karena sebagian besar ketentuan-ketentuan hukum yang ada dalam al-Qur'an masih global, tidak operatif, maka Rasulullah yang mempunyai otoritas tunggal untuk memberikan penjelasan.

Dalam teori *Ushul Fiqh*, al-Sunnah terbagi menjadi tiga macam: 1. Sunnah *qauliyah* (sunnah yang berupa ucapan), 2. Sunnah *fi'liyah* (sunnah yang berupa perbuatan). 3. Sunnah *taqririyah* (sunnah yang berupa sikap).¹⁵

Menurut ulama ushul fiqh ketiga macam sunnah di atas dianggap sebagai sumber hukum yang mempunyai nilai atau muatan hukum dan dalam kapasitas beliau sebagai Rasul. Adapun perbuatan, ucapan, dan sikap Rasul dalam kapasitasnya sebagai manusia biasa, seperti kesukaan terhadap sesuatu makanan, cara atau model pakaian dan yang semisalnya, tidak secara totalitas sebagai sumber hukum.

Semua penjelasan Rasul, baik berupa perbuatan, perkataan atau sikap, tentunya terbatas pada kejadian

atau kebutuhan waktu itu. Sangat mungkin muncul permasalahan hukum, setelah wafat Rasul sampai sekarang dan yang akan datang belum ada ketentuan hukumnya. Dilihat dari kondisi ini, pemahaman dan penggalian terhadap kandungan al-Sunnah dengan pertimbangan kondisi mutlak dilakukan.

Dari segi teknis, persoalan al-Sunnah lebih rumit dari al-Qur'an. Masalah *qath'i al-wurud* dan *dzann al-wurud* terjadi perdebatan di kalangan para ulama (yang hal ini tidak terjadi pada al-Qur'an, karena ulama sepakat bahwa al-Qur'an adalah *qath'i al-wurud*). Perdebatan ini kemudian melahirkan suatu disiplin ilmu yang disebut "*ulum al-hadits*" atau "*mushtalah al-hadits*".¹⁶ Dari ilmu inilah muncul klasifikasi kualitas hadits (al-sunnah).

Beragamnya nilai kualitas al-Sunnah tentunya berpengaruh terhadap nilai kemutlakan kualitas al-Sunnah itu sendiri, dan sebaliknya nilai al-Sunnah menjadi relatif. Relativitas al-Sunnah ini kemudian akan berakibat terhadap relatifitas produk-produk hukum yang dihasilkan darinya. Dari sisi ini pula, peninjauan ulang dan penyesuaian (kontekstualisasi) terhadap ketentuan hukum yang ada pada al-Sunnah atau produk hukum yang dihasilkan oleh para ulama dari pemahaman mereka terhadap al-Sunnah perlu dilakukan.

Kontekstualisasi dilihat dari segi substansinya adalah suatu usaha dan berbuat untuk mencari yang terbaik dan relevan. Merupakan bagian dari ijtihad. Usaha untuk mencari yang terbaik dan relevan merupakan anjuran dan ajaran dari nilai-nilai filosofis beberapa ayat dalam al-Qur'an, antara lain:

لا يكلف الله نفسا إلا وسعها.

“Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kemampuannya”. (al-Baqarah: 286).

Menurut Nurcholish Madjid, pengertian “sesuai dengan kemampuannya” terkandung pesan supaya manusia dalam melaksanakan ajaran Islam tidak bersikap “sekedarnya”, melainkan harus selalu berusaha sampai kepada puncak kemungkinan dan kemampuannya yang tertinggi. Tidak berani melakukan ijtihad sebenarnya bertentangan dengan ajaran ketauhidan dalam Islam, karena hal itu menghalangi ide “pertumbuhan” dan “perkembangan” dan itu merupakan sikap *absolutistik*, yaitu berkeyakinan telah “sampai” dan “mencapai” kebenaran “mutlak”.

Islam mengajarkan bahwa yang “mutlak” hanyalah Allah, sehingga kebenaran “mutlak” hanya ada pada-Nya.¹⁷ Dilihat dari sudut pandang ini, kebijakan hukum yang dihasilkan melalui satu upaya ijtihad, bukan merupakan sebagai suatu keputusan yang “mutlak” dan “final”. Aktivitas pengkajian ulang terhadap ijtihad suatu nash hukum dan hasil produk hukum melalui metode atau usaha kontekstualisasi adalah pelaksanaan dari ajaran-ajaran Islam itu sendiri.

Selanjutnya ia mengemukakan bahwa ide tentang pertumbuhan dan perkembangan dengan sendirinya mengandung makna ide tentang “penahapan”. Dari sudut “penahapan” ini, tidak ada penyelesaian “sekali untuk selamanya” atas suatu masalah yang senantiasa bergerak dan berubah. Suatu bentuk penyelesaian atas

suatu masalah hanya absah untuk masa dan tempatnya,¹⁸ dengan tidak menutup kemungkinan akan masih relevan untuk tempat dan masa yang berbeda.

Prinsip “pengembangan” sangat diperlukan, sebab suatu kebenaran akan membawa manfaat apabila dapat terlaksana, dan syarat keterlaksanaan itu adalah relevansinya dengan keadaan nyata.¹⁹ Prinsip yang sama juga dikemukakan oleh Masdar F. Mas’udi. Suatu ajaran agama (Islam) tidak saja harus *ma’qul* (sensible), tetapi juga harus *ma’mul* (*applicable*). *Ma’qul* artinya dapat diterima oleh logika penalaran, dan *ma’mul* artinya dapat dicerna oleh logika kesejarahan.

Logika penalaran hadir dalam bentuk ucapan dan perkataan yang bersifat teoritis, sedang logika kesejarahan hadir dalam wujud keadaan yang bersifat empirik. Berbeda dengan logika teoritis yang bersifat abstrak dan subjektif, logika empiris bersifat kongkrit dan objektif. Suatu ajaran dapat disebut *ma’mul* apabila dapat dijabarkan dalam bentuk kerja sistem yang bersifat riil, dapat diukur dan dirasakan implikasinya.²⁰

Prinsip tersebut apabila ditarik ke wilayah hukum, berarti suatu kebijakan hukum dapat dikatakan *ma’mul* apabila berdampak positif dan tidak ada kesulitan dalam pelaksanaannya. Sehingga suatu kebijakan hukum yang telah *ma’mul*, secara implisit ia *ma’qul*. Karena secara filosofis, kecil kemungkinan suatu yang *ma’mul* itu tidak *ma’qul*.

Prinsip lain yang penting dalam nilai-nilai ijtihad adalah prinsip “ketegasan”, yaitu ketegasan dalam mengambil keputusan terhadap masalah-masalah yang tidak ada atau kurang jelas ketentuannya, dan

masalah itu amat penting dan mendesak. “ketegasan” adalah sangat penting dan lebih baik dari pada membiarkan suatu masalah dalam keraguan dan ketidakpastian.²¹

Oleh karena itu, tidak boleh seseorang kehilangan keberanian moral dan intelektual untuk melakukan kajian ulang, perubahan dan penyesuaian (kontekstualisasi) dengan tetap dilandasi tanggung jawab moral yang jujur dan ikhlas untuk mencari yang terbaik. Suatu ketetapan hukum akan kehilangan maknanya apabila ia sulit dilaksanakan dan tidak memberikan manfaat riil bagi masyarakat (sebagai sasaran hukum itu sendiri) dan itu artinya tidak kontekstual.

Kontekstualisasi sebagai salah satu bagian upaya ijtihad merupakan suatu keharusan apabila dipandang dari sifat evolusioner kehidupan manusia. Proses evolusi suatu kehidupan selalu memunculkan tantangan-tantangan baru. Dengan ijtihad, dalam hal ini melalui kontekstualisasi, tantangan-tantangan tersebut akan dapat dihadapi dan diselesaikan secara arif. Dengan itu pula energi potensial manusia akan terurai dan terfungsikan secara maksimal, yang ada gilirannya akan menghasilkan peningkatan kualitas intelektual.

Tujuan untuk terus meningkatkan kualitas intelektual adalah untuk menciptakan kehidupan yang lebih baik. “Baik” sebagai salah satu ukuran kualitas tentunya relatif. Artinya sesuatu yang dianggap “baik” dan cocok di hari kemarin, belum tentu cocok dan “baik” untuk hari ini, dan yang dianggap “baik” dan cocok untuk hari ini, juga belum tentu akan tetap “baik” dan cocok untuk hari esok. Akan tetapi sesuatu yang

dianggap “baik” dan cocok pada hari ini dan kebetulan berbeda dengan yang dianggap “baik” pada hari kemarin, bukan berarti yang “baik” dihari kemarin itu menjadi tidak baik. Ia akan tetap sebagai “baik” untuk masanya.²² Oleh karena itu, seorang mukmin harus selalu mencari “yang lebih baik”, dan salah satu indikasi bahwa sesuatu itu lebih baik adalah karena ia “lebih relevan” dari yang lainnya. Mencari yang lebih relevan merupakan salah satu substansi dari kontekstualisasi.

Kontekstualisasi dalam pengertian memahami dan meninjau ulang terhadap keputusan-keputusan hukum yang dihasilkan melalui ijtihad oleh para ulama dahulu merupakan sesuatu yang harus dilakukan. Kontekstualisasi dalam pengertian ini tidak berarti penolakan terhadap warisan masa lalu, apalagi menganggap sebagai suatu kesalahan. Kontekstualisasi di sini lebih didasarkan atas pemikiran bahwa ketentuan hukum tersebut merupakan hasil penalaran. Suatu hasil penalaran (ijtihad) menurut S. Waqar Ahmad Husaini, sangat mungkin diwarnai dan dipengaruhi oleh lingkungan sosial dan kemampuan intelektual.²³

Di samping itu, menurut Faruq Adu Zaid, suatu keputusan hukum muncul adalah sebagai reaksi dari berbagai persoalan dan sebagai jawaban atas tuntutan hidup masyarakat.²⁴ Keputusan hukum yang ditetapkan oleh ulama terdahulu, memiliki karakter yang melekat padanya, yaitu bersifat kasuistik, dengan berpijak atau berdasarkan atas kasus-kasus yang muncul. Kasus-kasus yang muncul tersebut tentunya tidak lepas dari faktor-faktor situasi dan kondisi, meskipun keputusan tersebut juga didasarkan pada nilai-nilai yang paling relevan.

Apabila muncul kasus-kasus baru dalam penyelesaiannya – di samping merujuk kepada keputusan-keputusan yang telah ada dan dianggap masih relevan harus tetap dilakukan ijtihad baru untuk mencari kemungkinan yang lebih relevan meskipun mungkin berbeda atau bertentangan dengan keputusan lama.

Jadi, salah satu makna kontekstualisasi adalah untuk menumbuhkan suatu kesadaran betapa pentingnya mengapresiasi warisan masa lalu guna memperkaya wawasan yang berkesadaran historis dan untuk mempertinggi daya jawab hukum Islam terhadap perkembangan zaman.²⁵ Apabila tidak dilakukan kontekstualisasi, tidak mustahil kita akan terjebak dalam pemahaman turun-temurun yang belum tentu semuanya benar dan tidak seluruhnya mampu menjawab tantangan zaman.

Disebabkan oleh berperannya faktor hubungan hidup antara manusia yaitu antara lain faktor sosial budaya, jelas dalam pemikiran dan pemahaman yang menghasilkan produk hukum di masa lalu, terdapat unsur-unsur yang bernilai kenisbian dan kerelatifan, yaitu kenisbian ruang dan waktu serta kerelatifan kemampuan manusia. Pemikiran dan pemahaman ulama masa lalu, tidak selamanya benar dan relevan karena faktor sosial budaya dalam konteks ruang dan waktu tersebut.

Nilai lainnya yang terdapat dalam kontekstualisasi ialah untuk memperjelas pemilihan antara yang universal dan partikular, atau antara yang mutlak dan relatif. Sebab ketidakjelasan membedakan antara

keduanya atau mengakibatkan kerancuan pemahaman terhadap nilai-nilai ajaran agama itu sendiri, dan kerancuan pemahaman itu dapat mengakibatkan terhalangnya proses dinamisasi ajaran (hukum) Islam. Kemampuan membedakan antara yang universal dan partikular, antar yang mutlak dan relatif sangat penting. Menurut Nurcholis Madjid, banyak sekali kebijakan-kebijakan hukum merupakan hasil interaksi dan dialog antara Islam yang universal dengan situasi nyata, ruang dan waktu yang partikular.²⁶

Alur argumen yang hendak dikembangkan dalam konsep ini adalah untuk memberikan pengertian bahwa hasil dialog kultural dari kedua aspek yaitu universal dan partikular atau *kulli* dan *juz'i* tidak saja absah, tetapi juga merupakan kreativitas yang amat berharga. Dengan kreativitas itu suatu sistem ajaran universal akan menemukan relevansinya dengan tuntutan khusus dan nyata bagi para pemeluknya menurut ruang dan waktu. Sehingga hukum Islam sebagai bagian dari ajaran Islam akan mampu mengimplementasikan nilai-nilai kontekstualitas, dinamika dan vitalitasnya. Jadi kontekstualisasi hukum Islam (fiqh) antar lain adalah pembahasan terhadap keputusan-keputusan hukum (fiqh) itu dengan cara mencermati latar belakangnya baik dari segi tempat, waktu, situasi dan kondisi riil (sekarang) dan mungkin yang akan datang.

Di samping itu, usaha kontekstualisasi terhadap berbagai khazanah produk hukum yang telah termodifikasi dalam berbagai karya klasik (kitab kuning) adalah untuk mengembangkan pemikiran dan

pemahaman agama secara kreatif, *resourceful* dan menzaman. Dengan demikian kita dapat mengenali secara empirik (melalui pengkajian dan penilaian *istiqra'i* atau induktif) terhadap pengalaman dalam pemikiran dan pemahaman di masa lalu. Dari sana kita akan memperoleh bahan pandangan perbandingan (*comparative perspectives*) yang memperkaya visi dan wawasan kita untuk masa kini dan masa mendatang. Unsur yang lebih penting lainnya sebenarnya adalah memahami metode berfikir (*manhaj al-fikr*) dari ulama klasik, sehingga kita dapat memahami dan mengetahui alasan-alasan suatu kebijakan hukum yang ditetapkan, tidak hanya menerima secara dogmatis yang mutlak. Islam mengajarkan bahwa yang mutlak adalah Tuhan (Agama), sedang yang lainnya relatif (nisbi), termasuk hasil pemikiran manusia. Tetapi bukan berarti manusia tidak boleh atau tidak mampu memahami kemutlakan agama, justru manusia harus tetap berusaha mendekati dan meraih kebenaran, dengan tetap menyadari keterbatasan dan kenisbian (kerelatifan) nya.²⁷

Berkaitan dengan ini patut diperhatikan sabda Rasul:

إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا
حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر.²⁸

Apabila seorang hakim dalam menetapkan suatu hukum berjihad dan benar, maka baginya dua pahala dan apabila salah, maka baginya satu pahala.

Secara filosofis sabda tersebut mengindikasikan bahwa Islam sangat menghargai aktivitas berpikir

dengan didasari oleh kesungguhan dan tanggung jawab moral yang tinggi. Itulah sebabnya betapapun aktivitas berpikir itu terjadi kesalahan, agama tetap memberi imbalan, karena kesalahan itu merupakan bagian dari ketidakmutlakan (kenisbian) yang melekat pada diri manusia. Dengan sendirinya mengalami ketidakkontinuitas (bergerak dan langsung) aktivitas berpikir adalah bertentangan dengan fitrah manusia itu sendiri dan pesan yang ada dalam sabda Rasul di atas.

Dari uraian di atas jelas bahwa ijtihad dalam bentuk pengkajian dan pemahaman secara terus menerus terhadap ajaran agama yang ada dalam al-Qur'an dan al-Sunnah, maupun peninjauan ulang terhadap produk-produk hukum masa lampau, yang ada dalam berbagai karya monumental, merupakan ajaran agama dan tidak bertentangan dengan fitrah manusia. Oleh karena itu, kontekstualisasi hukum Islam melalui ijtihad, merupakan suatu keniscayaan. Tempat suatu hukum diterapkan serta kondisi situasi manusia baik secara kolektif kemasyarakatan maupun secara individu.

B. Peran Kaidah Fiqhiyyah dan Pembaruan Hukum Islam

Adat atau '*urf*',²⁹ sebagaimana yang dikatakan oleh Yusuf Qardawi, merupakan kebiasaan dalam masyarakat dan menjadi salah satu kebutuhan sosial yang sulit untuk ditinggalkan dan berat untuk dilepaskan.³⁰ Dalam pembinaan hukum Islam terlihat dengan jelas bahwa syari'at Islam sangat

memperhatikan adat ('*Urf*') masyarakat setempat, misalnya mengenai larangan minuman keras (khamr).

Peluang adat ('*urf*') untuk bisa dijadikan pertimbangan dalam menetapkan hukum secara implisit disyaratkan oleh beberapa ayat hukum dalam al-Qur'an, antara lain:

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

Dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara yang ma'rif. (al-Baqarah: 233).

وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين

Kepada wanita-wanita yang dicerai (hendaknya diberi oleh suaminya) mut'ah menurut yang ma'rif. (al-Baqarah: 241).

Dalam ayat tersebut tidak dijelaskan mengenai macam, jenis atau bentuk dan batasan banyak sedikitnya nafkah yang harus diberikan oleh orang tua kepada anaknya dan oleh suami kepada istrinya yang dicerai. Hal ini karena Islam memahami bahwa tingkat kehidupan, kemampuan dan adat ('*urf*') masyarakat berbeda antara satu dengan yang lainnya. Syari'at Islam memberikan kesempatan untuk menetapkan ketentuan hukumnya sesuai adat ('*urf*') setempat. Oleh karena itu ketentuan hukum mengenai kewajiban memberi nafkah bagi suami atau orang tua yang ada dalam berbagai kitab fiqh (dari berbagai macam madzhab) berbeda-beda, disebabkan oleh perbedaan tradisi di mana ulama tersebut berada.

Berkaitan dengan itu, dalam kaidah fiqhiyyah disebutkan:

العادة محكمة .³¹

Adat kebiasaan dapat dijadikan dasar (pertimbangan) hukum.

Qaidah yang lain:

التعيين بالعرف كالتعيين بالنص .³²

Menetapkan (suatu hukum) dengan dasar ('urf), seperti menetapkan (hukum) dengan dasar nash.

Dengan kaidah tersebut, hukum Islam dapat dikembangkan dan di terapkan sesuai dengan keadaan suatu masyarakat. Sifat al-Qur'an dan as-Sunnah yang hanya memberikan prinsi-prinsip dasar dan karakter keuniversalan hukum Islam dapat dijabarkan dan terealisasi dalam dan oleh kaidah ini. Lebih jauh, senada dengan kaidah tersebut, dalam bidang perdagangan (perekonomian), kaidah fiqhiyyah memberikan keluasan untuk menciptakan berbagai macam bentuk transaksi atau kerja sama, yaitu dengan kaidah:

المعروف بين التجار كالمشروط بينهم.³³

"Sesuatu yang sudah terkenal (menjadi tradisi) di kalangan pedagang, seperti syarat yang berlaku di antara mereka".

Qaidah-qaidah tersebut memberikan peluang pada kita untuk menetapkan ketentuan-ketentuan hukum, apabila tidak ada nash yang menjelaskan

ketentuan hukumnya.³⁴ Bahkan meneliti dan memperhatikan adat (*'urf*) untuk menjadikan dasar pertimbangan dalam menetapkan suatu ketentuan hukum merupakan suatu keharusan.³⁵ Akan tetapi, tidak semua adat (*'urf*) manusia dapat dijadikan dasar hukum. Yang dapat dijadikan dasar hukum adalah adat (*'urf*) yang tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar dan tujuan-tujuan hukum Islam itu sendiri. Karena itu para ulama mengklasifikasikan adat (*'urf*) ini menjadi dua macam yaitu:

1. *Al-'Urf al-Shahih*, yaitu kebiasaan yang berlaku di tengah-tengah masyarakat dan tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip hukum Islam yang ada dalam nash (al-qur'an dan as-sunnah).
2. *Al-'Urf al-Fasid*, yaitu kebiasaan yang telah berlaku di tengah-tengah masyarakat, tetapi kebiasaan tersebut bertentangan dengan nash atau ajaran-ajaran syari'at secara umum.³⁶

Adat (*'urf*) yang dapat dijadikan hukum adalah *al-'urf al-shahih*. Oleh karena itu selama kebiasaan masyarakat tidak bertentangan dengan syari'at Islam, dapat dijadikan dasar pertimbangan hukum. Dengan demikian sifat akomodatif hukum Islam dapat terealisasi tanpa harus meninggalkan prinsip-prinsip dasarnya.

Memperhatikan keadaan suatu masyarakat merupakan suatu hal yang mendasar dalam syari'at Islam. Oleh karena itu syari'at Islam dalam menetapkan hukum-hukumnya selalu disertai penjelasan tentang *'illat* ('illah) yaitu alasan yang melatarbelakangi suatu ketetapan hukum, sekalipun tidak semua ketentuan

hukum dijelaskan ‘illatnya. Hal ini dimaksudkan agar dalam setiap ketetapan hukum, berpijak dari alasan-alasan yang logis.

Berkaitan dengan masalah ‘illat ini, Syekh Abdul Fatah mengatakan bahwa semua tindakan kontroversial Umar (yang sepintas melanggar ketentuan nash), karena Umar memandang bahwa hukum agama itu mengandung alasan-alasan tertentu.

“Ketetapan suatu hukum itu didasarkan atas ada atau tidak adanya ‘illat.”

Dan kaidah:

الأصل أن تزول الأحكام بزوال عليها.³⁷

Pada dasarnya suatu ketetapan hukum dapat dihapus (berubah) dengan hilangnya (berubah) nya ‘illat.

Kaidah yang lain menyebutkan:

الحكم إذا ثبت بعلّة زال بزوالها.³⁸

Apabila suatu hukum ditetapkan berdasarkan ‘illat, maka hukum tersebut dapat diganti (dirubah) dengan hilangnya ‘illat tersebut.

Kaidah-kaidah tersebut memberikan suatu prinsip dasar bahwa dalam menerapkan atau menetapkan kebijakan hukum tidak boleh hanya berpegang kepada makna lahiriyah atau bunyi lafaz dari suatu teks nash, akan tetapi harus dengan sungguh-sungguh menggunakan pemikiran dan penggunaan intelektual, yaitu dengan menggali dan mencermati ‘illat dan hikmah yang terkandung dalam suatu ketetapan

hukum, sehingga benar-benar rasional dan relevan. Suatu ketentuan hukum yang berbeda dan perubahan-perubahan hukum yang terjadi dari waktu ke waktu, tidak selalu dianggap sebagai tindakan yang menyimpang dari syari'at, tetapi sebaliknya hal itu harus dipandang sebagai dinamika dan nilai kontekstualitas hukum Islam itu sendiri.

Penetapan hukum yang didasarkan kepada analisis 'illat sebagaimana dilakukan oleh Umar, yang terformulasikan dalam tiga ka'idah di atas merupakan tahapan yang penting dalam pengembangan analisis sosiologi hukum. Perbedaan di seputar aspek normatif hukum Islam dan aspek sosiologis manusia (masyarakat) akan selalu dijumpai dalam realitas keseharian. Di saat terjadi tarik-menarik antara pendekatan normatif dan sosiologis, Umar menjatuhkan pilihannya pada faktor sosiologis dengan pertimbangan rasionalistis kemaslahatan demi untuk memaknakan (hukum) Islam dalam realita kehidupan tanpa meninggalkan semangat yang dipesankan dalam teks-teks al-Qur'an dan al-Sunnah. Karenanya sangatlah penting untuk dipahami bahwa suatu sistem kepercayaan (agama) dalam suatu komunitas sosial jangan sampai ajaran-ajarannya termasuk dalam bidang hukum terjadi kehampaan nilai. Pergumulan dan perbenturan dengan nilai-nilai sosial selalu terjadi dan dapat mempengaruhi intensitas pengalaman keagamaan. Dalam keadaan yang demikian, tentunya Islam harus arif agar kehadirannya dapat bermakna.

Memperhatikan faktor sosiologis sangat penting bila melihat hukum Islam dengan segala dinamikanya

antara lain bukanlah semata-mata sebagai lembaga hukum yang menekankan aspek spiritual, tetapi juga merupakan sistem sosial yang utuh bagi masyarakat yang didatanginya. Oleh karena itu hukum Islam harus tetap eksis dalam masyarakat sesuai dengan kondisi sosial, budaya, ekonomi dalam waktu dan ruang tertentu. Dari sudut pandang inilah nilai kontekstualitas dan peran penting kaidah di atas dapat dilihat. Kaidah tersebut memberikan prinsip dasar terhadap kemungkinan adanya perubahan penerapan hukum dengan mempertimbangkan 'illat sebagai landasan filosofisnya.

Ketidakterlepasan perhatian hukum Islam terhadap kondisi sosial masyarakat, sebenarnya telah nampak sejak awal proses pembentukan hukum Islam itu sendiri. Adanya asbab al-nuzul dari suatu ayat hukum dan asbab al-wurud dari suatu hadits hukum merupakan contoh kongkrit bahwa ketetapan hukum dalam Islam merupakan refleksi sosial masyarakat yang mengelilinginya. Dalam perkembangan hukum Islam selanjutnya, para imam mujtahid atau para imam mazhab dalam menetapkan suatu hukum selalu memperhatikan kondisi sosial masyarakat. Perbedaan ketetapan hukum yang dikeluarkan oleh imam Syafi'i yang kemudian memunculkan *qaul qadim* (pada waktu berbeda di Baghdad, Irak) dan *qaul jadid* (pada waktu ia berada di Kairo Mesir) adalah contoh kongkrit bahwa ketentuan hukum yang dihasilkan melalui ijtihad, faktor kondisi lingkungan masyarakat sangat mempengaruhi terhadap ketentuan-ketentuan hukum.

Berdasarkan fakta perkembangan hukum Islam itu, Ahmad Mustafa al-Maraghi menyatakan bahwa

suatu kebijakan hukum dapat saja berubah sesuai dengan kondisi sosial masyarakat. Apabila suatu ketentuan hukum dirasakan sudah tidak maslahat, dikarenakan terjadi perubahan kondisi sosial, maka dapat diganti dengan ketetapan baru yang lebih sesuai dengan kemaslahatan dan kondisi sosial yang ada.³⁹ Hal yang sama juga dinyatakan oleh Muhammad Rasyid Ridha, bahwa suatu ketetapan hukum dapat berubah-ubah karena perubahan tempat, waktu, kondisi, dan situasi sosial masyarakat. Jika suatu ketentuan hukum itu tidak dibutuhkan lagi dapat digantikan dengan ketentuan hukum baru yang sesuai dengan waktu dan situasi terakhir.⁴⁰

Terhadap kemungkinan adanya perubahan hukum tersebut dalam Kaidah Fiqhiyyah disebutkan:

تغير الفتوى (الحكم) بتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال.⁴¹

Suatu ketetapan hukum (fatwa) dapat berubah disebabkan berubahnya waktu, tempat dan situasi (kondisi).

Kaidah ini menetapkan suatu prinsip bahwa seseorang harus mempunyai kemampuan melihat fenomena sosial yang mungkin berubah dan berbeda karena perubahan zaman dan perbedaan tempat. Ini juga berarti menuntut kemampuan membuat generalisasi atau abstraksi dari ketentuan hukum yang ada menjadi prinsip umum yang berlaku untuk setiap zaman dan tempat. Berlakunya setiap prinsip untuk segala zaman dan tempat berarti keharusan memberi peluang pada prinsip itu untuk dilaksanakan secara teknis dan kongkrit menurut tuntutan ruang dan waktu.

Karena ruang dan waktu berubah, tentu spesifikasinya pun berubah dan ini membawa perubahan hukum.⁴²

Berarti kaidah ini memberikan peluang kepada seseorang dalam menetapkan sesuatu ketentuan hukum untuk menjawab persoalan-persoalan baru, sesuai dengan perkembangan kondisi sosial masyarakat. Oleh karena itu dapat dikatakan bahwa kaidah tersebut sangat berperan mewujudkan nilai kontekstualitas hukum Islam.

Perubahan kondisi sosial adalah suatu perubahan di sekitar institusi kemasyarakatan di dalam suatu masyarakat yang mempengaruhi sistem sosialnya. Masyarakat muslim adalah sekelompok masyarakat yang hidup dalam sebuah sistem dengan memegang al-Qur'an sebagai sumber ajarannya yang diyakini benar dan kekal. Karena kekekalannya itulah al-Qur'an justru harus dipahami sesuai perkembangan dan perubahan manusia di berbagai bidang sosial, budaya, sains dan teknologi. Dengan berpegang pada prinsip yang demikian, hukum Islam tidak hanya sebagai aturan normatif, tetapi juga operatif, sehingga hukum Islam benar-benar dirasakan sebagai rahmat, bukan sebagai ancaman.⁴³ Dengan demikian ka'idah di atas sangat berperan dalam mewujudkan konsep perubahan sosial yang selalu terkait dengan perubahan hukum.

Perbedaan pendapat tentang wali mujbir⁴⁴ di kalangan ulama Hanafiyah dan ulama Syafi'iyah adalah sebagai contoh bahwa suatu ketetapan hukum (yang dihasilkan melalui ijtihad) tidak lepas dari kondisi sosial masyarakat. Lingkungan masyarakat Hanafiyah wanita-wanita sudah terbiasa ikut serta dalam

pergaulan kemasyarakatan dalam berbagai bidang, sehingga ia dianggap mengetahui terhadap laki-laki yang cocok bagi dirinya. Sebaliknya lingkungan masyarakat Syafi'iyah kaum wanitanya tidak terbiasa keluar rumah, sehingga dalam menentukan calon suami, orang tua (wali) lebih mengetahui laki-laki yang baik dan maslahat bagi anaknya. Qai'dah fiqhiyyah sebagai metode yang mampu berperan dalam menetapkan hukum secara kontekstual karena adanya perubahan waktu (zaman) diungkapkan oleh Kaidah:

لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان.⁴⁵

Tidak dapat diingkari adanya perubahan karena berubahnya waktu (zaman).

Ka'idah di atas menunjukkan bahwa seseorang dapat menetapkan hukum atau mengeluarkan fatwa dan sekaligus melakukan perubahan sesuai dengan perubahan waktu (zaman). Ibnu Qayyim mengemukakan bahwa suatu ketentuan hukum yang ditetapkan oleh seorang mujtahid, mungkin saja mengalami perubahan karena perubahan waktu, tempat keadaan dan adat.⁴⁶ Hal yang sama juga dikemukakan oleh Marshall Hodgson, bahwa suatu ketentuan hukum sangat mungkin berubah karena pertimbangan lingkungan yaitu lingkungan tempat (*dhraf al-makan*) dan lingkungan waktu (*dhraf al-zaman*).⁴⁷ Berarti kaidah tersebut sangat relevan sebagai metode penetapan untuk sesuai dengan konteks waktu.

Peran lain yang dapat dilakukan oleh kaidah fiqhiyyah dalam merealisasikan nilai kontekstualitas hukum Islam juga terdapat dalam kaidah:

الأصل في الأشياء الإباحة .⁴⁸

Pada dasarnya segala sesuatu itu boleh.

Kaidah lain menyebutkan:

الأصل في الأشياء (غير العبادة) الإباحة حتى يدل

الدليل على التحريم.⁴⁹

Segala sesuatu (selain ibadah) pada dasarnya adalah boleh, kecuali ada dalil yang melarangnya.

Kaidah di atas menunjukkan adanya kebebasan dasar yang diberikan oleh Islam untuk mengembangkan dan menerapkan berbagai kebijakan hukum dengan segala teknisnya sesuai dengan konteks yang ada. Dari kaidah tersebut dapat dipahami bahwa umat Islam dalam aktivitas kultural (selain masalah ibadah) seperti politik, kenegaraan, perekonomian, diberi kebebasan yang luas untuk melakukan kreativitas dan inovasi untuk mencari yang paling relevan dengan kondisi yang ada.

Berkaitan dengan prinsip Kaidah tersebut patut diperhatikan ungkapan Ahmad Zaki Yamani:⁵⁰

“Banyak orang keliru memahami syari’ah yaitu tidak dapat membedakan antara yang murni agama dan yang merupakan prinsip-prinsip transaksi keduniaan. Meskipun kedua-duanya diambil dari sumber yang sama (al-Qur’an dan al-Sunnah), tetapi prinsip-prinsip yang kedua didasarkan kepada kepentingan dan manfaat umum dan karenanya

dapat berubah-ubah (sesuai dengan konteksnya) menuju yang terbaik dan ideal.”

Ungkapan di atas memberikan pengertian tentang perlunya dibedakan (tetapi tidak terpisahkan, karena berasal dari sumber yang sama) antara yang bersifat agama murni dan yang bersifat keduniaan. Sesuai dengan ka'idah dan ungkapan Ahmad Zaki Yamani di atas, dalam urusan mu'amalah boleh melakukan kreatifitas, tetapi dalam ibadah tidak diperbolehkan ada "kreativitas", sebab meng-*creat* suatu bentuk ibadah adalah bid'ah, sebagaimana diungkapkan oleh kaidah:

الأصل في العبادة التحريم حتى يدل الدليل على الإباحة.⁵¹

Pada dasarnya dalam masalah ibadah adalah tidak boleh sehingga ada dalil (petunjuk) yang membolehkan.

Kaidah ini memberikan prinsip bahwa manusia dilarang menciptakan sistem ibadat dan tata caranya, karena hal itu adalah hak mutlak Tuhan dan Rasul. Sebagaimana melakukan kreativitas terhadap ibadah adalah bid'ah (prinsip kaidah kedua), melarang melakukan kreativitas terhadap sesuatu yang dibolehkan (dalam urusan mu'amalah) juga berarti bid'ah (prinsip kaidah pertama).

Tiga kaidah di atas dipertegas lagi oleh kaidah:

الأصل في العقود والمعاملة صحة حتى يقوم الدليل
على البطلان والتحريم.⁵²

Pada dasarnya dalam segala bentuk transaksi dan mu'amalah adalah diperbolehkan (sah) sampai ada dalil yang melarang dan mengharamkan.

Dari uraian tersebut terlihat bahwa nilai-nilai kontekstualitas hukum Islam dapat diwujudkan melalui konsep “ibahah” yang ada dalam kaidah di atas. Dari kaidah itu, seseorang diberi wewenang untuk mengembangkannya sesuai dengan perkembangan dan perubahan yang terjadi.

Kaidah lain ialah:

تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة.⁵³

Kebijakan pemimpin terhadap masyarakat harus didasarkan atas kemaslahatan.

Nilai-nilai kontekstualitas hukum Islam tergambar dalam kaidah tersebut. Dalam kaidah tersebut seorang pemimpin (dalam arti dan tingkat apapun) dapat mengembangkan berbagai teori sosial, perekonomian, pendidikan yang universal dan relevan. Kemaslahatan yang dijadikan sebagai tolak ukur utama dalam ka'idah tersebut dapat mengantarkan nilai-nilai kontekstualitas hukum Islam, karena kemaslahatan manusia (masyarakat) sifatnya selalu aktual, sangat mungkin berbeda antara satu tempat dengan tempat lain, dan dapat berubah dari satu waktu ke waktu berikutnya. Apabila kemaslahatan dijadikan dasar dalam setiap kebijakan, maka hukum Islam dapat diterapkan dalam berbagai konteks, tanpa harus meninggalkan prinsip pokok yang telah ditetapkan oleh syari'at Islam yaitu “kemaslahatan” itu sendiri. Dengan

kata lain, kaidah tersebut cukup berperan sebagai metode penetapan hukum dalam merealisasikan keluwesan dan keluasan hukum Islam.

Kontekstualitas hukum Islam dalam pengertian ini mampu mengatasi berbagai persoalan-persoalan baru yang muncul antara lain diperlihatkan oleh kaidah:

درء المفساد مقدم على (أولى من) جلب المصالح .⁵⁴

Mencegah kerusakan harus diupayakan lebih dahulu dari pada upaya mendapatkan manfaat.

Kaidah ini secara tidak langsung memberikan pengertian bahwa kepekaan dan wawasan sosial harus dimiliki oleh seseorang dalam menetapkan suatu ketentuan hukum. Ia harus cermat melihat fenomena-fenomena yang ada dalam masyarakat. Kaidah ini juga memberikan arahan apabila suatu kebijakan ditetapkan dan akan berdampak negatif di satu sisi, tetapi di sisi lain membawa manfaat, maka dampak negatif yang harus dihindari. Karena dampak negatif sangat mungkin akan berpengaruh lebih luas, yang pada akhirnya manfaat yang diperoleh menjadi tidak ada artinya.

Peran kaidah fiqhiyyah sebagai metode penerapan hukum Islam yang mampu merealisasikan nilai-nilai kontekstualitas hukum Islam tidak hanya terbatas dalam kemampuannya menyelesaikan persoalan-persoalan hukum akibat perkembangan pemikiran dan kemajuan teknologi, tetapi kaidah fiqhiyyah juga mampu dijadikan sebagai rujukan yang representatif dalam memberikan solusi bagi kesulitan-kesulitan yang

dialami seseorang, yaitu antara lain terdapat dalam kaidah:

الضرورات تبيح المحظورات.⁵⁵

Kondisi darurat dapat memperbolehkan melakukan hal-hal yang dilarang.

Kaidah yang merupakan induksi dari surat al-Baqarah ayat 286, al-Nisa' ayat 38 dan al-Haj ayat 45 tersebut mempunyai nilai kontekstualitas yang tinggi.

Keadaan darurat (terpaksa) merupakan keadaan yang selalu ada dalam kehidupan ini. Islam sebagai syari'at yang universal, ketentuan hukumnya harus dapat mengantisipasi keadaan tersebut. Keadaan darurat adalah keadaan yang dialami manusia secara tidak wajar, sehingga ia tidak dapat melaksanakan ketentuan-ketentuan hukum sebagaimana mestinya. Melalui kaidah tersebut, kesulitan-kesulitan tersebut dapat diselesaikan. Dengan demikian kaidah tersebut mempunyai nilai kontekstualitas yang tinggi.

Hal-hal yang dilarang oleh ketentuan hukum, kemudian diperbolehkan karena keadaan darurat tersebut, supaya dalam pelaksanaannya tidak terjadi kesewenang-wenangan yang menyimpang dari prinsip-prinsip syari'ah, diatur oleh kaidah :

الضرورات تقدر بقدرها.⁵⁶

Standar keadaan darurat, ditentukan sesuai dengan yang diperlukan.

Dan kaidah :

ما أبيع للضرورة يتقدر بقدرها.⁵⁷

Sesuatu yang diperbolehkan karena darurat diukur menurut keadaan daruratnya.

Kaidah tersebut memberikan batasan tentang kebolehan melanggar ketentuan hukum karena darurat. Tetapi batasan tersebut tidak disebutkan secara kongkrit. Hal ini karena munculnya keadaan darurat merupakan kasus individual yang sangat mungkin berbeda antara seseorang dengan orang lain. Di sinilah letak nilai kontekstualitas kaidah tersebut, yaitu secara filosofis memberikan dasar-dasar yang tegas, secara praktis ketegasan itu dapat diterapkan dalam berbagai konteks dan sepanjang zaman. Oleh karena itu dapat dikatakan bahwa kaidah tersebut cukup fleksibel dalam menyelesaikan kesulitan-kesulitan dalam konteks yang berbeda-beda.

Berkaitan dengan kaidah darurat ini, Muhammad Muslehuddin mengemukakan sebagai berikut:⁵⁸

“Hukum Islam mengandung prinsip-prinsip luas yang memberi kemungkinan penafsiran untuk menampung kebutuhan-kebutuhan masyarakat yang terus meningkat. Prinsip-prinsip tersebut juga diperluas dengan qiyas untuk memecahkan masalah-masalah yang berkembang dalam kehidupan. Lebih lanjut ada kaidah darurat yang digunakan apabila masih ada sesuatu yang penting yang tidak dicakup oleh ketentuan hukum.”

Selanjutnya di akhir tulisannya ia mengatakan bahwa metode ijthid khususnya qiyas dan kaidah darurat merupakan metode yang representatif untuk menghadapi setiap kemungkinan kesulitan-kesulitan yang dihadapi oleh manusia.⁵⁹ Kaidah lain yang senada dengan kaidah tersebut adalah kaidah:

الضرر يدفع بقدرها الإمكان.⁶⁰

Kemudharatan (kerusakan) harus dihindarkan semaksimal mungkin.

Kaidah ini apabila diterapkan dalam bidang pemerintahan, sosial, ekonomi (tidak hanya masalah ibadah praktis), merupakan dasar yang cukup fleksibel untuk menetapkan suatu kebijakan yang dianggap penting dan mendesak untuk menciptakan kemaslahatan dan menghindarkan kerusakan.

Perhatian kaidah fihiyyah tidak hanya terbatas pada keadaan darurat yang mungkin dialami manusia, tetapi kondisi “sulit” yang menyebabkan seseorang tidak dapat melaksanakan ketentuan-ketentuan hukum secara wajar, juga mendapat perhatian. Hal ini terlihat dalam kaidah

المشقة تجلب التيسير.⁶¹

Kondisi masyaqat (sulit) dapat menarik pada kemudahan.

Kaidah ini memberikan keluasan kepada seseorang untuk melaksanakan ketentuan hukum sesuai dengan kemampuannya (secara maksimal) karena

adanya sebab-sebab alamiah (misalnya sakit), sehingga kesulitan melaksanakan ketentuan-ketentuan hukum sebagaimana mestinya. Dengan hukum Islam dapat dilaksanakan dalam berbagai kondisi, berdasarkan prinsip kaidah tersebut, menunjukkan bahwa hukum Islam itu fleksibel.

Tujuan dan prinsip dasar penetapan hukum Islam antara lain tidak menyulitkan. Konsep darurat (terpaksa) dan masyaqaat (kesulitan) yang ada dalam kaidah tersebut cukup relevan dan sejalan dengan prinsip-prinsip dasar tersebut. Dengan kaidah itu seseorang tidak merasa kesulitan menjalankan ketentuan hukum dan mengatasi kesulitan yang ada. Dengan demikian kaidah tersebut cukup berperan dalam merealisasikan prinsip dasar dan tujuan hukum Islam.

Dari beberapa kaidah yang dikemukakan di atas menunjukkan bahwa prinsip kaidah fiqhiyyah ialah memperhatikan adat ('urf) dan kondisi masyarakat. Perhatiannya terhadap adat ('urf) dan kondisi masyarakat itu memberikan nilai kontekstualitas yang tinggi terhadap kaidah fiqhiyyah dan sekaligus berperan untuk dijadikan metode penetapan hukum di tengah masyarakat yang mempunyai kultur dan adat yang berbeda-beda.

Dari beberapa contoh kaidah di atas menunjukkan bahwa kaidah fiqhiyyah dalam bidang mu'amalah menetapkan prinsip dasar "ibahah" (kebolehan) dan "kemaslahatan". Prinsip ibahah merupakan konsekuensi dari karakteristik sumber hukum Islam (al-Qur'an dan al-Sunnah) yang bersifat global dan sebagian besar hanya menetapkan konsep-

konsep dasar, terutama dalam bidang mu'amalah. Adapun prinsip kemaslahatan merupakan tujuan pokok dari hukum Islam. Dua prinsip ini menunjukkan bahwa kaidah fiqhiyyah sangat fleksibel dan antisipatif terhadap perkembangan, perubahan dan kemungkinan permasalahan hukum yang muncul.

'Illat juga merupakan prinsip yang ditetapkan dalam kaidah fiqhiyyah. Prinsip 'illat ini sebagai pedoman untuk tetap berpegang kepada prinsip hukum yang telah ditetapkan oleh syari'at Islam, meskipun terjadi perubahan hukum karena perubahan atau perbedaan kondisi masyarakat.

Prinsip lain yang ada dalam kaidah fiqhiyyah adalah prinsip masyaqat dan darurat. Nilai kontekstualitas kaidah fiqhiyyah dari dua prinsip ini ialah kemampuannya menyelesaikan persoalan hukum dan kesulitan yang dialami seseorang atau masyarakat. Prinsip hukum Islam tidak menyulitkan dan dapat dilaksanakan dalam berbagai kondisi, terimplementasikan dalam kaidah fiqhiyyah ini.

Endnote:

- ¹ Abdullah Ahmad an-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Intenasional dalam Islam*, terj. Ahmad Suaedy dan Amiruddin, (Yogyakarta: LKiS, 1994), hlm. 40.
- ² *Ibid.*, hlm: 39.
- ³ Abdullah Wahab Khallaf, *Ilmu Ushul al-Fiqh*, cet. XII, (ttp: tnp, 1978), hlm. 27-28.
- ⁴ Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, alih bahasa: Agah Gunardi, (Bandung: Pustaka, 1984), hlm. 40.

- ⁵ Fazlurrahman, *Islam*, alih bahasa Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka, 1984), hlm. 45.
- ⁶ Amiur Mu'allim dan Yusdani, *Ijtihad: Suatu Kontroversi Antara Teori dan Fungsi*, (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997), hlm. 43.
- ⁷ *Ibid.*
- ⁸ Dari kurang lebih 6000 ayat al-Qur'an hanya sekitar 3,5 % - 17,18 % yang memuat aturan-aturan hukum. Abdul Wahhab Khlmalf menyatakan 228 ayat, sedang menurut al-Ghazali, al-Razi dan Ibn al-Mubarak 500 ayat, dan menurut Abu Yusuf 1.100 ayat. *Ibid.*, hlm. 44.
- ⁹ Fazlur Rahman, *Islam...*, hlm. 58.
- ¹⁰ Abdurrahman Wahid "Menjadikan Hukum Islam Sebagai Penunjang Pembangunan" dalam *Agama dan Tantangan Zaman*, (Jakarta: LP3ES), hlm. 68.
- ¹¹ Abdul Wahhab Khallaf, *Ushul al-Fiqh...*, hlm. 27-28. Bahkan menurut Mohammed Arkoun, al-Qur'an mempunyai makna yang tidak terbatas, selalu terbuka untuk interpretasi baru, dan sebaliknya tidak pernah tertutup dalam interpretasi tunggal. Muhammad Quraish Shihab "Konsep Qaf'I dan Zanni dalam al-Qur'an" dalam majalah *Dialog*, No. 30 th. XIV, Desember 1989.
- ¹² Penjelasan lebih rinci tentang berbagai kebijakan Umar ini dapat dilihat dalam Amiur Nuruddin, *Ijtihad Umar Ibn al-Khattab*, (Jakarta: Rajawali, 1991), hlm. 137-166.
- ¹³ Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah, Jilid I*, (Kuwait: Dar al-Bayan, 1968), hlm. 13.
- ¹⁴ Munawir Syadzali "Ijtihad dan Kemaslahatan Umat" dalam *Ijtihad Dalam Sorotan*, (Bandung: Mizan, 1988), hlm. 121.
- ¹⁵ Abdul Wahhab Khlmalf, *Ushul al-Fiqh...*, hlm. 39-40.
- ¹⁶ Objek kajian terpenting dari mushtalah hadits adalah penelitian terhadap otentisitas hadits atas dasar integritas para "rawi" (periwayatnya), yang kemudian menghasilkan klasifikasi kualitas hadis antara lain; *shahih, hasan, dha'if, mutawatir, ahad* dan *maudhu'* (hadits palsu).
- ¹⁷ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, Cet. II, (Jakarta: Paramadina, 1992), hlm. 519-520.

- ¹⁸ *Ibid.* 521.
- ¹⁹ Nurcholish Madjid “Taqlid dan Ijtihad: Masalah Kontinuitas dan Kreatifitas dalam Memahami Pesan Agama” dalam Budy Munawar-Rahman (ed), *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*, Cet. II, (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 340.
- ²⁰ Masdar F. Mas’udi “Zakat Konsep Harta yang Bersih”, dalam *Kontekstualisasi Doktrin Islam...*, hlm. 424.
- ²¹ Nurcholish Madjid, *Taqlid dan Ijtihad...*, hlm. 340.
- ²² Istilah “baik” di atas merupakan nilai yang sifatnya universal apabila ia ada pada dirinya sendiri. Tetapi apabila ia telah ada pada sebuah konsep, sistem atau institusi, maka akan menjadi relatif. Berkaitan dengan pembahasan ini, suatu konsep hukum tertentu yang telah dianggap “baik” pada suatu masa atau tempat tertentu, belum tentu “baik” untuk masa atau tempat yang berbeda. Inilah yang dimaksud dengan “baik relatif”.
- ²³ S. Waqar Ahmad Husaini, *Islamic Environmental System Engineering*, alih bahasa Anas Mahyuddin, (Bandung: Pustaka, 1980), hlm. 74.
- ²⁴ Faruq Abu Zaid, *al-Syari’ah al-Islamiyah Baina al-Muhafidzin wa al-Mujaddidin*, alih bahasa Husein Muhammad, (Jakarta: P3M, 1980), hlm. 84.
- ²⁵ Otentisitas dan keabsahan dengan masa lalu dapat dilihat dengan adanya kesinambungan ajaran Nabi dan Rasul dengan ajaran Nabi dan Rasul sebelumnya, termasuk ajaran Nabi Muhammad (Islam) sekarang ini. Hal ini seperti ditegaskan dalam surat al-Ahkaf (46) ayat 9, al-Syura (42) ayat 13, an-Nahl (16) ayat 123 dan al-Isra (17) ayat 78. Dalam ayat tersebut dijelaskan bahwa dimensi kesejarahan dan kesadaran akan kontinuitas dan konsistensi merupakan salah satu dasar pandangan keotentikan, keabsahan dan kebenaran. Maka dalam bidang hukum pun merupakan suatu keharusan melakukan suatu pemikiran yang secara terus menerus untuk mencari yang relevan dengan konteks zamannya.
- ²⁶ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan*, (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 38-39. Di sini Nurcholish Madjid mengumpamakan “model pakaian”. Menurutnya hal itu merupakan hasil dialog Islam yang universal, yang datang dari

Tuhan dan diperuntukkan bagi seluruh umat manusia di mana saja dan sepanjang zaman dengan situasi konkrit budaya dalam konteks ruang dan waktu tertentu yang relevan dan partikular, yaitu partikularitas Jazirah Arab. Contoh lain yang dapat penulis kemukakan ialah kesukaan Rasul “memakai surban” atau “memelihara jenggot” yang dalam kitab-kitab fiqh dianggap sebagai “sunnah” sehingga kalau mengikutinya mendapat pahala. Hal seperti ini pada dasarnya merupakan ekspresi keagamaan yang tidak serta merta harus dianggap bernilai mutlak, sehingga mesti berlaku di semua tempat.

- 27 Nurcholish Madjid “Pendahuluan” dalam Budy Munawar-Rahman (ed), *Kontekstualisasi Doktrin Islam...*, hlm. XVIII.
- 28 Hadis riwayat Bukhari dari Abdullah bin Yazid dari Haiwah bin Syuraih dari Yazid bin Abdullah bin al-Hadl dari Muhammad bin Ibrahim bin al-Hars dari Basr bin Sa’id bin Qays dari Amr bin ‘Ash. Imam Bukhari, *Shahih Bukhari*, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Alamiah, tt.), hlm. 510-511.
- 29 Disini penulis tidak membedakan pengertian secara definitive antara *adat* dan *urf*. Sebagian ulama ushul fiqh ada yang membedakan antara keduanya. Tetapi menurut analisa penulis, perbedaan tersebut secara prinsip tidak mempengaruhi substansi atau esensi dari makna “adat” atau “urf” tersebut.
- 30 Yusuf Qardhawi, *Awamil al-Sa’ah...*, hlm. 36.
- 31 Ahmad bin Muhammad al-Zarqa’, *Syarh al-Qawa’id al-Fiqhiyyah*, Cet. VIII, (Beirut: al-Qalam, 1989), hlm. 219; Zainal Abidin bin Ibrahim bin Nujaim (Ibnu Nujaim), *al-Asybah wa al-Nadza’ir*, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Alamiah, 1985), hlm. 93, al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nadza’ir...*, hlm. 63.
- 32 Ahmad Al-Zarqa’, *Syarh al-Qawa’id...*, hlm. 241; Asymuni A. Rahman, *Kaidah-kaidah...*, hlm. 62.
- 33 *Ibid.*, hlm. 239.
- 34 Al-Syathibi, *al-Muwafaqat...*, Jilid II, hlm. 179. Bandingkan dengan Ibnu Qayyim, *I’lam al-Muwaqqi’in...*, Jilid III, hlm. 90.
- 35 Syihabuddin Ahmad ibn Idris al-Qarafi, *al-Furuq fi Anwa’il Buruq*, (Beirut: ‘Alam al-Kutub, t.t.), hlm. 49.

- ³⁶ Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh...*, hlm. 141; Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Jilid II, (Jakarta: Logos, 1999), hlm. 368.
- ³⁷ Ali Ahmad al-Nadawi, *al-Qawa'id al-Fiqhiyyah...*, hlm. 338.
- ³⁸ *Ibid.*
- ³⁹ Ahmad Mushtafa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, Juz I, (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), hlm. 187.
- ⁴⁰ Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manar*, Juz I, (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), hlm. 414. Bandingkan dengan Rafiq al-A'jam, *Ushul al-Islamiyah Manhajuhu wa Ab'adhuha*, (Beirut: Dar al-Ilmi, 1983), hlm. 47.
- ⁴¹ Abdullah bin Abdul Muhsin, *Ushul al-Madzhah al-Imam Ahmad*, Cet. III, (Beirut: Dar al-fikr, 1980), hlm. 164.
- ⁴² Nurcholish Madjid "Pergeseran Pengertian Sunnah ke Hadits: Implikasinya dalam Pengembangan Syari'ah" dalam Budy Munawar-Rahman, *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*, (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 221.
- ⁴³ Nurcholish Madjid, *Islam Keindonesiaan dan Kemodernan*, (Bandung: Mizan, 1987), hlm. 203.
- ⁴⁴ Wali mujbir adalah wali yang mempunyai hak prerogatif (hak memaksa) terhadap anak perempuannya (yang di bawah perwaliannya) untuk dikawinkan kepada laki-laki yang menjadi pilihannya.
- ⁴⁵ Ahmad bin Muhammad al-Zarqa', *Syarh al-Qawa'id...*, hlm. 227; Ali Haidar, *Dhararu al-Hukkam Syarh Majallah al-Ahkam*, (Beirut: Maktabah al-Nahdha, t.t.), hlm. 43.
- ⁴⁶ Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *I'lam al-Muwaqqi'in*, Jilid III, (Beirut: Dar al-Jil, t.t.), hlm. 3.
- ⁴⁷ Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam*, Jilid III, (Chicago: The University of Chicago Press, 1974), hlm. 437.
- ⁴⁸ Al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nadza'ir...*, hlm. 62.
- ⁴⁹ Abu Bakar al-Ahdal al-Yamani, *al-Fara'id al-Bahiyah*, (Semarang: al-Munawwar, t.t.), hlm. 6; M. Adib Bisri, *Risalah Qawa'id Fiqh*, (Kudus: Menara Kudus, 1977), hlm. 11.

- ⁵⁰ Ahmad Zaki Yamani, *Islamic Law and Contemporary Issues*, (Jeddah: The Saudi Publishing House, 1388 H), hlm. 13-14. Oleh karena pemikiran tersebut dianggap menundukkan ajaran Islam yang universal ke bawah tekanan konteks ruang dan waktu. Reaksi negatif itu dapat dilihat (sekedar ilustrasi dan mengengang) terhadap idenya Munawir Syadzali tentang reaktualisasi, Abdurrahman Wahid tentang Pribumisasi. Ide-ide tersebut sama dengan ide Ahmad Zaki Yamani dan ide-ide para ulama terdahulu yang dituangkan dalam kaidah fiqhiyyah di atas. Yaitu ide untuk merealisasikan agar ajaran Islam yang universal itu benar-benar memberi manfaat nyata dan efektif. Efektifitas itu dilakukan dengan cara menterjemahkan ajaran universal itu sedemikian rupa sehingga menjadi “down to earth” atau membumi dan menzaman.
- ⁵¹ M. Adib Bisri, *Risalah Qawa'id Fiqh*, (Kudus: Menara Kudus, 1997), hlm. 20.
- ⁵² M. Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manar...*, Juz VII, hlm. 161.
- ⁵³ Abdullah bin Sa'id Muhammad 'Abbad al-Lahji, *Idhah al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*, Cet. III, (Makkah: t.tp, t.t.), hlm. 62; Al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nadza'ir...*, hlm. 83; Muhammad al-Zarqa', *Syarh al-Qawa'id...*, hlm. 309; Al-Nadawi, *al-Qawa'id...*, hlm. 280.
- ⁵⁴ Al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nadza'ir...*, hlm. 62; Muhammad al-Zarqa', *Syarh al-Qawa'id...*, hlm. 205; Al-Nadawi, *al-Qawa'id...*, hlm. 170.
- ⁵⁵ Al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nadza'ir...*, hlm. 60; Al-Nadawi, *al-Qawa'id...*, hlm. 270.
- ⁵⁶ Muhammad al-Zarqa', *Syarh al-Qawa'id...*, hlm. 187.
- ⁵⁷ Al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nadza'ir...*, hlm. 60.
- ⁵⁸ Muhammad Muslehuddin, *Filsafat Hukum Islam dan Pemikiran Orientalis*, terj. Ahmad Tafsir, (Bandung: Pustaka, 1985), hlm. 9.
- ⁵⁹ *Ibid.*, hlm. 58-59.
- ⁶⁰ Muhammad al-Zarqa', *Syarh al-Qawa'id...*, hlm. 207; Ali Haidar, *Dhararu al-Hukam...*, hlm. 37.
- ⁶¹ Al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nadza'ir...*, hlm. 55; Al-Nadawi, *al-Qawa'id...*, hlm. 265. Muhammad al-Zarqa', *Syarh al-Qawa'id...*, hlm. 157.

BAB V P E N U T U P

Kaidah fiqhiyyah merupakan kaidah yang disusun secara induktif dari al-Qur'an dan al-Sunnah sesuai dengan permasalahan hukum yang muncul dan berkembang. Dari permasalahan tersebut, dicarikan penyelesaiannya melalui al-Qur'an dan al-Sunnah. Bentuk penyelesaian itu kemudian dibuat menjadi kaidah umum yang berisi nilai filosofis dan ruh syari'at Islam yang ada dalam al-Qur'an dan al-Sunnah. Kaidah fiqhiyyah yang bersifat umum ini merupakan metode untuk menetapkan kebijakan hukum dan menyelesaikan persoalan-persoalan hukum. Karena disusun berdasarkan atas permasalahan hukum yang muncul, penyusunan kaidah fiqhiyyah tersebut tidak sekaligus sebagaimana penyusunan undang-undang.

Ketetapan hukum dalam Islam didasarkan pada prinsip dan asas yang rasional dan sesuai dengan fitrah manusia serta untuk kepentingan manusia itu sendiri. Atas dasar asas dan tujuan ini, hukum Islam mempunyai nilai yang fleksibel dan universal. Oleh karena itu kemajuan di berbagai bidang kehidupan, perkembangan pemikiran, perubahan kondisi sosial masyarakat, yang kesemuanya itu menyebabkan

kompleksitas permasalahan hukum, harus dapat diselesaikan oleh syari'at Islam sebagai bukti dari fleksibilitas dan universalitas.

Untuk menjawab tantangan zaman dan berbagai permasalahan hukum, sebagai konsekuensi nilai fleksibilitas dan universalitas hukum Islam, antara lain harus dilakukan kontekstualisasi. Kontekstualisasi penting dilakukan didasarkan atas dua alasan. *Pertama*, ayat-ayat hukum dan hadis-hadis hukum, terutama yang berkaitan dengan masalah mu'amalah, sebagian besar bersifat global, berupa prinsip-prinsip umum. *Kedua*, kebijakan hukum yang ditetapkan melalui ijtihad oleh para ulama yang ada dalam berbagai kitab, belum tentu relevan. Karena kebijakan tersebut terkait dengan faktor adat (urf), sosial budaya, ekonomi, kondisi manusia baik secara individu maupun kolektif, yang kesemuanya itu mungkin berbeda dan berubah. Dengan kontekstualisasi, hukum Islam mampu menjawab berbagai kebutuhan dan kesulitan manusia yang terus muncul dan berkembang.

Dengan melakukan kontekstualisasi hukum Islam untuk menjawab berbagai permasalahan hukum itu, salah satu metode yang relevan adalah *Kaidah Fiqhiyyah*. Relevansi tersebut karena kaidah fiqhiyyah mempunyai nilai kontekstualitas dan peran yang penting dalam mewujudkan kontekstualisasi hukum Islam. Nilai kontekstualitas itu ialah karena kaidah fiqhiyyah memperhatikan adat (uruf), situasi, tempat, waktu dan 'illat hukum, yang kesemuanya merupakan unsur-unsur penting nilai kontekstualitas hukum Islam. Adapun peran kaidah fiqhiyyah dalam merealisasikan

kontekstualisasi hukum Islam antara lain ditunjukkan oleh kemampuannya dalam menyelesaikan berbagai permasalahan hukum dan kesulitan-kesulitan yang dihadapi manusia dalam berbagai kondisi, tempat, waktu tanpa meninggalkan prinsip-prinsip dasar yang ada dalam al-Qur'an dan al-Sunnah.

—ooOoo—

DAFTAR BACAAN

- Abdul Wahhab Khallaf, *Ilm Ushul al-Fiqh*, Cet. VIII, Kairo: Maktabah Da'wah Islamiyyah, 1990.
- , *Mashadir al-Tasyri' al-Islami fi Ma La Nash Fihi*, alih bahasa Bahrun Abu Bakar, Bandung: Risalah, 1972.
- , *Khulasah Tarikh al-Taasyri' al-Islami*, cet. IX, ttp: tnp, 1971.
- Abdullah Ahmad an-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Intenasional dalam Islam*, terj. Ahmad Suaedy dan Amiruddin, Yogyakarta: LKiS, 1994.
- Abdullah bin Abdul Muhsin, *Ushul al-Madzhah al-Imam Ahmad*, Cet. III, Beirut: Dar al-fikr, 1980.
- Abdullah bin Sa'id Muhammad 'Abbadi al-Lahji, *Idhah al-Qawa'id al-Fiqhiyah*, Cet. III, Makkah: t.tp, t.t.
- Abdurrahman Wahid "Menjadikan Hukum Islam Sebagai Penunjang Pembangunan" dalam *Agama dan Tantangan Zaman*, Jakarta: LP3ES.

- Abu A'la Al-Maududi, *Prinsip-prinsip Islam*, Cet II, Bandung: Al-Ma'arif, 1983.
- Abu Abdullah Muhammad Al-Qurtubi, *al-Jami' li al-Ahkam al-Qur'an*, Jilid III, ttp: Dar al-Kutub al-'Arabi, 1967.
- Abu Bakar al-Ahdal al-Yamani, *al-Fara'id al-Bahiyyah*, Semarang: al-Munawwar, t.t.
- Abu Daud, *Sunan Abu Daud*, Jilid I, Beirut: Dar al-Fikr, t.t.
- Adnan Muhammad Jam'ah, *al-Harj fi al-Syari'ah al-Islamiyah*, Suria: t.p., t.t.
- Ahmad bin Hajr al-Asqalani, *Fath al-Bari*, Jilid I, t.tp: al-Maktabah al-Salafiah, 1379 H.
- Ahmad bin Muhammad al-Zarqa', *Syarh al-Qawa'id al-Fiqhiyah*, Cet. VIII, Beirut: al-Qalam, 1989.
- Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, alih bahasa Agah Granadi, Bandung: Pustaka, 1984.
- Ahmad Ibn Hanbal, *Musnat li al-Imam Ahmad bin Hanbal*, juz. VI, Beirut: Dar al-Fikr, t.t.
- Ahmad Mushtafa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, Juz I, Beirut: Dar al-Fikr, t.t.
- Ahmad Zaki Yamani, *Islamic Law and Contemporary Issues*, Jeddah: The Saudi Publishing Haouse, 1388 H
- Al-Bahi al-Khuli, *Min Fiqh Umar fi al-Istishad wa al-Mal*, Damaskus: Majalah al Muslimah No. 4, Februari 1954.

- Ali Ahmad al-Jurjawi, *Hikmah al-Tasyri' wa al-Falsafatuhu*, Beirut: Dar al-Fikr, ttp.
- Ali Haidar, *Dhararu al-Hukkam Syarh Majallah al-Ahkam*, Beirut: Maktabah al-Nahdha, t.t.
- Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Jilid II, Jakarta: Logos, 1999.
- Amiur Mu'allim dan Yusdani, *Ijtihad: Suatu Kontroversi Antara Teori dan Fungsi*, Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997.
- , *Ijtihad Umar Ibn al-Khattab*, Jakarta: Rajawali, 1991.
- Asymuni A. Rahman, *Qa'idah-qa'idah Fiqh*, Jakarta: Bulan Bintang, 1976.
- Asy-Syathibi, *al-Muwafaqat Ushul al-Syari'ah*, Jilid II, Makkkah: Dar al-Baz, t.t.
- Budy Munawar-Rahman (ed), *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*, Cet. II, Jakarta: Paramadina, 1995.
- Faruq Abu Zaid, *al-Syari'ah al-Islamiyah Baina al-Muhafidzin wa al-Mujaddidin*, alih bahasa Husein Muhammad, Jakarta: P3M, 1980.
- Fathi Duraini, *al-Manahij al-Usuliyah fi ijtihad bi al-Ra'yi fi al-Tasyri'*, Damsiq: Dar al-al-Kutub al- Hadits, 1975.
- Fathi Ridwan, *Min Falsafah al-Tasyri' al-Islami*, Kairo: Dar al-Katib al-Arabi, 1969.

- Fazlur Rahman, *Islam*, alih bahasa Senoaji Saleh, Cet. I, Jakarta: Bumi Aksara, 1992.
- Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *I'lam al-Muwaqqi'in*, Jilid III, Beirut: Dar al-Jil, t.t.
- Ibnu Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid*, Jilid II, Kairo: Dar al-Kutub al-Arabiyyah.
- Imam Bukhari, *Shahih Bukhari*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Alamiyyah, tt.
- Jalaluddin Abdurrahman ibn Abu Bakar al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazdair*, Beirut: Dar al-Fikr, t.t.
- M. Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, (t.tp: Dar al-Fikr al-Arabi, t.t.
- M. Adib Bisri, *Risalah Qawa'id Fiqh*, Kudus: Menara Kudus, 1997.
- M. Jama'ah, *Raf'u al-Harj fi al-Syari'ah al-Islamiyyah*, (Suria: t.p., t.t.
- Manna' al-Qaththan, *al-Tasyri' wa al-Fikr*, t.tp: Maktabah Qahbah, 1976.
- Marshml G. S. Hodgson, *The Venture of Islam*, Jilid III, Chicago: The University of Chicago Press, 1974.
- Masdar F. Mas'udi, *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqh Pemberdayaan*, cet II, Bandung: Pustaka, 1997.
- Muhammad Muslehuddin, *Filsafat Hukum Islam dan Pemikiran Orientalis*, terj. Ahmad Tafsir, (Bandung: Pustaka, 1985

- Muhammad Abu Zahrah, *al-Mujtama' al-Insany fi Dzilli al-Islam*, Libanon: Dar al-Fikr, 1970.
- , *Ushul Fiqh*, Cairo: Dar al-Fikr al-'Araby, 1958
- Muhammad Aly al-Tahanawy, *Kasysyaf Istilahat al-Funun*, Jilid I, t.tp: al-Asithanah, 1317 H
- Muhammad Hudari Bek, *Tarikh al-Tasyrik al-Islami*, cet III ttp: tnp., 1981.
- Muhammad Ibnu Abu Syuhbah, *al-Hudud fi al-Islam*, Mesir: Maktabah al-Qahirah, 1974.
- Muhammad Izzuddin bin Abd al-Aziz bin Abdussalam, *Qawa'id al-Ahkam fi Masalih al-An'am*, Jilid II, Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.t
- Muhammad Khalid Mas'ud, *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abu Ishaq al-Syathibi*, alih bahasa Yudian W. Asmin, Cet. I, Surabaya: al-Ikhlash, 1995.
- Muhammad Quraish Shihab "Konsep Qaf'I dan Zanni dalam al-Qur'an" dalam majalah *Dialog*, No. 30 th. XIV, Desember 1989.
- Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manar*, Juz I, Beirut: Dar al-Fikr, t.t.
- Muhammad Said Ramadhan al-Buthi, *Dhawabith al-Maslahah fi al-Syari'ah al-Islamiyah*, Beirut: Muassah al-Risalah, t.t.
- Muhammad Salam Madkur, *al-Fiqh al-Islami*, Jilid II, Kairo: Maktabah Abdul Wahab, 1955.
- , *al-Madkhul li al-Fiqh al-Islami*, ttp: Dar al-Nahdhah al-Arabiyah, 1960.

- Mukhtar Yahya dan Fatchurrahman, *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islam*, Bandung: al-Ma'arif, 1986.
- Munawir Syadzali "Ijtihad dan Kemaslahatan Umat" dalam *Ijtihad Dalam Sorotan*, Bandung: Mizan, 1988.
- Muslim, *Sahih Muslim bi Syahri al-Nawawi*, jilid XI, Beirut: Dar al-Fikr, 1972.
- Musthafa Ahmad al-Zarqa', *al-Fiqh al-Islami fi Thaubi al-Jadid*, Jilid II, Beirut: Dar al-Fikr, t.t.
- Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh*, Jakarta: Logos, 1996.
- Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan*, (Jakarta: Paramadina, 1995.
- , *Islam Doktrin dan Peradaban*, cet II, Jakarta: Paramadia, 1992.
- , *Islam Keindonesiaan dan Kemodernan*, Bandung: Mizan, 1987.
- Rafiq al-A'jam, *Ushul al-Islamiyah Mauhajuha wa Ab'adhuha*, Beirut: Dar al-Ilmi, 1983.
- S. Waqar Ahmad Husaini, *Islamic Environmental System Engineering*, alih bahasa Anas Mahyuddin, Bandung: Pustaka, 1980.
- Said Ramadhan, *Hukum Islam, Ruang Lingkup dan Kandungannya*, terj. Saudi Sa;ad, Jakarta: Gaya Media, 1986.
- Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah, Jilid I*, Kuwait: Dar al-Bayan, 1968.

- Syamsuddin Abu Abdullah Muhammad bin Ahmad al-Zahabi, *al-Mustadrak*, Jilid II, Beirut: Dari al-Fikr, 1978.
- Syihabuddin Ahmad ibn Idris al-Qarafi, *al-Furuq fi Anwa'il Buruq*, Beirut: 'Alam al-Kutub, t.t.
- Undang-Undang Perkawinan*, ttp: Pustaka Tintamas, tt.
- Yusuf Qardawi, *Al-Fiqh al-Islami Bayna al-'Ashlmah wa al-Tajdid*, cet I, Beirut: tnp., 1986.
- , *'Awamil al-Sa'ah wa al-Murunah fi al-Syari'ah al-Islamiyah*, alih bahasa: Rifyal Ka'bah, Jakarta: Minared, 1988.
- , *Syari'ah al-Islamiyah Khuluduha wa Shalahuha li Tathbiq li Kulli Zaman wa Makan*, alih bahasa Abu Zaky, Surabaya: Pustaka Progresif, 1990.
- , *al-Ijtihad fi al-Syari'ah al-Islamiyyah*, alih bahasa Achmad Syatori, Cet. I, (Jakarta: Bulan Bintang, 1987.
- , *al-Khashaish al-Ammah li al-Islam*, alih bahasa Rafi' Munawwar, Surabaya: Risalah Gusti, 1994.
- Zainal Abidin bin Ibrahim bin Nujaim (Ibnu Nujaim), *al-Asybah wa al-Nadza'ir*, Beirut: Dar al-Kutub al-Alamiah, 1985
- Ziauddin Sardar, *Islamic Futures The Shape of Ideas to Come*, alih bahasa Rahmani Astuti, Cet. I, Bandung: Pustaka, 1985.

--ooOoo--

