



**KEDUDUKAN KAIDAH FIKIH DALAM IJTIHAD DAN RELEVANSINYA  
DENGAN KOMPILASI HUKUM ISLAM (KHI)**

**TESIS**

*Diajukan untuk Memenuhi Salah Satu Syarat  
guna Memperoleh Gelar Magister Hukum  
Program Studi Hukum Keluarga*

**Oleh**

**JOHAN EFENDI**  
**NIM. 088162648**

**PROGRAM STUDI HUKUM KELUARGA PASCASARJANA  
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI (UIN)  
IMAM BONJOL PADANG  
1439 H / 2018 M**



## SURAT PERNYATAAN

Saya yang bertanda tangan di bawah ini :

Nama : Johan Efendi  
NIM : 088162648  
Tempat/ Tgl Lahir : Padang, 15 Desember 1990  
Pekerjaan : Mahasiswa

menyatakan dengan sesungguhnya bahwa tesis saya berjudul "KEDUDUKAN KAJIDAH FIKIH DALAM IJTIHAD DAN RELEVANSINYA DENGAN KOMPILASI HUKUM ISLAM(KHI)" benar-benar karya asli saya kecuali yang dicantumkan sumbernya.

Apabila di kemudian hari terdapat kekeliruan dan kesalahan, hal tersebut sepenuhnya menjadi tanggung jawab saya sendiri.

Demikianlah surat pernyataan ini saya buat dengan sesungguhnya, untuk dapat dipergunakan seperlunya.

Padang, 03 Maret 2018

Saya yang menyatakan  
METERAI TEMPEL  
DIJUDAEF185820851  
6000  
EKSPONENSI  
Johan Efendi



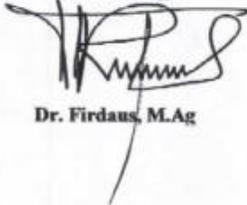


**PERSETUJUAN PEMBIMBING**

Tesis ini berjudul “**KEDUDUKAN KAJIDAH FIKIH DALAM IJTIHAD DAN RELEVANSINYA DENGAN KOMPILASI HUKUM ISLAM (KHI)**” oleh Johan Efendi NIM. 088162648 telah memenuhi persyaratan ilmiah dan dapat disetujui untuk diajukan ke sidang Munaqasyah.

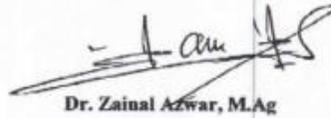
Padang, 12 Februari 2018

Pembimbing I



**Dr. Firdaus, M.Ag**

Pembimbing II



**Dr. Zainal Azwar, M.Ag**

## PERSETUJUAN TIM PENGUJI MUNAQASYAH

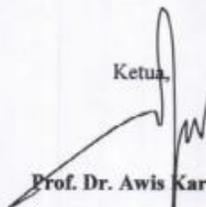
Tesis dengan judul : **KEDUDUKAN KADAIH FIKIH DALAM IJTIHAD DAN RELEVANSINYA DENGAN KOMPILASI HUKUM ISLAM (KHI)** yang ditulis oleh **Johan Efendi NIM 088162648** telah diperbaiki sesuai dengan permintaan Tim Penguji Munaqasyah Tesis yang dilaksanakan pada hari Rabu, 28 Februari 2018.

Demikian untuk dimaklumi.

Padang, 03 Maret 2018

### TIM PENGUJI

Ketua,

  
**Prof. Dr. Awis Karni, M.Ag**

Sekretaris,

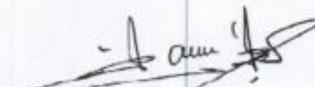
  
**Alfaldi, M.Ag**

Anggota,

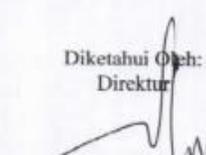
  
**Dr. Muchlis Bahar, Lc., M.Ag**

  
**Dr. Elfia, M.Ag**

  
**Dr. Firdaus, M.Ag**

  
**Dr. Zainal Azwar, M.Ag**

Diketahui Oleh:  
Direktur

  
**Prof. Dr. Awis Karni, M.Ag**  
NIP. 19611210198031004

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## KATA PERSEMBAHAN

Ya....Allah....

Lapangkanlah Hatiku dan Mudahkanlah Urusanku,  
Dan Lepaskanlah Kekakuan Lidahku Supaya Mereka Mengerti Perkataanku.  
( QS. Thaha ayat 24-28)

Kulangkahkan Kaki Menuju Kesuksesan,  
Benturan Demi Benturan Telah Kulalui,  
Untuk Meraih Cita-Cita Yang Kudambakan,  
Dengan Penuh Keyakinan dan Ketetapan Hati.

Ya...Rahmaan....

Hari Ini Satu Langkah Telah Selesai, Sekelumit Harapan Telah Kugapai,  
Sepenggal Impian Telah Terang, Setitik Keberhasilan Sudah Gemilang,  
Namun Kusadari, Perjalananku Masih Panjang,  
Yang Setitik Akhirnya Sampai Berpulang, Karena Itu Karuniakanlah  
Aku Jiwa Yang Lembut dan Tenang.

Bersamamu Ya Rahiim....

Dengan Segala Kerendahan Hati, Sebagai Tanda Bakti dan Terima Kasih  
Ku Persembahkan Karya Ini Sebagai Tanda Keberhasilan, Kepada Yang Tercinta:  
Istri dan anak-anak ku tersayang. Selanjutnya, Ayahanda dan Ibunda. Kakanda  
dan adinda Tersayang serta sanak saudara semuanya.

Kemudian ku persembahkan karya ini sebagai tanda terimakasih kepada para  
dosen, civitas akademika dan para teman-teman senasib seperjuangan di  
Pascasarjana Universitas Islam Negeri Imam Bonjol Padang.

Semoga Kita Semua Selalu Di Bawah Naungan dan Ridha Allah SWT. Amin.....

(JOHAN EFENDI)

## PEDOMAN TRANSLITERASI

Transliterasi yang digunakan dalam penulisan tesis ini adalah transliterasi Arab-Indonesia berdasarkan Surat Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia Nomor: 158 tahun 1987 dan Nomor: 0543/ u/ 1987.

Arab	Latin	Arab	Latin	Arab	Latin
ا	A	ز	Z	ق	Q
ب	B	س	S	ك	K
ت	T	ش	Sy	ل	L
ث	Ts	ص	Sh	م	M
ج	J	ض	Dh	ن	N
ح	H	ط	Th	و	W
خ	Kh	ظ	Zh	هـ	H
د	D	ع	'A	ء	'
ذ	Dz	غ	Gh	ي	Y
ر	R	ف	F		

### Catatan:

1. Konsonan ditulis rangkap, seperti kata رَبَّنَا ditulis *rabbânâ*.
2. Vokal panjang (*mad*), *fathah* (baris di atas), *kasrah* (baris di bawah), dan *dhammah* (baris di depan) ditulis â, î, û, misalnya kata: الْحَقُّوقُ ditulis *al-huqûqu*.
3. *Tâ' Marbutah* hidup atau mendapat harakat *fathah*, *kasrah*, dan *dhammah*, transliterasinya adalah /t/, misalnya: (الشريعة الإسلامية) = ditulis *al-syarî'atu al-islâmiyyah*
4. Kata sandang *alif* dan *lâm* baik diikuti oleh huruf *qamariyah* maupun huruf *syamsiyah* ditulis: *al* di awalnya, seperti: النساءُ ditulis: *al-Nisâ* dan المؤمنونُ ditulis: *al-Mu`minûn*.
5. *Ta`marbutah* bila terletak di akhir kata ditulis: h, seperti: البقرةُ ditulis: *al-Baqarah*. Bila terletak di tengah kalimat ditulis: t, seperti: نفقة الأولادُ ditulis: *nafaqat al-awlâd*.

6. Penulisan kalimat Arab dalam kalimat Indonesia menurut tulisannya, contoh: وهو خير الرازقين ditulis: *wa huwa khair al-râziqîn*.

**Pengecualian:**

1. Nama atau kata yang dirangkai dengan kata Allah, ditulis menjadi satu, seperti (عبدالله) ditulis “Abdullâh”, (إلى الله) ditulis Ilallâh
2. Untuk nama-nama kota yang sudah populer dengan tulisan latin, ditulis sesuai dengan nama populer tersebut (قاهرة) ditulis Cairo, (دمشق) ditulis Damaskus, (أردن) ditulis Yordania

**Singkatan-singkatan:**



H.	: Hijriyah
M.	: Masehi
h.	: Halaman
tt.	: Tanpa tahun
tn.	: Tanpa nama
tp.	: Tanpa penerbit
ttp.	: Tanpa tempat
SWT	: <i>Subhânahu wa Ta`âla</i>
SAW	: <i>Shalallahu `alihi wa sallam</i>
Q.S.	: al-Qur'an Surat
H.R.	: Hadis Riwayat
<i>ibid.</i>	: <i>Ibidem</i>
<i>op. cit.</i>	: <i>Opera Citato</i>
<i>Loc. cit.</i>	: <i>Loco Citato</i>



## ABSTRAK

Tesis ini berjudul “**Kedudukan Kaidah Fikih dalam Ijtihad dan Relevansinya dengan Kompilasi Hukum Islam**”, Ditulis oleh Johan Efendi, NIM 088162648, Program Studi Hukum Keluarga Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Imam Bonjol Padang, 2018, 171 halaman. Judul ini dimaksudkan untuk mengkaji kedudukan kaidah fikih dalam ijtihad dan relevansinya dengan Kompilasi Hukum Islam (KHI) buku 1 tentang perkawinan.

Penelitian ini dilatarbelakangi oleh bahwasanya al-Qur’an dan Hadits merupakan sumber dalam menetapkan hukum Islam, yang mana keduanya disebut dengan *mashdar*, dalil hukum yang lainnya adalah *Ijmâ’*, *Qiyâs*, *Istihsân*, *Mashlahah Mursalah*, *‘Urf*, *Syar’u man Qablanâ*, *Qawl al-Shahâbî*, *Istishâb* dan *Sad al-Dzari’ah*. Tetapi kenyataannya bahwa kaidah fikih juga dijadikan sebagai dalil dalam menetapkan hukum, padahal ulama-ulama terdahulu tidak ada menyebutkan kaidah fikih sebagai salah satu dalil dalam menetapkan hukum Islam. Maka pertanyaan dalam penelitian ini adalah: (1) apa hakikat dari kaidah fikih, (2) bagaimana kedudukan kaidah fikih dalam ijtihad menurut para ulama, serta (3) bagaimana relevansi kaidah fikih dengan Kompilasi Hukum Islam (KHI) pada buku 1 tentang perkawinan.

Jenis penelitian ini adalah penelitian kepustakaan (*library research*), sedangkan sumber data berupa kitab-kitab, buku-buku, dokumen-dokumen seputar kaidah fikih, usul fikih dan fikih, serta Kompilasi Hukum Islam buku 1 tentang hukum perkawinan. Jenis data adalah kualitatif. Objek penelitian adalah hakikat kaidah fikih dalam ijtihad serta relevansinya dengan Kompilasi Hukum buku 1 tentang perkawinan. Pengumpulan data dilakukan melalui studi literatur terhadap kitab-kitab pokok ditambah dengan teks-teks lainnya. Analisis data menggunakan *content analysis*, sedangkan penyajian data dilakukan secara deskriptif analisis.

Penelitian ini menghasilkan beberapa kesimpulan, yaitu: (1) hakikat dari kaidah fikih adalah perkataan ulama (*qawl al-mujtahid*), karena berasal dari hasil penelitian dan penelusuran para ulama terhadap masalah-masalah fikih. Hadits-hadits yang menjadi kaidah fikih atau sering disebut sebagai kaidah fikih, bukanlah termasuk kaidah fikih dan tidak bisa disebut sebagai kaidah fikih. penyebutan itu hanya saja dikarenakan formulasi dari hadits-hadits tersebut sama dengan kaidah fikih. Hadits merupakan perkataan Nabi (*qawl al-nabî*), kedudukannya *qath’î* (pasti), karena merupakan dalil nash yang hakikatnya adalah wahyu dari Allah SWT sementara kaidah fikih terbentuk dari hasil ijtihad para ulama, kedudukannya *zhannî* (dugaan). (2) Kedudukan kaidah fikih dalam ijtihad terbagi kepada dua. Yaitu, kaidah fikih sebagai dalil pelengkap dan sebagai dalil mandiri dalam penetapan hukum. Mayoritas ulama sepakat menjadikan kaidah fikih sebagai dalil pelengkap dalam penetapan suatu hukum. Adapun ulama berbeda pendapat dalam menjadikan kaidah fikih sebagai dalil mandiri. Dari kedua pendapat tersebut,

pendapat yang menerima kaidah fikih sebagai dalil mandiri sangat lemah. Kaidah fikih hanya dapat dijadikan sebagai dalil pelengkap. (3) Ada relevansi yang kuat antara kaidah fikih yang telah dirumuskan oleh ulama terdahulu dengan Kompilasi Hukum Islam khususnya buku 1 tentang perkawinan, dengan ditemukannya beberapa pasal yang sesuai dan relevan dengan kaidah fikih dalam 10 masalah, yaitu, tentang ta'lik talaq, dasar-dasar perkawinan, pencatatan perkawinan, larangan kawin, calon mempelai, mahar, perjanjian perkawinan, pembuktian perkawinan, 'iddah dan kedudukan suami istri.



## KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Segala puji hanya untuk Allah SWT yang telah melimpahkan rahmat, nikmat, taufiq dan hidayah-Nya, sehingga penulis bisa menyelesaikan penulisan tesis ini. Shalawat dan salam senantiasa tercurah kepada Rasulullah SAW, ahli baitnya, para sahabatnya, serta pengikutnya hingga akhir zaman. Semoga kita semua termasuk umatnya yang kelak mendapatkan syafa'at di akhirat kelak, aamiin.

Tesis yang berjudul **“Kedudukan Kaidah Fikih dalam Ijtihad dan Relevansinya dengan Kompilasi Hukum Islam (KHI)”** adalah karya tulis ilmiah dan merupakan salah satu syarat untuk meraih gelar Magister Hukum pada Program Studi Hukum Keluarga (*al-Ahwâl al-Syakhshiyah*), Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Imam Bonjol Padang.

Penulis mengucapkan terima kasih yang tidak terhingga kepada kedua orang tua tercinta yang telah membesarkan dan mendidik penulis, ayahanda Ali Sahir Chan dan ibunda Elmina, serta kedua saudara penulis Zai Kurnia dan Isa Ismail yang selalu mendorong penulis dalam penyelesaian studi ini. Juga kedua mertua tercinta ayahanda Wirdanif, S.Pd.I dan ibunda Elzanita yang tiada hentinya mendorong penulis baik moril maupun materil untuk bersemangat mencari ilmu dan menyelesaikan studi. Istri tercinta Widya Winelza, S.Pd.I, M.Pd. yang senantiasa mendampingi penulis di kala suka dan duka, dan buah hati tersayang Muhammad Syauqi Elqudsi, yang menjadi penyemangat, penyejuk hati di kala duka dan semoga menjadi anak yang shalih. Tanpa doa restu dari mereka semua penulis tidak mungkin dapat mencapai apa yang dicita-citakan ini.

Penulis menyadari bahwa tesis ini dapat diselesaikan berkat dukungan dan bantuan dari berbagai pihak, oleh karena itu, penulis berterima kasih kepada semua pihak yang secara langsung dan tidak langsung memberikan kontribusi dalam penyelesaian tesis ini. Terkhusus ucapan terima kasih penulis yang sedalam-dalamnya kepada:

1. Rektor UIN Imam Bonjol Padang, Bapak Dr. H. Eka Putra Wirman, Lc, M.Ag, para Wakil Rektor, dan seluruh karyawan/wati yang telah memberikan kesempatan kepada penulis untuk menimba ilmu pengetahuan di Pascasarjana UIN Imam Bonjol Padang.
2. Direktur Pascasarjana UIN Imam Bonjol Padang, Bapak Prof. Dr. Awis Karni, M.Ag, wakil direktur, ketua program studi Hukum Keluarga beserta staff.
3. Bapak Dr. Zulfikri, M.Ag selaku pembimbing akademik penulis, Bapak Dr. Firdaus, M.Ag sebagai pembimbing 1 penulis dalam menyelesaikan tesis ini yang telah membimbing dan memberikan masukan yang berharga kepada penulis selama mengikuti aktifitas pendidikan di Pascasarjana UIN Imam Bonjol padang, dan Bapak Dr. Zainal Azwar, M.Ag sebagai pembimbing 2 penulis yang telah meluangkan waktunya membimbing penulis dalam penulisan dan penyelesaian tesis ini. Terima kasih pula kepada Bapak Dr. Muchlis Bahar, Lc., M.Ag dan Ibuk Dr. Elfia, M.Ag sebagai penguji 1 dan penguji 2 dalam sidang munaqasyah tesis yang telah memberikan banyak masukan berharga untuk tesis ini.
4. Bapak dan Ibu dosen yang telah mencurahkan ilmu pengetahuannya kepada penulis sehingga bisa menyelesaikan pendidikan di program studi Hukum Keluarga Pascasarjana UIN Imam Bonjol Padang. Kepala perpustakaan Universitas dan Pascasarjana UIN Imam Bonjol Padang yang telah bermurah hati meminjamkan beberapa literatur sebagai referensi dalam penulisan tesis ini. Tidak lupa juga kepada seluruh karyawan/wati Pascasarjana UIN Imam Bonjol Padang yang telah memberikan layanan administrasi.
5. Teman-teman seprjuangan penulis di lokal Hukum Keluarga angkatan 2016.
6. Keluarga besar Ikatan Cendekiawan Muda Ahsanul Husna Bungus Teluk Kabung, terkhususnya panglima Ahsanul Husna uda Deri Suherman, S.Pd

(Pimpinan Pondok Tahfiz Qur'an Ahsanul Husna Bungus Teluk Kabung), serta kakak-kakak, adik-adik dan sahabat-sahabat yang memberikan dukungan yang luar biasa bagi penulis dalam proses penyelesaian studi di Pascasarjana UIN Imam Bonjol Padang.

7. Pihak-pihak lain yang tidak bisa disebutkan satu persatu.

Penulis hanya dapat berdoa semoga amal baik mereka semua mendapat balasan yang lebih baik dari Allah SWT .

Akhirnya, kepada Allah SWT jualah penulis berserah diri dan senantiasa meminta taufiq-Nya agar tesis ini menjadi amal jariyah yang bermanfaat bagi penulis. Penulis meminta maaf jika dalam tesis ini terdapat kesalahan dan kekeliruan. Penulis membuka pintu seluas-luasnya untuk kritik dan saran demi perbaikan serta manfaat dari tesis ini. Semoga tulisan ini dapat memberikan manfaat bagi para pembaca, terutama bagi penulis sendiri. *Amîn yâ Rabbal 'Âlamîn.*

Padang, 03 Maret 2018  
Penulis

**Johan Efendi**



## DAFTAR ISI

<b>HALAMAN JUDUL</b> .....	i
<b>PERNYATAAN KEASLIAN</b> .....	iii
<b>PERSETUJUAN PEMBIMBING</b> .....	v
<b>PERSETUJUAN TIM PENGUJI</b> .....	vi
<b>KATA PERSEMBAHAN</b> .....	vii
<b>PEDOMAN TRANSLITERASI</b> .....	viii
<b>ABSTRAK</b> .....	xi
<b>KATA PENGANTAR</b> .....	xiii
<b>DAFTAR ISI</b> .....	xvii
<b>BAB I PENDAHULUAN</b> .....	1
A. Latar Belakang Masalah .....	1
B. Rumusan Masalah .....	10
C. Batasan Masalah .....	10
D. Tujuan dan Kegunaan Penelitian .....	11
E. Definisi Operasional .....	12
F. Metode Penelitian .....	13
G. Kajian Terdahulu yang Relevan .....	16
H. Sistematika Penulisan .....	18
<b>BAB II TINJAUAN UMUM TENTANG KAIDAH FIKIH</b> .....	21
A. Pengertian Kaidah Fikih .....	21
B. Sejarah Perkembangan Kaidah fikih .....	31
C. Perbedaan Kaidah fikih dengan Ilmu-ilmu yang Lain .....	40
1. Perbedaan Kaidah Fikih dengan Kaidah <i>Ushuliyah</i> .....	40
2. Perbedaan Kaidah fikih dengan <i>Dhawâbith Fiqhiyyah</i> .....	44
3. Perbedaan Kaidah fikih dengan <i>Al-Furûq Al-Fiqhiyyah</i> .....	45
D. Pembagian Kaidah Fikih .....	48
1. Ditinjau dari Sumber dan Redaksi Kaidah Fikih .....	48
2. Ditinjau dari Aspek Ruang Lingkupnya .....	51
E. Urgensi Kaidah Fikih dalam Kajian Ilmu Syari'ah .....	55
<b>BAB III HAKIKAT DAN KEDUDUKAN IJTIHAD DALAM HUKUM</b>	
<b>ISLAM</b> .....	59
A. Pengertian Ijtihad .....	59

B. Rukun dan Syarat-syarat Ijtihad.....	63
C. Pembagian Ijtihad.....	68
D. Lapangan Ijtihad dan Tingkatan Mujtahid.....	71
E. Kedudukan dan Bentuk-bentuk Ijtihad.....	75
F. Hubungan Ijtihad dengan Kaidah Fikih.....	80
<b>BAB IV SEJARAH PENYUSUNAN KOMPILASI HUKUM</b>	
<b>ISLAM (KHI).....</b>	87
A. Pengertian Kompilasi Hukum Islam.....	87
B. Latar Belakang Penyusunan Kompilasi Hukum Islam.....	88
C. Proses Penyusunan Kompilasi Hukum Islam.....	94
D. Kedudukan dan Isi Kompilasi Hukum Islam.....	102
E. Kompilasi Hukum Islam Sebagai Konsensus Ulama Indonesia.....	104
<b>BAB V ANALISIS PERUMUSAN KAJIDAH FIKIH DAN</b>	
<b>RELEVANSINYA DENGAN KOMPILASI HUKUM ISLAM (KHI).....</b>	107
A. Hakikat Kaidah Fikih.....	107
B. Kedudukan Kaidah Fikih dalam Ijtihad.....	117
C. Analisis Relevansi Kaidah Fikih dengan Kompilasi Hukum Islam(KHI) dalam Masalah Perkawinan.....	128
<b>BAB VI PENUTUP.....</b>	
A. Kesimpulan.....	141
B. Saran.....	142
<b>DAFTAR KEPUSTAKAAN</b>	
<b>DAFTAR RIWAYAT HIDUP</b>	

# BAB I PENDAHULUAN

## A. Latar Belakang Masalah

Hukum Islam adalah seperangkat ketentuan yang mengatur seluruh perbuatan manusia.<sup>1</sup> Hukum Islam tersebut merupakan ketentuan-ketentuan mengikat yang berasal dari Allah dari segala legislasi manusia untuk pengaturan hidup individu dan masyarakat. Dengan kata lain, ketentuan hukum Islam berasal dari wahyu dan legislasi manusia.<sup>2</sup>

Istilah “hukum Islam” sudah terpakai dan hidup dalam literatur berbahasa Indonesia, namun tidak ditemukan dalam literatur berbahasa Arab termasuk al-Qur’an, karena itu tidak ditemukan secara definitif. Kajian hukum Islam itu mengandung dua bidang pokok, yaitu pertama, fikih yakni kajian tentang perangkat peraturan terinci yang bersifat ‘*amaliyah*, dan harus diikuti oleh umat Islam dalam kehidupan beragama. Kedua, usul fikih yakni kajian tentang metode sistematis dalam menghasilkan perangkat peraturan secara terperinci.<sup>3</sup>

Fikih dapat dikatakan pula sebagai kajian yang menfokuskan perhatian terhadap ayat demi ayat al-Qur’an dan Hadits. Fikih sebagai produk pemikiran mujtahid dapat mengalami perubahan dan hal ini merupakan gambaran elastisitasnya. Beragam fikih melahirkan mazhab-mazhab fikih, tegasnya fikih memiliki relativitas kepada siapa fikih itu dihubungkan, diantaranya kepada imam Abû Hanîfah, imam Mâlik, imam Syâfi’î, atau imam Ahmad bin anbal. Relativitasnya dapat diamati dari sisi kawasan mana fikih dilahirkan dan dikembangkan, dari kawasan Mekah, Madinah, Irak, Kufah, Mesir atau kawasan lain.

---

<sup>1</sup> Muhammad Hasan Hitou, *al-Wajîz fi Ushûl al-Tasyrî’*, (Beirût: Muassasah al –Risâlah, 2006), h. 99.

<sup>2</sup> Rifyal Ka’bah, *Penegakkan Syari’at Islam di Indonesia*,( Jakarta: Rifyal Ka’bah Foundation, 2016), h.164.

<sup>3</sup> Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh 1*, (Jakarta: Logos, 1996), h. 5.

Pada dasarnya hukum Islam bersumber dari al-Qur'an dan Hadits. Sepeninggal Rasulullah SAW, persoalan-persoalan baru bermunculan seiring dengan perkembangan dan perluasan daerah kekuasaan Islam. Sebagian besar dari persoalan tersebut tidak ditemukan penjelasan hukumnya secara eksplisit dalam al-Qur'an dan Hadits. Tidak ada pilihan lain bagi para sahabat untuk menghadapi persoalan tersebut, kecuali melakukan ijtihad.

Seiring perkembangan zaman dan semakin meluasnya daerah kekuasaan Islam tersebut, muncul beberapa mujtahid yang mengembangkan metode ijtihad dalam penggalian dan penetapan hukum Islam. Karena dalil-dalil yang digunakan oleh mazhab-mazhab fikih selain al-Qur'an, Hadits, *Ijma'*, dan *Qiyâs*, menurut Ahmad al-Raisûnî, pada dasarnya kembali kepada satu tujuan yakni untuk kebaikan (*maslahah*).<sup>4</sup>

Secara global, tujuan syara' dalam menetapkan hukum-hukumnya adalah untuk kemaslahatan manusia seluruhnya, baik kemaslahatan di dunia ini, maupun kemaslahatan di hari akhirat kelak, demikian tujuan syara' secara global. Akan tetapi apabila dirinci, maka tujuan syara' dalam menetapkan hukum-hukumnya ada lima, yang disebut dengan *al-maqâshid al-khamsah* yaitu memelihara kemaslahatan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.<sup>5</sup> Yang mana kelima tujuan tersebut semuanya berujung kepada masalah.

Dalam bidang fikih banyak terjadi perubahan-perubahan hukum, para Imam mazhab dalam mengistinbathkan suatu hukum memiliki pola pikir tertentu yang dapat dijadikan aturan pokok, sehingga hasil istinbathnya dapat dievaluasi secara objektif oleh para pengikutnya. Dalam sejumlah kasus, penguasaan terhadap fikih yang dirumuskan para ulama masa lalu dapat membantu para ulama saat ini untuk menetapkan hukum

---

<sup>4</sup> Ahmad Al-Raisûnî, *al-Tajdîd al-Ushûlî*, (Maroko: Dâr al-Kalimah, 2015), h. 148.

<sup>5</sup> Ismail Muhammad Syah, *Filsafat Hukum Islam*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1992), h. 65.

terhadap berbagai kasus baru yang terjadi dalam kehidupan masyarakat. Karena belum cukup memadai dengan hanya menguasai fikih masa lalu akan dapat menyelesaikan berbagai persoalan hukum yang terjadi pada masa kini. Dalam upaya penggalian hukum tersebut diperlukan adanya sarana untuk mendapatkan hukum yang sesuai dengan syari'at, dalam hal ini dituntut pula menguasai dan memahami dua macam disiplin ilmu yang tak kalah pentingnya yaitu usul fikih dan kaidah fikih.

Penguasaan terhadap ilmu usul fikih sangat penting karena ia merupakan metode dalam menggali dan menetapkan fikih. Dengan tidak mengetahui dan menguasai usul fikih, seorang ahli fikih tidak akan dapat menetapkan hukum terhadap suatu kasus yang terjadi dalam kehidupan masyarakat.<sup>6</sup> Ilmu usul fikih berguna untuk membimbing para mujtahid atau ahli fikih dalam mengistinbathkan hukum syara' secara benar. Usul fikih sebagai metodologi dalam penarikan hukum (*istinbâth al-ahkâm*), dengan metodologi usul fikih yang menggunakan pola pikir deduktif dapat menghasilkan fikih.<sup>7</sup>

Selain ilmu fikih dan usul fikih untuk mampu menetapkan hukum, seorang ulama dituntut pula memahami kaidah fikih. Dalam beberapa pengertian dapat dikemukakan bahwa kaidah fikih adalah suatu kaidah bersifat umum meliputi sejumlah masalah fikih dan melaluinya dapat diketahui hukum masalah fikih yang berada dalam lingkungannya. Kaidah fikih sebagai derifasi dari fikih atau hukum Islam, merupakan simpul-simpul umum dari beberapa permasalahan hukum Islam yang dapat digunakan oleh kalangan awam maupun *fuqahâ'* untuk mencari solusi dalam permasalahan hukum yang muncul di tengah masyarakat dalam berbagai aspek. Yaitu, ibadah, muamalah, maupun isu-isu hukum Islam kontemporer. Adapun dasar hukum kaidah fikih merupakan produk ijtihad yang bersumber dari

---

<sup>6</sup> Firdaus, *Ushul Fiqih*, (Jakarta: Zikrul Hakim, 2004), Cet. Ke 1, h.8-9.

<sup>7</sup> A. Djazuli, *Kaidah-kaidah Fikih*, (Jakarta: Kencana Prenadamedia Grup, 2014), h. 13.

al-Qur'an, Hadits, dan *ijmâ'*. kaidah tersebut merupakan generalisasi dari tema-tema fikih yang tersebar di kalangan imam mazhab, yang mana kaidah-kaidah dasar merupakan acuan dalam beristinbath.

Imam al-Qarâfi (w. 648 H) salah seorang ulama bermazhab Maliki, sebagaimana yang dikutip oleh Abdul Azîz Muhammad Azzâm mengatakan bahwa syari'at Islam yang dibawa oleh nabi Muhammad SAW ini telah ditambah Allah SWT dengan kemuliaan dan ketinggian yang diliputi oleh *ushûl* dan *furû'*, adapun *ushûl*-nya terbagi kedalam dua bagian yaitu usul fikih dan kaidah *kulliyah fiqhiyyah*. Dari setiap kaidah yang bersifat *kullî* tersebut melahirkan beberapa cabang.<sup>8</sup> Sejalan dengan hal itu, ulama kontemporer Musthafa Ahmad Zarqa' (w. 1999 M) menegaskan bahwa kaidah fikih mempunyai arti penting dan manfaat besar terhadap fikih. Dengan mengetahui dan menguasai kaidah fikih dapat menambah kemampuan ahli fikih dan memperjelas metode-metode melahirkan fatwa. Orang yang berpegang kepada *furû'* fikih tanpa memperhatikan kaidah fikih akan menemukan banyak pertentangan dalam masalah *furû'* fikih. Hal inilah yang menuntutnya harus menguasai rincian persoalan fikih yang banyak tersebut.<sup>9</sup>

Seseorang yang mempelajari kaidah fikih akan melahirkan kemampuan yang kuat dalam memahami fikih. Kaidah fikih sangatlah penting karena merupakan salah satu jalan untuk menguasai *maqâshid syari'ah*, dan juga kaidah fikih mencakup beberapa persoalan yang sudah dan belum terjadi, oleh karena itu kaidah fikih dapat dijadikan sebagai salah satu sarana dalam menyelesaikan persoalan yang mana belum ada ketentuan dan kepastian hukumnya. Hasbi al-Shiddieqy menyatakan sebagaimana yang dikutip oleh A. H Djazuli bahwa nilai seorang *faqîh* (ahli hukum

---

<sup>8</sup> Abdul Azîz Muhammad Azzâm, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*, (Kairo: Dar al-Hadîts, 2005), h. 38.

<sup>9</sup> Musthafa Ahmad Zarqâ', *al-Madkhal al-Fiqh al-'Âm*, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1968), Jilid 2, h. 950.

Islam) diukur dengan dalam dan dangkalnya penguasaannya tentang kaidah fikih, karena di dalam kaidah-kaidah fikih terkandung rahasia dan hikmah-hikmah fikih. Rahasia-rahasia fikih maksudnya adalah mengetahui *rûh al-hukm* yang tersimpul dalam kaidah-kaidah fikih.<sup>10</sup>

Dalam memosisikan kaidah fikih sebagai dasar istinbath hukum terdapat beberapa pendapat ulama tentang masalah tersebut. Bahwasanya para ahli fikih sepakat menjadikan kaidah fikih sebagai dalil atau rujukan pelengkap dalam mengistinbathkan hukum, yaitu kaidah fikih yang berasal dan disandarkan langsung pada dalil-dalil al-Qur'an dan Sunnah (*nash*). Adapun ahli fikih berbeda pendapat tentang kaidah fikih yang berlandaskan dari hasil pengkajian masalah-masalah fikih yang bermiripan.

Sebagaimana yang dipaparkan oleh 'Abdul 'Azîz Muhammad 'Azzâm dalam bukunya *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*.<sup>11</sup>

لا شك أن الفقهاء يتفقون على أن القواعد الفقهية إذا كان أصلها مستندا إلى دليل من كتاب أو سنة، فإنها تعتبر دليلا شرعيا يمكن إستنباط الأحكام منها-أما القواعد التي أسسها الفقهاء نتيجة إستقراء المسائل الفقهية المتشابهة فهي محل نظر واختلاف بين الفقهاء في حكم الإحتجاج بها.

“Tidak diragukan bahwasanya ahli fikih sepakat bahwa kaidah fikih yang berasal dan disandarkan langsung kepada dalil-dalil al-Qur'an dan Sunnah (*nash*), dapat dianggap sebagai dalil syara' dalam mengistinbathkan hukum. - Adapun kaidah fikih yang berlandaskan dari hasil pengkajian masalah-masalah fikih yang bermiripan, hal inilah yang menjadi perhatian dan ahli fikih berbeda tentang hukum berhujjah dengannya”.

Meskipun kaidah fikih itu penting dalam khazanah keilmuan Islam khususnya dalam hal penetapan hukum, akan tetapi ada ulama yang tidak

<sup>10</sup> H. A Djazuli, *Kaidah-kaidah Fikih*, (Jakarta: Prenadamedia Grup, 2014), cet. Ke-5, h. 26.

<sup>11</sup> 'Abdul Azîz Muhammad Azzâm, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*, (Kairo: Dâr al-Hadîts, 2005), h. 69. Abdul Azîz Muhammad Azzâm guru besar kaidah fikih Universitas Al-Azhar Kairo

menggunakan kaidah fikih dalam menetapkan hukum. imam Haramain al-Juwainî (w. 478) dalam kitabnya *al-Ghiyâtsî* beliau mengatakan:<sup>12</sup>

بمناسبة إيراد قاعدتي الإباحة وبراءة الذمة: وغرضي بإيرادهما تنبيه القرائح لدرك المسلك الذي مهدته في الزمان الخالي-ولست أقصد الإستدلال بهما

“Tujuan saya mengemukakan dua kaidah ini (kaidah ibâhah dan barâ’ah al-zimmah) adalah sebagai isyarat dalam rangka mengidentifikasi metode yang saya pakai terdahulu - bukan untuk beristidlal (berdalil) dengan keduanya”.

Dari pernyataan di atas, hal ini merupakan isyarat dari Imam Haramain al-Juwainî (w. 478) untuk tidak menggunakan kaidah fikih dalam mengistinbathkan hukum.

Begitu juga dengan Ahmad Bin Muhammad al-Hamawî (w. 1098), atau yang dikenal dengan al-Hamawî salah seorang ulama bermazhab Hanafi, sebagaimana yang dikutip oleh ‘Alî Ahmad al-Nadawî dengan ungkapan yang lebih tegas beliau menyatakan bahwa:<sup>13</sup>

أنه لا يجوز الفتوى بما تقتضيه القواعد والضوابط, لأنها ليست كلية بل أغلبية.

“Penetapan fatwa tidak boleh didasarkan kepada kaidah fikih karena ia tidak bersifat kullî (umum), tetapi bersifat aghlabiyyah (kebanyakan)”.

Sepanjang lintasan sejarah dalam kitab-kitab fikih dan usul fikih dalam penetapan hukum Islam sumbernya adalah al-Qur’an dan Sunnah yang keduanya disebut dengan *mashdar*, selain al-Qur’an dan Sunnah juga terdapat dalil hukum yang lainnya yaitu *Ijmâ’*, *Qiyâs*, *Istihsân*, *Mashlahah Mursalah*, *‘Urf*, *Syar’u man Qablanâ*, *Qawl al-Shahâbî*, *Istishâb* dan *Sad al-Dzarî’ah*. Ulama-ulama terdahulupun dalam kitab-kitab fikih dan usul fikih tidak ada menyebutkan kaidah fikih sebagai salah satu dalil atau

<sup>12</sup> Imâm al-Haramain Abî al-Ma’âlî ‘Abdul Mâlik Ibn Abî Muhammad al-Juwainî, *al-Ghiyâtsî Ghîyâts al-Umam fî al-Tiyâtsî al-Zhulam*, (Beirût: Dâr al-kutub al-‘ilmiyah, 1400 H), h. 499..

<sup>13</sup> ‘Alî Ahmad al-Nadawî, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*, (Damaskus: Dâr al-Qalam, 1994) .cet. Ke-3, h. 329.

landasan dalam menetapkan hukum Islam. Tetapi pada masa sekarang kenyataannya secara tidak langsung kaidah fikih sudah dijadikan sebagai landasan dan penguat dalam menetapkan hukum, seperti halnya Majelis Ulama Indonesia (MUI) dalam fatwa-fatwanya selain berdasarkan dari al-Qur'an dan Hadits juga dikuatkan dengan kaidah-kaidah fikih.

Beberapa fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang memakai kaidah fikih sebagai landasan fatwa tersebut diantaranya ialah, berdasarkan surat keputusan fatwa komisi fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Nomor 1 tahun 2003 tentang "Hak Cipta", dalam hukum Islam Hak Cipta dipandang sebagai salah satu hak kekayaan yang mendapat perlindungan hukum. Setiap bentuk pelanggaran terhadap hak cipta, terutama pembajakan, merupakan kezaliman yang hukumnya adalah haram.<sup>14</sup> Juga berdasarkan keputusan fatwa Musyawarah Nasional VI Majelis Ulama Indonesia Nomor 3 tahun 2000 tentang "Kloning". Kloning terhadap manusia dapat menimbulkan *mafsadat* (dampak negatif) yang tidak sedikit, maka kloning terhadap manusia dengan cara bagaimanapun hukumnya adalah haram.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup>Departemen Agama, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, (Jakarta: Bagian Proyek Sarana dan Prasarana Produk Halal Dirjen Bimas Islam dan Penyelenggara Haji, 2003), h. 314-317. Pengharaman hal ini karena berdasarkan firman Allah surat *al-Baqarah* ayat 188, *al-Baqarah* ayat 279 dan surat *al-Nisa'* ayat 29 tentang larangan memakan harta orang lain secara batil dan larangan merugikan harta maupun orang lain. Juga beberapa hadits Nabi yang berkenaan dengan larangan memakan harta orang lain secara batil dan larangan berbuat zalim, serta dikuatkan dengan kaidah fikih yang berbunyi *كل ما يتولد من الحرام فهو حرام* (Segala sesuatu yang lahir at au timbul dari sesuatu yang haram adalah haram)

<sup>15</sup>*Ibid.*, h. 345-349. Kloning adalah suatu proses penggandaan makhluk hidup dengan cara nucleus transfer dari sel janin yang sudah beerdiferensiasi dari sel dewasa atau memindahkan inti sel tubuh kedalam indung telur pada tahap sebelum terjadi pemisahan sel-sel tubuh. Dampak negatif kloning terhadap manusia diantaranya, hilangnya nasab anak hasil cloning, institusi perkawinan tidak diperlukan lagi, lembaga keluarga yang dibangun melalui perkawinan menjadi hancur, hilangnya maqâshid *syari'ah*. Dan keharaman kloning selain karena memperhatikan dampak negatif juga berdasarkan firman Allah surat *al-Jâtsiyah* ayat 13, *al-Isrâ'* ayat 70, *al-Ra'du* ayat 16, *al-Mu'minûn* ayat 12-14. serta dikuatkan dengan kaidah fikih yang berbunyi *درء المفساد مقدم على جلب المصالح* (Menghindarkan kerusakan lebih diutamakan dari pada mendatangkan kemashlahatan)

Dari contoh di atas, berarti kaidah fikih bisa dijadikan dalil dalam menetapkan hukum, lalu apa dan bagaimana sebenarnya hakikat dari kaidah fikih tersebut, apakah bisa kaidah fikih dijadikan dalil dalam penetapan hukum syara', sementara kaidah fikih merupakan lafaz-lafaz yang dirumuskan oleh ulama terdahulu yang berbentuk kaidah-kaidah.

Sejalan dengan hal itu, dalam sistem hukum nasional salah satu hukum positif Islam adalah sebagaimana yang telah dirumuskan secara sistematis dalam Kompilasi Hukum Nasional (KHI) yang merupakan hukum substansial (materil) yang menjadi rujukan dalam proses pengambilan keputusan di pengadilan dalam lingkungan Peradilan Agama.

Kompilasi Hukum Islam (KHI) ini disahkan pada tanggal 10 Juni 1991, Presiden Republik Indonesia menandatangani sebuah Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 sebagai peresmian penyebarluasan Kompilasi Hukum Islam(KHI) Indonesia ke seluruh Ketua Pengadilan Agama dan Ketua Pengadilan Tinggi Agama. Pada saat itulah, secara formal dan *dejure* Kompilasi Hukum Islam (KHI) "diberlakukan" sebagai hukum materiil bagi lingkungan Peradilan Agama di seluruh Indonesia.<sup>16</sup> Kompilasi Hukum Islam (KHI) menjadi salah satu pedoman hukum Indonesia yang merupakan adopsi dari hukum Islam. Proses pemilihan pendapat dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) tersebut berasal dari pendapat fikih lintas mazhab.

Kompilasi Hukum Islam (KHI) terdiri dari tiga buku, buku I tentang hukum perkawinan, buku II tentang hukum kewarisan, buku III tentang hukum perwakafan. Setelah penulis lihat dan telusuri beberapa pasal dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI), ternyata terdapat beberapa pasal yang mana pasal tersebut diduga kuat sesuai dengan kaidah fikih seperti yang telah dirumuskan oleh ulama terdahulu.

---

<sup>16</sup> Ahm Rofiq, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: Gama Media, 2001),h. 95.

Dalam buku 1 tentang hukum perkawinan pasal 34 ayat 2 berbunyi, “kelalaian menyebut jenis dan jumlah mahar pada waktu akad nikah, tidak menyebabkan batalnya perkawinan. Begitu pula halnya dalam keadaan mahar masih terhutang tidak mengurangi sahnyanya perkawinan.” Pasal ini bersesuaian dengan kaidah fikih yang berbunyi:

النكاح لا يفسد بفساد الصداق

“Akad nikah tidak rusak karena rusaknya mahar”.<sup>17</sup>

Lalu pasal 17 ayat 3 yang berbunyi, “bagi calon mempelai yang menderita tuna wicara atau tuna rungu persetujuan dapat dinyatakan dengan tulisan atau isyarat yang dapat dimengerti”. Pasal ini juga bersesuaian dengan kaidah fikih yang berbunyi:

إذا ضاق الأمر اتسع

“Apabila suatu perkara menyempit maka perkara tersebut bisa meluas”.<sup>18</sup>

Kemudian dalam buku II tentang hukum kewarisan pasal 171 poin (e) yang berbunyi, “Harta warisan adalah harta bawaan ditambah bagian dari harta bersama setelah digunakan untuk keperluan pewaris selama sakit sampai meninggalnya, biaya pengurusan jenazah, pembayaran hutang dan pemberian untuk kerabat”. Pasal ini bersesuaian dan hampir sama maksudnya dengan kaidah fikih yang berbunyi:

لا تركة إلا بعد سداد الدين

“Tidak ada harta peninggalan kecuali setelah dibayar lunas hutang orang yang meninggal”.<sup>19</sup>

<sup>17</sup>Abd al-Rahmân Ibn Abî Bakar Ibn Muhammad Jalâluddîn al-Suyûtî al-Syâfi'î, *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir fî Qawâ'idî wa Furu'î fiqhi al-Syafi'iyyah*, (Makkah: maktabah Nazar Musthafa al-Bâz, 1997), Cet. 2, h. 232.

<sup>18</sup> ‘Abdul Karîm Zaidân, *al-Wajîz Fî Syarhi Qawâ'id al-Fiqhiyyah*, (Beirût: Muassasah al-Risâlah, 2001), Cet. 1, h. 65.

Juga dalam pasal 174 ayat 2 berbunyi, “Apabila semua ahli waris ada, maka yang berhak mendapat warisan hanya: anak, ayah, ibu, janda atau duda.” Pasal ini bersesuaian dengan kaidah fikih yang berbunyi:<sup>20</sup>

أَنَّ الْأَقْوَى قَرَابَةً يَحْجِبُ الْأَضْعَفَ مِنْهُ

“Kekerabatan yang lebih kuat menghalangi kekerabatan yang lebih lemah”.

Setelah memperhatikan beberapa pasal dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI), diduga kuat pasal-pasal tersebut bersesuaian dengan kaidah-kaidah fikih yang telah dirumuskan oleh para ulama terdahulu, kaidah fikih tersebut ada yang berasal dari al-Qur’an dan Sunnah, serta ada pula yang berasal dari penelitian induktif terhadap masalah-masalah fikih.

Berangkat dari beberapa uraian di atas, penulis tertarik untuk membahas kajian tentang kedudukan kaidah fikih dalam ijtihad, serta melihat bagaimana relevansinya dengan Kompilasi Hukum Islam (KHI) dalam sebuah penelitian ilmiah, Penelitian ini dirumuskan dalam sebuah tesis dengan judul “**Kedudukan Kaidah Fikih dalam Ijtihad dan Relevansinya dengan Kompilasi Hukum Islam (KHI)**”

## **B. Rumusan Masalah**

Berdasarkan uraian di atas, maka masalah yang akan diteliti dalam studi ini dirumuskan dalam bentuk pertanyaan berikut:

- a. Apa hakikat dari kaidah fikih?
- b. Bagaimana kedudukan kaidah fikih dalam ijtihad menurut para ulama?
- c. Bagaimana relevansi kaidah fikih dengan Kompilasi Hukum Islam (KHI) pada Buku 1 khusus Tentang Perkawinan?

## **C. Batasan Masalah**

Pembahasan yang berhubungan dengan kaidah fikih dan Kompilasi Hukum Islam (KHI) adalah cukup banyak dan luas. Supaya penelitian ini

---

<sup>19</sup>Abu Zahrah, *Ahkâm al-Tirkah wa al-Mawârîts*, (tt: Dâr al-Fikr al-‘Arabi, 1963), h. 214.

<sup>20</sup> *Ibid.*, h. 214

lebih terarah, maka pembahasan dalam penelitian ini akan difokuskan kepada melihat kedudukan kaidah fikih sebagai dalil pelengkap atau dalil mandiri serta relevansi kaidah fikih dengan Kompilasi Hukum Islam (KHI) khususnya pada buku I tentang Hukum Perkawinan. Karena Kompilasi Hukum Islam (KHI) terdiri dari tiga buku, buku I tentang hukum perkawinan, buku II tentang hukum kewarisan, buku III tentang hukum perwakafan.

#### **D. Tujuan dan Kegunaan Penelitian**

##### **1. Tujuan**

Penelitian ini bertujuan :

- a. Untuk mengetahui hakikat dari kaidah fikih
- b. Untuk mengetahui pandangan para ulama tentang kedudukan kaidah fikih dalam ijtihad
- c. Untuk menganalisis relevansi kaidah fikih dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) buku 1 tentang Hukum Perkawinan.

##### **2. Kegunaan**

Penelitian ini memiliki kegunaan sebagai berikut:

- a. Bagi masyarakat terutama umat Islam, penelitian ini dapat digunakan untuk memahami hakikat dari kaidah fikih, diharapkan sikap keraguan yang sering dialami oleh masyarakat awam terhadap hukum dapat diminimalisir.
- b. Dapat berguna bagi pihak-pihak tertentu yang berkepentingan dengan hukum Islam khusus tentang perkawinan di Indonesia, untuk dapat menformulasikan hukum yang sejalan dengan kaidah fikih.
- c. Ikut berkontribusi ilmiah dalam khazanah pemikiran dan kajian hukum Islam, khususnya di Universitas Islam Negeri (UIN) Imam Bonjol Padang

## E. Definisi Operasional

Studi ini berjudul “*Kedudukan Kaidah fikih dalam Ijtihad, dan relevansinya dengan Kompilasi Hukum Islam (KHI)*”, untuk mengoperasionalkannya, maka kata-kata kunci dalam judul ini didefinisikan sebagai berikut:

### 1. Kaidah Fikih

Kata kaidah berasal dari kata *qâ'idah* bentuk jama'nya adalah *qawâ'id* yang berarti aturan-aturan atau patokan, dalam tinjauan terminologi kaidah mempunyai beberapa arti, Ahmad al-Syâfi'i dalam bukunya *Ushûl al-Fiqih Islâmî* menyatakan bahwa kaidah adalah “Hukum yang bersifat universal (*kulli*) yang diikuti oleh satuan-satuan”.<sup>21</sup>

Sedangkan arti fikih yang disebut dengan *fihiyyah* diambil dari kata *al-fiqh* yang diberi tambahan *ya'* nisbah berfungsi sebagai penjenisan yang berarti ilmu. Secara terminologi menurut al-Jurjâni al-Hanafî seperti yang dikutip oleh Hasbi as-Shidqi ialah “ilmu yang menerangkan hukum-hukum syara' bersifat amaliyah yang diambil dari dalil-dalilnya yang terperinci dan diistinbathkan melalui ijtihad yang memerlukan analisa dan perenungan”.<sup>22</sup>

Adapun pengertian kaidah fikih adalah,<sup>23</sup>

هي الأمر الكلي الذي ينطبق عليه جميع جزئيات كثيرة تفهم أحكامها منه

“Ketentuan umum yang dapat diaplikasikan pada seluruh persoalan *juz'i* (bagiannya), dimana hukum-hukum *juz'i* (bagian) tersebut dapat dipahami dari ketentuan umum tersebut”.

<sup>21</sup>Ahmad Muhammad Al-Syâfi'i, *Ushûl fiqh Islâmi* (Iskandariyah: Muassasah tsqâfah al jami'iyah, 1983) h. 4.

<sup>22</sup>Hasbi as-Shidqi, *Pengantar Hukum Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1975) h. 75

<sup>23</sup>Tâjudîn 'Abdul Wahhâb Ibn 'Alî Ibn 'Abd al-Kâfî al-Subkî al-Syâfi'i, *al-Asybah wa al-Nazhâir*, (Beirût: Dâr al-kutub al-'Ilmiyyah, 1991), h. 11.

Jadi dapat disimpulkan bahwa kaidah fikih adalah suatu ketentuan umum yang bersesuaian dengan bagian-bagiannya, karena dengan ketentuan umum tersebut yang dapat diketahui hukum darinya.

## 2. Relevansi

Dalam Kamus Bahasa Indonesia (KBI) Kata relevansi berasal dari kata *relevan* yang berarti hubungan, kaitan.<sup>24</sup> Relevansi berarti sesuatu yang mempunyai kecocokan atau saling berhubungan, relevansi merupakan pengembangan dari kata relevan, yang berarti kait-mengait, bersangkutan paut, dalam dunia akademis relevansi bisa diartikan dengan kesesuaian topik.

## 3. Kompilasi Hukum Islam buku 1 tentang Hukum Perkawinan

Kompilasi Hukum Islam adalah sekumpulan materi hukum Islam yang ditulis pasal demi pasal. Jumlah pasal yang terdapat dalam Kompilasi Hukum Islam adalah 229 pasal. Kompilasi Hukum Islam terdiri atas tiga kategori materi hukum, yaitu: Hukum Perkawinan (170 pasal), Hukum Kewarisan termasuk wasiat dan hibah (44 pasal), dan Hukum Perwakafan (14 pasal), ditambah satu pasal ketentuan penutup yang berlaku untuk ketiga bidang hukum tersebut. Ketiga materi hukum tersebut dirinci kedalam tiga buku. Kompilasi Hukum Islam disusun melalui jalan yang sangat panjang dan melelahkan karena pengaruh perubahan sosial politik terjadi di negeri ini dari masa ke masa.

Penjelasan istilah operasional di atas menggambarkan bahwa maksud penelitian ini adalah kajian terhadap kedudukan kaidah fikih dalam ijtihad, kemudian analisis relevansinya dengan Kompilasi Hukum Islam (KHI) buku 1 dalam masalah perkawinan.

## F. Metode Penelitian

Metode dalam artian langkah teknis prosedural dalam penelitian ini dapat dirinci sebagai berikut :

---

<sup>24</sup>Tim Penyusun, *Kamus Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), h. 1190

## 1. Jenis Penelitian

Kategori penelitian ini adalah penelitian hukum normatif, oleh karena itu jenis penelitian ini adalah penelitian kepustakaan (*library research*). Dalam hal ini, penelitian berpijak pada data kepustakaan dalam menarik kesimpulan.

## 2. Sumber data

Mengingat penelitian ini adalah penelitian kepustakaan dan pendekatan dalam penelitian ini adalah data kualitatif, jenis data dalam penelitian ini adalah data sekunder. Jenis data sekunder ini dapat penulis kelompokkan ke dalam tiga sumber, yaitu sumber primer, sumber sekunder, dan sumber tersier. Adapun sumber primer yang dimaksud adalah kitab-kitab pokok dan diakui sebagai rujukan utama dalam berbagai mazhab yaitu kitab-kitab kaidah fikih, usul fikih dan fikih, diantaranya: (Mazhab Hanafî) seperti kitab *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir* karya Ibnu Nujaim, *Ghamzu 'uyûn al-Bashâir syarah kitab al-Asybah wa al-Nazhâ'ir* karangan al-Hamawî, *Ta'sîs al-Nazhar* karya Abu Zaid al-Dabbûsî serta kitab *Durar al-Hukkâm Syarh Majallah al-Ahkâm* karya 'Alî Haidar. (Mazhab Syâfi'î) *Qawâ'id al-Ahkâm fi Mashâlihi al-Anâm* karya Al-'Izzudîn Ibn Abdissalâm, kitab *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir* karya al-Subkî, kitab *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir* karya Ibnu al-Mulaqqan, kitab *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir* karangan Jalâluddîn Al-Suyûthi, kitab *al-Ghiyâtsi Ghiyâts al-Umam fî al-Tiyâtsi al-Zhulam* karangan Imam Haramain Al-Juwainî. (Mazhab Mâlikî) kitab *al-Furûq* karya Imam Al-Qarâfî, kitab *al-Qawâ'id* karya Al-Maqârî. Juga kitab-kitab kaidah fikih kontemporer lain dari berbagai mazhab, serta buku Kompilasi Hukum Islam buku 1 tentang Hukum Perkawinan. Sumber sekunder dari penelitian ini adalah buku-buku lain yang berkaitan dengan penelitian ini khususnya yang berhubungan dengan dan kaidah-kaidah fiqih, seperti kitab *al-Qawâ'id al-Fiqhiyah* karya Ibnu Rajab Al-

Hanbalî, kitab *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah* karangan al-Nadawî, *al-Wajîz fî Idhâhi Qawâ'id al-fiqhi al-Kulliyah* karangan Muhammad Sidqî ibn Ahmad ibn Muhammad al-Burnû, *Al-wajîz fî syarhi al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah fî al-Syarî'ah* karangan Abdul Karîm Zaidân. Adapun sumber pelengkap dari penelitian ini adalah kamus bahasa, kamus istilah dan ensiklopedi yang berhubungan dengan penelitian.

### 3. Teknik Pengumpulan Data

Mengingat data yang digunakan dalam penelitian ini adalah data sekunder, yaitu teks, maka teknik pengumpulan data adalah penelitian kepustakaan (*library research*) yaitu melacak dan mengumpulkan sumber data lalu sumber tersebut (teks) yang akan diteliti dibaca dengan dua tingkat, yakni tahapan membaca tingkat simbolik dan membaca tingkat semantic. Membaca tingkat simbolik bertujuan untuk menangkap garis besar dari isi buku dan menemukan bab atau sub bab yang relevan dengan penelitian. Membaca tingkat semantic bertujuan untuk mengumpulkan data lebih rinci agar esensinya bisa ditangkap.<sup>25</sup>

### 4. Teknik Analisis Data

Analisis data dapat dilakukan sejak pengumpulan data dilakukan. Dalam Penelitian ini, analisis data menggunakan metode *content analysis* dengan tahapan sebagai berikut: pelacakan sumber data, redaksi data (perangkuman dan pemfokusan data), klasifikasi data dalam kategori-kategori, dan *display* data yang telah terkategori. Analisis data dilakukan pada setiap tahapannya agar mendapatkan hasil yang lebih rinci. Data disajikan secara deskriptif, penyimpulan data dilakukan dengan langkah interpretasi dan aplikasi teori.

---

<sup>25</sup>Kaelan, M.S, *Metode Penelitian Kualitatif Interdisipliner* (Yogyakarta: Paradigma, 2012), h.173-175.

## G. Kajian Terdahulu yang Relevan

Sepanjang pengetahuan penulis topik penelitian yang sama dengan topik yang penulis teliti, belum pernah diteliti oleh peneliti lainnya, namun sejauh pembacaan dan penelusuran penulis setidaknya terdapat beberapa penelitian yang relevan diantaranya,

Penelitian yang dilakukan oleh Wahyu Ridas Perada untuk penulisan skripsi di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta tahun 2008 yang berjudul “PERAN KAIDAH FIQHIYYAH TERHADAP KEBIJAKAN PEMERINTAH DALAM PENETAPAN SATU (1) RAMADHAN DAN SATU (1) SYAWAL DI INDONESIA”. Penelitian ini mengungkapkan bahwa kaidah *fiqhiyyah* dalam disiplin ilmu sangat diperlukan dan terhadap kebijakan pemerintah kaidah *fiqhiyyah* juga sangat diperlukan sebagai bahan untuk mengistinbathkan guna menetralsir segala perbedaan pendapat, khususnya dalam penetapan 1 Ramadhan dan 1 Syawal di Indonesia, agar keputusan tersebut dapat dilaksanakan secara bersama dan menghilangkan perbedaan pendapat sehingga dapat menciptakan suatu ukhuwah yang lebih kokoh lagi dalam beramalillah.

Selanjutnya penelitian yang dilakukan oleh Nanik Khanifah untuk penulisan skripsi di UIN Malang tahun 2008 yang berjudul “KAIDAH FIQHIYYAH MENGENAI HUKUM ASAL SESUATU MENURUT IMAM SYAFI’I DAN IMAM ABU HANIFAH (STUDI KOMPARATIF)”. Penelitian ini mengungkapkan bahwa adanya perbedaan dasar hukum dalam pengambilan kaidah yang mengakibatkan adanya perbedaan dalam perumusan kaidah serta hukum yang diberikan.

Kemudian artikel yang ditulis oleh Dr. Firdaus, M.Ag yang berjudul “KEDUDUKAN AL-QAWA’ID FIQHIYYAH DALAM PENETAPAN HUKUM” artikel ini terbit tahun 2009. Dalam artikel tersebut dijelaskan bahwa qawaid fiqhiyah yang didasarkan dan disandarkan pada dalil dari al-Qur’an dan Sunnah ia dapat dijadikan sebagai dalil menetapkan hukum.

Selanjutnya sebuah kitab kaidah fikih yang berjudul “AL-QAWA’ID AL-FIQHIYYAH” karya ‘Alî Ahmad al-Nadawî. Kitab ini adalah tesis ‘Alî Ahmad al-Nadawî ketika beliau menyelesaikan kuliah Magister di Universitas Ummul Qurâ Makkah al-Mukarramah. Dalam kitab tersebut ‘Alî Ahmad al-Nadawî menjelaskan tentang perbedaan kaidah fikih dan usul fikih dengan berbagai macam ilmu fikih lainnya. Dari segi hubungan dan sumber tasyrî’ Alî Ahmad al-Nadawî membagi kaidah fikih menjadi dua macam yaitu kaidah fikih yang semulanya merupakan hadîts-hadîts Nabi dan kaidah-kaidah fikih yang dibentuk dari petunjuk-petunjuk *nash tasyrî’* umum yang mengandung ‘*illat*.<sup>26</sup> Jika dilihat dari segi urgensi dan cakupannya ‘Alî Ahmad al-Nadawî membagi kepada empat macam yaitu. Pertama, kaidah fikih yang sangat luas cakupannya, kaidah fikih yang masuk kedalam kategori ini adalah lima kaidah pokok. Kedua, kaidah fikih yang disepakati mazhab-mazhab fikih tetapi cakupannya tidak seluas yang pertama. Ketiga, kaidah fikih yang disepakati oleh satu mazhab tertentu saja. Keempat, kaidah fikih yang tidak disepakati sekalipun dalam mazhab yang sama.<sup>27</sup> Akan tetapi ‘Alî Ahmad al-Nadawî belum menjelaskan tentang kehujjahan kaidah fikih , karena ia hanya memberi sedikit contoh saja untuk persoalan ini.

Kemudian penelitian yang dilakukan oleh Ade Dedi Rohayana, M.Ag untuk penulisan disertasi di sekolah pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta tahun 2008 dengan judul “QAWA’ID FIQHIYYAH DA PENGARUHNYA TERHADAP PERBEDAAN PEDAPAT FUQAHA”’, hasil penelitian dalam disertasi ini mengungkapkan asumsi bahwa kaidah fikih yang berpengaruh terhadap perbedaan pendapat para ahli fikih ternyata kurang tepat, karena pada dasarnya yang dijadikan pijakan para ahli fikih dalam menetapkan sebuah hukum adalah al-Qur’an dan Sunnah

---

<sup>26</sup> ‘Alî Ahmad al-Nadawî, *op.cit.*, h. 275.

<sup>27</sup> *Ibid.*, h.351-352.

dan metode-metode ijtihad yang ada dalam ilmu usul fikih. Tidak logis apabila kaidah fikih dijadikan sebagai penyebab perbedaan pendapat dikalangan ahli fikih.

Berbeda dengan peneliti sebelumnya, penelitian yang penulis teliti ini ditujukan untuk mengkaji lebih dalam apa hakikat dari kaidah fikih dan kedudukan kaidah fikih tersebut dalam ijtihad, dengan menjelaskan juga tentang perbedaan pendapat-pendapat ulama tentang kaidah fikih, lalu mengkaji relevansi kaidah-kaidah fikih tersebut dengan Kompilasi Hukum Islam (KHI) buku 1 tentang Hukum Perkawinan. Sejauh yang diamati, penulis belum menemukan pembahasan ini secara khusus.

## H. Sistematika Penulisan

**Bab Pertama,** Pendahuluan, dalam bab ini terdiri dari beberapa sub bab, yaitu berisikan tentang Latar Belakang Masalah, Rumusan Masalah, Batasan Masalah, Tujuan dan Kegunaan Penelitian, Definisi Operasional, Metode Penelitian, Kajian Terdahulu yang Relevan dan Sistematika Penulisan.

**Bab Kedua,** Tinjauan umum tentang kaidah fikih, dalam bab ini terdiri dari beberapa sub bab, berisikan tentang Pengertian kaidah fikih, Sejarah Perkembangan Kaidah fikih, Perbedaan Kaidah fikih dengan ilmu yang lain yaitu, Perbedaan Kaidah Fikih dengan Kaidah *Ushuliyah*, *Dhawabith Fiqhiyyah*, dan *Furûq Fiqhiyyah*, Pembagian Kaidah fikih yaitu, ditinjau dari Redaksi Kaidah Fikih dan Aspek Ruang Lingkupnya, Urgensi Kaidah Fikih dalam Kajian Ilmu Syari'ah.

**Bab Ketiga,** Hakikat dan Kedudukan Ijtihad dalam hukum Islam, dalam bab ini terdiri dari beberapa sub bab, berisikan tentang Pengertian Ijtihad, Rukun dan Syarat-syarat Ijtihad, Pembagian Ijtihad, Lapangan Ijtihad dan Tingkatan Mujtahid, Kedudukan dan Bentuk Ijtihad, Hubungan Ijtihad dengan Kaidah Fikih.

**Bab Keempat,** Sejarah Penyusunan Kompilasi Hukum Islam, dalam bab ini terdiri dari beberapa sub bab yang berisikan tentang Pengertian Kompilasi Hukum Islam, Latar Belakang Penyusunan Kompilasi Hukum Islam, Proses Penyusunan Kompilasi Hukum Islam, Kedudukan dan Isi Kompilasi Hukum Islam, Kompilasi Hukum Islam sebagai Konsensus Ulama Indonesia.

**Bab Kelima,** Analisis Perumusan Kaidah Fikih dan Relevansinya dengan Kompilasi Hukum Islam, Dalam bab ini terdiri dari beberapa sub bab yang berisikan, Hakikat Kaidah Fikih, Kedudukan Kaidah Fikih dalam Ijtihad dan Analisis Relevansi Kaidah fikih dengan Kompilasi Hukum Islam (KHI) dalam Masalah Perkawinan.

**Bab Keenam,** Penutup. Pada bab ini berisikan kesimpulan dan saran.

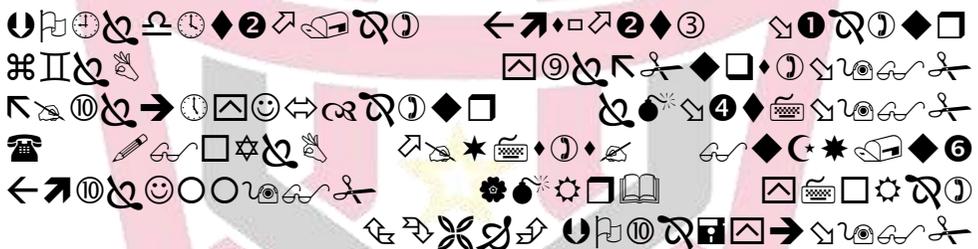




## BAB II TINJAUAN UMUM TENTANG KAIDAH FIKIH

### A. Pengertian Kaidah Fikih

Kaidah fikih merupakan gabungan dari dua suku kata yaitu kaidah dan fikih (*al-qawâ'id* dan *al-fiqhiyyah*), masing-masingnya mempunyai pengertian tersendiri. Kata *qawâ'id* merupakan bentuk jamak dari kata *qâ'idah* (kaidah). Secara etimologi (bahasa) berarti dasar, asas atau pondasi sesuatu.<sup>1</sup> Baik dalam bentuk inderawi maupun maknawi, kata *qâ'idah* dalam bentuk inderawi dapat dilihat dalam ungkapan yaitu, "*qawâ'id al-bait*" yang berarti dasar atau pondasi rumah. Sementara dalam bentuk maknawi terdapat dalam ungkapan "*qawâ'id al-dîn*" yang berarti dasar atau pondasi agama.<sup>2</sup> *Qawâ'id* dalam bentuk inderawi seperti dalam ungkapan *qawâ'id al-bait* yang berarti dasar atau pondasi rumah.<sup>3</sup> *Qawâ'id* dalam makna ini dapat dilihat dalam firman Allah SWT surat al-Baqarah ayat 127 berikut:



Artinya: "*Dan (ingatlah), ketika Ibrahim meninggikan (membina) dasar-dasar Baitullah bersama Ismail (seraya berdoa): "Ya Tuhan Kami terimalah dari pada kami (amalan kami), Sesungguhnya Engkau lah yang Maha mendengar lagi Maha Mengetahui". (Q.S.al-Baqarah: 127)*

---

<sup>1</sup>Attabik Ali, Zuhdi Muhdhor, *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia*, ( Yogyakarta: Multi Karya Grafika, 1998), h. 1423

<sup>2</sup> ‘Alî Ahmad al-Nadawî, *al-Qawâ'id a;-fiqhiyyah*, (Damaskus: Dar al-Qalam, 1994) . cet. Ke-3, h. 39

<sup>3</sup> ‘Abdul Azîz Muhammad Azzâm, *al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*, (Cairo: Dar al-Hadîts, 2005), h. 11. ‘Abdul Azîz Muhammad Azzâm guru besar Kaidah Fikih Universitas Al-Azhar Kairo.

Juga terdapat dalam firman Allah surat al-Nahl ayat 26 berikut :



Artinya: “*Sesungguhnya orang-orang yang sebelum mereka telah mengadakan makar, Maka Allah menghancurkan rumah-rumah mereka dari pondasi. 21 atap (rumah itu) jatuh menimpa mereka dari atas, dan datanglah azab itu kepada mereka dari tempat yang tidak mereka sadari*”. (Q.S. al-Nahl: 26)

Pada ayat di atas, kata *al-qâwa'id* diartikan dengan dasar. Ayat tersebut menegaskan bahwa nabi Ibrahim dan Ismail yang diberikan amanah oleh Allah SWT untuk membangun pondasi baitullah. Ayat setelahnya juga menjelaskan Allah menghancurkan rumah-rumah mereka dari pondasinya. Jadi jelaslah bahwa kata *qâwa'id* pada kedua ayat di atas bermakna tempat berdirinya suatu bangunan, yaitu pondasi pada bangunan tersebut.

Secara terminologi (istilah), ulama usul fikih dan ulama nahwu mendefinisikan *qâ'idah* sebagai berikut :<sup>4</sup>

وهي عند الأصوليين والنحاة: حكم كلي ينطبق على جميع جزئياته لتعرف أحكامها منه. مثل قول الأصوليون: الأمر إذا جرد عن القرائن أفاد الوجوب، ومثل قول النحاة: الفاعل مرفوع والمفعول به منصوب.

“Menurut ulama usul dan nahwu *qâ'idah* yaitu ketentuan umum dimana banyak persoalan *juz'î* (bagian) yang dapat diaplikasikan padanya, dan hukum-hukum bagian tersebut dapat diketahui hukum darinya. Seperti perkataan ulama usul: *Amar* ( suatu perintah) apabila tidak ada *qarînah*

<sup>4</sup>*Ibid.*, h. 11.

berarti wajib, dan perkataan ulama nahwu: fâ'il itu marfû' dan maf'ûl bih itu manshûb”.

Lalu Al-Kafawî (w. 1094 H), salah seorang ulama bermazhab Hanafi beliau mendefinisikan *qâ'idah* sebagai berikut:<sup>5</sup>

قضية كلية من حيث إشتغالها بالقوة على أحكام جزئيات موضوعها

“Ketentuan umum yang mencakup hukum-hukum *juz'i* (bagian) yang termasuk dalam ruang lingkungannya”.

Menurut beliau kaidah merupakan perkara umum, yang mana dari perkara umum tersebut mencakup perkara-perkara bagian yang berada di bawah cakupannya.

Selanjutnya kata *fiqhiyyah* diambil dari kata *fiqh*, lalu ditambah *ya nisbah* yang berfungsi sebagai penjenisan dan pembangsaan. Secara etimologi (bahasa) kata *al-fiqhu* berarti *al-'ilmu* dan *al-fahmu* yaitu mengetahui dan paham. Menurut Abdul Azîz Muhammad Azzâm, secara etimologi *fiqh* mempunyai dua pengertian. Pertama yaitu: <sup>6</sup>

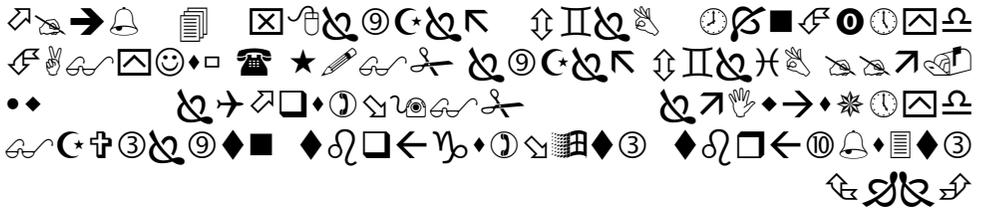
الفقه هو الفهم ويطلق على فهم الأشياء الواضحة كما يتناول فهم الأشياء الدقيقة  
“Fiqih yaitu paham secara mutlak, baik yang dipahaminya itu paham secara mendalam atau tidak”.

Ia berpegang kepada firman Allah SWT surat Al-Nisâ' ayat 78:



<sup>5</sup> Ayyûb Ibn Mûsâ Al-Husainî Al-Kafawî Al-Hanafî, *al-Kulliyât*, (Damaskus: Mansyûrat Wizârat al-Tsaqâfah wa al-Irsyâd al-Qaumî, 1973), Jilid 5, h. 48. Beliau pernah menjadi Qâdhi di Palestina.

<sup>6</sup> Abdul Azîz Muhammad Azzâm, *loc.cit.*, h. 14.



Artinya: “Dimana saja kamu berada, kematian akan mendapatkan kamu, Kendatipun kamu di dalam benteng yang Tinggi lagi kokoh, dan jika mereka memperoleh kebaikan, mereka mengatakan: "Ini adalah dari sisi Allah", dan kalau mereka ditimpa sesuatu bencana mereka mengatakan: "Ini (datangnya) dari sisi kamu (Muhammad)". Katakanlah: "Semuanya (datang) dari sisi Allah". Maka mengapa orang-orang itu (orang munafik) Hampir-hampir tidak memahami pembicaraan sedikitpun”(Q.S. Al-Nisâ’: 78)

Begitu juga perkataan umat Nabi Syu’aib dalam surat Hûd ayat 91 :



Artinya: “Mereka berkata: "Hai Syu'aib, Kami tidak banyak mengerti tentang apa yang kamu katakan itu...”. (Q.S. Hûd: 91)

Kedua ayat diatas menerangkan bahwa umat Nabi Syu’aib mereka tidak memahami suatu perkataanpun walaupun sudah dijelaskan oleh Nabi Syu’aib. Jadi dapat disimpulkan bahwa kata *fiqh* dalam ayat ini berarti paham secara mutlak saja.

Pengertian kedua yaitu :

الفقه هو فهم الشيء الدقيق. كقولنا: ففقت أن السماء فوقنا

“Fiqh yaitu paham secara mendalam, seperti: saya paham bahwa langit ada di atas kita”.

Dari dua pengertian ini menurut Abdul Azîz Muhammad Azzâm pengertian yang tepat dan kuat (*râjih*) untuk fikih secara bahasa adalah pengertian yang pertama.

Secara terminologi (istilah) ulama berbeda dalam mendefinisikan fikih, tapi perbedaan tersebut hanya pada redaksi saja, intinya tetap sama. Diantaranya menurut ‘Alî Haidar (w. 1321 H), salah seorang ulama

bermazhab Maliki pensyarah kitab *Majallah al-Ahkâm al-'Adliyyah*, fikih berarti :<sup>7</sup>

العلم بالمسائل الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية

“Ilmu tentang masalah-masalah syara’ yang bersifat ‘amalî (praktis) yang diperoleh dari dalil-dalilnya yang terperinci”.

Lalu menurut ‘Abdul Wahâb Khalâf (w. 1956 M), beliau mendefinisikan fikih :<sup>8</sup>

العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية – أو هو مجموعة

من الأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية

“Ilmu tentang hukum-hukum syara’ yang bersifat ‘amalî (praktis) yang diperoleh dari dalil-dalilnya yang terperinci, atau kumpulan-kumpulan dari hukum-hukum syara’ yang bersifat ‘amalî (praktis) yang diperoleh dari dalil-dalilnya yang terperinci”.

Selanjutnya menurut Jamâluddîn al-Isnâwî (w. 772 H), fikih berarti :<sup>9</sup>

العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية

“Ilmu tentang hukum-hukum syara’ yang bersifat ‘amalî (praktis) yang di peroleh dari dalil-dalilnya yang terperinci”.

Pengertian yang dipaparkan oleh ‘Alî Haidar di atas dengan memakai kata “*al-masâ’il*” yang berarti permasalahan-permasalahan. Sedangkan pengertian yang dipaparkan oleh ‘Abdul Wahâb Khalâf dan Jamâluddîn al-Isnâwî memakai kata “*al-ahkâm*”. Kata “*al-masâ’il*” lebih umum dan lebih luas cakupannya dari pada “*al-ahkâm*”, karena “*al-masâ’il*” tidak hanya mencakup hukumnya saja, tetapi meliputi segala aspek yang mencakup dari permasalahan syara’ tersebut, sedangkan “*al-*

<sup>7</sup>Alî Haidar, *Durar al-Hukkâm Syarh Majallah al-Ahkâm al-'Adliyyah*, (Riyâdh: Dâr ‘Âlami al-Kutub, 2003) Jilid 1, h. 18.

<sup>8</sup>Abdul Wahâb Khalâf, *Ilmu Ushûl al-Fiqhi*, (Kairo: Dâr al-Fikri al-‘Ârabî, 1996), h. 13.

<sup>9</sup>Jamâluddîn al-Isnâwî, *Nihâyah al-Shûl fî Syarh Minhâj ‘Ilm al-Ushûl*, (Mesir: Mathba’ah Muhammad ‘Ali Shubah wa Aulâduh, 1990), Juz 1, h. 19.

*ahkâm*” hanya fokus mengetahui hukum-hukum dari masalah syara’ tersebut.

Dari beberapa defenisi fikih menurut para ulama diatas dapat disimpulkan bahwa fikih terbatas hanya pada hukum-hukum syara’ yang bersifat ‘*amalî* (praktis) dari permasalahan-permasalahan ibadah dan muamalah, adapun permasalahan ‘aqidah dan akhlak tidak termasuk kedalam hukum fikih. Dan hukum-hukum tersebut diambil dari hasil analisa dan ijtihad terhadap dalil-dalil syara’.

Defenisi di atas adalah pengertian kaidah secara umum, karena mencakup semua istilah kaidah dalam ilmu-ilmu yang lain, karena setiap cabang ilmu memiliki kaidah, seperti halnya kaidah-kaidah usul fikih dan kaidah-kaidah ilmu nahwu. Misalnya menurut ilmu nahwu (tata bahasa), “*fâ’il* (subjek) selalu *marfû’* dan *mudhâf ilaih* selalu *majrûr*”. Begitu juga menurut ilmu usul fikih, “*amar* (perintah) menunjukkan wajib dan *nahyu* (larangan) menunjukkan haram”.

Adapun definisi kaidah fikih menurut para ulama diantaranya, sebagian ulama mendefinisikan kaidah fikih sebagai berikut :

1. Menurut Tâjudîn al-Subkî (w. 771 H), beliau mendefinisikan kaidah fikih dengan: <sup>10</sup>

هي الأمر الكلّي الذي ينطبق عليه جميع جزئيات كثيرة تفهم أحكامها منه

“Ketentuan umum (prinsip-prinsip umum dalam redaksi yang singkat) yang dapat diaplikasikan pada seluruh persoalan juz’i (bagian), dimana hukum-hukum juz’i (bagian) tersebut dapat dipahami dari ketentuan umum tersebut”.

2. Menurut Al-Hamawî (w. 1098), seorang ulama bermazhab Hanafî pensyarah kitab *al-Asybah wa al-Nazhâir* karya Ibnu Nujaim mendefinisikan kaidah fikih sebagai berikut: <sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Tâjudîn ‘Abdul Wahhâb Ibn ‘Alî Ibn ‘Abd al-Kâfî al-Subkî al-Syâfi’î, *al-Asybah wa al-Nazhâir*, (Beirût: Dâr al-kutub al-‘Ilmiyyah, 1991), h. 11.

إن القاعدة هي عند الفقهاء غيرها عند النحاة والأصوليون، إذ هي عند الفقهاء،

حكم أكثرى لا كلي، ينطبق على أكثر جزئياته لتعرف أحكامها

“Sesungguhnya kaidah menurut ahli fikih berbeda dengan kaidah menurut ahli nahwu (tata bahasa), dan ahli usul (fikih). Menurut para ahli fikih kaidah adalah ketentuan yang bersifat kebanyakan bukan ketentuan yang bersifat umum yang mana dapat diaplikasikan pada banyak bagian-bagiannya tersebut dan dapat diketahui hukum-hukumnya”.

Selain definisi diatas, terdapat beberapa definisi lain yang dikemukakan oleh pakar ilmu kaidah fikih kontemporer, diantaranya adalah sebagai berikut:

1. Menurut Musthafâ Ahmad Zarfâ' (w. 1999 M), beliau mendefinisikan kaidah fikih:<sup>12</sup>

أصول فقهية كلية في نصوص موجزة دستورية تتضمن أحكاما تشريعية عامة  
في الحوادث التي تدخل تحت موضوعها

“Dasar-dasar fikih yang bersifat kulli (umum) yang terdapat pada teks-teks yang singkat yang mengandung hukum/undangn-undang syara’ secara umum pada peristiwa-peristiwa yang masuk kedalam ruang lingkupnya”.

2. ‘Abdul ‘Azîz Muhammad ‘Azzâm, mendefinisikan kaidah fikih :<sup>13</sup>

قضايا كلية يندرج تحتها جزئيات كثيرة لتعلم أحكامها من تلك القواعد،

وهي منطبق على معظم جزئياتها غالبا

“Ketentuan umum yang meliputi bagian-bagiannya (banyak) yang ada dibawahnya, untuk dikehui hukum-hukum bagian dari ketentuan

<sup>11</sup>Ahmad Ibn Muhammad Al-Hanafî Al-Hamawî, *Ghamzu al-‘Uyûn al-Bashâir Syarah al-Asybâh wa al-Nazhâir*, (Beirût: Dâr al-Kutub al-‘ilmiyyah, 1985), Jilid 1, h. 22.

<sup>12</sup> Musthafâ Ahmad Zarfâ’, *al-Madkhal al-Fiqhiyu al-‘Am*, (Damaskus: Dâr al-Qalam, 1998), Jilid 2, h. 965.

<sup>13</sup>Abdul Azîz Muhammad Azzâm, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*, *op.cit.*, h. 12

umum tersebut, dan ia dapat diaplikasikan kepada sebagian besar pada mayoritas bagian-bagiannya”.

3. ‘Imâd ‘Alî Jum’ah, beliau mendefinisikan:<sup>14</sup>

حكم أغلبي يتعرف منه حكم الجزئيات الفقهية مباشرة

“Hukum mayoritas (aghlabî) yang dapat diketahui dari padanya hukum-hukum bagian (juz’iyyat) fikih secara langsung”.

4. Selanjutnya ‘Alî Ahmad al-Nadawî, beliau mendefinisikan kaidah fikih dengan dua definisi sebagai berikut, pertama: <sup>15</sup>

حكم شرعي في قضية أغلبية يتعرف منها أحكام ما دخل تحتها

“Hukum syara’ tentang perkara yang bersifat kebanyakan, dan dari padanya dapat diketahui hukum berbagai peristiwa yang masuk ke dalam ruang lingkungannya”.

Pada defenisi yang pertama, ‘Alî Ahmad al-Nadawî mengemukakan dua alasan, yaitu:

1. Kaidah fikih dapat menampung hukum-hukum *syar’i* dari berbagai masalah yang berbeda, semua hukum tersebut diikat dengan fikih yang bersifat *musytarak*, dengan demikian definisi yang diikat dengan *syar’i* dapat mengeluarkan kaidah yang bukan *syar’i*.
2. Penyebutan *aghlabiyyah* mengindikasikan bahwa kaidah fikih bersifat mayoritas, hal ini mengindikasikan kaidah fikih mempunyai pengecualian, meskipun sifat pengecualian tersebut tidak mengurangi ke-*kullî*-an dan keistimewaan kaidah fikih.

Adapun defenisi kedua, yaitu: <sup>16</sup>

<sup>14</sup>‘Imâd ‘Alî Jum’ah, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah al-Muyassarah*, (Al-Malik Fahd al-Wathaniyyah, 2006), h. 9.

<sup>15</sup>Alî Ahmad al-Nadawî, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*, *op.cit.*, h. 44.

<sup>16</sup>*Ibid.*, h. 45.

أصل فقهي كلي يتضمّن أحكاماً تشريعية عامة من أبواب متعدّدة في القضايا التي تدخل تحت موضوعها

“Dasar fikih yang kulli, mengandung hukum syara’ yang bersifat umum dalam berbagai bab tentang peristiwa-peristiwa yang termasuk dibawah ruang lingkupnya”.

Pada definisi yang kedua ini, ‘Alî Ahmad al-Nadawî mengemukakan empat alasan, yaitu:

1. Kaidah disetiap cabang ilmu lain tidak luput dari pengecualian, tetapi pengecualian tersebut hanya terletak pada kuantitasnya saja, dan tidak dibiarkan begitu saja. Tetapi diperhatikan juga sebagaimana *ushûl*-nya (dasar-dasar), sehingga kajian dalam masalah tersebut menjadi sempurna. Akan tetapi *qawâ'id al-'aqliyyah* (kaidah-kaidah logika seperti ilmu hitung) tidak menerima pengecualian dalam kondisi apapun.
2. Pengecualian yang ada dalam beberapa kaidah, seperti *qawâ'id al-khams* (lima kaidah dasar) sangat sedikit sekali, sehingga kurang tepat apabila dalam definisinya dimasukkan sifat mayoritas.
3. Sebagian ulama Mâlikiyyah mengatakan bahwa sebagian besar kaidah bersifat *aghlabiyyah* (mayoritas).<sup>17</sup> Hal ini mengindikasikan bahwa ada beberapa kaidah yang bersifat *kullî* (umum).
4. *Kulliyât* disini adalah *kulliyât* relatif (*kulliyât nisbiyyat*) bukan *kulliyât* mutlak (*kulliyât syumûliyyat*), karena ada pengecualian dalam ruang lingkupnya.

Dari beberapa definisi di atas. Menurut penulis, secara garis besar ulama terbagi menjadi dua kelompok dalam mendefinisikan kaidah fikih.

<sup>17</sup>Sebagian Ulama Mâlikiyyah menyatakan: من المعلوم أن أكثر قواعد الفقه أغلبية (Sebagaimana diketahui bahwa sebagian besar kaidah fikih bersifat mayoritas). Al-Hamawî menyatakan bahwa kaidah *kulliyat* adalah kaidah-kaidah yang tidak satupun kaidah darinya tidak masuk ke dalam kaidah yang lain. Jadi, kaidah *kulliyat* disini bukan berarti bahwa tidak satupun masalah keluar darinya. Lihat Alî Ahmad al-Nadawî, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*, *op.cit.*, h. 43.

Sebagian ulama berpendapat bahwa kaidah fikih sebagai sesuatu yang bersifat *kulliyât*, dengan berpijak kepada kenyataan bahwa pengecualian yang terdapat dalam kaidah fikih relatif tidak banyak. Dalam sebuah kaidah “sesuatu yang langka tidak mempunyai hukum”, sehingga hal tersebut tidak mengurangi sifat *kullî* dari kaidah fikih. Ulama yang berpendapat bahwa kaidah fikih bersifat *aghlabiyyât* (mayoritas) atau *aktsariyyât* (kebanyakan), karena memang kenyataannya kaidah fikih mempunyai pengecualian, sehingga penyebutan *kullî* terhadap kaidah fikih kurang tepat.

Begitu juga, ulama menyebutkan istilah yang berbeda-beda terhadap kaidah fikih. Ada yang menyebut istilah kaidah fikih dengan *hukmu* (hukum), *amru* (perkara), *qadhiyyah* (proposisi) dan *ashlu* (asal).

Ulama menyebut kaidah fikih dengan istilah “*hukmun*” karena kaidah fikih merupakan ketentuan yang menampung hukum syara’. Kemudian ulama menyebut dengan istilah “*amrun*” agar definisi yang dikemukakannya lebih mencakup dan lebih luas. Selanjutnya bagi ulama yang menyebut kaidah fikih dengan “*qadhiyah*” karena memandang bahwa kaidah fikih merupakan ketentuan, yang dari ketentuan (*qadhiyah*) tersebut akan melahirkan suatu hukum. Selanjutnya ulama yang menyebut kaidah fikih dengan “*ashlun*” melihat bahwa pada dasarnya kaidah fikih itu adalah ketentuan-ketentuan dasar tentang perbuatan mukallaf yang dapat menampung hukum-hukum syara’, dengan demikian mereka memandang tepat apabila kaidah fikih didefinisikan dengan “*ashlu*” atau “*hukmu*”, karena dua hal itulah yang menjadi ciri utama kaidah fikih.

Dengan demikian unsur yang terdapat dalam kaidah fikih meliputi yaitu, kaidahnya bersifat umum, tersusun dalam teks-teks singkat, dan meliputi sejumlah masalah fikih yang menjadi objeknya atau berada di bawah lingkupnya. Jadi, secara tegas kaidah fikih merupakan suatu kaidah bersifat kaidah umum meliputi sejumlah masalah fikih dan melalui kaidah-

kaidah tersebut dapat diketahui hukum masalah fikih yang berada dalam lingkungannya.

Kaidah fikih itu dirumuskan dengan cara meneliti masalah-masalah fikih yang rinci, dengan mencari persamaan-persamaannya dan hasilnya memunculkan kaidah-kaidah fikih. Dalam merumuskan kaidah fikih digunakan pola pikir induktif, karena kaidah fikih tidak dapat dirumuskan kecuali setelah adanya fikih, meskipun kemudian kaidah fikih sebagai teori umum di dalam fikih Islam, karena bisa digunakan untuk memecahkan masalah-masalah baru yang muncul dengan men-*qiyâs*-kannya kepada masalah-masalah lain yang berada di bawah ruang lingkup kaidah fikih tersebut.

## **B. Sejarah Perkembangan Kaidah Fikih**

Sejarah perkembangan hukum Islam tidak menjelaskan kaidah fikih secara komprehensif. Kitab-kitab sejarah perkembangan hukum Islam tidak mengkaji kaidah fikih, apalagi sampai menjelaskan urgensi dan kedudukannya dalam hukum Islam. Dengan demikian, penelusuran terhadap sejarah pertumbuhan dan pengkodifikasian kaidah fikih sangat penting dilakukan. Sehingga penelusuran tersebut sedikit banyak akan dapat memberikan kejelasan tentang kegunaan dan kedudukan kaidah fikih dalam hukum Islam.

Menurut ‘Alî Muhammad Al-Nadawî, perkembangan kaidah fikih dapat dibagi ke dalam tiga fase berikut:

1. Fase pembentukan (*al-takwîn*)
2. Fase pengkodifikasian (*al-tadwîn*)
3. Fase pematangan (*al-tansîq*)<sup>18</sup>

### **1. Fase Pembentukan (*al-takwîn*)**

Masa kerasulan dan masa pembentukan hukum Islam merupakan cikal bakal kelahiran kaidah fikih. Nabi Muhammad SAW

---

<sup>18</sup> Alî Ahmad al-Nadawî, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*, *op.cit.*, h. 89.

menyampaikan hadits-hadits yang berbentuk *jawâmi' al-kalim* (singkat dan padat). Hadits-hadits yang *jawâmi' al-kalim* tersebut dapat menampung masalah-masalah fikih yang banyak jumlahnya. Dengan demikian, hadits Nabi Muhammad disamping sebagai sumber hukum, juga sebagai sumber utama yang mendorong lahirnya pemikiran dikalangan ulama untuk membentuk kaidah fikih. Beberapa hadits berikut yang berbentuk *jawâmi' al-kalim* mendukung hal ini, yaitu:

1. Hadits tentang larangan berbuat mudharat,

لا ضرر ولا ضرار (رواه ابن ماجه والدارقطني)

Artinya: "Tidak boleh berbuat mudharat dan membalas dengan kemudharatan".<sup>19</sup>

2. Hadits tentang minuman yang memabukkan,

ما أسكر كثيره فقليله حرام (أخرجه أحمد والأربعة)

Artinya: "Setiap yang memabukkan dalam jumlah banyak, maka sedikitnya juga haram hukumnya".<sup>20</sup>

3. Hadits tentang gugatan,

<sup>19</sup> Abû Zakariâ al-Nawawî al-Dimasyqî, *Syarah al-Arba'in al-Nawawiyah*, (Kairo: Dâr al-Salâm, 2010), No. 32, h. 251. Tahqiq Ibnu Daqîq al-'îd.

عن أبي سعيد - سعد بن مالك بن سنان الخدري رضي الله عنه - أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لا ضرر ولا ضرار. (رواه ابن ماجه والدارقطني)

"Dari Abu Sa'id al-Khudrî, Sa'ad Ibn Malik Ibn Sinân al-Khudrî R.A. Bahwasanya Rasulullah SAW bersabda: Tidak boleh berbuat mudharat dan membalas dengan kemudharatan. (H.R. Ibnu Mâjah dan Dâruquthnî).

<sup>20</sup> Ibnu Hajar al-'Asqalânî, *Bulûghul Marâm min Adillati al-Ahkâm*, (Kairo: Dâr al-Salâm, 2008), bab Had al-Syârib wa Bayânu al-Muskir, no. 1287, h. 373.

عن جابر رضي الله عنه - أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ما أسكر كثيره فقليله حرام (أخرجه أحمد والأربعة)

"Dari Ibnu 'Abbâs R.A bahwasanya Rasulullah SAW, bersabda: Setiap yang memabukkan dalam jumlah banyak, maka sedikitnya juga haram hukumnya (H.R. Ahmad, al-Tirmidzî, al-Nasâ'î, Abû Dâud, dan Ibnu Mâjah).

البينة على المدعي واليمين على من أنكر (رواه البيهقي)  
 Artinya: “Penggugat harus membawa bukti, dan sumpah diwajibkan atas orang yang mengingkarinya (tergugat)”.<sup>21</sup>

Hadits-hadits di atas selain berbentuk *jawâmi’ al-kalim* juga menjadi kaidah fikih. Al-Khaththâbî dalam kitabnya *Gharîb al-hadîts*, menyatakan meskipun redaksi hadits tersebut singkat, tetapi mempunyai jangkauan makna yang luas dan universal meliputi hukum-hukum yang berhubungan dengan masalah jiwa dan harta benda.<sup>22</sup>

Âtsâr sahabat yang berbentuk *jawâmi’ al-kalim* dan dapat dianggap sebagai sesuatu yang menyerupai kaidah fikih diantaranya adalah sebagai berikut:

1. Pernyataan ‘Umar bin Khaththâb yang diriwayatkan oleh Al-Bukhârî, dalam kitabnya *Shahîh al-Bukârî*:<sup>23</sup>

مقاطع الحقوق عند الشروط

“Penerimaan hak-hak berdasarkan kepada syarat-syarat”.

2. Pernyataan ‘Abdullâh bin ‘Abbâs, yang diriwayatkan oleh ‘Abd al-Razâq:<sup>24</sup>

كل شيء في القرآن: أو أو فهو مخير، وكل شيء: فإن لم تجدوا فهو الأول فالأول

“Setiap kalimat dalam al-Qur’an yang memakai kata أو (atau) berarti *mukhayyar* (pilihan), dan apabila memakai kata فإن لم تجدوا (maka apabila kalian tidak mendapatkan) maka berarti berurutan”.

<sup>21</sup>*Ibid.*, bab Da’wâ wa al-Bayyinât, no. 1451, h.420.

عن ابن عباس رضي الله عنه – أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال : البينة على المدعي واليمين على من أنكر (رواه البيهقي)

“Dari Ibnu ‘Abbâs R.A bahwasanya Rasulullah SAW, bersabda: Penggugat harus membawa bukti, dan sumpah diwajibkan atas orang yang mengingkarinya (tergugat). (H.R. Al-Baihaqî)

<sup>22</sup> Al-Khaththâbî, *Gharîb al-Hadîts*, (Damaskus:Dâr al-Fikri, 1983), Juz 1, h. 64-65.

<sup>23</sup>Lihat Shahîh Bukhârî, *bab syarat-syarat pernikahan*, jilid 19, h. 111.

<sup>24</sup>H.R. ‘Abdu al-Razâq al-Tsaurî, *bab kafarat dalam masalah haji dan ‘umrah*.

Kemudian pernyataan Tabi'in dan para imam mujtahid yang dapat dianggap sebagai sesuatu yang menyerupai atau mirip dengan kaidah fikih diantaranya :

1. التصرف على الرعية منوط بالمصلحة “Tindakan terhadap rakyat harus didasarkan pada kemashlahatan”
2. Pernyataan Imam Syâfi'î dalam kitabnya *al-Umm*:<sup>25</sup>

الرخص لا يتعدى بها مواضعها

“Keringanan tidak melampaui dari tempat-tempatnya/batas-batasnya”.

Kaidah fikih tidak dibentuk dalam satu waktu sebagaimana halnya pembentukan teks-teks pada undang-undang yang dibentuk pada waktu yang telah ditentukan, akan tetapi pembentukan kaidah fikih sejalan dengan perkembangan masalah-masalah fikih.<sup>26</sup>

## 2. Fase pengkodifikasian (*al-tadwîn*)

Kaidah fikih menjadi menjadi satu disiplin ilmu tersendiri pada abad ke IV H, lalu dimatangkan pada abad-abad sesudahnya. Ketika ruh taklid menyelimuti abad ini (ke-IV H dan sesudahnya) ijtihad menjadi mandeg. Ditambah dengan kekayaan fikih yang melimpah, berupa pengkodifikasian hukum fikih dan dalil-dalilnya serta banyaknya mazhab yang hanya mentarjih yang *râjih* saja. Ibnu Khaldun (w. 808 H) telah mengisyaratkan hal ini, menurutnya ketika mazhab setiap imam menjadi disiplin ilmu khusus bagi pengikutnya, dan para pengikut tidak mempunyai kesempatan atau tidak mampu berijtihad atau melakukan *qiyâs*, mereka memandang perlu melihat masalah-masalah yang serupa dan memilah-milahnya. Hal ini mereka lakukan ketika mengalami

<sup>25</sup>Al-Syâfi'î, *al-Umm*, (Beirût: Dâr al-Ma'rifat, 1961), Juz 3, h. 236

<sup>26</sup>Musthafâ Ahmad Zarqâ', *al-madkhal al-Fiqhiyu al-'Âm*, *op.cit.*, h. 969.

kesulitan dalam mengembalikan hukum *furû'* kepada *ushûl* imam mazhabnya.<sup>27</sup>

Keberadaan ilmu kaidah fikih tidak bisa dilepaskan dengan munculnya ilmu fikih dan perkembangannya. Pembentukan kaidah fikih pada awalnya diberi nama *qâ'idah*, *dhâbith*, *furûq*<sup>28</sup>, *alghaz*<sup>29</sup>, *muthârahat*<sup>30</sup>, *ma'rifat al-afrâd*<sup>31</sup>, dan *hiyâl*<sup>32</sup>. Ketika hukum *furû'* dan fatwa ulama semakin berkembang seiring dengan banyaknya persoalan, ulama berinisiatif untuk membuat kaidah fikih dan *dhâbith* yang dapat memelihara hukum *furû'* dan fatwa ulama tersebut dari kesemrautan. Hal inilah yang dilakukan oleh Abû al-Hasan al-Karkhî (w. 340 H) dalam risalahnya "*Ushûl al-Karkhî*" atau yang disebut juga dengan "*Risâlah al-Karkhî*", yang merupakan karya paling utama dalam lintasan sejarah kaidah fikih.<sup>33</sup>

Peletakkan batu pertama kaidah fikih telah dimulai sejak tiga kurun pertama (ke-I, II dan III H), meskipun dalam bentuk yang sederhana.<sup>34</sup> Hal ini karena pada saat itu kaidah fikih dirasa belum begitu perlu dibentuk menjadi sebuah disiplin ilmu tersendiri. Hal ini berangkat dari realitas sosial dan kajian ilmiah yang berkembang pada saat itu belum sampai memperhatikan ilmu kaidah fikih. Ulama lebih

<sup>27</sup>Ibnu Khaldun, *Muqaddimah*, (Beirût: Dâr al-fikri, 1989), h. 449.

<sup>28</sup>*Al-furûq* adalah masalah-masalah fikih yang tampak sama dan mempunyai satu hukum, tetapi sebenarnya berbeda dan mempunyai hukum yang berbeda pula. (Alî Ahmad al-Nadawî, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*, *op.cit.*, h. 134.)

<sup>29</sup>*Al- alghâz* adalah masalah-masalah yang hukumnya sengaja disembunyikan dengan tujuan untuk menguji. (Ahmad Ibn Muhammad Al-Hanafî Al-Hamawî, *Ghamzu al-'Uyûn al-Bashâir Syarah al-Asybah wa al-Nazhâir*, *op.cit.*, Jilid 1, h. 17-18)

<sup>30</sup>*Al-Muthârahat* adalah masalah-masalah yang sulit dipahami dengan tujuan untuk melatih berpikir (Alî Ahmad al-Nadawî, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*, *op.cit.*, h. 134.)

<sup>31</sup>*Ma'rifat al-afrâd* adalah mengetahui perkara-perkara yang sulit dari setiap mazhab (Alî Ahmad al-Nadawî, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*, *op.cit.*, h. 134.)

<sup>32</sup>*hiyâl* adalah Perkara yang direkayasa, sehingga seseorang tidak terkana kewajiban , dapat dilakukan dengan kecerdasan dan ketajaman berpikir.

<sup>33</sup> Abu al-Husain 'Ubaidillâh Ibn al-Hasan al-Karkhî lahir tahun 260 H, dan wafat 346 H. lihat Īman 'Abdul Hamîd al-Hâdî, *Qâ'idah al-Maisûr Laa Yasquth bi al-Ma'sûr*, (Kairo: Dâr al-Kayân, 2006), h. 68.

<sup>34</sup> Alî Ahmad al-Nadawî, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*, *op.cit.*, h. 103-104.

memusatkan perhatiannya pada ilmu-ilmu yang menjadi pilar pokok seperti ilmu usul fikih, ilmu fikih, ilmu hadîts dan ilmu tafsir. Disamping itu juga, dalam tiga kurun pertama hijriah ulama mujtahid ketika itu lebih banyak mandiri dalam berfatwa, karena mereka mampu dan kompeten untuk menjadi mujtahid mutlak. Secara metodologis, ulama *mutaqaddimîn* (terdahulu) memiliki kemampuan untuk menggali hukum secara mandiri. Benih-benih kaidah fikih itu sebenarnya sudah ada semenjak zaman Nabi, tetapi keberadaan kaidah fikih pada periode awal masih dalam tunas perkembangannya.<sup>35</sup>

Perjalanan sejarah menunjukkan bahwa fuqahâ' Hanafiyah menjadi mazhab yang pertama dari mazhab yang empat yang mengkaji kaidah fikih dan membukukannya.<sup>36</sup> Dalam membentuk *ushûl* mazhab, fuqahâ' Hanafiyah menjadikan hukum *furu'* para imam mazhabnya sebagai dasar pemikirannya. Pengumpulan kaidah fikih dalam mazhab Hanafi dilakukan pertama kali oleh Abû Thâhir al-Dabbûsî (w. 430 H)<sup>37</sup>, seorang ulama yang hidup pada abad ke-III dan ke-IV H, demikian pendapat Al-'Alâ'î (w. 761), Al-Suyûthî (w. 911) dan Ibnu Nujaim (w. 970 H) dalam masing-masing kitab kaidah fikihnya.<sup>38</sup> Beliau mengumpulkan kaidah-kaidah penting mazhab Abu Hanifah menjadi tujuh belas kaidah (ketentuan) umum. Abû Thâhir al-Dabbûsî seorang yang buta, beliau mengulang-ulang kaidah tersebut setiap malam di masjidnya setelah jama'ah pulang kerumahnya masing-masing, dan Ibnu Nujaim (w. 970 H) menyebutkan bahwa Abû Sa'îd al-Harwî al-Syâfi'î (w. 488 H) suatu ketika pernah mengunjungi Abû Thâhir al-Dabbûsî (w. 430 H) lalu mengambil beberapa kaidah fikih dari beliau.

---

<sup>35</sup> Ahmad Sudirman Abbas, *Sejarah Qawa'id Fiqhiyyah*, (Jakarta: Radar Jaya Offset, 2004), h. 1.

<sup>36</sup> Muhammad bin Mahmûd, *Al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah Târîkhuhâ wa Atsaruhâ fi al-Fiqhi*, (p:t:t, 1987) Cet 1, h. 37.

<sup>37</sup> *Ibid.*, h. 37.

<sup>38</sup> Alî Ahmad al-Nadawî, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*, *op.cit.*, h. 135

Kemudian setelah itu seorang ulama Hanafiyah Abû Zaid al-Dabbûsî (w. 432 H) menulis sebuah kitab yang bernama *Ta'sis al-Nazhâr*. Kaidah fikih yang dikumpulkan oleh Abû Zaid al-Dabâs (w. 432 H) tidak mudah untuk diidentifikasi, kecuali beberapa kaidah dasar yang populer tersebut. Objek kajian kitab *Ta'sis al-Nazhâr* adalah rahasia timbulnya perbedaan pendapat dikalangan *fuqahâ'*, hal ini tampak dari pernyataan al-Dabbûsî (w. 432 H) pada pembukaan kitab ini, yaitu:<sup>39</sup>

جمعت في كتابي هذا أحرفا إذا تدبر الناظر فيها وتأملها عرف ومجال التنازع  
ومدار التناطح عند تخصصهم

“Aku telah mengumpulkan dalam kitabku ini, beberapa kalimat yang apabila direnungkan (ditadaburkan) dan dipikirkan (taammulkan) akan tampak latar belakang perbedaan pendapat yang terjadi di antara para ulama”.

Pernyataan ini menunjukkan bahwa tidak mungkin bahwa tujuan penyusunan kitab ini adalah mengumpulkan kaidah fikih, tetapi juga sebagai jalan dalam menjelaskan perbedaan pendapat

Al-Karkhî, teman Abû Zaid al-Dabbûsî (w. 432 H) juga telah mengumpulkan kaidah-kaidah tersebut dalam kitabnya *Ushûl al-Karkhî*, dalam kitab ini beliau mengumpulkan tiga puluh tujuh kaidah. Kitab ini dianggap sebagai karya pertama yang mengkaji ilmu kaidah fikih.<sup>40</sup> Pada abad ke-IV H Abû Zaid al-Dabbûsî (w. 432 H) melakukan kajian ilmiah tentang kaidah fikih dan menggabungkannya dengan kaidah Al-Karkhî. Dengan demikian abad ke-IV H dapat dikatakan sebagai abad atau fase pengkodifikasian kaidah fikih.

<sup>39</sup> ‘Ubaidillâh Ibn ‘Umar Ibn ‘Isâ al-Qâdhî Abû Zaid al-Dabbûsî, *Ta'sis al-Nazhâr*, (Kairo: Maktabah al-Kulliyât al-Azhariyah, tt), h. 9.

<sup>40</sup> Ahmad bin Syaikh Muhammad Zarqâ', *Syarh Al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*, (Damaskus: Dâr al-Qalam, 1989), h. 37.

Kemudian pada abad ke-V H tidak ditemukan kitab yang secara khusus mengkaji kaidah fikih selain *Ta'sis al-Nazhâr*. Begitu juga pada abad ke-VI H tidak ditemukan secara khusus yang mengkaji masalah kaidah fikih selain kitab *Īdhâh al-Qawâ'id* karya 'Alâuddîn Muhammad bin Ahmad al-Samarqandî (w. 540 H).<sup>41</sup> Hal ini tidak berarti bahwa pada dua abad ini kreativitas ulama terputus dalam mengkaji ilmu kaidah fikih, tetapi kemungkinan perjalanan sejarah tidak dapat melacaknyanya.

Pada abad ke-VII H, ilmu kaidah fikih berkembang pesat meskipun belum mencapai puncaknya. Hal ini ditandai dengan munculnya sejumlah tokoh ulama dalam ilmu ini, seperti Muhammad bin Ibrâhîm al-Jarjâmî al-Sahlakî (w. 613 H) yang menyusun kitab *al-Qawâ'id fî furû' al-Syâfi'iyah*, 'Izzudîn bin 'abdi al-Salâm (w. 660 H) yang menyusun kitab *Qawâ'id al-Ahkâm fî Mashâlih al-Anâm*.<sup>42</sup> Pada abad ke-VIII H, ilmu kaidah fikih mengalami masa keemasan, ditandai dengan munculnya banyak kitab kaidah fikih. Pada masa ini ulama-ulama mazhab Syafi'i tampil terdepan dan paling banyak melahirkan karya-karya ilmiah diantaranya adalah kitab *al-Asyâbh wa al-Nazhâ'ir* karangan Ibnu Wakîl al-Syâfi'î (w. 716 H), kitab *al-Majmû' al-Mazhab fî Dhithi Qawâ'id al-Mazhab* karangan al-Alâ'î al-Syâfi'î (w. 761 H). Juga pada abad ke-IX H karya-karya besar yang mengkaji kaidah fikih mengikuti metode karya-karya sebelumnya

Pada abad ke-X H, pengkodifikasian kaidah fikih terus berkembang, ditandai dengan adanya kitab *al-Asyâbh wa al-Nazhâ'ir* karangan Al-Suyûthî. Juga dari mazhab Hanafi *Al-asyâbh wa al-Nazhâ'ir* karya Ibnu Nujaim. Lalu pada abad ke-XI dan XII H, ilmu kaidah fikih terus berkembang dan fase inilah yang disebut dengan fase

---

<sup>41</sup> Alî Ahmad al-Nadawî, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*, *op.cit.*, h. 137.

<sup>42</sup>*Ibid.*, h. 139

pembukuan (pengkodifikasian). Yang jelas pada fase pengkodifikasian ini ditandai dengan munculnya al-Karkhî (w. 340 H) dan al-Dabbûsî (w. 430 H).

### 3. Fase Pematangan (*al-tansîq*)

Pengkodifikasian kaidah fikih mencapai puncaknya ketika disusun kitab *Majallah al-Ahkâm al-‘Adliyyah* oleh sebuah majelis fuqahâ’ pada masa Sultan al-Ghazî ‘Abd al-‘Azîz Khan al-‘Utsmânî (1861–1876 M) pada akhir abad ke-XIII H. Kitab *Majallah al-Ahkâm al-‘Adliyyah* menjadi referensi lembaga-lembaga peradilan masa itu. Para fuqahâ’ menyusun majalah ini dengan menggunakan redaksi yang singkat dan padat seperti undang-undang. Majalah ini mengangkat kedudukan dan popularitas kaidah fikih, serta memberikan banyak kontribusi bagi perkembangan fikih dan perundang-undangan.<sup>43</sup>

Berdasarkan pemaparan di atas tentang sejarah pembentukan, pengkodifikasian dan pematangan kaidah fikih, dapat ditarik beberapa kesimpulan berikut ini:

1. Tidak semua kaidah fikih yang terdapat dalam berbagai kitab kaidah bersifat ‘*‘ammah* (umum). Artinya ada diantaranya yang merupakan kaidah *mazhabiyyah*. Kaidah fikih *mazhabiyyah* adalah kaidah fikih yang disepakati oleh mazhab tertentu tetapi tidak disepakati oleh mazhab lainnya.
2. Sebagian besar kaidah fikih yang dibukukan pada abad-abad belakangan, ternyata telah dikemukakan oleh ulama sebelumnya dengan redaksi yang berbeda.
3. Beberapa kaidah fikih perlu diformat ulang redaksinya dengan yang lebih sempurna. Hal ini boleh jadi karena kaidah fikih tersebut masih kurang mencakup atau masih terlalu umum, sehingga perlu disempurnakan dan dibatasi cakupannya.

---

<sup>43</sup> Alî Ahmad al-Nadawî, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*, *op.cit.*, h. 136-141, dan 156.

4. Kaidah fikih terbentuk menjadi sebuah disiplin ilmu tersendiri secara berangsur-angsur. Selain itu, dalam pembuatannya pun para ahli fikih membentuknya secara bertahap. Yang mana pada awalnya hanya berupa pemikiran tentang suatu persoalan, kemudian setelah pemikiran tersebut mantap baru dibentuk menjadi sebuah kaidah fikih.

### C. Perbedaan Kaidah Fikih dengan Ilmu-ilmu yang Lain

#### 1. Perbedaan Kaidah Fikih dengan Kaidah *Ushûliyyah*

Imam Abû al-‘Abbâs Syihâbuddin Al-Qarâfî (w. 684 H) dianggap sebagai orang yang pertama kali membedakan antara kaidah fikih dengan kaidah usul fikih, beliau menyatakan :<sup>44</sup>

إن الشريعة العظيمة المحمدية زاد الله تعالى شرفا وعلوا اشتملت على اصول وفروع . وأصولها قسمان: أحدهما ، المسمى بأصول الفقه وهو في غالب أمره ليس فيه إلا قواعد الأحكام الناشئة كقاعدة (الأمر للوجوب) وقاعدة (النهي للتحريم). والقسم الثاني قواعد كلية فقهية جيلة القدر عظيمة النفع مشتملة على أسرار الشرع وحكمه، لكل قاعدة من الفروع في الشريعة ما لا يحصى، وهذه القواعد مهمة في الفقه ويقدر الإحاطة بها يعظم قدر الفقيه ويرتقي إلى درجة الإجتهد في الفتوى.

“Sesungguhnya syari’at Muhamad yang agung ini telah Allah tambahkan dengan kemuliaan dan ketinggian, yang mencakup ushûl (pokok) dan furû’ (cabang), usulnya terbagi dua. Yang pertama usul fikih mengkaji kaidah-kaidah hukum yang timbul dari lafal, seperti “amar” menunjukkan wajib dan “nahyi” menunjukkan haram. Yang kedua kaidah-kaidah fikih kulliyah yaitu kaidah-kaidah fikih yang

<sup>44</sup>Al-Imâm Abû al-‘Abbâs Ahmad Ibn Abî al-‘Alâ’ Idrîs Ibn “Abdi al-Rahmân al-Shunhâjî. Dinisbahkan kepada kabilahnya “Shunhâjah” sebuah daerah didaratan sebelah Barat Mesir. Beliau bergelar Syihâb al-Dîn, tetapi lebih dikenal dengan Al-Qarâfî, dinisbahkan kepada sebuah daerah disamping komplek makamnya Imam Syâfi’î. Salah satu ulama besar mazhab Mâlîki. Lihat al-Qarâfî, *Al-Furûq*, (Beirût: Dâr al-Ma’rifât, 1990), Juz 1, h. 2-10

bernilai tinggi dan banyak jumlahnya, mencakup rahasia-rahasia hukum syara' dan hikmah-hikmahnya, serta mencakup cabang-cabang hukum yang tak terhitung. Kaidah-kaidah ini sangat penting dalam fikih karena dengannya mengangkat derajat seorang ahli fikih sehingga bisa mengangkat derajat mujtahid dalam berfatwa”.

Sedangkan menurut ulama kontemporer ‘Abdul ‘Azîz Muhammad ‘Azzâm, perbedaan kaidah fikih dengan kaidah ushûliyyah sebagai berikut:

- a) Hakikat dari kaidah fikih adalah penjelasan hukum syara' yang bersifat *kullî* (umum) yang melahirkan hukum *juz'i* (cabang) yang banyak dari hukum *kuli* tersebut, sedangkan kaidah *ushûliyyah* bukanlah penjelasan dari hukum-hukum syara' yang bersifat *kullî* (umum), akan tetapi ia adalah kaidah-kaidah *istidlâliyyah* (pendalilan) untuk menjelaskan hukum syar'i baik yang bersifat *kullî* maupun *juz'i*.<sup>45</sup>
- b) Sumber kaidah fikih adalah *nash-nash* (teks) syar'i baik langsung dari al-Qur'an dan hadits, adapun kaidah *ushûliyyah* sumbernya adalah ilmu kalam, ilmu fikih dan ilmu bahasa Arab, sebagaimana ketetapan ulama usul fikih.<sup>46</sup>
- c) Keberadaan kaidah *ushûliyyah* lebih duluan muncul dari pada kaidah fikih.<sup>47</sup>
- d) Kaidah *ushûliyyah* memiliki keterbatasan untuk mengetahui hukum syara' pada masalah-masalah *juz'i* (cabang) dan menggunakan dalil-dalil tersebut secara terperinci untuk membantu ahli fikih dalam menjelaskan suatu hukum, sedangkan kaidah fikih tidak memiliki keterbatasan untuk mengetahui hukum syara' pada masalah-masalah

---

<sup>45</sup> Abdul Azîz Muhammad Azzâm, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*, *op.cit.*, h. 16.

<sup>46</sup>*Ibid.*, h. 17.

<sup>47</sup>*Ibid.*, h. 18

*juz'i* (cabang), bahkan kaidah fikih sangat diperlukan untuk menuntaskan masalah-masalah yang tidak ada *nash*-nya.<sup>48</sup>

- e) Kaidah fikih tidak dapat dijadikan sandaran hukum syara', akan tetapi bisa juga dianggap sebagai dalil syara' yang bisa untuk mengistinbathkan hukum dengannya apabila langsung bersumber dari al-Qur'an dan hadits, sedangkan kaidah *ushûliyyah* dapat dijadikan sebagai hujjah dalam berdalil bahkan seorang mujtahid bisa langsung merujuk ke kaidah *ushûliyyah* untuk mengistinbathkan dari dalilnya yang terperinci tanpa ada keraguan.<sup>49</sup>

Selanjutnya menurut 'Alî Ahmad al-Nadawî, perbedaan kaidah fikih dengan kaidah *ushûliyyah* sebagai berikut:<sup>50</sup>

- a) Ilmu ushul fikih merupakan parameter (tolak ukur) cara beristinbath fikih yang benar. Kedudukan ilmu usul fikih (dalam fikih) ibarat kedudukan ilmu nahwu dalam hal pembicaraan dan tulisan, kaidah *ushûliyyah* merupakan jalan atau jembatan penghubung antara dalil dan hukum, tugasnya adalah mengeluarkan hukum dari dalil-dalil terperinci, ruang lingkup kaidah *ushûliyyah* adalah dalil dan hukum, sedangkan kaidah fikih *qadhiyyah kulliyah* atau *aktsariyyah* (mayoritas) yang mana *juz'i*-nya (parsial) beberapa masalah fikih dan ruang lingkungannya selalu perbuatan mukallaf.
- b) Kaidah *ushûliyyah* merupakan kaidah *kulliyah* yang dapat diaplikasikan pada seluruh *juz'i*-nya (cabang) dan seluruh ruang lingkungannya, sedangkan kaidah fikih merupakan kaidah *aghlabiyyah* (mayoritas) yang dapat diaplikasikan pada sebagian besar *juz'i*-nya (cabang), karena kaidah fikih ada pengecualian.
- c) Kaidah *ushûliyyah* merupakan sarana untuk mengistinbathkan hukum syara' '*amalî*', sedangkan kaidah fikih merupakan kumpulan

<sup>48</sup>*Ibid.*, h. 19

<sup>49</sup>*Ibid.*, h. 20-21

<sup>50</sup> Alî Ahmad al-Nadawî, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*, *op.cit.*, h. 68-69

hukum-hukum serupa yang mempunyai ‘*illat*’ yang sama tujuannya untuk mendekatkan berbagai persoalan dan mempermudah mengetahuinya.

- d) Eksistensi kaidah fikih baik dalam opini maupun realitas lahir setelah *furû’* yang berserakan lalu menghimpun makna-maknanya, adapun kaidah *ushûliyyah* dalam opini dituntut eksistensinya sebelum *furû’*, karena akan menjadi dasar ahli fikih dalam menetapkan hukum, usul fikih sebagai pembuka hukum *furû’* tidak dapat dijadikan alasan bahwa *furû’* itu lebih dahulu muncul dari pada usul fikih, hukum *furû’* sebagai inspirasinya usul fikih. Posisinya seperti anak terhadap ayah, buah terhadap pohon dan tanaman terhadap benih.
- e) Kaidah fikih sama dengan usul fikih dari satu sisi, tetapi berbeda dari sisi yang lain. Persamaannya adalah keduanya sama-sama mempunyai kaidah yang mencakup berbagai *juz’i* (parsial). Lalu perbedaannya adalah, kaidah usul fikih merupakan masalah-masalah yang mencakup bermacam-macam dalil terinci yang dapat mengeluarkan hukum syara’, sedangkan kaidah fikih adalah masalah-masalah yang mengandung hukum-hukum fikih saja. Mujtahid dapat sampai kepada hukum-hukum fikih dengan berpegang kepada masalah-masalah yang dijelaskan usul fikih tersebut. Kemudian apabila seorang ahli fikih mengaplikasikan hukum-hukum tersebut terhadap hukum-hukum *juz’i* (parsial) maka itu bukanlah kaidah fikih. Namun apabila ia menyebutkan hukum-hukum tersebut dengan *qadhiyyah-qadhiyyah kulliyah* yang mencakup hukum berbagai *juz’i* (parsial) maka itu disebut kaidah fikih.

Dari beberapa perbedaan ulama di atas dapat diambil kesimpulan bahwa perbedaan kaidah fikih dan usul fikih terletak pada objeknya.

Objek kaidah fikih adalah perbuatan mukallaf sedangkan objek usul fikih adalah dalil atau sumber hukum. Kemudian dari proses atau cara pembentukannya. Usul fikih dibentuk dengan cara deduktif, sedangkan kaidah fikih dibentuk dengan cara induktif.

## 2. Perbedaan Kaidah Fikih dengan *Dhawâbith Fiqhîyyah*

Selain istilah kaidah fikih (*qawâ'id fiqhiyyah*) terdapat istilah lain yang hampir sama dengannya yaitu *dhawâbith Fiqhîyyah*. Menurut salah satu pakar kaidah fikih Shâlih Ibn Ghânim Sadlân perbedaan antara kaidah fikih dengan *dhawâbith fiqhîyyah* adalah kaidah fikih menghimpun masalah-masalah *furû'* dan cabang dalam berbagai bab fikih, seperti kaidah "*al-umûru bi maqâshidihâ*" (segala urusan tergantung pada tujuannya) kaidah ini diaplikasikan pada bab-bab ibadah, jinayah, berbagai macam akad dan lainnya dari berbagai macam masalah fikih. Adapun *dhâbith* menghimpun *furû'* (cabang-cabang) dan masalah-masalah kedalam satu bab fikih. Sebagaimana contohnya yang terdapat dalam hadits :

أَيُّمَا إِهَابٍ دَبِغٌ فَقَدْ طَهَرَ (رواه مسلم)

Artinya: "Kulit apapun yang sudah disamak (dibersihkan) maka sungguh ia telah suci (H.R. Muslim)"<sup>51</sup>

Hadits di atas adalah salah satu contoh *dhâbith fiqhiy* pada redaksinya, tetapi ia terbatas pada masalah-masalah tertentu. Kemudian juga kaidah fikih lebih umum dan lebih mencakup dari pada *dhâbith* yaitu dari segi pengumpulan cabang-cabang dan cakupan makna-makna.<sup>52</sup>

<sup>51</sup>*Shahih Muslim*, Hadits no. 366

<sup>52</sup>Shâlih Ibn Ghânim Sadlân, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah al-Kubrâ; wa Mâ Tafarra'a 'Anhâ*, (Riyadh: Dâr Blansiyah li al-Nasyri wa al-Tauzî', 1417 H), h. 14

Kemudian Al-Maqqarî al-Malikî (w. 758 H) menjelaskan perbedaan antara kaidah fikih dengan *dhawâbith fiqhîyyah*. *Dhawâbith* lebih khusus dari pada kaidah karena kaidah menghimpun *furû'* dari berbagai bab fikih yang bermacam-macam, contohnya kaidah "*al-yaqîn lâ yazûlu bi al-syak*" (keyakinan tidak bias dihilangkan dengan keraguan), kaidah ini masuk kedalam bab fikih yang bermacam-macam, seperti bab thâharah, zhalat, zakat, puasa, haji, nikah, thalaq dan sebagainya. Sedangkan kaidah fikih bertingkat-tingkat karena cakupannya luas pada satu hukum yang masuk kedalam berbagai bab, ada kaidah yang masuk sebagian besar bab fikih, seperti kaidah "*al-umûru bi maqâshidihâ*" (segala urusan tergantung pada tujuannya)", imam Syâfi'î mengatakan kaidah tersebut masuk kedalam tujuh puluh bab.<sup>53</sup>

Penulis menyimpulkan bahwa kaidah fikih dan *dhawâbith fiqhîyyah* kedua istilah ini memiliki kesamaan, perbedaannya hanya terletak pada ruang lingkupnya saja.

### 3. Perbedaan Kaidah Fikih dengan *al-Furûq al-Fiqhiyyah*

Sejarah perkembangan hukum Islam menunjukkan bahwa sejak abad ke- II H, para ahli fikih telah bersungguh-sungguh memperhatikan *al-furûq al-fiqhiyyah*. Ulama yang dianggap pertama kali menyusun kitab dengan bentuk *al-furûq al-fiqhiyyah* adalah Imâm Ahmad Ibn 'Umar Ibn Suraij al-Syâfi'î (w. 306 H). Dari sisi penyusunan dan pembukuannya ilmu *al-Furûq al-Fiqhiyyah* lebih dahulu dari pada ilmu kaidah fikih. Namun, apabila dilihat dari sisi pengkodifikasiannya

---

<sup>53</sup> Abû 'Abdillah Muhammad Ibn Muhammad Al-Maqqarî, *al-Qawâ'id*, (Makkah al-Mukarramah: Universitas Ummu al-Qurâ, tt), h. 100. Maqqarî dinisbahkan ke "Al-Maqqarrah" sebuah desa di Afrika, beliau wafat 758 Hijriah, salah seorang ulama mazhab Malikî.

dalam sebuah kitab tersendiri, ilmu *al-furûq al-fiqhiyyah* muncul kemudian dari ilmu kaidah fikih.<sup>54</sup>

Hal yang mendorong ulama menyusun ilmu *al-furûq* ini adalah adanya masalah-masalah yang saling menyerupai, mempunyai satu bentuk, tetapi berbeda dalam hal hukum dan *'illat*-nya. Muhammad Yâsîn al-Fadânî (w. 1990 M) dalam kitabnya *al-Fawâ'id al-Janniyyah* mengomentari pernyataan Imâm Badru al-Dîn al-Zarkasyî (w. 794 H) yang menyatakan bahwa di antara makna fikih adalah mengetahui *jama'* (masalah yang sama) dan *faraq* (masalah yang berbeda). Al-Fadânî menyatakan:<sup>55</sup>

معرفة الجمع والفرق: أي معرفة ما يجتمع مع آخر في حكم، ويفترق معه في حكم آخر. كالذمي والمسلم يجتمعان في أحكام ويفترقان – ومن هذا الفن، نوع يسمى الفروق وهو معرفة الفروق الفارقة بين مسألتين متشابهتين بحيث لا يسوّى بينهما في الحكم.

“Mengetahu *jama'* dan *faraq* adalah mengetahui perkara yang mempunyai kesamaan dengan perkara lain dalam satu hukum, dan mempunyai perbedaan dengannya dalam hukum lainnya. Misalnya masalah kafir zimmi dengan seorang muslim yang sama dalam beberapa hukum dan berbeda dalam hukum lainnya. Di antara ilmu yang semacam ini adalah *al-furûq*, yaitu mengetahui perbedaan yang ada di antara dua masalah yang sama, sedangkan hukum keduanya tidak sama”.

Begitu juga Al-Juwainî (w. 478) dalam muqaddimah kitabnya *al-Furûq* seperti yang dikutip oleh al-Nadawî beliau juga menyatakan:<sup>56</sup>

<sup>54</sup> Alî Ahmad al-Nadawî, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*, *op.cit.*, h. 80.

<sup>55</sup> Abî al-Faidh Muhammad Yâsîn al-Fadânî al-Makkî, *al-Fawâ'id al-Janniyyah*, (Beirut: Dâr al-Basyâ'ir al-Islâmiyyah, 1996), juz 1, h. 98.

<sup>56</sup> Alî Ahmad al-Nadawî, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*, *op.cit.*, h. 82.

فإن مسائل الشرع ربّما يتشابه صورها ويختلف أحكامها لعلل أوجبت  
 إختلاف الأحكام، ولا يستغني أهل التحقيق عن الإطلاع على تلك العلل  
 التي أوجبت إفتراق ما افتراق واجتماع ما اجتمع منها، فجمعنا في هذ  
 الكتاب مسائل وفروقا بعضه أغمض من بعض

“Bahwa masalah-masalah syara’ terkadang mempunyai bentuk yang sama, tetapi berbeda dalam hal hukumnya. Hal ini karena ada *‘illat* yang mengharuskan adanya perbedaan hukum tersebut. Para ahli tahqiq tidak cukup hanya dengan meneliti *‘illat-‘illat* yang mengharuskan adanya perbedaan dan persamaan. Dengan demikian, kami mengumpulkan berbagai masalah dan *furûq* dalam kitab ini, sebagian di antaranya ada yang lebih rumit dari yang lainnya”.

Dengan demikian, *furûq* berbeda dengan kaidah fikih, karena dalam *furûq* tidak ada kesamaan hukum, sedangkan kaidah fikih justru harus ada kesamaan hukum. Oleh karena itu, *furûq* merupakan kebalikan dari kaidah fikih. Semuanya ini sejalan dengan motivasi ulama dalam menyusun ilmu *al-furûq al-fiqhiyyah*. Apabila ada ilmu yang mengkaji tentang kesamaan hukum dalam berbagai masalah yang berbeda-beda, maka tentu diperlukan juga sebuah ilmu yang mengkaji tentang perbedaan hukum dalam masalah-masalah yang saling menyerupai.

Di antara contoh *al-furûq* ialah, apabila tanah dimasukkan ke dalam air, sehingga rasa, warna dan baunya berubah, maka kesuciannya tidak hilang. Seandainya suatu barang yang suci selain tanah, seperti minyak wangi, sabun dan garam dilemparkan ke dalam air, sehingga merubah sebagian sifatnya, maka kesucian air tersebut menjadi hilang.

Dari contoh di atas tampak ada perbedaan hukum antara tanah dengan benda-benda suci lainnya. Tanah apabila dicampurkan dengan air tidak akan menghilangkan kesucian air sekalipun merubah rasa,

warna dan baunya. Hal ini berbeda dengan minyak wangi, sabun, dan garam. Apabila semua benda suci ini dicampurkan dengan air sehingga merubuh rasa, warna dan baunya, maka akan menghilangkan kesucian air. Tampak disini bahwa tanah dan benda-benda suci lainnya tidak sama hukumnya sekalipun benda-benda tersebut sama-sama suci. Menurut para ulama, karena tanah mempunyai sifat yang sama dengan air, yaitu suci dan mensucikan, sedangkan benda-benda suci lainnya tidak mempunyai sifat seperti tanah tersebut.

#### **D. Pembagian Kaidah Fikih**

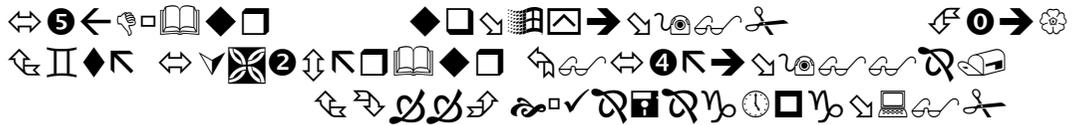
##### 1. Ditinjau dari Sumber dan Redaksi

Kaidah fikih tidak saja dirumuskan oleh ahli fikih *mutaakhhirîn*, tetapi cikal bakalnya sudah dibuat oleh sahabat, tabi'in dan ulama *mutaqaddimîn* tapi belum disebut dengan kaidah fikih. Ia baru dapat disebut sebagai sesuatu yang mirip kaidah fikih, karena secara keilmuan kaidah fikih menjadi disiplin ilmu tersendiri pada pertengahan abad ke-IV H, yaitu setelah disusunnya kitab *Ushûl al-Karkhî* karya Abû al-Hasan al-Karkhî (w. 340 H).

Selanjutnya, para ahli fikih dalam merumuskan kaidah fikih mendapat inspirasi dari al-Qur'an dan Hadits Nabi Muhammad yang mana keduanya dapat mencakup hukum yang banyak sekali. Hal inilah disamping *istiqra'* (penelitian) para ahli fikih mendalami al-Qur'an dan Hadits, juga menimbulkan gagasan dan ide pembuatan kaidah fikih. Menurut perspektif mereka, kaidah fikih ini sangat berfungsi untuk memelihara hukum *furû'* dari ketidakteraturan.

Di antara ayat al-Qur'an yang berbentuk *jawâmi' al-kalimi* (singkat dan padat) yang menjadi inspirasi para ahli fikih dalam membuat kaidah fikih adalah firman Allah dalam surat al-'Araf ayat 199

:



Artinya: *“Jadilah engkau pema'af dan suruhlah orang mengerjakan yang ma'ruf, serta berpalinglah dari pada orang-orang yang bodoh”* (Q.S. Al-‘Araf: 199)

Ayat ini terdiri dari tiga redaksi kalimat, yang mengandung kaidah hukum yaitu:

خذ العفو

*“Jadilah pemaaf”*

وأمر بالعرف

*“Suruhlah orang lain mengerjakan yang ma'ruf”*

و أعرض عن الجهلين

*“Dan berpalinglah dari orang-orang yang bodoh”*

Dalam ketiga redaksi tersebut tersirat adanya pemahaman tentang kaidah fikih yang berkaitan dengan masalah perintah dan larangan. Redaksi pertama pada ayat tersebut mengandung perintah supaya menyambung silaturahmi, memaafkan orang yang bersalah, bersikap lemah lembut terhadap orang yang beriman dan sikap-sikap terpuji lainnya. Redaksi kedua pada ayat tersebut mengandung perintah mengajak orang lain untuk berbuat ma'ruf. Dan redaksi yang ketiga mengandung perintah agar menjauhi orang-orang yang bersikap aniaya, tidak berdebat dengan orang-orang yang bodoh, atau berpaling dari orang-orang yang bodoh.

Berdasarkan ayat di atas, pada asalnya hukum tersebut bersifat *kulliyât*. Artinya apabila Allah SWT memerintahkan satu perbuatan tertentu, berarti Allah SWT memerintahkan setiap perbuatan yang mempunyai ‘*illat* (alasan) sama dengannya. Begitu juga, apabila Allah

SWT melarang satu perbuatan tertentu, berarti Allah SWT melarang setiap perbuatan yang mempunyai ‘*illat* (alasan) sama dengannya.

Jika ditinjau dari aspek sumbernya, sumber kaidah fikih dapat dilihat sebagai berikut :<sup>57</sup>

a) Kaidah-kaidah fikih yang bersumber dari al-Qur’an. misalnya kaidah,

المشقة تجلب التيسير

“Kesulitan itu membawa kemudahan”

Kaidah ini dibangun berdasarkan surat al-Baqarah ayat 185:



Artinya: “Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu..”

b) Kaidah-kaidah yang bersumber dari hadits Rasulullah. Misalnya kaidah,

الأمر بمقاصدها

“Setiap perkara tergantung kepada niatnya”

kaidah ini muncul dari hadits,

إنما الأعمال بالنيات

“Segala amal tergantung kepada niat”

c) Kaidah-kaidah yang bersumber dari *Ijmâ’*. Misalnya kaidah:<sup>58</sup>

الإجتهد لا ينقض بالإجتهد

<sup>57</sup>Abdul Azîz Muhammad Azzâm, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*, op.cit., h. 62-64

<sup>58</sup>Zain al-Dîn Ibn Ibrâhîm Ibn Muhammad Ibnu Nujaim, *al-Asybah wa al-Nazhâir*, (Libanon: Dâr al-Kutub al-‘ilmiyyah, 1999), cet 1, h. 89.

“Ijtihad yang lalu tidak dapat dibatalkan oleh ijtihad yang datang kemudian”.

d) Kaidah-kaidah yang bersumber dari *Qiyâs*, misalnya kaidah:

كل عضو حرم النظر إليه حرم مسه بطريق أولى

“Setiap anggota tubuh yang haram dilihat maka menyentuhnya jauh lebih haram”.

e) Kaidah-kaidah fikih yang bersumber dari *Ishtishhâb*, misalnya kaidah:<sup>59</sup>

التابع تابع

“Pengikut itu hukumnya adalah mengikuti”.

Adapun dari aspek redaksi, kaidah fikih terbagi kepada dua kategori berikut ini:<sup>60</sup>

- a) Kaidah-kaidah fikih yang redaksinya sama dengan Hadits Nabi, kemudian dari Hadits-hadits tersebut munculah kaidah fikih oleh para ahli fikih, sehingga Hadits-hadits tersebut menjadi kaidah fikih. Di satu sisi sebagai kaidah fikih, dan di sisi lain sebagai Hadits Nabi.
- b) Kaidah-kaidah fikih yang digali dari petunjuk al-Qur’an dan Hadits Nabi yang bersifat umum, artinya kaidah fikih tersebut tidak secara langsung dibentuk dari redaksi (*nash*) al-Qur’an dan Hadits Nabi. Akan tetapi, kaidah fikih tersebut hanya mengambil petunjuk dari makna yang dikandung oleh al-Qur’an dan Hadits Nabi.

## 2. Ditinjau dari Aspek Ruang Lingkupnya

Apabila ditinjau dari aspek ruang lingkupnya, kaidah fikih dapat dikategorikan kedalam beberapa kelompok berikut ini:

- a) Kaidah Fikih Inti

<sup>59</sup>Al-Subkî, *al-Asybah wa al-Nazhâir*, (Libanon: Dâr al-Kutub al-‘ilmiyyah, 1991), juz 1, h.367

<sup>60</sup> Alî Ahmad al-Nadawî, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*, *op.cit.*, h. 275

Kaidah fikih inti adalah “*dar’u al-mafâsid ‘alâ jalbi al-mashâlih*”(menarik mashlahat dan menolak mafsadat/kerusakan). Kaidah fikih ini menjadi inti bagi seluruh kaidah fikih yang ada, karena pada dasarnya seluruh kaidah fikih harus tetap berpijak kepada mashlahat dan mafsadat, dalam arti bahwa kaidah fikih itu harus senantiasa mendatangkan mashlahat dan menolak mafsadat. Kaidah fikih inti ini adalah kaidah fikih yang mempunyai cakupan dan ruang lingkup fikih yang paling luas dan paling banyak.

‘Izzuddin Ibn ‘Abdi al-Salâm (w. 660 H) dalam kitabnya *Qawâ'id al-Ahkâm fî Mashâlihi al-Anâm* menyatakan bahwa seluruh syari'at itu adalah mashlahat, baik dengan cara menolak mafsadat maupun dengan cara meraih mashlahat. Perbuatan manusia itu ada yang membawa kepada kemashlahatan dan ada yang membawa kepada kemafsadatan. Kemashlahatan dan kemafsadatan tersebut ada yang untuk kepentingan dunia dan ada yang untuk kepentingan akhirat, serta ada juga yang untuk kepentingan keduanya. Seluruh kemashlahatan diperintahkan oleh syari'at dan seluruh kemafsadatan dilarang oleh syari'at. Setiap kemashlahatan memiliki tingkatan-tingkatan tertentu dalam hal kebaikan, manfaat dan pahalanya, begitu juga setiap kemafsadatan memiliki tingkatan-tingkatan dalam hal keburukan dan kemudharatannya<sup>61</sup>

b) Kaidah-Kaidah Fikih Pokok (*al-qawâ'id al-fiqhiyyah al-asâsiyah*)

Yang termasuk kedalam kaidah-kaidha fikih pokok adalah *al-qawâ'id al-khams* (kaidah-kaidah fikih yang lima). Kelima kaidah fikih ini sangat populer dikalangan ulama mazhab.

c) Kaidah-Kaidah Fikih Umum (*al-qawâ'id al-Âmmah*)

---

<sup>61</sup> ‘Izzuddin Ibn ‘Abdi al-Salâm, *Qawâ'id al-Ahkâm fî Mashâlihi al-Anâ*, (Damaskus: Dâr al-Qalam, tt), Juz-1, h. 11

Kaidah-kaidah cabang dari lima kaidah fikih pokok apabila diperhatikan, maka kaidah-kaidah tersebut jika dipisahkan dari kaidah fikih pokok yang lima, dapat pula dimasukkan ke dalam kaidah-kaidah fikih yang umum, karena meliputi dari berbagai cabang kaidah fikih. Contoh kaidah fikih yang bersifat umum diantaranya,<sup>62</sup>

الإجتihad لا ينقض بالإجتihad

“Ijtihad yang lalu tidak dapat dibatalkan oleh ijtihad yang datang kemudian”.

Kemudian kaidah,<sup>63</sup>

التابع تابع

“Pengikut itu hukumnya adalah mengikuti”.

d) Kaidah-Kaidah Fikih Khusus (*al-qawâ'id al-fiqhiyyah al-khâshah*)

Diantara sekian banyak kaidah fikih, ada kaidah fikih yang ruang lingkup dan cakupannya lebih sempit dan sedikit. Kaidah-kaidah fikih ini hanya berlaku dalam bidang-bidang fikih tertentu. Misalnya kaidah-kaidah fikih dalam bidang ibadah *mahdhah*, *mu'âmalah* (transaksi), *ahwâl al-syakhshiyah* (hukum keluarga Islam), *jinâyah* (pidana Islam), *siyâsah* (politik), dan *qadhâ'* (peradilan).

Kemudian menurut para ulama seperti Taqiyyudîn al-Hishnî (w. 829), salah seorang ahli fikih bermazhab Syâfi'i dalam kitabnya *Kitâbu al-qawâ'id* pembagian kaidah fikih dapat dilihat dari berbagai aspek, diantaranya:<sup>64</sup>

<sup>62</sup>Ibnu Nujaim, *al-Asybah wa al-Nazhâir*, *op.cit.* h. 89

<sup>63</sup>*Ibid.*, h. 102

<sup>64</sup>Taqiyyudîn al-Hishnî, *Kitâbu al-qawâ'id*, (Riyâdh: Maktabah al-Rusyd, 1997), Jilid 1, h. 30. Nama Hisn adalah nisbah kepada Hishn sebuah kampung di Hawrân, Damaskus. Seorang ahli fikih bermazhab Syâfi'i, wafât 829 H.

1. Dari segi *syumûl*-nya (keluasan cakupannya)
  - a) Kaidah-kaidah yang mencakup masalah yang banyak dari berbagai masalah yang berbeda-beda. Seperti contohnya *qawâ'id al-khamsi* (kaidah-kaidah pokok yang lima).
  - b) Kaidah-kaidah yang mencakup masalah yang banyak akan tetapi jumlahnya lebih sedikit dari kaidah-kaidah yang mendahuluinya.
  - c) Kaidah-kaidah yang mencakup masalah-masalah yang sedikit.
2. Dari segi *itfâq* (sepakat atau tidaknya ulama)
  - a) Kaidah-kaidah yang telah disepakati oleh ulama mazhab, contohnya *qawâ'id al-khamsi* (kaidah-kaidah pokok yang lima)
  - b) Kaidah-kaidah yang telah disepakati oleh ulama satu mazhab saja, contohnya kaidah empat puluh yang disebutkan oleh al-Suyûthî pada kitabnya yang kedua *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir*.
  - c) Kaidah-kaidah yang diperselisihkan oleh ulama mazhab, maksudnya sebagian menganggap kaidah sebagian yang lain tidak.
3. Dari segi *asliyyah* (kaidah dasar) atau *tâbi'ah* (kaidah pengikut/cabang)
  - a) *Qawâ'id asliyyah*, yaitu kaidah yang tidak menjadi pengikut atau cabang dari kaidah yang lain, atau disebut juga kaidah *kullî* (general) dalam arti kata ia tidak masuk atau tidak dibawah kaidah yang lain.
  - b) *Qawâ'id tâbi'ah*, yaitu kaidah yang menjadi pengikut atau cabang dari kaidah yang lain, hal ini disebabkan karena boleh jadi kaidah tersebut menjadi cabang dari kaidah yang lain dan kaidah itu lebih luas cakupannya, atau boleh jadi kaidah tersebut masih diikat oleh kaidah asal.

Kemudian hampir senada dengan pembagian kaidah fikih yang dikemukakan oleh Taqiyyudîn al-Hishnî di atas, pembagian kaidah fikih juga dikemukakan oleh Al-Maqqarî (w. 758) menurut beliau dari segi

redaksi dan tema para ahli fikih membagi kaidah fikih kedalam dua pokok pikiran, yaitu:<sup>65</sup>

1. Kaidah-kaidah yang tidak menimbulkan perbedaan pendapat dikalangan para ulama. Yaitu adalah kaidah-kaidah yang tidak diawali dengan *shîghat al-istifhâm* (dalam bentuk pertanyaan), dan kaidah-kaidah ini disepakati oleh para ulama antar mazhab atau pada satu mazhab saja. Contohnya *qawâ'id al-khamsi* (kaidah-kaidah pokok yang lima) yang mana kaidah-kaidah tersebut tidak diawali dengan pertanyaan. Kaidah-kaidah tersebut diakui oleh seluruh mazhab, adapun perbedaannya hanya terdapat pada masalah-masalah yang termasuk di bawahnya, kaidah asalnya tetap sama. Dan kaidah-kaidah ini dimasukkan kedalam *al-qawâ'id al-kulliyah* oleh imam al-Suyûthî.<sup>66</sup>
2. Kaidah-kaidah yang diperselisihkan oleh para ulama. Yaitu kaidah-kaidah yang diawali dengan *shîghat al-istifhâm* (dalam bentuk pertanyaan) yang mana kaidah-kaidah ini meimbulkan perbedaan pendapat dikalangan ulama dalam masalah-masalah cabang. Contoh kaidah tersebut adalah "*al- 'Ibratu bi shiyaghi al- 'uqûdi au ma' anihâ?*" (ungkapan yang dipegang dalam shighat apakah akadnya atau makananya)<sup>67</sup>, "*al-Hiwâlah hal hiya bay'un aw istifâ'un*" (hiwalah itu apakah ia dikatakan jual beli atau pelunasan hutang?).<sup>68</sup>

#### E. Urgensi Kaidah Fikih dalam Kajian Ilmu Syari'ah

Kaidah fikih sangat penting karena kaidah fikih memiliki hubungan yang kuat dengan fikih, dengan kaidah fikih dapat diketahui hakikat dari fikih, objek bahasan fikih, cara pengambilan fikih serta membuka cakrawala dan melatih *malakah* (daya rasa) fikih, karena fikih itu adalah

<sup>65</sup> Abû 'Abdillah Muhammad Ibn Muhammad Al-Maqqarî, *al-Qawâ'id, op.cit.*, h. 110-111

<sup>66</sup> Jalâluddin 'Abd al-Rahmân al-Suyûthî, *al-Asybah wa al-Nazhâir*, (Makkah: Maktabah Nazâr al-Bâz, 1997), juz ke-1, h. 10

<sup>67</sup>*Ibid.*, h. 264

<sup>68</sup>*Ibid.*, h. 268

mengetahui “*al-nazhâ’ir*” (masalah-masalah yang serupa). Mengetahui masalah-masalah yang serupa inilah yang dimaksud dengan kaidah fikih, karena fungsi dari kaidah fikih diantaranya adalah untuk mempermudah dalam mengidentifikasi permasalahan-permasalahan fikih yang jumlahnya tak terhingga.

Bahkan imam Al-Qarâfî (w. 648 H) menegaskan bahwa kadar ketinggian seorang *faqîh* (ahli hukum Islam) terkait dengan kemampuannya tentang kaidah fikih, sebagaimana pernyataan beliau berikut ini:<sup>69</sup>

وهذه القواعد مهمة في الفقه عظيمة النفع، وبقدر الإحاطة بها يعظم قدر الفقيه،  
 “Kaidah-kaidah fikih penting dalam masalah fikih, manfaatnya besar, kadar keluhuran dan ketinggian seorang ahli fikih terkait dengan kemampuannya dalam menguasai ilmu ini”.

‘Ali al-Nadawî juga memaparkan tentang urgensi dan kegunaan kaidah fikih, yaitu:<sup>70</sup>

1. Bahwa kaidah fikih mempermudah untuk menguasai fikih Islam, menghimpun masalah-masalah yang berserakan dengan jalan menyusun cabang-cabang yang banyak tersebut dalam satu alur di bawah satu kaidah.
2. Kaidah-kaidah itu membantu menjaga dan menguasai persoalan-persoalan yang banyak diperdebatkan, dengan cara menjadikan kaidah itu sebagai jalan untuk menghadirkan hukum.
3. Mendidik seseorang yang berbakat fikih dalam mendekati analogi (*ilhâq*) dan takhrij untuk mengetahui hukum-hukum yang belum digariskan dalam fikih.
4. Mempermudah dalam memahami bagian-bagian hukum dengan mengeluarkan dari tema-tema yang berbeda-beda serta meringkasnya dalam satu topik tertentu.

<sup>69</sup>Al-Qarâfî, *al-Furûq*, (Beirût: Dâr al-Ma’rifât, 1990), Juz. 1, h. 3

<sup>70</sup>‘Ali al-Nadawî, *op.cit.*, h. 327

#### 5. Mempermudah memahami furu' yang bermacam-macam

Jadi dapat diambil sebuah kesimpulan bahwa mempelajari kaidah fikih adalah sebuah kemestian terutama bagi seseorang yang mendalami ilmu fikih dan ilmu syari'ah secara umum, karena dengan mengetahui kaidah fikih akan lebih mudah dalam menetapkan hukum bagi masalah-masalah yang dihadapi.



### BAB III

## HAKIKAT DAN KEDUDUKAN IJTIHAD DALAM HUKUM ISLAM

### A. Pengertian Ijtihad

Ijtihad secara bahasa merupakan bentuk mashdar dari kata **إجتهد** – **يَجْتَهِدُ** - **اجْتِهَادًا**. Kata ini terambil dari kata **جَهْدٌ** - **جُهْدٌ** - **يَجْهَدُ** - **جَهَدٌ** bentuk *mashdar*-nya ada dua dengan arti yang berbeda antara satu dengan lainnya.<sup>1</sup> Kedua arti kata tersebut adalah:<sup>2</sup>

1. *Jahdun* (جَهْدٌ), dengan arti kesungguhan dan sepenuh hati atau serius. Seperti yang terdapat dalam surat al-An'am ayat 109:



Artinya: “Mereka bersumpah dengan nama Allah dengan segala kesungguhan...”

2. *Juhdun* (جُهْدٌ), dengan arti kesanggupan atau kemampuan yang didalamnya terkandung arti sulit, berat dan susah. Seperti yang terdapat dalam surat at-Taubah ayat 79:



Artinya: “...Dan orang-orang yang tidak memperoleh selain sekedar kesanggupannya, maka orang munafik itu menghina mereka..”.

Sedangkan ijtihad secara terminologi, ulama usul fikih memiliki pendapat yang beragam, tetapi tidak mengandung perbedaan prinsip, bahkan kelihatan saling menguatkan dan menyempurnakan. Defenisi tersebut diantaranya adalah, Imam al-Syaukânî (w. 1255 H) dalam kitabnya *Irsyâdu al-fuhûl*, mendefinisikan:<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Ibnu Manzhûr, *Lisânu al-`Arab*, (Cairo: Dâru al-Ihya' al-Turâts al-`Arabî, 1996), Cet. ke-2, Jilid 1, h. 547.

<sup>2</sup> Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: Kencana, 2008), jilid 2, h. 223.

<sup>3</sup> Al-Imâm Muhammad Ibn `Alî al-Syaukânî, *Irsyâdu al-Fuhûl*, (Cairo: Dâr al-Salâm, 2006), Jilid 2, h. 715

بذل الوسع في نيل حكم الشرعي عملي بطريق الإستنباط

“Mengerahkan kemampuan dalam memperoleh hukum syara’ yang bersifat ‘amali melalui cara istinbath”.

Kemudian Al-Âmidî (w. 631 H) dalam kitabnya *al-Ihkâm fî Ushûli al-Ahkâm*, mendefinisikan:<sup>4</sup>

إستفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه  
يحسى من النفس العجز عن المزيد فيه

“Pengerahan kemampuan dalam memperoleh dugaan kuat tentang sesuatu dari hukum syara’ dalam bentuk yang dirinya merasa tidak mampu berbuat lebih dari itu”.

Akan tetapi ulama kontemporer Yusuf Al-Qardhâwî mengomentari kedua definisi tersebut sebagai berikut:<sup>5</sup>

هذا مع ان العبارة الأولى كافية إذ ليس على المكلف إلا بذل وسعه كما قال  
تعالى (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها) وإنما قالو ذلك ليسدوا الطريق على  
المتسرعين والمقصرين الذين يخطفون الأحكام خطفا دون أن يجتهدوا أنفسهم في  
مراجعة الأدلة والتعمق في فهمها والإستنباط منها والنظر فيما يعارضها. أما  
الإمام الغزالي فيجعل ذلك جزءا من تعريف <الإجتهد التام> .

“Pengertian yang pertama itulah yang disebut pengertian ijtihad, karena sudah cukup memadai, bahwa seorang mukallaf tidak dibebani kecuali sesuai dengan kemampuannya, sebagaimana firman Allah SWT (Allah tidaklah memberikan beban kepada seseorang melainkan sesuai dengan kemampuannya), ulama yang menambahkan ungkapan “mencurahkan seluruh kemampuannya” dalam defenisi ijtihad, maksudnya untuk menutupi jalan ijtihad bagi mereka yang terlalu cepat mengambil kesimpulan hukum, yang menetapkan hukum seenaknya saja tanpa

<sup>4</sup> Al-Imâm al-‘Allâmah ‘Alî bin Muhammad al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Ushûli al-Ahkâm*, (Riyadh: Dâru al-Shami`î, 2003), Jilid 4, h. 197

<sup>5</sup> Yûsuf Al-Qaradhâwî, *al-Ijtihâd fî al-Syarî‘ah al-Islâmiyyah ma’a Nazhârât Tahlîliyyah fî al-Ijtihâd al-Mu’âshir*, (Kuwait: Dâr al-Qalam, 1985), h. 11.

berijtihad mencurahkan seluruh kemampuan diri memahami dalil-dalilnya secara mendalam, mengistinbathkan dan memperhatikan dalil-dalil yang mungkin bertentangan dengan dalil tersebut, Imam al-Ghazâlî memasukkan ungkapan “mencurahkan keseluruhan kemampuan” tersebut ke dalam definisi ijtihad sempurna”.

Dari pernyataan ini dapat dipahami bahwa Al-Qaradhâwî menilai bahwa ijtihad yang didefinisikan oleh al-Syaukânî (w. 1255 H) sudah cukup memadai walaupun tanpa ungkapan *إستفراغ الوسع* seperti yang didefinisikan oleh al-Âmidî (w. 631 H). Karena seseorang tidaklah dibebani kecuali hanya sekadar kemampuannya saja. Ulama yang mengungkapkan *إستفراغ الوسع* (mencurahkan seluruh kemampuan) sebenarnya bermaksud menutup jalan ijtihad bagi mereka yang tergesa-gesa dalam mengambil kesimpulan hukum tanpa mencurahkan segenap kemampuannya terlebih dahulu untuk meneliti dalil-dalilnya dan memperbandingkannya dengan dalil-dalil yang lain. Disini terlihat bahwa Syekh Yûsuf Al-Qaradhâwî tidak membuat definisi ijtihad sendiri, tetapi ia lebih memilih definisi ijtihad yang dibuat oleh Al-Syaukânî.

Menurut penulis definisi yang diungkapkan oleh Al-Âmidî memakai kata *الظن* (dugaan kuat) tetapi terdapat pengulangan ungkapan yaitu dengan *إستفراغ الوسع* (mencurahkan seluruh kemampuan) dengan ungkapan *على من النفس العجز عن المزيد فيه وجه يحسى* (sehingga ia merasa tidak sanggup lagi mencari tambahan kemampuan), sedangkan definisi yang baik tidak boleh mengandung pengulangan kata.

Selanjutnya Muhammad Abû Zahrah, dalam kitabnya Usul fikih, beliau mendefinisikan:<sup>6</sup>

بذل الفقيه وسعه في إستنباط الأحكام العملية من أدلتها التفصيلية

<sup>6</sup> Muhammad Abû Zahrah, *Ushul al-Fiqhi*, (Damaskus: Dâr al-Fikr al-‘Arabî,tt), h. 379.

“Pengerahan segala kemampuan seorang ahli fikih dalam menetapkan (istinbath) hukum yang berhubungan dengan amal perbuatan dari dalilnya secara terperinci”.

Menurut definisi ini, usaha ijtihad itu dikatakan sempurna jikalau hanya dilakukan oleh ahli fikih yang mengkhususkan dirinya untuk menggali hukum-hukum *furû’ ‘amali* dari dalil-dalil yang terperinci, ulamanya disebut dengan *al-mujtahid al-mustanbith*. Definisi yang dikemukakan oleh Muhammad Abû Zahrah menambahkan lafaz *al-faqîh*, yang mengandung arti bahwa ijtihad itu bukanlah sembarang orang, tetapi orang yang telah mencapai derajat tertentu yang disebut *faqîh*, karena hanya orang *faqîh*-lah yang dapat berbuat demikian. Begitu juga pengerahan kemampuan tersebut dilakukan secara maksimal. Dengan demikian pengerahan kemampuan asal-asalan atau sekedarnya saja, tidak dinamakan ijtihad.

Kemudian juga ‘Abdul Wahab Khalâf (w. 1956 M), dalam kitabnya usul fikih, mendefinisikan :<sup>7</sup>

بذل الجهد للحصول على الحكم الشرعي من دليل تفصيلي من الأدلة الشرعية

“Pengerahan kemampuan untuk memperoleh tentang suatu hukum syara’ dari dalil yang terperinci dari dalil-dalil syari’at”.

‘Abdul Wahab Khalâf menyebutkan dengan kata بذل (pengerahan kemampuan), jika dikaitkan kata *badzl* dengan mujtahid sehingga menjadi *badzl al-mujtahid*, batasan ini mengisyaratkan bahwa usaha ijtihad itu hanya boleh dilakukan oleh seseorang yang sudah berpredikat sebagai mujtahid, yaitu orang-orang yang sudah memenuhi beberapa persyaratan untuk melakukan ijtihad.

---

<sup>7</sup> Abdul Wahâb Khalâf, *Ilmu Ushûl al-Fiqhi*, (Cairo: Dâr al-Fikri al-‘Arabî, 1996), h. 202.

Kemudian ada pula definisi yang dikemukakan oleh Imam al-Ghazâlî (w. 505 H) menyebutkan dalam kitabnya *al-Mustahsfâ*, serta Muhammad Khudharî Bek dalam kitabnya *Ushul al-Fiqhi* mendefinisikan:<sup>8</sup>

بذل المجهود في طلب العلم بأحكام الشرعية أو يبذل الوسع في الطلب  
العلم بحيث يحس من نفسه بالعجز عن مزيد طلب

“Mengerahkan apa yang jadi kemampuannya dalam menuntut ilmu (pemahaman) tentang huku-hukum syara’, atau mengerahkan segala usaha dalam menuntut ilmu yang mana dirinya merasa tidak mampu berbuat lebih dari tuntutan itu”.

Bila diperhatikan Imam al-Ghazâlî (w. 505 H) memakai kata العلم yaitu mengetahui yang mengandung arti keyakinan yang pasti sesuai dengan dalil, sedangkan hasil ijtihad pada umumnya hanya sampai pada tingkat الظن (dugaan kuat) tidak sampai ke tingkat yakin.

Disamping itu, ulama kontemporer Wahbah Zuhailî (w. 1438 H) juga mendefinisikan ijtihad dalam kitabnya *Ushul al-Fiqhi al-Islâmî*, mendefinisikan:<sup>9</sup>

الإجتهد هو عملية الإستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية في  
الشرعية

Artinya: “*Ijtihad adalah suatu pekerjaan menetapkan hukum-hukum syara’ dari dalil-dalil yang terperinci dalam syari’at (Islam)*”

Dan definisi ijtihad yang terakhir, dikemukakan oleh Abdul Karîm Zaidân, dalam kitabnya *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqhi* mendefinisikan:<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Hujjatu al-Islâm Abû Hâmid Muhammad Ibn Muhamamd al-Ghazâlî, selanjutnya disebut dengan al-Ghazaly, *al-Mustashfâ min ‘Ilmi al-Ushûl*, (Beirût: Muassasah al-Risâlah, 1997), Jilid 2, h. 382. Juga lihat Muhammad Khudharî Bek, *Ushul al-Fiqhi*, (Lebanon: Dâr al-Fikr, 2004), h. 367.

<sup>9</sup> Wahbah Zuhailî, *Ushul al-Fiqhi al-Islâmî*, (Damaskus: Dâr al-Fikri, 1986), Cet.1, Juz 2, h. 1039

<sup>10</sup> ‘Abdul Karîm Zaidân, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqhi*, (Beirut: Muassasah al-Risâlah, 2006), Cet. Ke-15, h. 401.

بذل المجتهد وسعه في طلب العلم بالأحكام الشرعية بطريق الإستنباط

“Mengerahkan apa yang jadi kemampuannya dalam menuntut ilmu (pemahaman) tentang hukum-hukum syara’, dengan metode istinbath”.

Menurut definisi yang dikemukakan oleh Abdul Karîm Zaidân disyaratkan untuk mengetahui hukum-hukum tersebut harus dengan metode *istinbath*, yaitu untuk mengetahuinya harus menganalisis dalil-dalinya dan memperbandingkannya dengan dalil-dalil yang lain, jadi penetapannya harus dengan *istinbath*, bukan langsung bertanya kepada mufti, atau mengetahuinya dari buku-buku yang ada, karena jikalau demikian bukanlah disebut ijihad.

Dari beberapa defenisi di atas ada menggunakan kata *badzlu al-wus’i* atau *badzlu al-juhdi* menjelaskan bahwa ijihad itu merupakan usaha besar yang memerlukan pengerahan kemampuan. Hal ini berarti bila usaha itu ditempuh dengan tidak sepenuh hati dan tidak bersungguh-sungguh, maka tidak dinamakan ijihad. Kemudian penggunaan kata *syar’i* dan ‘*amali*’ mengandung arti bahwa yang dihasilkan dalam usaha ijihad adalah hukum syara’ atau ketentuan yang menyangkut tindakan-tindakan manusia, ini berarti bentuk usaha menemukan sesuatu yang bersifat ‘*aqli, lughawî* dan *hissî*, tidak disebut ijihad.

Selanjutnya dalam definisi-definisi yang telah dipaparkan di atas juga disebutkan mengenai cara menemukan hukum *syar’i*, yaitu melalui *istinbâth* artinya adalah mengeluarkan sesuatu dari dalam lafaz. Hal ini berarti bahwa ijihad itu adalah usaha memahami lafaz dan mengeluarkan hukum dari lafaz tersebut.

Dari beberapa pengertian ulama yang telah penulis paparkan di atas, setelah menganalisa dan membandingkannya, definisi ijihad yang tepat menurut penulis adalah:

إستفراغ الوسع في نيل حكم شرعي ظني عملي بطريقة الإستنباط

“Mencurahkan segenap kemampuan untuk mendapatkan hukum syari’at yang zhanni yang bersifat ‘amaliah dengan cara mengambil kesimpulan hukum (al-istinbath”.

Defenisi yang penulis paparkan di atas secara substansi sama halnya dengan defenisi-defenisi yang telah dipaparkan oleh ulama usul, akan tetapi defenisi-defenisi tersebut belum menyebutkan *dalâlah* dari ijtihad tersebut, maka dari itu penulis menambahkan dengan *zhannî* (dugaan), karena produk hukum dari ijtihad tersebut bersifat *zhannî*.

Jadi dapat diambil kesimpulan bahwa ijtihad adalah pengerahan daya nalar secara maksimal yang dilakukan oleh orang yang telah mencapai derajat tertentu di bidang keilmuan yang disebut *faqîh*, usaha ijtihad merupakan dugaan yang kuat tentang hukum syara’ yang bersifat amaliah serta usaha ijtihad itu ditempuh melalui cara-cara istinbath.

## B. Rukun dan Syarat Ijtihad

Dalam sebuah perkara yang bersifat tuntutan sudah barang tentu terdiri dari rukun dan syarat. Rukun adalah bagian yang terpenting dari sesuatu hakikat dan ia merupakan bagian dari hakikat tersebut, adapun syarat adalah bagian yang dipandang sahnya rukun dengan adanya syarat tersebut.<sup>11</sup> Ulama usul juga mendefinisikan rukun adalah,

ما يقوم به الشيء

“Sesuatu yang menjadi penopang”

Dengan demikian rukun merupakan bagian-bagian yang dengannya tersusun suatu perkara, jikalau salah satu dari rukun tersebut hilang maka maka sudah tentu suatu perkara itu tidak ada.<sup>12</sup>

Selanjutnya rukun ijtihad yaitu :<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Muhammad Hasbi Ash Shiddieqi, *Pengantar Hukum Islam*, (Semarang PT. Pustaka Rizki Putra, 1975), cet. Ke-5, h. 43.

<sup>12</sup> Nâdiyah Syarîf al-‘Umarî, *al-Ijtihâd fî al-Islâm*, (Beirût: Muassasah al-Risâlah, 1984), h. 49

<sup>13</sup> Sayyid Muhammad Mûsâ, *Al-Ijtihâd wa madâ Hâjatunâ Ilaihi Fî Hâdza al-‘Ashr*, (Kairo: Dâr al-Kutub al-Hadîtsah, 1972), h. 121.

1. *al-Hadats* atau *nafsu al-ijtihâd*, yaitu *badzlu al-juhdi* atau *istifrâghu al-wus'i*, artinya adanya pengerahan segala kemampuan.
2. *al-Mujtahid*, yaitu adanya seorang ahli fikih yang disebut mujtahid.
3. *al-Mujtahadu fih*, yaitu adanya hukum syara' yang tidak ada dalil *qath'i*-nya, atau hukum-hukum syara' yang bersifat *furû'* (cabang),

Adapun tentang syarat ijtihad dalam literatur usul fikih terlihat bahwa ahli usul memberikan rumusan yang berbeda tentang syarat ijtihad. Perbedaan rumusan itu disebabkan oleh titik pandang yang berbeda tentang mujtahid. Para ulama telah merumuskan persyaratan seorang mujtahid dengan rumusan dan redaksi yang berbeda-beda. Akan tetapi, dari rumusan yang berbeda itu terlihat ada kesamaan di antara mereka dalam memandang seorang mujtahid. Pakar usul fikih Sayyid Muhammad Mûsâ al-Afghânî membagi syarat ijtihad ke dalam tiga aspek, yaitu syarat *'âmmah* (syarat umum) yaitu tentang kepribadiannya, syarat *hâmmah* (syarat penting) yang akan mendekatkan seseorang kepada ijtihad, dan syarat *asâsiyyah* (syarat dasar) yang wajib ada bagi pada setiap mujtahid. Berikut penjelasannya:

1. Syarat *'âmmah* (umum) yaitu syarat yang menyangkut tentang kepribadian, menyangkut empat hal yaitu:<sup>14</sup>
  - a. *al-Bulûgh*, yaitu seorang mujtahid telah baligh. Seorang mujtahid itu haruslah dewasa, karena seorang anak kecil yang belum dewasa sesungguhnya ia tidak dibebani oleh sesuatu apapun, karena ia belum *mukallaf*.
  - b. *al-'Aqlu*, yaitu seorang mujtahid haruslah berakal atau sempurna akalnya, seperti dalam sebuah ungkapan *al-'aqlu nafsu al-'ilmi* (akal itu merupakan ruhnya ilmu). Dan orang yang tidak sempurna akalnya seperti orang gila tidak akan mungkin melakukan ijtihad.
  - c. *Syiddatu al-fahmi*, yaitu memiliki tingkat pemahaman yang kuat.
  - d. *al-Īmân*, yaitu seorang mujtahid haruslah seorang yang beriman

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, h. 160-167

2. Syarat *hâmmah* (syarat penting) yaitu tentang kemampuan akademis seorang mujtahid, yang akan mendekati kepada ijtihad. Syarat-syarat tersebut adalah sebagai berikut:<sup>15</sup>
  - a. Mengetahui ilmu bahasa Arab dan seluk beluknya
  - b. Mengetahui ilmu usul fikih
  - c. Mengetahui ilmu manthiq
  - d. Mengetahui *al-barâ'ah al-ashliyyah*.
3. Syarat *asâsiyyah* (syarat dasar), yaitu syarat yang mesti ada pada mujtahid. Syarat-syarat tersebut adalah sebagai berikut:<sup>16</sup>
  - a. Memahami al-Qur'an, yaitu mencakup mengetahui tentang asbabun nuzul, mengetahui nâsikh wal mansûkh, mengetahui tentang seluk beluk adat bangsa Arab baik perkataan, perbuatan, keadaan dan keyakinan mereka, mengetahui kaidah-kaidah tarjîh ketika ada pertentangan antara dalil.
  - b. Memahami hadits Nabi.
  - c. Memahami maqâshid syarî'at.
  - d. Memahami kaidah-kaidah *kulliyât*

Sedangkan syarat-syarat mujtahid yang dirumuskan oleh Wahbah Zuhaili (w. 1438 H) adalah sebagai berikut:<sup>17</sup>

- a. Mengetahui makna ayat ahkam yang terdapat dalam al-Qur'an baik secara bahasa maupun secara istilah syara'. Menurut al-Ghazalî (w. 505 H), jumlah ayat-ayat ahkam yang perlu dikuasai sekitar lima ratus ayat. Maksud ungkapan "secara bahasa" artinya mengetahui makna-makna mufrad dari suatu lafaz dan maknanya dalam susunan kalimat. Adapun makna *syara'* adalah mengetahui berbagai segi penunjukan lafaz terhadap hukum seperti *mantûq*, *mafhûm mukhâlafah*, *mafhûm muwâfaqah*, lafaz umum dan *khâsh*.

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, h. 168-178

<sup>16</sup> *Ibid.*, h. 179-199

<sup>17</sup> Wahbah Zuhailî, *Ushul al-Fiqhi al-Islâmî, op.cit.*, h. 1044-1049.

- b. Mengetahui hadits-hadits ahkam baik secara bahasa maupun istilah.
- c. Mengetahui al-Qur'an dan hadits yang telah dinasakh dan mengetahui ayat dan hadits yang menasakh. Tujuannya agar mujtahid tidak mengambil kesimpulan dari nash (al-Qur'an dan hadits) yang sudah tidak berlaku lagi.
- d. Mengetahui sesuatu yang hukumnya telah dihukumi oleh *ijmâ'*, sehingga ia tidak menetapkan hukum yang bertentangan dengan *ijmâ'*.
- e. Mengetahui *qiyâs* dan sesuatu yang berhubungan dengan *qiyâs* yang meliputi rukun, syarat, '*illat* hukum dan cara istinbathnya dari nash, *mashlahah* manusia, dan sumber syari'at secara keseluruhan. Karena *qiyâs* adalah metode ijtihad.
- f. Mengetahui bahasa Arab tentang *nahwu*, *sharaf*, *ma'ânî*, *bayân* dan *uslûb*-nya karena al-Qur'an dan hadits itu berbahasa Arab.
- g. Mengetahui ilmu usul fikih, karena usul fikih adalah tiangnya ijtihad berupa dalil-dalil secara terperinci yang menunjukkan hukum melalui cara tertentu seperti amar, nahî, 'âm, dan khâsh. Tentang urgensi usul fikih al-Razi dalam kitabnya *al-mahshûl* "*Ilmu yang paling penting untuk dikuasai oleh mujtahid adalah ilmu ushul fikih*".
- h. Mengetahui *maqâshid syari'ah* dalam penetapan hukum, karena pemahaman nash dan penerapannya dalam peristiwa bergantung kepada *maqâshid syari'ah*.

Kemudian menurut Imam al-Syaukânî (w. 1255 H) seorang mujtahid haruslah baligh dan berakal, ini merupakan syarat mutlak. Kemudian memiliki kemampuan dapat mengeluarkan hukum-hukum syara'. Diantara syarat-syarat yang harus dimiliki oleh seorang mujtahid menurut Imam al-Syaukânî (w. 1255 H) adalah sebagai berikut:<sup>18</sup>

- a. Pengetahuan tentang al-Qur'an dan Sunnah. Jika salah satunya tidak dikuasai maka dia bukanlah seorang mujtahid, dan tidak boleh

---

<sup>18</sup> Al-Imâm Muhammad Ibn 'Alî al-Syaukânî, *Irsyâdu al-Fuhûl*, *op.cit.*, h. 716-720

berijtihad. Dan juga tidak disyaratkan untuk mengetahui seluruh isi al-Qur'an dan Sunnah, tetapi mengetahui apa-apa saja yang berhubungan dengan hukum.

- b. Pengetahuan tentang *ijmâ'*. seorang mujtahid harus mengetahui *ijmâ'* sehingga dia tidak berfatwa dengan fatwa yang menyelisihi *ijmâ'*.
- c. Pengetahuan tentang *lisân al-'arab*. Seorang mujtahid harus menguasai perkataan, dialeg, dan uslub bangsa Arab, sehingga memungkinkan mujtahid tersebut menafsirkan al-Qur'an dan Sunnah yang bersifat janggal. Diantara ilmu yang harus dikuasainya adalah ilmu nahwu, sharaf, ma'ânî, bayân. Sehingga hukum-hukum yang dikeluarkan dari hasil ijtihadnya bersifat kuat. Sebagaimana perkataan Imam al-Mawardî "*mengetahui dialeg atau uslub bangsa Arab wajib bagi setiap muslim dari kalangan mujtahid dan selainnya*"
- d. Pengetahuan tentang ilmu ushul fikih. Seorang mujtahid harus mempunyai pengetahuan yang cukup tentang usul fikih, karena dengan ilmu ini akan mampu mengembalikan *furû'* kepada *ashal* dengan cara yang mudah.
- e. Pengetahuan tentang *nâsikh wal mansûkh*.

Dari uraian tentang syarat-syarat ijtihad menurut beberapa ulama di atas terlihat bahwa ijtihad itu adalah kegiatan bagi orang yang memenuhi syarat tertentu. Menurut penulis kesimpulan dari syarat-syarat mujtahid tersebut adalah, mengetahui bahasa Arab, karena sumber pokok hukum syara' yaitu al-Qur'an dan Sunnah berbahasa Arab. Syarat selanjutnya adalah mujtahid harus memiliki pengetahuan tentang al-Qur'an, tentang hadits, tentang *ijmâ'* ulama, tentang *qiyâs*, tentang maqâshid syari'ah, tentang usul fikih dan ilmu-ilmu lain yang berkaitan dengan khazanah keilmuan Islam. Dan menurut penulis selain dari syarat-syarat mujtahid yang dipaparkan oleh beberapa ulama di atas, syarat mendasar yang harus ada pada diri seorang mujtahid adalah harus memiliki kemampuan untuk

berfikir tajam, pemahaman yang kuat dan cerdas. Karena jikalau seseorang tidak memiliki basic untuk berijtihad, maka sudah dipastikan dia tidak akan sanggup melakukan ijtihad, meskipun dia memiliki syarat-syarat yang lain seperti halnya seseorang yang mempelajari bahasa Arab dan syi'ir tidak akan menjadikannya seorang penyair karena tidak memiliki basic untuk bersyi'ir dalam dirinya, begitu juga dengan ijtihad.

### C. Pembagian Ijtihad

Mengenai pembahasan pembagian ijtihad ada beberapa pendapat ahli ushul fikih, Muhammad Abû Zahrah dalam bukunya *Ushul al-Fiqhi*, membagi ijtihad dari segi bentuk karya ijtihadnya, kepada dua bagian :<sup>19</sup>

- a. Ijtihad *istinbâthî*, yaitu usaha ijtihad yang berusaha menggali dan menemukan hukum dari dalil-dalil yang telah ditentukan. Ini disebut juga ijtihad yang paripurna dan secara khusus berlaku dikalangan sekelompok ulama yang berfungsi mencari hukum *furû'* yang amaliah dari dalilnya yang terinci. Dan ijtihad yang dilakukan oleh imam mujtahid yang populer termasuk kedalam bentuk ijtihad *istinbâthî*.
- b. Ijtihad *tathbîqî*, yaitu usaha ijtihad yang bukan untuk menemukan dan menghasilkan hukum, tetapi menerapkan hukum hasil temuan imam mujtahid terdahulu kepada kejadian yang muncul kemudian. Masalah hukum yang muncul kemudian itu ditetapkan hukumnya dengan menghubungkannya kepada hukum yang telah ditetapkan imam terdahulu. Dalam hal ini memang tampak ada upaya pengerahan daya ijtihad, namun tidak menghasilkan hukum yang baru atau orisinal serta tidak menggunakan dalil *syara'* yang *mu'tabar* sebagai rujukan, tetapi hanya merujuk kepada hukum-hukum yang telah ditemukan mujtahid terdahulu.

---

<sup>19</sup> Muhammad Abû Zahrah, *Ushul al-Fiqhi, op.cit.*, h. 379-380.

Kemudian dilihat dari segi dalil yang dijadikan pedoman, Wahbah Zuhaili dalam bukunya *Ushul al-Fiqhi al-Islami* membagi ijtihad kepada tiga bentuk:<sup>20</sup>

- a. *Ijtihâd bayânî*, yaitu ijtihad untuk menemukan hukum-hukum yang terkandung dalam nash, namun sifatnya *zhanni*, baik dari segi ketetapanannya maupun dari segi penunjukannya.
- b. *Ijtihâd qiyâsî*, yaitu ijtihad untuk menggali dan menetapkan hukum terhadap suatu kejadian yang tidak ditemukan dalilnya secara tersurat dalam nash. Dan menetapkan hukum tersebut dengan *qiyâs*.
- c. *Ijtihâd istishlâhî*, yaitu usaha ijtihad untuk menggali dan menemukan, merumuskan hukum syar'i dengan cara menerapkan kaidah *kulli* untuk kejadian yang ketentuan hukumnya tidak terdapat dalam nash. Hukum tersebut dibangun atas dasar kaidah *istishlâh*.

Kemudian pembagian ijtihad dilihat dari segi pelaksanaannya atau dari segi siapa yang terlibat langsung dalam melakukan penggalian dan penemuan hukum untuk kasus tertentu. Dilihat dari segi ini, ijtihad ada dua macam yaitu:

- a. *Ijtihâd Fardî*, atau ijtihad perorangan, maksudnya adalah ijtihad yang pelakunya hanya satu orang. Jenis ijtihad ini sangat mungkin dilakukan jika masalah atau kasus yang menjadi objek bersifat sederhana dan terjadi ditengah masyarakat yang sederhana, sehingga tidak memerlukan penelitian atau kajian dari berbagai disiplin ilmu. Contohnya ijtihad dalam menetapkan berlakunya tayammum apakah berlaku hanya untuk satu shalat atau lebih dari satu shalat.<sup>21</sup>
- b. *Ijtihâd Jamâ'i*, yaitu usaha ijtihad yang dilakukan oleh sebagian besar ahli fikih untuk mendapatkan secara *zhann* (dugaan kuat) tentang suatu hukum syara' dengan metode istinbath, adapun kesepakatan mereka

<sup>20</sup> Wahbah Zuhailî, *Ushul al-Fiqhi al-Islâmî*, *op.cit.*, h. 1041

<sup>21</sup> Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, *op.cit.*, h. 273

keseluruhan atau sebagian besar tersebut setelah dimusyawarahkan.<sup>22</sup> Ijtihad dalam bentuk ini terjadi karena masalah yang diselesaikan sangat kompleks dan bisa saja meliputi bidang yang luas, sehingga perlu melibatkan banyak ahli dari berbagai disiplin ilmu dan tidak mungkin dilakukan oleh seorang spesialis pada satu bidang tertentu.

Al-Mawardî (penukilan dari al-Syaukânî) pembagian ijtihad jika dilihat dari sudut usaha ijtihad dalam kaitannya dengan cara yang digunakan. Menurut sudut pandang ini, ijtihad itu terbagi delapan bagian:<sup>23</sup>

- a. Ijtihad untuk mengeluarkan hukum dari makna tujuan yang terdapat dalam nash. Contohnya firman Allah dalam surat al-Baqarah ayat 276:



Artinya: “Allah memusnahkan riba dan menyuburkan sedekah...”

Dalam hal ini ijtihad mencoba menembus makna ‘*illat*’ dari ayat ini, yaitu karena riba itu merusak dan merugikan, berbeda dengan shadaqah yang menguntungkan.

- b. Ijtihad untuk mengeluarkan hukum dari kemiripan yang terdapat dalam nash. Umpamanya menetapkan status seorang hamba sahaya, apakah statusnya sebagai seorang manusia atau sesosok hewan. Di satu sisi, hamba sahaya itu mempunyai kemiripan dengan manusia yang merdeka, karena ia juga punya hak dan dibebani beberapa hukum, namun disisi lain ia dapat diperjualbelikan.
- c. Ijtihad mengeluarkan hukum dari keumuman lafaz nash.
- d. Ijtihad untuk mengeluarkan hukum dari kumpulan nash. Contohnya ijtihad dalam menetapkan kadar *mut’ah*, yaitu mahar yang dibayar oleh suami setelah dia mencampuri istrinya. Sedangkan mahar tersebut belum ditetapkan, maka ijtihad dalam hal ini berlaku untuk menetapkan

<sup>22</sup> ‘Abdul Majîd al-Sûsûh al-Syarfî, *al-Ijtihâd al-Jamâ’i fî al-Tasyrî’i al-Islâmi*, (Doha: Dâr al-‘Ulûm, tt), h. 46

<sup>23</sup> Al-Imâm Muhammad Ibn ‘Alî al-Syaukânî, *Irsyâdu al-Fuhûl*, *op.cit.*, h. 737-738

jumlah *mut'ah* itu dengan melihat kaya atau miskinnya kedua belah pihak.

- e. Ijtihad untuk mengeluarkan hukum dari keadaan-keadaan hukum hukum yang terdapat dalam nash. Contohnya ijtihad dalam menetapkan *dam* (denda) pada haji tamattu', kewajiban puasa itu pelaksanaannya dapat berarti setelah meninggalkan tanah suci atau setelah kembali, maka ijtihad di sini menetapkan salah satu dari keduanya yang paling dominan.
- f. Ijtihad untuk mengeluarkan hukum dari dalil (penunjuk yang kuat) dalam nash. Contohnya ijtihad dalam menetapkan ukuran kewajiban suami atas nafkah istrinya. Ayat tidak menjelaskan berapa ukuran kewajiban nafkah, namun dari petunjuk nash, mujtahid mengeluarkan hukumnya untuk orang kaya sebanyak dua *mud*, sebagai ukuran maksimal kewajiban seseorang yang harus dibayar dalam *fidyah*. Untuk siami istri yang miskin satu *mud*, ukuran minimal dalam *kafarat* bagi yang mencampuri istri di bulan ramadhan.
- g. Ijtihad untuk mengeluarkan hukum dari '*amârat* (petunjuk yang kurang kuat) dalam nash.
- h. Ijtihad untuk mengeluarkan hukum yang bukan dari nash juga bukan dari prinsip nash.

#### **D. Lapangan Ijtihad dan Tingkatan Mujtahid**

Ulama kontemporer Yusuf al-Qardhâwî menjelaskan bahwa sumber utama ajaran Islam adalah al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah SAW. Jika ada sebuah permasalahan yang dapat ditemukan hukumnya pada kedua sumber hukum tersebut atau salah satu dari keduanya maka tidak boleh lagi mencari-cari hukum kepada selain keduanya atau menentukan hukum yang berbeda dengan apa yang telah ditentukannya, sama saja apakah hukum itu disebutkan dengan terang atau dipahami dari penunjukkan *nash* yang

terang. Jika ditemukan *nash* maka *ra`yu (ijtihâd)* menjadi batal. Hal ini merupakan pendapat yang terkuat dari kalangan ulama dan juga *fuqahâ`*.<sup>24</sup> Oleh sebab itu ulama merumuskan sebuah kaedah:<sup>25</sup>

لا مساع للإجتهد في مورد النص الصريح

“Tidak boleh berijtihad dalam permasalahan yang telah memiliki nash yang terang”.

Maka dari penjelasan di atas, jelaslah bahwa *ijtihâd* hanya berlaku dalam masalah-masalah yang belum ada *nash*-nya dan juga pada masalah-masalah yang telah ada *nash*-nya akan tetapi belum pasti untuk masalah itu.

Salah seorang pakar fikih dan usul fikih Amir Syarifuddin menjelaskan bahwa ketiadaan *nash* untuk menunjukkan sebuah hukum dapat dilihat dari dua bentuk, yaitu:<sup>26</sup>

1. Al-Qur'an dan Hadis secara jelas dan langsung tidak menetapkannya, tidak secara keseluruhan dan tidak pula sebagiannya. Umpamanya untuk menghimpun al-Qur'an dan membukukannya menjadi satu *mushhaf*. Dalam hal ini tidak ada keterangan dalam al-Qur'an dan juga hadis yang menjelaskan hukumnya. Oleh sebab itu butuh *ijtihâd* untuk menjelaskan hukumnya.
2. Secara jelas, langsung dan menyeluruh memang tidak ada ketentuan-ketentuan hukumnya dalam al-Qur'an dan hadits, namun secara tidak langsung atau bagiannya ada penjelasannya. Maka untuk menjelaskan hukum dalam hal ini juga butuh kepada ijtihad.

Maka dapat disimpulkan bahwa ijtihad hanya bisa dilakukan untuk menentukan hukum pada permasalahan yang tidak memiliki *nash* ataupun

---

<sup>24</sup> Yûsuf al-Qardhâwî, *al-Ijtihâd fi al-Islâm*, (Beirût: Muassasah al-Risâlah, 1985), Cet. ke-2, h. 53

<sup>25</sup> Musthafa Ahmad al-Zarqâ', *al-Madkhal al-Fiqhi al-'Am*, (Damaskus: Alfa Bâ al-Adib, 1969), Jilid 2, h. 1008

<sup>26</sup> Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh, op.cit.*, h. 287

permasalahan yang memiliki *nash*, akan tetapi tidak menunjukkan hukum yang pasti dan jelas tentang itu.

Ketidakpastian tersebut, dapat dilihat dari segi keberadaannya sebagai dalil (*wurûd*-nya). Seluruh ayat al-Qur'an pasti datang dari Allah SWT, adapun hadits Nabi ada yang pasti *wurûd*-nya dari Nabi, yaitu hadits-hadits *mutawâtir*, dan ada pula yang tidak pasti *wurûd*-nya dari Nabi seperti hadits *ahâd*. Ketidakpastian itu maksudnya adalah apakah itu benar dari Nabi atau tidak. Kemudian ketidakpastian itu, dapat pula dilihat dari segi penunjukkannya terhadap hukum, yang disebut dengan *dilâlah*-nya. karena mengandung kemungkinan arti yang lain dari itu. Ketidakpastian dapat dirinci sebagai berikut:

1. Tidak pasti penunjukkan terhadap hukum (*zhannî al-dilâlah*), tetapi pasti keberadaan sebagai dalil *nash* (*qath'î al-wurûd*). Seperti firman Allah SWT dalam surat al-Baqarah ayat 228 :



Artinya: *Dan wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali qurû'...*

Dalil tersebut dari segi *wurûd*-nya *qath'î*, karena ini merupakan ayat Allah SWT yang tidak diragukan lagi keberadaannya, namun penunjukkannya terhadap hukum yang ditimbulkannya tidak pasti, karena kata *qurû'* dalam ayat itu dapat berarti suci dan dapat pula berarti haid, sehingga hukum yang ditimbulkannya menjadi berlawanan.

2. Tidak pasti keberadaannya sebagai dalil atau *nash* dan tidak pasti pula penunjukkannya terhadap hukum (*zhannî al wurûd wa al -dilâlah*). Misalnya hadits *ahâd* yang merupakan *zhannî al wurûd* juga menunjukkan *dilâlah*-nya terhadap hukum pun tidak meyakinkan, karena mengandung makna ganda.

Selanjutnya, bila suatu masalah telah ada dalilnya, baik dalam bentuk *nash* maupun dalam bentuk *ijmâ'* tentang keberadaannya sebagai dalil adalah pasti (*qath'î al wurûd*) seperti al-Qur'an, hadits *mutawâtir*, dan *ijmâ'* sahabat yang dinukilkan secara mutawatir, begitu pula penunjukannya terhadap hukum (*qath'î al-dilâlah*), maka hukumnya sudah pasti. Dalam hal ini tidak berlaku lagi ijtihad, artinya masalah ini bukan menjadi lapangan ijtihad.

Kemudian tingkatan mujtahid (urutan kedudukan) mujtahid berkaitan erat dengan pemenuhan persyaratan sebagai mujtahid. Mujtahid memiliki tingkatan-tingkatan yaitu *mujtahid fî al-syar'*, *mujtahid muntasib*, *mujtahid fî al-madzhah*, *mujtahid murajjih*.<sup>27</sup>

*Mujtahid fî al-syar'* adalah mujtahid yang menggali hukum-hukum syara' secara langsung dari al-Qur'an dan hadits, menggunakan *qiyâs*, memberi fatwa berdasarkan *mashlahat*, menggunakan *istihsân*, dan menggunakan pendapat berdasarkan *sad al-dzarî'ah*. Mereka menggunakan sistematika penggalan hukum yang mereka rumuskan sendiri, serta menetapkan hukum bagi kasus-kasus baru berdasarkan sistematika tersebut. Dan mereka merupakan orang-orang yang membangun suatu madzhab seperti imam mujtahid yang empat. *Mujtahid fî al-syar'*, oleh Wahbah Zuhaili disebut dengan *mujtahid mustaqil*,<sup>28</sup> atau disebut juga dengan *mujtahid al-muthlaq*.<sup>29</sup>

*Mujtahid muntasib* adalah mujtahid yang mengambil pendapat salah seorang pemuka madzhab tertentu mengenai aturan-aturan pokok tetapi berbeda dalam penerapannya, sekalipun sebagian besar dari kesimpulan yang mereka peroleh adalah sama. *Mujtahid muntasib*, disebut juga dengan *mujtahid muthlaq ghairu al-mustaqil*. Diantara tokoh ulama yang termasuk ke dalam tingkatan ini dari golongan Hanafiah adalah Abu Yusuf (w.167

<sup>27</sup> Muhammad Abû Zahrah, *Ushul al-Fiqhi*, *op.cit.*, h. 390

<sup>28</sup> Wahbah Zuhailî, *Ushul al-Fiqhi al-Islâmî*, *op.cit.*, h.1079

<sup>29</sup> Nâdiyah Syarif al-'Umarî, *al-Ijtihâd fî al-Islâm*, *op.cit.*, h. 173

H), Muhammad (w.189 H) dan Zufar (w.158 H), dari golongan Malikiyah Ibnu Qasim (w.191 H), dari golongan Syafi'iyah adalah al-Muzannî (w.264 H), dan dari golongan Hanabilah adalah Ibnu Taimiyah (w.728 H).<sup>30</sup>

*Mujtahid fî al-madzhab* adalah mujtahid yang mengikuti aturan-aturan pokok dan penerapannya atas kasus-kasus yang hukumnya telah ditetapkan oleh pemuka mazhab tertentu. kegiatan mereka dikenal dengan sebutan *tahqîq al-manâth*, yaitu menerapkan illat-illat hukum yang digali oleh pemuka mazhab terhadap kasus-kasus baru yang mereka temui.<sup>31</sup> Kegiatan mereka terdiri dari dua unsur yaitu pertama menelusuri kaidah-kaidah pokok dan seluruh *dhâbith fiqhîy* yang bersifat umum yang terdiri dari atas illat-illat *qiyâs* yang digali oleh para ulama sebelumnya. Selanjutnya, mereka menggali hukum-hukum mengenai kasus-kasus baru yang belum ditetapkan berdasarkan kaidah-kaidah pokok. Dengan demikian mereka berijtihad mengenai hal-hal baru yang belum ada hukumnya dalam mazhab.<sup>32</sup>

*Mujtahid murajjih* adalah mujtahid yang melakukan *tarjîh* terhadap pendapat-pendapat yang dikemukakan oleh para mujtahid sebelumnya mengenai status hukum bagi kasus yang sama dengan menggunakan metode *tarjîh* yang telah dirumuskan oleh para mujtahid pendiri madzhab. Kegiatan *tarjîh* ini bertujuan untuk memilih hukum yang sesuai dengan kondisi pada masa mereka.<sup>33</sup>

## E. Kedudukan Ijtihad dalam Hukum Islam

Tidak seluruh perbuatan manusia memiliki *nash* yang jelas dari Allah SWT karena sifat dari perbuatan manusia terus berkembang sedangkan *nash* yang berupa wahyu telah terhenti semenjak wafatnya Rasulullah SAW. Oleh sebab itu, banyak perbuatan manusia tersebut yang

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, h. 178

<sup>31</sup> *Ibid.*, h. 183

<sup>32</sup> Muhammad Abû Zahrah, *Ushul al-Fiqhi*, *op.cit.*, h. 391

<sup>33</sup> *Ibid.*, h. 393

tidak memiliki keterangan hukum yang jelas dan bahkan tidak memiliki keterangan sama sekali (*sukût al-Syâri`*).

Maka untuk menjawab itu semua diperlukanlah ijtihad, posisi ijtihad memiliki dasar yang kuat dalam ajaran hukum Islam. Wahbah al-Zuhailî juga menyebutkan bahwa ijtihad merupakan *ashlun min ushûl al-syari`ah* (Ijtihad merupakan pokok di antara pokok-pokok ajaran Islam), maksudnya adalah disamping wahyu yaitu al-Qur'an dan hadits, ijtihad merupakan salah satu sumber dalam menetapkan hukum Islam terhadap masalah-masalah yang tidak ada dijelaskan secara rinci dalam al-Qur'an. Banyak dalil yang menjelaskan peran ijtihad ini, baik diungkapkan dalam bentuk isyarat maupun secara jelas. Diantaranya adalah terdapat dalam surat al-Nisa' ayat 59 :



Artinya: *...Maka jika kamu berselisih paham tentang sesuatu kembalikanlah kepada Allah dan Rasul...*

Pada ayat ini terdapat perintah untuk mengembalikan sesuatu yang diperselisihkan kepada Allah dan Rasul. Yang diperselisihkan itu biasanya sesuatu yang tidak ditetapkan Allah SWT secara jelas dan tegas dalam firman-Nya. Sedangkan perintah mengembalikannya kepada Allah dan Rasul berarti menghubungkan hukumnya kepada apa yang pernah ditetapkan oleh Allah dalam al-Qur'an atau yang ditetapkan Rasul dalam Sunnah. Cara seperti ini disebut *qiyâs*, dan *qiyâs* merupakan salah satu bentuk ijtihad. Dengan demikian perintah untuk mengembalikan kepada Allah dan Rasul itu merupakan suruhan untuk berijtihad dan setiap suruhan itu pada dasarnya adalah untuk wajib.

Ayat lain tentang kewajiban untuk berijtihad itu juga dapat dipahami dari firman Allah SWT dalam surat al-Hasyr ayat 2:



Artinya: “...Maka ambillah *i'tibar* (untuk menjadi pelajaran), Hai orang-orang yang mempunyai pandangan...”

Pada ayat di atas Allah memerintahkan orang-orang yang mempunyai pandangan, yaitu seorang *faqih* untuk mengambil *i'tibar* atau pertimbangan dalam berpikir. Maka seorang yang *faqih* akan dapat mengambil kesimpulan, cara mengambil kesimpulan atau *i'tibar* ini merupakan salah bentuk dari *ijtihad*. Karena dalam ayat tersebut Allah memerintahkan mengambil *i'tibar* maka berarti Allah juga memerintahkan berijtihad, karena pada dasarnya perintah itu adalah wajib.

Perintah untuk berijtihad juga terdapat dalam hadits Nabi SAW, diantaranya adalah, Nabi Muhammad SAW bersabda:

حدثنا عبد الله بن يزيد حدثنا حيوة حدثني يزيد بن عبد الله بن الحقادي عن محمد بن إِبَاهِيم بن الحارث عن يسر بن سعيد عن أَبِي القيس مولي عمرو بن العاص عن عمرو بن العاص أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - يَقُولُ « إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ ، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ » (رواه البخاري)

Artinya: “*Abdullah bin Yazid* menceritakan kepada kami, *Haywat* menceritakan kepada kami, *Yazid bin Abdullah bin al-Haqadiy* menceritakan kepadaku, dari *Muhammad bin Ibrahim bin al-Harits*, dari *Yusri bin Sa'id*, dari *Abi al-Qais Maula 'Amru bin al-'Ash*, dari *Amru bin Ash* ra. bahwasanya ia pernah mendengar Rasulullah SAW bersabda, “Jika seorang hakim berijtihad kemudian ijtihadnya benar maka baginya adalah dua pahala. Jika seorang hakim berijtihad dan kemudian ijtihadnya tersalah maka baginya adalah satu pahala.” (H.R. al-Bukhârî)<sup>34</sup>

<sup>34</sup> Al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî*, , kitab *al-I'tishâm bi al-Kitâb wa al-Sunnah*, (Beirut: Dâr al-kutub al-'Ilmiyyah, 1999), jilid 4, h. 430, hadits no. 7352.

Dalam hadits di atas jelas bahwa usaha yang sangat dimuliakan meskipun orang yang berijtihad salah yaitu hakim tetap diberikan pahala atas usaha kerasnya tersebut, karena sudah memutuskan atau memberikan hukum pada suatu perkara yang tidak ada hukumnya secara tegas.

Kemudian dalam hadis lain, menceritakan tentang pengangkatan Mu'adz Ibn Jabal sebagai qadhi, Rasulullah SAW bersabda:

عن أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ بن جبل إن رسول الله لما أراد أن يبعث معاذًا إلى اليمن قال: كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله. قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: في سنة رسول الله. قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله ولا في كتاب الله؟ قال: أجتهد برأيي فضرِب رسول الله صلى الله عليه وسلم صدره وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله (رواه أبو داود)

Artinya: “Diriwayatkan dari sekelompok penduduk Homs, dari sahabat Mu'adz bin Jabal, bahwa Rasulullah SAW, ketika beliau bermaksud untuk mengutus Mu'adz ke Yaman, beliau bertanya apabila dihadapkan kepadamu satu kasus hukum, bagaimana kamu memutuskannya? Mu'adz menjawab: Aku memutuskannya dengan berdasarkan kepada al-Qur'an. Nabi bertanya lagi: 'Jika kasus itu tidak kamu temukan dalam al-Qur'an?', Mu'adz menjawab, aku akan memutuskannya dengan berdasarkan kepada Sunnah, Rasulullah bertanya lagi, jika kasusnya tidak terdapat dalam Sunnah dan al-Qur'an?, Mu'adz menjawab: 'aku akan berijtihad. Kemudian Rasulullah menepuk-nepuk dada Mu'adz, seraya berkata: 'Segala puji bagi Allah yang telah memberikan petunjuk kepada utusan Rasulullah terhadap jalan yang diridhainya'. (H.R Abû Dâud)<sup>35</sup>

Selain dari dua hadits di atas yang dapat dijadikan dasar hukum ijtihad sebagai salah satu sumber hukum setelah alqur'an dan sunnah, para sahabat juga melakukan ijtihad terhadap perkara-perkara yang tidak dijelaskan oleh al-Qur'an dan Sunnah, seperti Abu Bakar yang apabila

<sup>35</sup> Abû Dâud, *Sunan Abû Dâud*, (tt: Dâr al-fikr, tth), juz III, h. 303.

dihadapkan kepadanya permasalahan yang tidak dijelaskan oleh al-Qur'an maupun Sunnah, maka beliau berijtihad.<sup>36</sup>

Di zaman Nabi umat Islam tidak butuh kepada ijtihad, karena permasalahan baru yang belum ada hukumnya dapat ditanyakan langsung kepada Nabi dan Nabi langsung menjawab berdasarkan petunjuk wahyu yang terjamin kebenarannya. Kemudian setelah Nabi wafat barulah ijtihad diperlukan oleh ulama mujtahid untuk menjawab hukum permasalahan baru yang timbul dengan tetap berpegang kepada prinsip-prinsip yang terkandung dalam al-Qur'an.

Menurut penulis, permasalahan yang terjadi pada saat ini sangat kompleks dan jawabannya tidak terdapat dalam al-Qur'an maupun hadits. Jika tidak ada usaha yang sungguh-sungguh dari orang yang pantas berijtihad, maka akan terjadi kekosongan hukum dan hal ini tidak sejalan dengan tujuan hukum. Oleh karena itu, ijtihad untuk sekarang ini merupakan hal yang *dharûrî* (mendesak) untuk dilakukan, karena begitu banyak kasus permasalahan baru yang sifatnya kompleks dan rumit yang memerlukan jawaban dari hukum Islam.

Adapun bentuk-bentuk ijtihad, atau yang disebut juga dengan metode ijtihad adalah jalan atau cara istinbath hukum yang dilakukan oleh seorang mujtahid dalam memahami, menemukan dan merumuskan hukum syara'. Cara-cara itu adalah sebagai berikut:<sup>37</sup>

- a. *Qiyâs*, yaitu dengan cara menyamakan hukum sesuatu dengan hukum lain yang sudah ada hukumnya dikarenakan adanya persamaan sebab.
- b. *Mashlahah mursalah*, yaitu menetapkan hukum yang sama sekali tidak ada *nash*-nya dengan pertimbangan untuk kepentingan hidup manusia yang bersendikan kepada asas menarik manfaat dan menghindari mudharat.

---

<sup>36</sup> Wahbah Zuhailî, *Ushul al-Fiqhi al-Islâmî*, loc.cit., h. 1040.

<sup>37</sup> Sapiudin Shidiq, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: Kencana Prenadamedia Grup, 2014), h. 261-262

- c. *Istihsân*, yaitu memandang sesuatu lebih baik sesuai dengan tujuan syariat dan meninggalkan dalil khusus dan mengamalkan dalil umum.
- d. *Istishhâb*, yaitu melangsungkan berlakunya ketentuan hukum yang ada sampai ada ketentuan dalil yang mengubahnya.
- e. ‘*Urf*, yaitu kebiasaan yang sudah mendarah daging dilakukan oleh kelompok masyarakat. ‘urf terbagi kepada, *pertama ‘urf shahîh*, yaitu ‘urf yang dapat diterima oleh masyarakat secara luas, dibenarkan oleh akal yang sehat, membawa kebaikan dan sejalan dengan prinsip nash. *Kedua ‘urf fâsid*, yaitu kebiasaan jelek yang merupakan lawan dari ‘urf shahîh.
- f. *Madzhab shahâbî*, yaitu suatu keterangan atau penjelasan tentang hukum syara’ yang dihasilkan melalui ijtihad.<sup>38</sup>
- g. *Syar’u man qablanâ*, yaitu hukum-hukum yang telah disyari’atkan untuk umat sebelum Islam yang dibawa oleh para Nabi dan Rasul terdahulu dan menjadi beban hukum untuk diikuti oleh umat sebelum adanya syari’at Nabi Muhammad.<sup>39</sup>
- h. *Saddu al-dzarîah*, yaitu menutup jalan terjadinya kerusakan atau apa yang menyampaikan kepada sesuatu yang terlarang yang mengandung kerusakan.<sup>40</sup>

## **F. Hubungan Ijtihad dengan Kaidah Fikih**

Dalam hirarki sumber hukum Islam, al-Qur’an dan Sunnah merupakan sumber utama untuk merujuk tasyri’, bahkan imam al-Syâthibî (w. 290 H) mengembalikan seluruh dalil syara’ kepada al-Qur’an saja, beliau berargumen bahwa mengamalkan dan memegang Sunnah karena memang diperintahkan al-Qur’an. Sunnah merupakan sebagai penjelas (*syârih*) makna al-Qur’an. Dengan demikian al-Qur’an adalah *ashlu al-*

---

<sup>38</sup> Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh, op.cit.*, h. 378.

<sup>39</sup> *Ibid.*, h. 391.

<sup>40</sup> *Ibid.*, h. 399.

*ushûl* yaitu sumber dari segala sumber hukum Islam.<sup>41</sup> Akan tetapi tidak dapat dipungkiri bahwa jangkauan hukum al-Qur'an dan Sunnah terbatas. Penggalan hukum syara' harus selalu dilakukan terhadap berbagai persoalan baru yang muncul tersebut. Oleh sebab itu maka butuh kepada ijtihad, yaitu para mujtahid harus mengerahkan pemahaman dan penelitiannya untuk menetapkan status hukum persoalan tersebut.

Ulama kontemporer Muhammad Abû Zahrah dalam kitab *Ushûl al-Fiqhi*-nya menyatakan bahwa sebagian ulama usul mendefinisikan ijtihad sebagai berikut:<sup>42</sup>

إستفراغ الجهد وبذل غاية الوسع إما في إستنباط الأحكام الشرعيّة وإما في تطبيقها

“Pengerahan kesungguhan dan pencurahan daya upaya, baik dalam mengeluarkan hukum syara' maupun penerapannya”.

Berdasarkan definisi ini, Menurut Abû Zahrah ijtihad terbagi kepada dua bagian, yaitu *pertama*, ijtihad yang khusus berkaitan dengan penggalan atau pengistinbathan hukum dan penjelasan dari hukum tersebut. *Kedua*, ijtihad yang khusus berkaitan dengan penerapan hukum. Bentuk ijtihad yang pertama adalah bentuk ijtihad yang sempurna dan ijtihad ini khusus bagi para ulama yang berusaha mengetahui hukum-hukum cabang yang bersifat praktis dari dalil-dalil yang terperinci. Menurut jumbuh ulama, ijtihad seperti ini dapat terputus pada suatu zaman, sedangkan ulama Hanabilah berpendapat bahwa suatu zaman tidak mungkin koson dari bentuk ijtihad seperti ini.

Bentuk ijtihad yang kedua ini, ulama sepakat bahwa suatu zaman tidak mungkin kosong dari ijtihad ini. Mereka adalah para ulama *takhrîj* dan ulama yang berusaha menerapkan *'illat-'illat* hukum yang digali dari persoalan-persoan cabang yang mana hal itu telah digali pula oleh para

---

<sup>41</sup>Imâm Ibrâhîm bin Mûsa bin Muhammad al-Lakhmî al-Gharnathî al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât*, (Beirût: Dâr al-Fikr: 1994), h. 22-23.

<sup>42</sup> Abû Zahrah, *Ushul al-Fiqhi*, *op.cit.*, h. 379

ulama terdahulu. Dengan cara *tathbîq* (penerapan) ini, akan tampak hukum berbagai masalah yang belum diketahui oleh para ulama terdahulu yang mana ulama terdahulu merupakan ulama yang mempunyai otoritas ijihad bentuk pertama. Tindakan ini disebut *tahqîq al-manâth* (penetapan dan penerapan 'illat).<sup>43</sup>

Dari definisi yang dipaparkan oleh Abû Zahrah ini dapat dipahami bahwa, bentuk ijihad yang dilakukan oleh para ulama terbagi kepada dua bentuk. Bentuk *pertama* yaitu, usaha ijihad yang berusaha menggali dan menemukan hukum dari dalil-dalil yang telah ditentukan, atau disebut juga dengan ijihad yang paripurna dan secara khusus berlaku dikalangan sekelompok ulama yang menfokuskan dalam mencari hukum *furû'* yang amaliah dari dalilnya yang terinci, seperti yang dilakukan oleh imam mujtahid yang populer. Bentuk ijihad seperti inilah yang disebut dengan ijihad *istinbâthî*.

Adapun dalam ijihad *istinbâthî* jika dilihat dari segi dalil yang dijadikan pedoman oleh para mujtahid, maka ijihad ini dibagi kepada tiga bentuk pula yaitu ijihad *bayânî*, ijihad *qiyâsî*, dan ijihad *istishlâhî*. ijihad *bayânî* adalah usaha ijihad untuk menemukan hukum-hukum yang terkandung dalam nash, namun sifatnya *zhanni*, baik dari segi ketetapanannya maupun dari segi penunjukannya. Ijihad ini berhubungan dengan penjelasan kebahasaan yang terdapat dalam al-Qur'an dan Sunnah. Kemudian ijihad *qiyâsî* adalah usaha ijihad untuk menggali dan menetapkan hukum terhadap suatu kejadian yang tidak ditemukan dalilnya secara tersurat dalam nash. Dan menetapkan hukum tersebut dengan metode *qiyâs*. Dan ijihad *istishlâhî* adalah usaha ijihad untuk menggali dan menemukan, serta merumuskan hukum syar'i dengan cara menerapkan kaidah *kulli* untuk kejadian yang ketentuan hukumnya tidak terdapat dalam nash. Ijihad ini dengan menggunakan *ra'yu* (akal) yang tidak

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, h. 379

menggunakan ayat-ayat al-Qur'an dan Sunnah, hukum tersebut dibangun atas dasar kaidah *istishlâh*.

Selanjutnya selain ijihad *istinbâthî*, bentuk kedua dari ijihad yang dilakukan oleh para ulama adalah ijihad *tathbîqî*. Yaitu, usaha ijihad yang bukan untuk menemukan dan menghasilkan hukum baru, tetapi menerapkan hukum hasil temuan imam mujtahid terdahulu kepada kejadian yang muncul kemudian. Masalah hukum yang muncul kemudian itu hukumnya ditetapkan dengan menghubungkannya kepada hukum yang telah ditetapkan oleh imam terdahulu. Dalam hal ini memang tampak ada upaya pengerahan daya ijihad, namun tidak menghasilkan hukum yang baru atau orisinal serta tidak menggunakan dalil *syara'* yang *mu'tabar* sebagai rujukan, tetapi hanya merujuk kepada hukum-hukum yang telah ditemukan mujtahid terdahulu.

Jika dikaitkan dengan kaidah-kaidah fikih, maka kaidah fikih dapat masuk kepada bentuk ijihad yang kedua ini yaitu ijihad *tathbîqî*. artinya, kaidah fikih sebagaimana dilihat dari defenisinya berfungsi untuk mengikat berbagai hukum fikih yang berserakan lalu diikat dalam satu ikatan karena mempunyai kesamaan '*illat*'. Dengan kesamaan '*illat*' inilah, maka semua persoalan yang masuk kedalam kaidah dapat dipecahkan status hukumnya dengan cara menyamakannya dengan hukum masalah lain yang sudah ada hukumnya.<sup>44</sup>

Maka dapat diambil benang merahnya bahwa antara kaidah fikih dengan ijihad memiliki hubungan dan kaitan yang sangat kuat. Hal ini karena setiap penggalian hukum dalam syari'at Islam harus berpijak kepada al-Qur'an dan Sunnah Nabi Muhammad SAW. Dalil-dalil syara' yang dapat dijadikan sebagai hujjah ada dua macam, yaitu dalil *naqlî*

---

<sup>44</sup> '*Illat* merupakan salah satu dari rukun *Qiyâs*, yaitu penerapan hukum dan aspek yang menjadi kesamaan dalam penerapan suatu hukum. '*Illat* inilah tempat berpijaknya *Qiyâs*. Lihat Muhammad Ruki, *Nazhariyatu al-Taq'id al-Fiqhî wa Atsaruhâ fî Ikhtilâfi al-Fuqahâ'* (Maroko: Mathba'ah al-Najâh al-Jadîdah Dar al-Baidhâ', 1994), h. 411

(*nash*) dan dalil *ra'yi* (*ghair nash*). Dalil *naqli* maksudnya adalah al-Qur'an dan Sunnah, dan *ra'yi* pada hakikatnya adalah dalil-dalil yang tidak masuk kedalam kategori *naqli* seperti *qiyâs*, *istihsân* dan *mashlahah mursalah* yang juga digali dengan berpedoman kepada al-Qur'an dan Sunnah. Dalil *ra'yi* ini yang disebut juga dengan *ijtihad*.

Contoh populer yang bisa memberikan antara kaitan *ijtihad* dengan penggunaan kaidah fikih adalah suatu ketika Imam Syâfi'î (w. 204 H) beliau pernah ditanya oleh seorang perempuan yang tidak mempunyai mahram dalam menunaikan ibadah haji, lalu dia mengangkat laki-laki lain sebagai mahramnya. Kemudian imam Syâfi'î (w. 204 H) menjawab: boleh, lalu perempuan tadi bertanya lagi, kenapa (apa alasannya)? Imam Syâfi'î menjawab :

إذا ضاق الأمر إتسع وإذا إتسع ضاق

“Apabila suatu perkara menyempit maka ia menjadi luas, dan apabila ia meluas maka ia menjadi sempit”<sup>45</sup>

Dari peristiwa ini tampak bahwa imam Syâfi'î (w. 204 H) menggunakan pendekatan *ijtihad tathbiqî* dengan berlandaskan kepada kaidah fikih. Hal ini terlihat dari fatwa beliau yang membolehkan pengangkatan mahram tersebut, padahal berdasarkan kepada konsep *ijtihad istinbâthî* jelas hal tersebut bertentangan dengan al-Qur'an dan Sunnah. Akan tetapi, karena permasalahan tersebut bersifat khusus untuk perempuan tersebut, maka tidak bisa disebut dengan menentang al-Qur'an dan Sunnah. Karena hukum Islam adalah hukum yang bersifat umum bukan khusus, sehingga apabila ada peristiwa-peristiwa yang lahirnya tampak bertentangan dengan al-Qur'an dan Sunnah, maka itu tidak dapat digeneralisir untuk permasalahan-permasalahan yang lain.

---

<sup>45</sup> 'Alî Ahmad al-Nadawî, *al-Qawâ'id a;-fiqhiyyah*, (Damaskus: Dar al-Qalam, 1994). cet. Ke-3, h. 332

Dan jika dilihat dari pembagian kaidah fikih, sumber kaidah fikih adalah al-Qur'an dan Sunnah, meskipun diantaranya ada yang dibentuk dari masalah-masalah fikih. Akan tetapi, meskipun ditarik dari masalah-masalah fikih, tetapi fikih diperoleh melalui pemahaman mujtahid terhadap *nash* (al-Qur'an dan Sunnah). Dengan demikian tidak keliru apabila dinyatakan bahwa kaidah fikih dapat dijadikan hujjah dalam menetapkan sebuah hukum. Karena kaidah fikih merupakan dalil *ra'yi* yang ditarik dan bersumber kepada *nash*, baik secara langsung maupun tidak langsung. Sebagaimana dikutip dari perintah 'Umar bin Khattâb kepada Abû Mûsâ al-Asy'arî "Ketahuilah masalah-masalah yang serupa, dan qiyâskanlah segala urusan kepada bandingannya, kemudian qiyâskanlah segala urusan yang ada padamu, dan peganglah hal yang lebih dicintai Allah dan yang lebih menyerupai kebenaran menurut logikamu".

Dari penjelasan di atas, tampak bahwa kaidah fikih ditarik dan bersumber kepada al-Qur'an dan Sunnah baik secara langsung maupun tidak langsung.<sup>46</sup> Yang dimaksud dengan langsung, bahwa kaidah fikih secara eksplisit menggambarkan kandungan sebuah *nash*. Sementara yang tidak secara langsung adalah kaidah-kaidah fikih yang tidak secara eksplisit menggambarkan kandungan sebuah *nash*. Begitu juga, masuk dalam kategori kaidah fikih yang dibentuk dari sejumlah produk fikih hasil ijtihad para ahli fikih.

---

<sup>46</sup> A. Djazuli, *Ilmu Fiqih*, (Bandung: Dunia Ilmu, 1990), h. 96



## BAB IV SEJARAH PENYUSUNAN KOMPILASI HUKUM ISLAM (KHI)

### A. Pengertian Kompilasi Hukum Islam

Dalam Kamus Bahasa Indonesia (KBI) “*kompilasi*” berarti kumpulan atau himpunan yang tersusun secara teratur, daftar informasi, karangan-karangan.<sup>1</sup> *Term* kompilasi diambil dari *compilation* (Inggris) atau *compilatie* (Belanda) yang diambil dari kata *compilare*, artinya mengumpulkan bersama-sama seperti mengumpulkan peraturan-peraturan yang tersebar berserakan dimana-mana. Sedangkan dalam kamus Inggris Indonesia – Indonesia Inggris, *compilation* diartikan sebagai karangan yang tersusun dan kutipan dari buku-buku lain.<sup>2</sup>

Berdasarkan keterangan di atas, ditinjau dari sudut bahasa menurut Abdurrahman seorang praktisi hukum menyimpulkan bahwa kompilasi adalah kegiatan pengumpulan dari berbagai bahan tertulis yang diambil dari berbagai buku/tulisan mengenai sesuatu persoalan tertentu. Pengumpulan bahan dari berbagai sumber yang dibuat oleh beberapa penulis berbeda untuk ditulis dalam suatu buku tertentu, sehingga dengan kegiatan ini semua bahan yang diperlukan dapat ditemukan dengan mudah.<sup>3</sup>

Selanjutnya, dalam konteks hukum istilah kompilasi sangat jarang terdengar, meskipun istilah kompilasi relatif mudah untuk dicari di kamus, ensiklopedia, atau buku terkait terminologi hukum. Namun tidak ada penjelasan spesifik terkait pengertian kompilasi. Ini disebabkan karena minimnya penggunaan istilah dalam penerapannya. Yang lebih dikenal dan lebih familiar adalah istilah *kodifikasi* dari pada kompilasi. Tetapi dalam konteks hukum, kompilasi sedikit berbeda dengan kodifikasi. Dalam bahasa Arab kodifikasi disebut dengan *al-tadwîn*.

---

<sup>1</sup> Tim Penyusun, *Kamus Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), h. 743.

<sup>2</sup>S.Wojowasito dan WJS. Poerwadaminta, *Kamus Lengkap Inggris-Indonesia-Indonesia-Inggris*, (Jakarta: Hasta, 1982), h. 88.

<sup>3</sup> Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Akademika Pressindo, 2004), h. 11

Dalam Kamus Bahasa Indonesia (KBI), kodifikasi berarti hal penyusunan kitab perundang-undangan.<sup>4</sup> Dalam istilah hukum, kodifikasi diartikan sebagai pembukuan satu jenis hukum tertentu secara lengkap dan sistematis dalam satu buku hukum. Dan dalam penerapannya kodifikasi diterjemahkan dengan istilah “Kitab Undang-undang” (Wetboek) yang dibedakan dengan “Undang-undang” (Wet).<sup>5</sup> Sementara kompilasi adalah sebuah buku hukum atau buku kumpulan yang memuat uraian atau bahan-bahan hukum tertentu, pendapat hukum atau juga aturan hukum. Pengertiannya memang sedikit berbeda dengan kodifikasi, namun kompilasi dalam pengertian ini juga merupakan sebuah buku hukum.<sup>6</sup>

Selanjutnya kompilasi dalam konteks Kompilasi Hukum Islam (KHI) adalah rangkuman dari berbagai pendapat hukum yang diambil dari berbagai kitab yang ditulis oleh para ulama fikih yang biasanya dipergunakan sebagai referensi pada Peradilan Agama untuk diolah dan dikembangkan serta dihimpun ke dalam satu himpunan. Himpunan tersebut itulah yang dinamakan kompilasi.<sup>7</sup>

Dengan demikian, Kompilasi Hukum Islam (KHI) dapat diartikan sebagai kumpulan atau ringkasan pendapat yang diambil dari berbagai sumber kitab fikih yang mu'tabar, yang kemudian dijadikan sumber rujukan untuk dikembangkan dalam Peradilan Agama yang terdiri dari tiga buku, yaitu buku tentang perkawinan, kewarisan dan perwakafan.

## **B. Latar Belakang Penyusunan Kompilasi Hukum Islam**

Dengan dikeluarkannya UU No. 14 tahun 1970 tentang Ketentuan Pokok Kekuasaan Kehakiman semakin mempertegas keberadaan peradilan agama. Karena, dalam pasal 10 undang-undang tersebut disebutkan, ada empat lingkungan peradilan di Indonesia, yaitu Peradilan Umum, Peradilan

---

<sup>4</sup> Tim Penyusun, *Kamus Bahasa Indonesia*, *op.cit.*, h. 736

<sup>5</sup> Abdurrahman, *Ibid.*, h. 9

<sup>6</sup> *Ibid.*, h. 12

<sup>7</sup> *Ibid.*, h. 14

Agama, Peradilan Militer dan Peradilan Tata Usaha Negara. Pada undang-undang tersebut secara tegas memposisikan Peradilan Agama sejajar dengan peradilan lain yang sebelumnya hanya dibawah Kementerian Agama. Oleh karena itu, secara tidak langsung kekuatan Peradilan Agama sama dengan pengadilan-pengadilan lainnya yang ada di Indonesia.

Namun, dengan semakin kokohnya Peradilan Agama di Indonesia, pencapaian yang diperoleh Peradilan Agama tidak sejalan dengan sumber rujukan hukum yang digunakan. Seharusnya sebagai sebuah institusi Peradilan Agama dalam memutuskan perkara juga mempunyai sumber hukum materiil yang tentunya juga harus bersumber dari hukum syara'. Sebelum adanya Kompilasi Hukum Islam (KHI), Peradilan Agama di semua tingkatan peradilan menggunakan UU No. 1 tahun 1974, selain itu dalam memutuskan perkara para hakim di lingkungan Peradilan Agama juga disarankan oleh pemerintah untuk menggunakan kitab-kitab yang *mu'tabar* sebagai pedoman rujukan.

Sesuai dengan Edaran Biro Peradilan Agama No. B/1/1735 tanggal 18 Februari 1958 yang merupakan tindak lanjut dari Peraturan Pemerintah No. 45 tahun 1957 tentang pembentukan Pengadilan Agama/Mahkamah Syar'iyah di luar Jawa dan Madura. Dalam huruf B Surat Edaran tersebut dijelaskan bahwa untuk mendapatkan kesatuan hukum yang memeriksa dan memutus perkara maka para hakim Pengadilan Agama/Mahkamah Syar'iyah dianjurkan mempergunakan sebagai pedoman yaitu kitab-kitab berikut:<sup>8</sup>

1. *Al-Bajûrî*
2. *Fathu al-Mu'in* dengan syarahnya
3. *Syarqâwî 'alâ al-Tahrîr*
4. *Qalyûbî / Mahallî*

---

<sup>8</sup> Edaran Biro Peradilan Agama No. B/1/1735 tanggal 18 Februari 1958, tentang pembentukan Pengadilan Agama/Mahkamah Syar'iyah di luar Jawa dan Madura

5. *Fathu al-Wahab* dengan syarahnya
6. *Tuhfah*
7. *Targhîbu al-Musytâq*
8. *Qawanîb al-Syar'iyah* li Sayyid Utsmân Bin Yahya
9. *Qawanîb al-Syar'iyah* li Sayyid Shadaqah Dahlan
10. *Syamsuri li al-Farâidh*
11. *Bughyatu al-Mustarsyidîn*
12. *Al-Fiqhu 'alâ al-Madzâhibi al-Arba'ah*
13. *Mughnî al-Muhtâj*

Meskipun secara materi kitab-kitab tersebut terkenal keabsahannya, namun hal tersebut tidak memecahkan masalah yang ada, justru menambah kesemrawutan rujukan hukum bagi Peradilan Agama.

Menurut Bustanul Arifin salah seorang dari tim perumus Kompilasi Hukum Islam (KHI) seperti yang dikutip oleh Abdurrahman dalam bukunya "*Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*" menjelaskan bahwa, dasar keputusan Peradilan Agama adalah kitab-kitab fikih. Ini membuka peluang bagi terjadinya pembangkangan atau setidaknya keluhan, misalnya ketika ada suatu perkara, maka pihak yang kalah perkara mempertanyakan pemakaian kitab/pendapat yang memang tidak menguntungkannya itu, lalu dengan menunjuk kitab/pendapat yang menawarkan penyelesaian yang berbeda. Bahkan di antara ke tigabelas kitab pegangan itu telah jarang menjadi rujukan dan sering pula terjadi para hakim berselisih sesama mereka tentang pemilihan kitab rujukan. Peluang demikian tidak akan terjadi di Peradilan Umum, karena setiap keputusan pengadilan selalu dinyatakan sebagai "pendapat pengadilan" meskipun mungkin hakim setuju dengan pendapat pengarang sebuah buku yang mungkin pula memang mempengaruhi putusan yang dijatuhkannya.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia, op.cit.*, h. 23

Kalau dicermati secara seksama kitab-kitab fikih yang disarankan tersebut, semuanya merupakan kitab yang bermazhab Syafi'i. Kecuali untuk kitab nomor 12 yang termasuk ke dalam kitab komparatif (perbandingan madzhab). Begitu juga hampir semua kitab ditulis dengan bahasa Arab kecuali kitab nomor 8 yang ditulis dalam bahasa Melayu Arab.<sup>10</sup>

Dengan demikian, kondisi semacam itulah yang membuat para tim perumus Kompilasi Hukum Islam (KHI) merasa perlu untuk membuat sebuah aturan baku untuk memecah kebuntuan kondisi tersebut. Selain alasan itu, pemerintah juga memberikan alasan tersendiri mengapa Kompilasi Hukum Islam (KHI) penting untuk dirumuskan.

Di dalam Konsideran Keputusan Bersama Ketua Mahkamah Agung dan Menteri Agama tanggal 21 Maret 1985 No. 07/KMA/1985 dan No. 25 tahun 1985 tentang Penunjukan Pelaksana Proyek Pembangunan Hukum Islam melalui yurisprudensi atau yang lebih dikenal sebagai proyek. Ada dua pertimbangan mengapa proyek Kompilasi Hukum Islam (KHI) ini diadakan, yaitu:

- a. Bahwa sesuai dengan fungsi pengaturan Mahkamah Agung Republik Indonesia terhadap jalannya peradilan di semua lingkungan peradilan di Indonesia, khususnya di lingkungan Peradilan Agama, perlu mengadakan Kompilasi Hukum Islam yang selama ini menjadikan hukum positif di Pengadilan Agama.
- b. Bahwa guna mencapai maksud tersebut, demi meningkatkan kelancaran pelaksanaan tugas, sinkronisasi dan tertib administrasi dalam proyek pembangunan Hukum Islam melalui yurisprudensi, di pandang perlu membentuk suatu tim Proyek yang susunannya terdiri

---

<sup>10</sup> Suparman Usman, *Hukum Islam Asas-asas dan Pengantar Studi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2001), h. 22.

dari para Pejabat Mahkamah Agung dan Departemen Agama Republik Indonesia.<sup>11</sup>

Selanjutnya, penjelasan umum Kompilasi Hukum Islam (KHI) di Indonesia dalam Instruksi Presiden No. 1 tahun 1991 juga menyebutkan latar belakang disusunnya Kompilasi Hukum Islam (KHI), yaitu:

1. Bagi bangsa Indonesia dan negara Indonesia yang berdasarkan pancasila dan Undang Undang Dasar 1945, adalah mutlak adanya suatu hukum nasional yang menjamin kelangsungan hidup beragama berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa yang sekaligus merupakan perwujudan kesadaran hukum masyarakat dan bangsa Indonesia
2. Berdasarkan Undang-undang Nomor 14 tahun 1970 tentang Ketentuan-ketentuan Pokok Kekuasaan Kehakiman, dan Undang-Undang Nomor 14 tahun 1985 tentang Mahkamah Agung. Peradilan Agama mempunyai kedudukan sederajat dengan lingkungan peradilan lainnya sebagai peradilan negara.
3. Hukum materiil yang berlaku selama ini di lingkungan Peradilan Agama adalah hukum Islam yang pada garis besarnya meliputi bidang-bidang hukum perkawinan, hukum kewarisan dan hukum perwakafan. Berdasarkan surat Edaran Biro Peradilan agama tanggal 18 Februari No. B/1/1735 tahun 1958 hukum materiil yang dijadikan pedoman dalam bidang-bidang hukum tersebut diatas adalah bersumber pada 13 kitab yang kesemuanya bermadzhab Syafi'i.
4. Dengan berlakunya Undang Undang Perkawinan Nomor 1 tahun 1974 dan Peraturan Pemerintah Nomor 28 tahun 1977 tentang Perwakafan Tanah Milik maka kebutuhan hukum masyarakat semakin berkembang sehingga kitab-kitab tersebut dirasakan perlu pula untuk diperluas baik dengan menambahkan kitab-kitab dari mazhab yang lain, memperluas

---

<sup>11</sup> Surat Keputusan Bersama Ketua Mahkamah Agung dan Menteri Agama tanggal 21 Maret 1985 No. 07/KMA/1985 dan No. 25 tahun 1985 tentang Penunjukan Pelaksana Proyek Pembangunan Hukum Islam melalui yurisprudensi

penafsiran terhadap ketentuan di dalamnya membandingkannya dengan Yurisprudensi Peradilan Agama, fatwa para ulama maupun perbandingan di negara-negara lain.

5. Hukum materiil tersebut perlu dihimpun dan diletakkan dalam suatu dokumen Yustisia atau buku KHI sehingga dapat dijadikan pedoman bagi hakim di lingkungan Peradilan Agama sebagai hukum terapan dalam menyelesaikan perkara-perkara yang diajukan kepadanya.

Kemudian, selain dari Intruksi Presiden yang dipaparkan di atas, yang melatarbelakangi diadakannya Kompilasi Hukum Islam (KHI) diantaranya ialah adanya ketidakjelasan persepsi tentang syari'ah dan fikih. Dikemukakan bahwa sejak ratusan tahun di kalangan umat Islam di seluruh dunia termasuk Indonesia, adanya kekurangjelasan atau kalau tidak dapat dikatakan "kekacauan persepsi" tentang arti dan ruang lingkup pengertian syari'ah Islam. Bahkan, kadang-kadang disamakan pula syari'ah Islam dengan fikih dan dianggap sama pula dengan *al-Dîn*. Situasi hukum Islam seperti itulah menurut Bustanul Arifin yang mendorong Mahkamah Agung untuk mengadakan Kompilasi Hukum Islam (KHI), dan diperjelas pula dalam tulisan Masrani Basran dan Yahya Harahap.<sup>12</sup>

Dengan demikian, faktor yang melatarbelakangi penyusunan KHI tidaklah mudah untuk dijawab secara singkat, karena dalam Konsideran Keputusan Bersama Ketua Mahkamah Agung dan Menteri Agama tersebut masih belum memberikan jawaban yang tegas mengenai sebab yang melatarbelakangi penyusunan Kompilasi Hukum Islam (KHI).

Demikian beberapa pandangan dan penjelasan yang berkenaan dengan latar belakang diadakannya Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang mana permasalahannya bertumpu pada pelaksanaan hukum Islam di Lingkungan Peradilan Agama.

---

<sup>12</sup> Bustanul Arifin, Masran Basran dan Yahya Harahap mereka adalah para hakim agung yang banyak terlibat dalam penyusunan KHI. Lihat Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*, *op.cit.*, h. 24

### C. Proses Penyusunan Kompilasi Hukum Islam

Gagasan untuk mengadakan Kompilasi Hukum Islam (KHI) di Indonesia untuk pertama kali diumumkan oleh Menteri Agama Republik Indonesia Munawir Sadzali, Pada bulan Febuari tahun 1985 dalam ceramahnya di depan mahasiswa IAIN Sunan Ampel Surabaya. Semenjak itu ide ini menggelinding dan mendapat sambutan hangat dari berbagai pihak.<sup>13</sup>

Menurut Abdul Chalim Mohammad sebagaimana dikutip oleh Abdurrahman, bahwa gagasan untuk menyusun Kompilasi Hukum Islam (KHI) ini pada awal mulanya setelah 2,5 tahun lebih Mahkamah Agung terlibat dalam kegiatan pembinaan Badan-badan Peradilan Agama dan dalam penataran-penataran keterampilan teknis justisial para hakim agama baik di tingkat nasional maupun regional.<sup>14</sup>

Gagasan ini mendapat dukungan banyak pihak termasuk Presiden Soeharto. Pada bulan Maret 1985 Presiden Soeharto mengambil prakarsa sehingga terbitlah SKB (Surat Keputusan Bersama) Ketua Mahkamah Agung dan Menteri Agama yang membentuk proyek Kompilasi Hukum Islam.<sup>15</sup>

Dukungan presiden Soeharto dibuktikan dengan Keputusan Bersama Ketua Mahkamah Agung dan Menteri Agama tanggal 21 Maret 1985 No. 07/KMA/1985 dan No. 25 Tahun 1985 tentang Penunjukan Pelaksana Proyek Pembangunan Hukum Islam melalui Yurisprudensi dengan jangka waktu proyek selama 2 tahun. Pelaksanaan proyek ini kemudian didukung oleh Keputusan Presiden No. 191/1985 tanggal 10 Desember 1985 dengan biaya sebesar Rp 230.000.000,00 yang biaya

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, h. 31

<sup>14</sup> *Ibid.*, h. 32

<sup>15</sup> *Ibid.*, h. 33

tersebut tidak berasal dari APBN melainkan dari Presiden Soeharto sendiri.<sup>16</sup>

Dari sini jelas bahwa pemerintah dalam hal ini Presiden punya andil besar dalam pembuatan Kompilasi Hukum Islam (KHI). Peran aktif pemerintah dalam pembentukan Kompilasi Hukum Islam (KHI) tidak sebatas itu, dalam hal gagasan adanya rancangan penyusunan Kompilasi Hukum Islam (KHI) juga bergulir dari kalangan birokrat, serta dalam hal tim proyek Kompilasi Hukum Islam (KHI) juga diisi sebagian besar oleh orang-orang yang sama.

Setelah mendapat restu penuh dari Presiden Soeharto, sesuai dengan Surat Keputusan Bersama Ketua Mahkamah Agung dan Menteri Agama membuat tim kerja untuk memudahkan kinerja dari proyek Kompilasi Hukum Islam (KHI) tersebut. Susunannya adalah sebagai berikut:<sup>17</sup>

1. Pimpinan Umum  
Prof. H. Busthanul Arifin, S. H.  
(Ketua Muda Urusan Lingkungan Peradilan Agama)
2. Wakil I Pimpinan Umum  
H. R Djoko Soegianto, S. H.  
(Ketua Muda Urusan Lingkungan Peradilan Umum Bidang Hukum Perdata Tidak Tertulis Mahkamah Agung)
3. Wakil II Pimpinan Umum  
H. Zaini Dahlan, M. A.  
(Direktur Jenderal Pembinaan, Kelembagaan Agama Islam Depag RI)
4. Pimpinan Pelaksana Proyek  
H. Masrani Basran, S.H.

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, h. 34

<sup>17</sup>Keputusan Bersama Ketua Mahkamah Agung dan Menteri Agama tanggal 21 Maret 1985 No. 07/KMA/1985 dan No. 25 Tahun 1985 tentang Penunjukan Pelaksana Proyek Pembangunan Hukum Islam melalui Yurisprudensi. Lihat Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*, *op.cit.*, h. 34-35

(Hakim Agung Mahkamah Agung RI)

5. Wakil Pimpinan Pelaksana Proyek

H. Muchtar Zarkasih, S. H.

(Direktur Pembinaan Badan Peradilan Agama Islam Depag RI)

6. Sekretaris Proyek

Ny. Lies Sugondo, S. H.

(Direktur Direktorat Hukum dan Peradilan Mahkamah Agung RI)

7. Wakil Sekretaris

Drs. Marfudin Kosasih, S. H. (Pejabat Depag RI)

8. Bendahara Proyek

a. Alex Marbun (Pejabat Mahkamah Agung RI)

b. Drs. Kadi (Pejabat Depag RI)

Di samping itu ada pula pelaksana bidang yang meliputi:

1. Pelaksana Bidang Kitab/Yurisprudensi

a. Prof. H. Ibrahim Husein LML (Majelis Ulama)

b. Prof. H. MD. Kholid, S. H. (Hakim Agung Mahkamah Agung)

c. Wasit Aulawi MA (Pejabat Departemen Agama)

2. Pelaksana Bidang Wawancara

a. M. Yahya Harahap, S. H. (Hakim Agung Mahkamah Agung)

b. Abdul Gani Abdullah, S. H. (Pejabat Departemen Agama)

3. Pelaksana Bidang Pengumpulan dan Pengolahan data

a. H. Amiroeddin Noer, S. H. (Hakim Agung Mahkamah Agung)

b. Drs. Muhaimin Nur, S. H. (Pejabat Departemen Agama)

Selanjutnya dalam lampiran Surat Keputusan Bersama tanggal 21 Maret 1989 tersebut ditentukan bahwa tugas pokok proyek tersebut adalah untuk melaksanakan usaha pembangunan hukum Islam melalui yurisprudensi dengan jalan kompilasi hukum. Sasarannya mengkaji kitab-kitab yang dipergunakan sebagai landasan putusan-putusan hakim agar sesuai dengan perkembangan masyarakat Indonesia untuk menuju hukum

Nasional. Untuk menyelenggarakan tugas pokok tersebut, maka proyek pembangunan hukum Islam melalui yurisprudensi dilakukan dengan empat cara yakni: pengumpulan data, wawancara, lokakarya dan studi perbandingan. Untuk lebih jelasnya bagaimana proses dari tiap fasenya, berikut uraiannya:

#### a) Pengumpulan Data

Di dalam lampiran SKB proyek pembangunan Hukum Islam melalui yurisprudensi yang dimaksud dengan pengumpulan data disini adalah pengumpulan data dilakukan dengan penelaahan data/pengkajian kitab-kitab dengan cara pengumpulan dan sistematisasi dari dalil-dalil dan “Kitab-kitab Kuning”. kitab-kitab kuning tersebut dikumpulkan langsung dari Imam-Imam Mazhab dan Syari’ah-syari’ahnya yang mempunyai otoritas, terutama di Indonesia. Lalu kaidah-kaidah hukum dari Imam-Imam Mazhab tersebut disesuaikan bidang-bidang hukum menurut ilmu hukum umum.<sup>18</sup>

Dalam penelitian Kitab-kitab fiqh ini, tim proyek Kompilasi Hukum Islam (KHI) bekerja sama dengan tujuh Institut Agama Islam Negeri (IAIN) yang tersebar di seluruh Indonesia untuk mengkaji dan dimintai pendapatnya, beserta argumentasi dan dalil-dalil hukumnya. Sebanyak 38 macam kitab fiqh dari berbagai mazhab dibagi kepada tujuh IAIN dengan rincian sebagai berikut:<sup>19</sup>

- a. IAIN Arraniri Banda Aceh: Kitab *al-Bajûrî* , *Fathul Mu’în* , *Syarqawi alâ al-Tahrîr*, *Mughnî al-Muhtâj*, *Nihâyah al-Muhtâj*, *Al-Syarqawî*.
- b. IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta: Kitab *I’ânatu al-Thâlibîn*, *Tuhfah*, *Targhîbu al-Musytâq*, *Bulghât al-Sâlik*, *Syamsuri fî al-Farâidh*, *al-Mudawanah*.

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, h. 38

<sup>19</sup> *Ibid.*, h. 39

- c. IAIN Antasari Banjarmasin: Kitab *Qalyûbî/Mahallî, Fathu al-l Wahab* dengan syarahnya, *Bidâyatu al-Mujtahid, al-Umm, Bughyatu al-Mustarsyidîn , 'Aqîdah wa al-Syarî'ah*.
- d. IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta: Kitab *al-Muhallâ, al-Wajîz, Fathu al-Qadîr, al-Fiqhu 'alâ Madzhâhibi al-Arba'ah, Fiqh al-Sunnah*.
- e. IAIN Sunan Ampel Surabaya: Kitab *Kasyf al-Qina, Majmû'* atau *Fatawâ Ibn Taymiah, Qawânîn al-Syarî'ah Lis Sayyid Usman bin Yahya, al-Mughnî, al-Hidâyah Syarah Bidâyah Taimiyah Muftadi'*.
- f. IAIN Alaudin Ujung Pandang: Kitab *Qawânîn Syar'iyah Lis Sayyid Sudaqah Dakhlan, Nawab al-Jalîl, al-Muwatha', Hâsiyah Syamsuddin Muh Irfan Dasuki*.
- g. IAIN Imam Bonjol Padang: Kitab *Badâ'i al-Sannai, Tabyîn al-Haqâiq al-Fatâwâ al-Hindiyah, Fathu al-Qadîr, Nihâyah*.

Selain dari kitab-kitab yang ditugaskan pada IAIN, dalam pengumpulan data melalui jalur kitab-kitab tim proyek penyusun Kompilasi Hukum Islam (KHI) juga mengambil dari hasil fatwa-fatwa yang berkembang di Indonesia, seperti hasil fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI), Majelis Tarjih Muhammadiyah, Bathsul Masa'il Nahdlatul Ulama (NU) dan sebagainya.<sup>20</sup> Selain menggunakan kitab-kitab fiqh yang *mu'tabar*, tim penyusun proyek Kompilasi Hukum Islam (KHI) juga menggunakan yurisprudensi yang mana penelitian yurisprudensinya dilaksanakan oleh Direktorat Pembinaan Badan Peradilan Agama Islam terhadap putusan Pengadilan Agama yang telah dihimpun dalam 16 buku.<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup>M. Yahya Harahap, *Tujuan Kompilasi Hukum Islam*, dalam IAIN Syarif Hidayatullah, *Kajian Islam Tentang Berbagai Masalah Kontemporer*. (Jakarta: Hikmah Syahid Indah, 1988), hal. 93.

<sup>21</sup> Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia, loc.cit.*, h. 43-44

**b) Wawancara**

Wawancara yang dilakukan disini adalah melakukan wawancara kepada para ulama yang tersebar diseluruh Indonesia. Lebih jauh lagi dalam lampiran SKB proyek pembangunan hukum Islam melalui yurisprudensi menjelaskan bahwa ulama yang diwawancarai memang benar-benar tokoh ulama yang secara selektif sudah dipilih dan ditentukan. Ulama-ulama yang dipilih adalah yang benar-benar diperkirakan berpengetahuan cukup dan berwibawa. Juga diperhitungkan kelengkapan geografis dari jangkauan wibawanya dan wawancara dilaksanakan berdasarkan pokok-pokok penelitian yang dipersiapkan tim inti. Wawancara dilakukan dengan 181 ulama yang tersebar di sepuluh daerah hukum Pengadilan Tinggi Agama waktu itu (Aceh, Medan, Padang, Palembang, Bandung, Surakarta, Surabaya, Banjarmasin, Ujung Pandang, dan Mataram).<sup>22</sup>

**c) Lokakarya**

Hasil penelaahan dan pengkajian kitab-kitab serta wawancara perlu diseminarkan lebih lanjut melalui lokakarya. Penelaahan produk pengadilan dalam lingkungan Peradilan Agama yang terhimpun dalam 16 buku, yang terdiri dari empat jenis yaitu himpunan putusan Pengadilan Tinggi Agama (PTA), himpunan fatwa pengadilan, himpunan yurisprudensi Pengadilan Agama, dan *law report* tahun 1977-1984.

Ulama dan cendekiawan Muslim yang diundang pada lokakarya adalah wakil-wakil yang *representative* dari daerah penelitian dan wawancara dengan mempertimbangkan luas jangkauan pengaruhnya

---

<sup>22</sup> Cik Hasan Basri dkk, *Kompilasi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional*, (Jakarta:Logos wacana Ilmu, 1999), h. 8

serta bidang keahliannya. Mereka yang ikut menghadiri ada sebanyak 124 orang.<sup>23</sup>

Dalam lokakarya tersebut ditunjuk tiga Komisi. Diantaranya:

1. Komisi 1 Bidang Hukum perkawinan diketuai oleh H. Yahya Harahap, SH, sekretaris Drs. M. H. Mahfudin Kosasih SH, narasumber KH. Halim Muchammad SH. Dengan anggota sebanyak 42 orang.
2. Ketua Komisi II Bidang Hukum Warisan diketuai oleh H.A Wasit Aulawi MA, dengan sekretaris H. Zainal Abidin Abu Bakar SH, nara sumber KH. A. Azhar Basyir MA dengan beranggota sebanyak 42 orang.
3. Komisi III Bidang Hukum Perwakafan diketuai oleh H. Masrani Basran SH. Sekretaris Dr. H. A Gani Abdullah SH, nara sumber Prof. Dr. Rahmat Jatnika, beranggota 29 orang.<sup>24</sup>

Perumusan materi dilakukan di Komisi dan masing-masing Komisi dan untuk itu dibentuk Tim Perumusannya, yaitu:

- a. Tim Perumus Komisi A tentang Hukum Perkawinan
  1. H.M. Yahya Harahap, SH.
  2. Drs. Marfuddin Kosasih, SH.
  3. KH. Halim Muhammad, SH.
  4. H. Muchtar Zarkasyi, SH.
  5. KH. Ali Yafie.
  6. KH. Najih Ahyad.
- b. Tim Perumus Komisi B tentang Hukum Kewarisan
  1. H.A. Wasit Aulawi, MA.
  2. H. Zainal Abidin Abubakar. SH.
  3. KH. Azhar Basyir, MA.

---

<sup>23</sup> Amin Husein Nasution, *Hukum Kewarisan, Suatu Analisis Komparatif Pemikiran Muftahid dan Kompilasi Hukum Islam*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2012), Cet. 2, h. 30

<sup>24</sup> Abdurrahman, *Op. cit*, h. 47

4. Prof. KH. Md. Kholid, SH.
  5. Drs. Ersyad, SH.
- c. Tim Perumus Komisi C tentang Hukum Wakaf
1. H. Masrani Basran, SH.
  2. DR. H.A. Gani Abdullah, SH.
  3. Prof. DR. H. Rahmat Djanika.
  4. Prof. KH. Ibrahim Husein, LML.
  5. KH. Aziz Masyhuri<sup>25</sup>

#### d) Studi Perbandingan

Untuk memperoleh kaidah-kaidah hukum, yakni dengan jalan memperbandingkan dari negara-negara Islam lainnya. Dengan melihat bagaimana penerapan hukum Islam disana dan sejauh mana hukum tersebut dapat diterapkan dengan memperbandingkannya dengan situasi dan kondisi serta latar belakang budaya Indonesia. Juga meliputi studi sistem peradilan dan studi tentang putusan-putusan Peradilan Agama di negara luar.<sup>26</sup>

Selanjutnya, setelah Kompilasi Hukum Islam (KHI) melalui proses pembentukan yang cukup lama, maka barulah Kompilasi Hukum Islam (KHI) ini disahkan pada tanggal 10 Juni 1991, Presiden Republik Indonesia menandatangani sebuah Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 sebagai peresmianpenyebarnya ke seluruh Ketua Pengadilan Agama dan Ketua Pengadilan Tinggi Agama. Pada saat itulah, secara formal dan *dejure* Kompilasi Hukum Islam (KHI) “diberlakukan” sebagai hukum materiil bagi lingkungan Peradilan Agama diseluruh Indonesia.<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup> Amin Husein Nasution, *Op. cit.*, h. 31-32

<sup>26</sup> Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia, loc.cit.*,, h. 38

<sup>27</sup> Ahm Rofiq, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: Gama Media, 2001),h.

#### **D. Kedudukan dan Isi Kompilasi Hukum Islam**

Dasar hukum Kompilasi Hukum Islam (KHI) di Indonesia adalah Instruksi Presiden No. 1 tahun 1991 tanggal 10 Juni 1991. Instruksi presiden ini ditujukan kepada Menteri Agama. Ini adalah merupakan Instruksi dari Presiden RI kepada Menteri Agama untuk menyebarluaskan Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang sudah disepakati tersebut. Dikemukakan keputusan ini menyatakan:<sup>28</sup>

Pertama: Menyebarluaskan KHI, yang terdiri dari:

- a. Buku I tentang Hukum Perkawinan
- b. Buku II tentang Hukum Kewarisan
- c. Buku III tentang Hukum Perwakafan

Sebagaimana telah diterima baik oleh para alim ulama Indonesia dalam lokakarya di Jakarta pada tanggal 2-5 Februari 1998 untuk digunakan oleh Instansi Pemerintah dan oleh masyarakatnya yang memerlukannya.

Kedua: Melaksanakan Instruksi ini dengan sebaik-baiknya dan dengan penuh tanggungjawab.

Sedangkan, konsideran instruksi tersebut menyatakan:

- a. Bahwa ulama Indonesia dalam lokakarya yang diadakan pada tanggal 2 sampai dengan 5 Februari tahun 1998 telah menerima baik rancangan Buku KHI, yaitu buku I tentang Hukum Perkawinan, Buku II tentang Hukum Kewarisan dan Buku III tentang Hukum Perwakafan.
- b. Bahwa KHI tersebut dalam huruf “a” oleh Instansi Pemerintah dan oleh masyarakat yang memerlukannya dapat digunakan sebagai pedoman dalam menyelesaikan masalah-masalah di bidang tersebut.
- c. Bahwa oleh karena itu KHI tersebut dalam huruf “a” perlu disebarluaskan.

---

<sup>28</sup> Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia, loc.cit.,*, h. 54

Dalam konsideran secara tersirat hal ini telah ada dan disebutkan bahwa Kompilasi ini dapat digunakan sebagai pedoman dalam penyelesaian segala masalah di bidang-bidang yang telah diatur, yaitu bidang hukum perkawinan, kewarisan, dan perwakafan, oleh Instansi Pemerintah serta masyarakat yang memerlukannya. Berdasarkan penegasan tersebut, maka kedudukan kompilasi ini boleh dibilang hanyalah sebagai “pedoman” Sehingga, terkesan dalam hal ini kompilasi tidak mengikat, artinya bahwa para pihak atau instansi dapat memakainya dan dapat tidak memakainya. Hal ini, tentu saja tidak sesuai dengan apa yang menjadi latar belakang dari penetapan kompilasi ini. Oleh karena itu, menurut Abdurrahman bahwa pengertian sebagai pedoman di sini, harus bermakna sebagai tuntutan atau petunjuk yang memang harus dipakai baik oleh Pengadilan Agama maupun masyarakat dalam menyelesaikan sengketa mereka di bidang tertentu.

Selanjutnya mengenai isi Kompilasi Hukum Islam (KHI) seperti yang sudah dijelaskan sebelumnya, Kompilasi Hukum Islam (KHI) terdiri dari 3 buku, yakni Buku I Tentang Perkawinan, Buku II Tentang Kewarisan, dan Buku III Tentang Perwakafan. Pembagian dalam tiga buku ini sekedar pengelompokan bidang pembahasan hukum yang dibahas. Namun dalam kerangka sistematisnya masing-masing buku terbagi dalam beberapa bab, dan dari bab-bab tersebut tersusun atas pasal-pasal yang masih ada relevansi dengan nomor pasal pada Buku I.

Secara keseluruhan Kompilasi Hukum Islam (KHI) terdiri dari 229 pasal dengan jumlah pasal yang berbeda untuk masing-masing buku. Jumlah pasal yang paling banyak adalah Buku I (Perkawinan), selanjutnya Buku II (Kewarisan), dan yang paling sedikit adalah buku III (Perwakafan). Adapun pasal-pasal yang terdapat dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) berasal dari hasil kajian dari pada kitab-kitab fikih. Tetapi menurut asumsi

penulis pasal-pasal tersebut juga masih ada berkaitan dan bersesuaian dengan kaidah-kaidah fikih yang telah dirumuskan oleh ulama terdahulu.<sup>29</sup>

### **E. Kompilasi Hukum Islam Sebagai Konsensus Ulama Indonesia**

Menurut penulis memang agak berlebihan jikalau mengatakan Kompilasi Hukum Islam (KHI) disebut sebagai *konsensus* ulama Indonesia. Pernyataan ini sama halnya dengan menyebut Kompilasi Hukum Islam (KHI) sebagai produk *Ijmâ'*. Kesimpulan ini diambil atas dasar diadakannya Lokakarya Kompilasi Hukum Islam (KHI) sebelum disahkan melalui Instruksi Presiden.

Dalam lokakarya Kompilasi Hukum Islam (KHI), para tokoh, ulama fikih, organisasi-organisasi Islam, dan para cendekiawan muslim dari seluruh Indonesai hadir dan diperkirakan semua ikut andil dalam pembahasan lokakarya tersebut. Inilah yang menjadi alasan kenapa Amir Syarifuddin menganggap lokakarya ini sebagai puncak perkembangan pemikiran fikih Indonesia dan patut dinilai sebagai konsensus (*Ijmâ'*) ulama Indonesia.<sup>30</sup>

Secara implisit, dalam Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 Tentang Penyebaran Kompilasi Hukum Islam, juga mengindikasikan Kompilasi Hukum Islam (KHI) sebagai *ijma'* ulama Indonesia. Ini bisa dilihat dari pertimbangan poin "a" yang berbunyi:

"Bahwa ulama Indonesia dalam lokakarya yang diadakan pada tanggal 2 sampai dengan 5 Februari tahun 1998 telah menerima baik rancangan Buku KHI, yaitu buku I tentang Hukum Perkawinan, Buku II tentang Hukum Kewarisan dan Buku III tentang Hukum Perwakafan."

Dalam pertimbangan tersebut yang perlu digarisbawahi adalah "Alim Ulama Indonesia dalam Loka Karya yang diadakan di Jakarta pada

---

<sup>29</sup> Pasal-pasal dalam KHI, selain berasal dari kitab-kitab fikih yang *mu'tabar*, menulis mengasumsikan bahwa pasal-pasal tersebut bersesuaian dengan kaidah-kaidah fikih yang telah dirumuskan oleh ulama-ulama terdahulu, pembahasan ini akan dibahas pada bab selanjutnya.

<sup>30</sup> Amir Syarifuddin, *Pembaharuan Pemikiran dalam Hukum Islam*. (Padang: Angkasa Raya, 1990), hal. 138-139.

tanggal 2 sampai 5 Februari 1989 telah menerima baik”. Kata telah “menerima” ini merupakan kata kunci dan sekaligus merefleksikan kedudukan kompilasi sebagai salah satu hasil kesepakatan para alim ulama Indonesia, atau bisa disebut sebagai konsensus (*ijmā’*) ulama Indonesia.





## BAB V

### ANALISIS METODE PERUMUSAN KAIDAH FIKIH DAN RELEVANSINYA DENGAN KOMPILASI HUKUM ISLAM (KHI)

#### A. Hakikat Kaidah Fikih

Sebagaimana penulis paparkan pada bab sebelumnya, bahwasanya kaidah fikih menampung berbagai hukum parsial yang mempunyai ‘*illat*’ hukum yang sama. Sehingga sebagian ulama menyebutnya dengan *al-Asybâh wa al-Nazhâ’ir*, istilah ini bersumber dari pernyataan ‘Umar bin Khattâb kepada Abû Mûsâ al-Asy’arî, beliau berkata:<sup>1</sup>

أعرف الأمثال والأشباه ثم قس الأمور عندك فاعمد إلى أحبها إلى الله وأشبهها  
بالحق فيما ترى

“Ketahuilah masalah-masalah yang serupa dan bermiripan, kemudian qiyâskanlah segala urusan yang ada padamu, dan peganglah hal yang lebih dicintai Allah dan yang lebih menyerupai kebenaran menurut logikamu”.

Kaidah fikih merupakan salah satu disiplin ilmu yang berkaitan erat dengan fikih. Oleh karena itu, kaidah-kaidah fikih dikaji secara terus-menerus secara konsisten dan sungguh-sungguh oleh para ahli fikih. Hal inilah yang menyebabkan ilmu kaidah fikih tetap eksis kedudukannya setelah melalui fase pengkodifikasian dan penyempurnaan. Ilmu kaidah fikih sangat besar perannya dalam membuka cakrawala dan melatih *malakah* (daya rasa) fikih. Hal ini sebagaimana fungsi dari kaidah fikih di antaranya adalah untuk mempermudah dalam mengidentifikasi permasalahan-permasalahan fikih yang jumlahnya tak terhingga.

Sebagaimana Imam Al-Qarâfi (w. 684 H) dalam kitabnya *al-Furûq* menyatakan sebagai berikut:<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Abd al-Rahmân Ibn Abû Bakar Jalâluddin al-Suyûthî, *al-Asybâh wa al-Nazhâ’ir*, (Riyadh: Maktabah Nazâr al-Bâz, 1997), Cet. Ke-2, h. 8

<sup>2</sup> Al-Imâm Abû al-‘Abâs Ahmad Ibn Abî al-‘Alâ’ Idrîs Ibn ‘Abdi al-Rahmân al-Sunhâjî Al-Qarâfi, *al-Furûq*, (Beirût: Dâr al-Ma’rifât, 1990), Juz. 1, h. 3

وهذه القواعد مهمة في الفقه عظيمة النفع، وبقدر الإحاطة بها يعظم قدر الفقيه، وتتضح له مناهج الفتوى. ومن أخذ بالفروع الجزئية دون القواعد الكلية تناقضت عليه تلك الفروع واضطربت، واحتاج إلى حفظ جزئيات لا تتناهي. ومن ضبط الفقه بقواعده استغنى عن حفظ أكثر الجزئيات لاندراجها في الكليات، وتناسب عنده ما تضارب عند غيره

“Dan kaidah-kaidah ini (kaidah fikih) penting dalam masalah fikih, manfaatnya besar, kadar keluhuran dan ketinggian seorang ahli fikih terkait dengan kemampuannya dalam menguasai ilmu ini. Menjadi jelas, dengan kaidah-kaidah fikih keistimewaan fikih akan tampak dan diketahui, kemudian menjelaskan metode-metode untuk berfatwa. Siapa yang mengeluarkan masalah-masalah furû' (cabang) hanya dengan mencari kesesuaian antara masalah-masalah cabang tanpa menggunakan kaidah-kaidah kulliyat, maka furû' tersebut akan kontradiksi dan pertentangan. Dia perlu menghafal juzi'iyat (bagian) yang tidak terhingga. Siapa yang mengikat fikih dengan kaidah-kaidahnya, maka tidak perlu (cukup) baginya dia menghafal *juzi'iyat* (bagiannya) yang sangat panjang karena sudah termasuk kedalam kulliyat tersebut, dan akan Nampak bersesuaian baginya apa yang bertentangan bagi orang lain”.

Dari pernyataan Imam Al-Qarâfî (w. 684 H) di atas, dapat diambil kesimpulan bahwa beliau memandang ilmu kaidah fikih itu penting. Hal itu dikarenakan *pertama*, ilmu kaidah fikih mempunyai kedudukan istimewa dalam deretan ilmu-ilmu keislaman. Hal ini karena ilmu kaidah fikih dapat mengangkat kedudukan ahli fikih ke posisi yang mulia, bahwa ketinggian dan penguasaan fikih seorang ahli fikih terkait erat dengan kemampuannya dalam menguasai ilmu kaidah fikih. *Kedua*, ilmu kaidah fikih dapat menunjukkan keistimewaan dan keagungan ilmu fikih. *Ketiga*, ilmu kaidah fikih menjadi salah satu jalan yang dapat mempermudah para ahli fikih dalam memberi fatwa. *Keempat*, ilmu kaidah fikih membuat fikih menjadi lebih teratur, sehingga mempermudah seseorang dalam mengidentifikasi fikih yang jumlahnya sangat banyak.

Pentingnya kaidah fikih juga disebutkan di dalam pembukaan kitab *Durar al-Hukkâm Syarh Majallatu al-Ahkâm al-'Adliyyah* dikatakan bahwa:<sup>3</sup>

لأن المحققين من الفقهاء قد أرجعوا المسائل الفقهية إلى قواعد كلية كل منها ضابط وجامع لمسائل كثيرة وتلك القواعد مسلمة معتبرة في الكتب الفقهية تتخذ أدلة لإثبات المسائل وتفهمها

“Bahwa para fuqahâ’ ahli tahqîq telah mengembalikan berbagai masalah fikih kepada kaidah-kaidah kulliyat. Di antara kaidah-kaidah tersebut ada yang menjadi dhâbith (penghimpun) maupun jamî’ (pengumpul) masalah-masalah yang banyak. Kaidah-kaidah tersebut diterima dan diakui dalam berbagai kitab fikih, dan dijadikan dalil dalam menetapkan berbagai masalah serta dijadikan dasar pemikiran awal dalam memahami berbagai masalah tersebut”.

Selanjutnya, Imam al-Suyûthî (w. 911 H) juga mengatakan pentingnya ilmu kaidah fikih, sebagaimana yang beliau katakan dalam *al-Asybâh wa al-Nazhâ’ir* :<sup>4</sup>

إعلم أن فن الأشباه والنظائر فن عظيم, به يطلع على حقائق الفقه ومداركه، ومأخذه وأسراره ويتمهّر في فهمه واستحضاره، ويقندر على الإلحاق والتخريج، ومعرفة أحكام المسائل التي ليست بمسطورة...

“Ketahuilah bahwasanya al-Asybâh (serupa) wa al-Nazhâ’ir (bermiripan) itu ilmu yang mulia, dengan ilmu ini seseorang akan mampu untuk mengetahui hakikat dari fikih dan yang berkaitan dengannya, posisinya serta rahasia-rahasiannya dan dengan ilmu ini juga seseorang akan mampu melakukan *ilhâq* (penggabungan sebuah hukum) dan *takhrîj* (pengeluaran sebuah hukum) terhadap berbagai masalah fikih yang belum jelas ketentuannya dapat saling dikaitkan dan dikeluarkan dengan cara menyamakannya dengan masalah-masalah fikih tersebut”.

<sup>3</sup> ‘Alî Haidar, *Durar al-Hukkâm Syarh Majallah al-Ahkâm al-'Adliyyah*, (Riyâdh: Dâr ‘Âlami al-Kutub, 2003) Jilid 1, h. 17

<sup>4</sup> Abd al-Rahmân Ibn Abî Bakar Jalâluddin al-Suyûthî, *al-Asybâh wa al-Nazhâ’ir*, *op.cit.*, h. 8.

Dari berbagai pernyataan para ahli fikih di atas, menurut penulis dapat ditarik kesimpulan bahwa kaidah-kaidah fikih mempunyai peranan penting dalam rangka mempermudah pemahaman tentang hukum Islam, dimana berbagai hukum cabang yang cukup banyak menjadi tersusun dalam satu kaidah, kalau seandainya kaidah-kaidah ini tidak ada tentu berbagai hukum tersebut akan menjadi hukum-hukum cabang yang berserakan, kemudian kaidah fikih juga yang mengikat berbagai hukum dalam satu ikatan hal ini menunjukkan bahwa hukum-hukum tersebut mempunyai kemashlahatan yang saling berdekatan.

Penguasaan terhadap kaidah fikih akan membuat benang merah yang mewarnai fikih dapat diketahui, karena ia dapat menjadi titik temu dari masalah-masalah fikih. Selain itu juga akan lebih moderat dalam menyikapi masalah-masalah sosial, ekonomi, politik, budaya dan lebih mudah dalam memberi solusi terhadap problematika yang terus muncul dan berkembang dengan tetap berpegang teguh kepada asas kemashlahatan, keadilan, kerahmatan dan hikmah yang terkandung dalam kaidah fikih.

Akan tetapi sejalan dengan pemaparan sebelumnya, bahwasanya sepanjang lintasan sejarah dalam kitab-kitab fikih dan usul fikih, penetapan hukum Islam sumbernya adalah al-Qur'an dan Hadits yang keduanya disebut dengan *mashdar*, selain al-Qur'an dan Sunnah juga terdapat dalil hukum yang lainnya yaitu *Ijmâ'* dan *Qiyâs*, kesemuanya merupakan dalil-dalil yang disepakati kejujubahannya (*al-adillatu al-muttafaq 'alaihâ*). Dalil hukum lainnya adalah *Istishâb*, *Istihân*, *Mashlahah Mursalah*, *Qawl al-Shahâbî*, *'Urf*, *Sad al-Dzari'ah* dan *Syar'u man Qablanâ* yang disebut dengan dalil-dalil yang diperselisihkan kejujubahannya (*al-adillatu al-mukhtalafu fihâ*).

Bahkan ulama-ulama terdahulupun dikalangan *ushûliyûn* dan *fuqahâ'* dalam kitab-kitab fikih dan usul fikih tidak ada menyebutkan kaidah fikih sebagai salah satu dalil atau landasan dalam menetapkan

hukum Islam.<sup>5</sup> Karena dalam sejarah, kaidah fikih menjadi satu disiplin ilmu tersendiri pada abad ke-IV H, lalu dimatangkan pada abad-abad sesudahnya. Tetapi pada masa sekarang kenyataannya secara tidak langsung kaidah fikih sudah dijadikan sebagai landasan dan penguat dalam menetapkan hukum, seperti halnya Majelis Ulama Indonesia (MUI) dalam fatwa-fatwanya selain berdasarkan dari al-Qur'an dan Hadits juga dikuatkan dengan kaidah-kaidah fikih, hal itu tampak pada fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) di bawah putusan fatwa tersebut selalu ada kaidah fikih yang dijadikan landasan.

Hal ini disebabkan bahwa salah satu sebab kaidah fikih itu muncul adalah karena adanya tantangan dengan masalah-masalah yang harus dicarikan solusinya, maka ulama membutuhkan metode yang mudah untuk menyelesaikan masalah-masalah tersebut. Akan tetapi, dalam proses pembentukan kaidah fikih, kaidah-kaidah tersebut tidak muncul begitu saja, kaidah-kaidah tersebut dirumuskan oleh para ulama terdahulu melalui proses yang panjang.

Sebagaimana yang dipaparkan di atas, bahwa al-Qur'an dan Hadits keduanya merupakan sumber hukum Islam, setiap permasalahan hukum merujuk kepada kedua sumber tersebut, kemudian dalam penarikan hukum munculah usul fikih, sebagai metode penetapan hukum (*istinbâth al-ahkâm*) yang menggunakan pola pikir deduktif, dengan metode usul fikih yang menggunakan pola pikir deduktif menghasilkan fikih. Fikih memiliki banyak materi, dari materi fikih yang banyak itu kemudian ulama ahli fikih meneliti persamaanya dengan menggunakan pola pikir induktif, kemudian dikelompokkan, dan setiap kelompok merupakan kumpulan dari masalah-masalah yang serupa, dan akhirnya disimpulkan menjadi kaidah-kaidah fikih.

---

<sup>5</sup> *Ushûliyyûn*, yaitu ulama ahli dalam bidang ushul fikih. Sementara *fuqahâ'* adalah ulama ahli fikih.

Selanjutnya kaidah-kaidah fikih tersebut dikritisi kembali dengan menggunakan banyak ayat dan hadits, terutama untuk diteliti kesesuaiannya dengan substansi ayat-ayat al-Qur'an dan hadits Nabi, apabila sudah dianggap sesuai dengan ayat al-Qur'an dan hadits Nabi, barulah kaidah fikih tersebut menjadi kaidah fikih yang mapan. Apabila sudah menjadi kaidah fikih yang mapan/akurat, maka ulama-ulama fikih menggunakan kaidah fikih tersebut untuk menjawab tantangan perkembangan zaman, baik di bidang ibadah, sosial, ekonomi, politik dan budaya akhirnya memunculkan fikih-fikih baru.

Dari proses perumusan kaidah fikih di atas, maka barulah muncul kitab-kitab kaidah fikih di berbagai mazhab dalam Islam. Setiap kitab kaidah fikih dari berbagai mazhab memiliki jumlah kaidah fikih yang berbeda-beda. Karena fikih tumbuh lebih dahulu dari kaidah-kaidah fikih, maka sering ditemukan kaidah-kaidah fikih itu ada dalam kitab fikih ulama. Misalnya Ibnu Qayyim al-Jauziyah (w. 751 H) dalam kitab fikihnya *I'lâm al-Muwaqqi'în 'an Rabb al-'Âlamîn*, beliau dianggap sebagai penemu kaidah berikut:<sup>6</sup>

تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد  
 “Fatwa berubah dan berbeda sesuai dengan perubahan zaman, tempat, keadaan, niat dan adat kebiasaan”.

Kemudian kaidah-kaidah fikih yang dirumuskan oleh ulama, seringkali merupakan hasil kritisi dan penyempurnaan terhadap kaidah-kaidah yang telah dirumuskan oleh ulama sebelumnya, Ibnu Rajab al-Hanbalî (w. 795 H) dalam kitabnya *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah* ada kaidah yang berbunyi:<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *I'lâm al-Muwaqqi'în 'an Rabb al-'Âlamîn*, (Beirut: Dâr al-Jail, t.th), Juz III, h. 3.

<sup>7</sup> Abdu al-Rahmân Ibn Syihâb Ibn Ahmad Ibn Ahmad Rajab al-Hanbalî, *al-Qawâ'id fî al-Fiqh* (t.tp: Bait al-Afhar al-Dauliyah, tt), h. 498

من تعجل حقه أو ما أبيض له قبل وقته على وجه محرم عوقب بحرمانه

“Siapa yang mempercepat haknya atau yang membolehkannya sebelum waktunya dengan cara yang haram, dihukum dengan keharaman (dilarang) menerima hak tersebut”.

Kaidah ini setelah dikritisi kemudian menjadi kaidah yang dianggap mapan dengan ungkapan,

من تعجل بشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه

“Siapa yang mempercepat sesuatu sebelum waktunya, diberi sanksi dengan haramnya hal tersebut”<sup>8</sup>

Selanjutnya kaidah:<sup>9</sup>

تصرف الإمام على الراعية منوط بالمصلحة

“Kebijakan seorang pemimpin terhadap rakyatnya harus berorientasi kepada kemashlahatan”.

Kaidah di atas merupakan hasil dari penelaahan dan setelah dikritisi oleh ulama-ulama-ulama, kaidah itu berasal dari kata-kata Imam Syafi’I (w. 204 H) yang berbunyi:

منزلة الوالي من الراعية كمنزلة الوالي من اليتيم

“kedudukan seorang pemimpin terhadap rakyat seperti kedudukan wali bagi anak yatim”.

Perumusan kaidah fikih ini juga hampir bermiripan dengan perumusan dalil *al-Istiqrâ’* (penelitian atau penelusuran para ulama). yang mana *al-Istiqrâ’* termasuk ke dalam satu dalil hukum yang diperselisihkan. Pakar usul fikih kontemporer Muhammad Mu’âdz Musthafâ Khan, beliau mendefinisikan *Istiqrâ’* yaitu:<sup>10</sup>

الإستقراء هو تصفح أمور جزئية ليحكم بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات

<sup>8</sup> A. Djazuli, *Kaidah-kaidah Fikih*, (Jakarta: Kencana Prenadamedia Grup, 2014), h. 19

<sup>9</sup> Jalâluddin al-Suyûthî, *al-Asybah wa al-Nazhâ’ir*, *op.cit.*, h. 202

<sup>10</sup> Muhammad Mu’âdz Musthafâ Khan, *al-Qath’iy wa al-Zhannîy fî Tsubât al-Dilâlah ‘inda Ushûliyyîn*, (Damaskus: Dâr al-Kalim al-Thayyib, 2007), h. 311.

“Istiqrâ’ adalah penelusuran perkara-perkara juz’i (khusus) untuk menetapkan kesimpulan hukum yang meliputi perkara-perkara juz’i tersebut”.

Dari definisi di atas menjelaskan bahwa, *istiqrâ* disebut juga dengan pola pikir induktif yaitu sebuah metode pemikiran yang bertolak dari suatu khusus menuju pada yang umum, dengan cara penelitian terhadap makna-makna *juz’i* (khusus) untuk menetapkan kesimpulan hukum yang umum, metode ini adalah dengan cara mempelajari dan meneliti permasalahan-permasalahan yang kecil satu persatu atau cabang-cabang yang partikular terlebih dahulu, kemudian dari data tersebut barulah lahir kesimpulan umum. Jika dikaitkan dengan kaidah fikih, maka kaidah fikih termasuk kepada metode *istiqrâ’*, akan tetapi metode *istiqrâ’* lebih dekat kepada *qiyâs*.

Adapun unsur yang terdapat dalam kaidah fikih yaitu, kaidahnya bersifat umum, tersusun dalam teks-teks singkat, dan meliputi sejumlah masalah fikih yang menjadi objeknya atau berada di bawah lingkupnya. Jadi, secara tegas kaidah fikih merupakan suatu kaidah yang bersifat umum meliputi sejumlah masalah fikih dan melalui kaidah-kaidah tersebut dapat diketahui hukum masalah fikih yang berada di bawah cakupannya.

Dari pemaparan di atas, menurut penulis dapat diambil benang merahnya bahwa hakikat dari kaidah fikih adalah *qaul al-mujtahid* (perkataan ulama), karena kaidah fikih merupakan redaksi singkat mengandung makna yang luas, yang berasal dari hasil penelitian dan penelusuran ulama terhadap masalah-masalah fikih, begitu juga redaksi-redaksi dari kaidah-kaidah tersebut berasal dari para ulama yang merumuskannya itu.

Dengan demikian hadits-hadits yang menjadi kaidah fikih atau dianggap sebagai kaidah fikih, diantaranya:

عن أبي سعيد - سعد بن مالك بن سنان الخدري رضي الله عنه - أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لا ضرر ولا ضرار. (رواه ابن ماجه والدارقطني)

Artinya: “*Dari Abu Sa’id al-Khudrî, Sa’ad Ibn Malik Ibn Sinân al-Khudrî R.A. Bahwasanya Rasulullah SAW bersabda: Tidak boleh berbuat mudharat dan membalas dengan kemudharatan. (H.R. Ibnu Mâjah dan Dâruquthnî)*”.<sup>11</sup>

عن ابن عباس رضي الله عنه - أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: البينة على المدعي واليمين على من أنكر (رواه البيهقي)

Artinya: “*Dari Ibnu ‘Abbâs R.A bahwasanya Rasulullah SAW, bersabda: Penggugat harus membawa bukti, dan sumpah diwajibkan atas orang yang mengingkarinya (tergugat). (H.R. Al-Baihaqî)*”.<sup>12</sup>

عن جابر رضي الله عنه - أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: ما أسكر كثيره فقليله حرام (أخرجه أحمد والأربعة)

Artinya: “*Dari Ibnu ‘Abbâs R.A bahwasanya Rasulullah SAW, bersabda: Setiap yang memabukkan dalam jumlah banyak, maka sedikitnya juga haram hukumnya (H.R. Ahmad, al-Tirmidzî, al-Nasâ’î, Abû Dâud, dan Ibnu Mâjah)*”<sup>13</sup>

وعن عائشة - رضي الله عنها - قالت: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - الخراج بالضمان - (رواه الخمسة)

Artinya: “*Dari ‘Aisyah R.A berkata: Rasulullah SAW bersabda: Hak menerima hasil karena harus menanggung kerugian*”.<sup>14</sup>

<sup>11</sup> Abû Zakariâ al-Nawawî al-Dimasyqî, *Syarah al-Arba’in al-Nawawiyah*, (Kairo: Dâr al-Salâm, 2010), No. 32, h. 251. Tahqiq Ibnu Daqîq al-‘îd.

<sup>12</sup> Ibnu Hajar al-‘Asqalânî, *Bulûghul Marâm min Adillati al-Ahkâm*, (Kairo: Dâr al-Salâm, 2008), bab Da’wâ wa al-Bayyinât, no. 1451, h. 420.

<sup>13</sup> *Ibid.*, bab Had al-Syârib wa Bayânu al-Muskir, no. 1287, h. 373

<sup>14</sup> H.R. Abû Dâud, al-Tirmidzî, Ibnu Khuzaimah, Ibnu al-Jarûd, Ibnu Hibbân, al-Hâkim, Ibnu Qathan (*Maktabah Syâmilah, Bulûghul Marâm min Adillati al-Ahkâm, Bab Syurâthu Mâ Nahâhu ‘Anhu Minhu*, Hadits 818).

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - العجماء  
جرحها جبار (رواه الجماعة)

Artinya: “Dari Abu Hurairah R.A, Rasulullah SAW bersabda: Kerusakan yang dibuat oleh kehendak binatang sendiri tidak dikenakan ganti rugi”.<sup>15</sup>

Seluruh hadits Nabi di atas bukanlah termasuk kaidah fikih dan tidak bisa disebut sebagai kaidah fikih. Karena hadits merupakan perkataan Nabi (*Qawl al-Nabî*), yang mana Nabi adalah seorang yang *ma’shûm* (terjaga dari kesalahan), dan perkataan Nabi adalah dalil nash yang hakikatnya merupakan wahyu dari Allah SWT serta kedudukannya adalah pasti (*qath’î*).

Sedangkan kaidah fikih tergolong kepada perkataan mujtahid (*Qawl al-Mujtahid*) terbentuk dari hasil ijtihad mereka, yang berasal dari hasil penelitian dan penelusuran ulama terhadap masalah-masalah fikih yang saling menyerupai, lafaz dari kaidah-kaidah tersebut juga berasal dari para ulama yang merumuskannya itu. Kedudukannya pun bersifat *zhannî* (dugaan) karena para mujtahid bukanlah seorang yang *ma’shûm* (terjaga dari kesalahan).

Adapun hadits-hadits Nabi yang dianggap sebagai kaidah fikih, hal itu dikarenakan bahwa formulasi dari hadits-hadits tersebut sama dengan kaidah-kaidah fikih, yang mana hadits-hadits tersebut bersifat *jawâmi’u al-kalimi* (hadits singkat bermakna padat dan luas). Hadits yang bersifat *jawâmi’u al-kalimi* tersebut merupakan faktor pendorong dan menjadi inspirasi bagi ulama untuk membentuk kaidah fikih, begitu juga al-Qur’an yang menggunakan *nash* (redaksi) yang singkat dan padat, dengan demikian berhujjah dengan kaidah-kaidah yang bersumber dari hadits Nabi

---

<sup>15</sup> Tafsîr al-Munîr li Zuhâlî, (*Maktabah Syâmilah, Bab Tafsîr wal Bayân, Juz 17, h. 99*)

menyerupai kaidah fikih, itu berarti berhujjah dengan sumber aslinya yaitu al-Qur'an dan Hadits Nabi

## **B. Kedudukan Kaidah Fikih dalam Ijtihad**

Kedudukan kaidah fikih dapat dibedakan menjadi dua, yaitu kaidah fikih sebagai dalil pelengkap dan kaidah fikih sebagai dalil mandiri.<sup>16</sup> Akan tetapi, perlu dipahami bahwa kaidah-kaidah fikih bukanlah dalil dalam arti sesungguhnya, karena kaidah fikih tersebut memang bukanlah termasuk kedalam dalil penetapan hukum, akan tetapi ia hanya menyerupai dalil karena kandungan dalam kaidah-kaidah tersebut seperti redaksi hadits-hadits Nabi. Begitu juga, kaidah-kaidah fikih tersebut seolah-olah dalil berdasarkan atas pemikiran bahwa kandungannya didukung oleh dalil-dalil *tafshîli* (rinci). Yang dimaksud dalil pelengkap adalah bahwa kaidah fikih digunakan sebagai dalil setelah menggunakan dua dalil pokok, yaitu al-Qur'an dan Hadits. Posisi dalil pelengkap ini adalah sebagai penguat dari dalil-dalil yang telah diterangkan dalam al-Qur'an dan Hadits. Sedangkan yang dimaksud dengan dalil mandiri adalah bahwa kaidah fikih digunakan sebagai dalil hukum yang berdiri sendiri, tanpa menggunakan dua dalil pokok. Untuk lebih jelasnya penulis paparkan sebagaimana berikut ini:

### **1. Kaidah Fikih Sebagai Dalil Pelengkap**

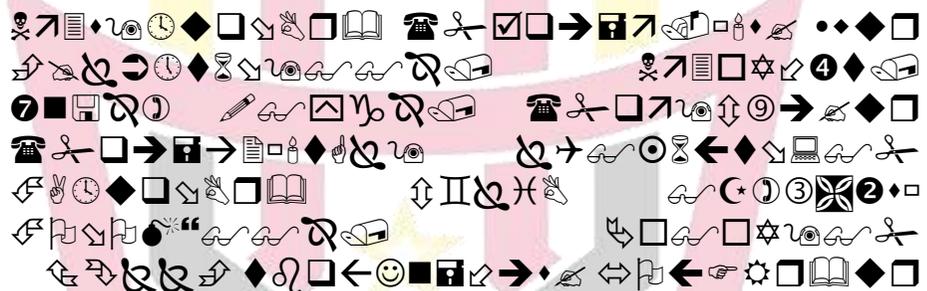
Kedudukan kaidah fikih yang dijadikan sebagai dalil pelengkap tidak ada ulama yang memperdebatkannya, artinya ulama sepakat tentang kebolehan menjadikan kaidah fikih sebagai dalil pelengkap. Seperti halnya Majelis Ulama Indonesia (MUI), dalam putusan fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) selain berdasarkan dari al-Qur'an dan Hadits juga ada kaidah-kaidah fikih, artinya dalam memutuskan fatwa yang dijadikan landasan oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI) adalah al-Qur'an dan Hadits, lalu fatwa-fatwa tersebut dikuatkan

---

<sup>16</sup> Jaih Mubaraok, *Kaidah Fiqih-Sejarah dan Asasi*, (Jakarta: PT. Rajagrafindo, 2002), Cet. Pertama, h. 29.

dengan kaidah-kaidah fikih yang telah dirumuskan oleh para ulama terdahulu, ini berarti bahwa posisi kaidah fikih adalah sebagai dalil pelengkap, karena kaidah fikih kedudukannya sebagai penguat setelah al-Qur'an dan hadits Nabi.

Beberapa fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang memakai kaidah fikih sebagai dalil pelengkap dari fatwa tersebut di antaranya ialah, berdasarkan surat keputusan fatwa komisi fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Nomor 1 tahun 2003 tentang "Hak Cipta", dalam hukum Islam Hak Cipta dipandang sebagai salah satu "Hak Kekayaan" yang mendapat perlindungan hukum. Setiap bentuk pelanggaran terhadap hak cipta, terutama pembajakan, merupakan kezaliman yang hukumnya adalah haram.<sup>17</sup> Pengharaman hal ini karena berdasarkan firman Allah surat al-Baqarah ayat 188 berikut:



Artinya: *Dan janganlah kamu memakan harta sebahagian yang lain di antara kamu dengan jalan yang bathil dan (janganlah) kamu membawa (urusan) harta itu kepada hakim, supaya kamu dapat memakan sebahagian daripada harta benda orang lain itu dengan (jalan berbuat) dosa, Padahal kamu mengetahui. (Q.S al-baqarah: 188)*

Lalu fatwa tersebut dikuatkan dengan kaidah fikih, yaitu:

كلّ ما يتولّد من الحرام فهو حرام

<sup>17</sup> Departemen Agama, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, (Jakarta: Bagian Proyek Sarana dan Prasarana Produk Halal Dirjen Bimas Islam dan Penyelenggara Haji, 2003), h. 314-317.



Serta dikuatkan dengan kaidah fikih yang yaitu :

درء المفسد مقدم على جلب المصالح

“Menghindarkan kerusakan lebih diutamakan dari pada mendatangkan kemashlahatan”.<sup>19</sup>

Jadi dapat disimpulkan bahwa kaidah fikih sebagai dalil pelengkap setelah al-Qur’an dan Hadits sudah menjadi kesepakatan para ulama, dan tidak ada yang memperdebatkannya. Karena kaidah fikih merupakan simpul-simpul umum yang dirumuskan oleh para ulama terdahulu. Dan penulis juga berpendapat bahwa kaidah fikih bisa dijadikan sebagai dalil pelengkap atau sebagai *syâhid* (pendukung) dalam menetapkan suatu hukum.

## 2. Kaidah Fikih Sebagai Dalil Mandiri

Kaidah fikih sebagai dalil mandiri, maksudnya adalah bahwa kaidah fikih digunakan sebagai dalil hukum yang berdiri sendiri, tanpa menggunakan dua dalil pokok yaitu al-Qur’an dan Hadits. Mengenai kaidah fikih sebagai dalil mandiri dalam penetapan suatu hukum, ulama berbeda pendapat.<sup>20</sup> Imam Haramain al-Juwainî (w. 478) seorang ulama bermazhab Syafi’i, dalam kitabnya *al-Ghiyâtsi Al-Umam fi Itiyâts al-Zhalam* mengatakan:<sup>21</sup>

(بمناسبة إيراد قاعدتي الإباحة وبراءة الذمة: وغرضي بإيرادهما تنبيه القرائح لدرك

المسلك الذي مهده في الزمان الخالي... ولست أقصد الإستدلال بهما)

“Tujuan saya mengemukakan dua kaidah ini (kaidah *ibâhah* dan *barâ’ah al-zimmah*) adalah sebagai isyarat dalam rangka mengidentifikasi metode yang saya pakai terdahulu, bukan untuk beristidlal (berdalil) dengan keduanya”.

<sup>19</sup> ‘Izzu al-Dîn ‘Abd al-‘Azîz Ibn ‘Abd al-Salâm, *Qawâ'id al-Ahkâm Fî Ishlâhi al-Anâm*, (Damaskus: Dâr al-Qalam, tt), Juz ke-1, h. 22.

<sup>20</sup> Jaih Mubaraok, *Kaidah Fiqih-Sejarah dan Asasi*, *op.cit.*, h. 30

<sup>21</sup> Imâm al-Haramain Abî al-Ma’âlî ‘Abdul Mâlik Ibn Abî Muhammad al-Juwainî, *al-Ghiyâtsi Ghîyâts al-Umam fî al-Tiyâtsi al-Zhulam*, (Beirût: Dâr al-kutub al-‘ilmiyah, 1400 H), h. 499

Hal ini menunjukkan bahwa tujuan beliau mengemukakan kaidah fikih adalah untuk memberikan isyarat yang dapat menunjukkan metode apa yang beliau pakai dalam kitabnya tersebut, bukan untuk menjadikannya sebagai dalil. Kemudian Imam Haramain al-Juwainî (w. 478) pernyataan ini beliau kuatkan lagi di tempat lain setelah ia menjelaskan tentang *al-ashlu baqâ'u mâ kâna 'alâ mâ kâna* (hukum asal sesuatu itu tetap sebagaimana ia dahulunya), yaitu ketika beliau memaparkan tentang pernikahan. Beliau menukil kaidah fikih berikut:<sup>22</sup>

أن الأصل تحريم الأبضاع

“Bahwa hukum asal dari hubungan seks adalah haram”.

Akan tetapi, setelah menjelaskan hal itu, beliau justru mengatakan tidak berdalil dengan kaidah tersebut, seperti yang beliau berikut ini,

ولست أستدل بهذا—من أن التحريم إذا لم يقم عليه دليل فالأمر يجري على رفع

المرج

“Aku tidak berdalil dengan (kaidah) ini. Bahwa pengharaman sesuatu kalau tidak ditemukan dalilnya maka hal tersebut sama halnya dengan mengangkat kesulitan”.<sup>23</sup>

Ini merupakan isyarat dari Imam Haramain al-Juwainî (w. 478) untuk tidak menggunakan kaidah fikih dalam mengistinbathkan hukum.

Selanjutnya Al-Hamawî (w. 1098), dengan ungkapan yang lebih tegas beliau menukilkan perkataan Ibnu Nujaim Al-Hanafi (w. 970 H) yang mengatakan:<sup>24</sup>

<sup>22</sup> *Ibid.*, h. 514.

<sup>23</sup> *Ibid.*, h. 516

<sup>24</sup> Ahmad Bin Muhammad Al-Hamawî, *Ghamzu 'Uyûn al-Bashâ'ir Syarh al-Asybah wa al-Nazhâ'ir*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1985), Cet. Ke-1, Juz ke-1, h. 37. Lihat juga 'Alî Ahmad al-Nadawî, *al-Qawâ'id a;-fiqhiyyah*, (Damaskus: Dar al-Qalam, 1994) . cet. Ke-3, h. 329

أنه لا يجوز الفتوى بما تقتضيه القواعد والضوابط, لأنها ليست كلية بل أغلبية.  
 “Penetapan fatwa tidak boleh didasarkan kepada kaidah fikih dan dhawabith fikih karena ia tidak bersifat kullî (umum), tetapi bersifat aghlabiyyah (kebanyakan)”.

Menurut beliau bahwa kaidah fikih tidak bisa dikatakan sebagai dalil mandiri karena kaidah tersebut pada umumnya bersifat *aghlabiyyat* (mayoritas / kebanyakan) bukan *kulliyyât* (umum). Dan setiap kaidah memiliki pengecualian, tetapi pengecualian tersebut tidak dapat diketahui secara pasti, karena bisa saja persoalan-persoalan yang sedang diputuskan hukumnya termasuk pada kelompok pengecualian. Jadi atas dasar inilah Al-Hamawî (w. 1098) menolak untuk menjadikan kaidah fikih sebagai dalil mandiri. Pernyataan Ibnu Nujaim (w. 970 H) yang dinukilkan oleh Al-Hamawi (w. 1098) ini secara implisit menyatakan bahwa kaidah fikih yang sifatnya *kulliyyât* (umum) boleh dijadikan hujjah.

Selanjutnya keaghlabiyyahan kaidah fikih tidak selalu berpegang kepada *nash* (al-Qur’an dan Hadits), tetapi berpegang kepada pengkajian ulama (*istiqrâ’*) dari berbagai masalah cabang (*furû’*), dan hasil pengkajian ini tidak menjadikan kaidah-kaidah tersebut berada pada derajat pasti (*yaqîn*). Karena hasil pengkajian ulama merupakan ijtihad yang mana ijtihad memungkinkan adanya kesalahan.

Menurut penulis hal itu masih dapat dianalisa bahwa sesuatu yang *aghlabiyyah* dapat dijadikan pegangan. Karena, di dalamnya masih terdapat kemungkinan ada kemashlahatan, menarik kemashlahatan dan menolak kemafsadatan adalah berdasarkan atas *zhann* (dugaan kuat), bukan atas dasar keyakinan. Dengan demikian tidak boleh mengabaikan kemashlahatan yang bisa terjadi hanya karena khawatir dugaan tersebut meleset.

Kemudian langkah Ibnu Nujaim (w. 970 H), diikuti pula oleh para fuqaha' penyusun kitab *Majallah al-ahkâm al-'adliyyah* yang mayoritas bermazhab Hanafi. Karena isyarat serupa juga dikemukakan oleh 'Alî Haidar dalam syarah *Majallah al-Ahkâm*, menyatakan bahwa:

فحكام الشرع ما لم يقفوا على نقل صريح لا يحكمون بمجرد الإستناد إلى  
واحدة من هذه القواعد...

“Maka para hakim syara' selama tidak berpegang dengan dalil yang jelas (kongrit), maka tidak boleh menetapkan suatu hukum hanya dengan berpegang kepada salah satu dari kaidah-kaidah ini (kaidah fikih)”.<sup>25</sup>

Pernyataan ini mengindikasikan bahwa kaidah fikih yang tidak dapat dijadikan sebagai pegangan dalam menetapkan hukum adalah kaidah fikih yang tidak didukung oleh dalil yang jelas (kongkrit), artinya kaidah tersebut bukan untuk penguat dalil lain, tetapi dijadikan sebagai dalil mandiri, serta tidak masuk akal menjadikan sesuatu yang berfungsi sebagai pengikat (*râbith*) dari beberapa cabang (*furû'*) dijadikan sebuah dalil syara'. Hal ini berarti tidak boleh menetapkan hukum dengan semata-mata berpijak pada kaidah fikih. Atas dasar inilah Al-Hamawî (w. 1098) berpendapat untuk menolak menjadikan kaidah fikih sebagai dalil hukum mandiri, karena bisa saja persoalan-persoalan yang sedang diputuskan hukumnya termasuk pada kelompok pengecualian.

Dari beberapa penukilan di atas, dapat ditarik kesimpulan alasan penolakan ulama terhadap kaidah fikih untuk dijadikan sebagai dalil dalam menetapkan hukum dikarenakan kaidah-kaidah fikih tersebut

---

<sup>25</sup> 'Alî Haidar, *Durar al-Hukkâm Syarh Majallah al-Ahkâm al-'Adliyyah*, (Riyâdh: Dâr 'Âlami al-Kutub, 2003) Jilid 1, h. 10, dan lihat 'Alî Ahmad al-Nadawî, *al-Qawâ'id al-fiqhiyyah*, *op.cit.*, h. 330

bersifat mayoritas (*aghlabiyyah*) bukan bersifat umum (*kulliyah*), ini berarti pada kaidah-kaidah tersebut terdapat beberapa pengecualian.

Sehingga bisa jadi ketika seorang ahli fikih berdalil dengan kaidah fikih untuk menetapkan sebuah masalah, ternyata masalah tersebut masuk kepada hal-hal yang menjadi pengecualian dari kaidah fikih yang ia jadikan sebagai dalil. Dalam hal ini, tingkat kekuatan dalam penggunaan kaidah fikih sebagai dalil tidak kuat. Kemudian kaidah-kaidah fikih ini merupakan hasil penelitian induktif terhadap beberapa masalah/cabang fikih yang berbeda-beda, yang kemudian dikelompokkan menjadi sebuah ketentuan umum yang bersifat global. Tidak bisa diterima oleh logika bahwa menjadikan sesuatu yang merupakan himpunan dari hasil ijtihad terhadap sejumlah persoalan *furû'* dari masalah-masalah fikih untuk kemudian diterima sebagai dalil hukum dalam penetapan masalah fikih lainnya.

Berbeda dengan para ulama sebelumnya yang menolak kaidah fikih sebagai dalil hukum mandiri, Imam Al-Qarâfi (w. 684 H) dalam kitab *Al-Furûq* mengungkapkan urgensi dan kedudukan kaidah fikih dalam syari'at Islam. Yaitu, mencakup pokok (*ushûl*) dan cabang (*furû'*), *ushûl* terbagi dua yaitu usul fikih dan kaidah fikih. Usul fikih mengkaji kaidah-kaidah hukum yang timbul dari lafal, seperti "*amar*" menunjukkan wajib dan "*nahyi*" menunjukkan haram. Sedangkan, kaidah-kaidah fikih yaitu kaidah-kaidah fikih yang bernilai tinggi, banyak jumlahnya, mencakup rahasia-rahasia hukum syara' dan hikmah-hikmahnya, serta mencakup cabang-cabang hukum yang tak terhingga. Kaidah-kaidah ini tidak dibahas secara mendalam dalam usul fikih, selain hanya disyaratkan secara global saja. Kaidah-kaidah mempunyai peran yang penting dan manfaat besar bagi ilmu fikih. Disamping itu, kaidah-kaidah fikih *kulliyah* dapat memperjelas

metodologi berfatwa dan membantu mengidentifikasi masalah-masalah *furû'* yang tak terhingga jumlahnya.<sup>26</sup>

Al-Qarâfi (w. 648 H) mensejajarkan kaidah fikih dengan usul fikih. Menurutnya, kaidah-kaidah fikih yang dapat memperjelas metodologi berfatwa dapat dikategorikan sebagai syari'at. Jadi, apabila diperhatikan beliau menyatakan bahwa kaidah-kaidah fikih itu merupakan pokok syari'at. Artinya, kaidah fikih tersebut merupakan diantara dasar-dasar memahami syari'at. Dengan demikian, secara implisit Al-Qarafi (w. 648 H) memosisikan kaidah fikih sebagai hujjah dalam berfatwa.

Penjelasan di atas dikuatkan pula oleh Al-Qarâfi (w. 648 H) sebagaimana yang dikutip oleh Al-Maqqari (w. 758 ), ketika mengemukakan kasus Suraijiyyah tentang penetapan talaq yang didahului dengan syarat, akan tetapi syarat tersebut tidak sah. Beliau menyatakan bahwa setiap keputusan hakim yang bertentangan dengan salah satu kaidah fikih yang disepakati ulama adalah batal (tidak sah), hal tersebut tampak dari penjelasan berikut:

فقد صرح الشهاب القرافي بنقض الحكم القاضي إذا خالف قاعدة من القواعد السالمة عن المعارض ومثل بذلك لو حكم القاضي بعدم وقوع الطلاق في المسئلة السريجيّة. فإنه ينقض، لأنه يخالف القواعد المعروفة - وإذا تأملنا رأي القرافي في هذا وجدناه يجعلها في درجة الحجج القوية التي ينقض لها حكم القاضي إذا حكم بخلافها، وهي النص، الإجماع والقياس الجلي - بشرط سلامتها عن المعارض - وفي هذا رفع من درجة الإحتجاج بالقاعدة الفقهية.

“Al-Qarâfi menjelaskan, bahwa beliau membatalkan keputusan qadhi (hakim), apabila menyelisihi suatu kaidah dari kaidah-kaidah fikih

<sup>26</sup> Al-Qarâfi, *al-Furûq*, op.cit., Juz. 1, h. 3

yang telah disepakati, beliau mencontohkan bahwa apabila hakim menetapkan keputusan bahwa pernikahan tetap berlangsung pada kasus suraijiyah, beliau membatalkan hal tersebut. Karena bertentangan dengan kaidah fikih yang ma'rif. – Dan apabila diperhatikan pendapat Al-Qarâfi pada masalah ini, didapati bahwa beliau menjadikan kaidah fikih sebagai hujjah yang kuat, hal itulah yang membuat putusan hakim menjadi batal karena putusan tersebut menyelisih salah satu kaidah. Beliau menempatkan kaidah fikih sebagai hujjah yang kuat, sejajar dengan *nash*, *ijmâ'* dan *qiyâs jallî*. Dengan syarat kaidah fikih tersebut harus disepakati ulama, pada hal ini naiklah derajatnya kaidah fikih itu dan dapat berhujjah dengannya”.<sup>27</sup>

Pada kasus ini, Al-Qarâfi (w. 648 H) menempatkan kaidah fikih yang disepakati sebagai hujjah yang kuat sejajar dengan *nash*, *ijmâ'* dan *qiyâs jallî*. Hal ini dengan syarat bahwa kaidah fikih tersebut harus disepakati ulama dan tidak ada pertentangan.

Kemudian dinukilkan dari Imâm Abû 'Abdillah Ibn 'Arafah (w. 803 H) tentang kebolehan menisbatkan suatu perkataan kepada mazhab yang mengistinbathkan hukum dengan kaidah fikih, hal tersebut tampak dari penjelasan berikut:<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> Al-Qarâfi (w. 648 H) mengemukakan kasus *suraijiyah* ini sangat populer dikalangan ahli fikih. Kasus ini dinisbatkan kepada Abû al-'Abbâs Ahmad Ibn 'Umar Ibn Suraij al-Syâfi'i (w. 306 H). Kasus *Suraijiyah* adalah apabila hakim menetapkan keputusan bahwa pernikahan tetap berlangsung meskipun suami berkata kepada istrinya “*Apabila saya menjatuhkan talaq kepadamu, maka engkau telah tertalaq tiga sebelumnya*”. Kemudian suami tersebut menjatuhkan talaq tiga atau kurang, maka yang benar adalah jatuh talaq tiga. Apabila keduanya meninggal, lalu hakim menetapkan bahwa keduanya mewarisi, maka kami membatalkan keputusan tersebut. Karena menyelisih kaidah fikih, yaitu:

أَنَّ مِنْ شَرَطِ الشَّرْطِ إِمْكَانَ إِجْتِمَاعِهِ مَعَ الْمَشْرُوطِ

“Bahwa siapa yang mensyaratkan suatu syarat, syarat tersebut baru sah apabila syarat dan yang disyaratkan itu berkumpul (sesuai)”. Diantara kaidah *syara'* adalah adanya keputusan sah apabila suatu syarat dan yang disyaratkan keduanya sesuai. Kaidah fikih ini menjadi penting karena mengandung hikmah. Adapun syarat yang dikemukakan oleh Suraijiyah tidak dapat dipertemukan dengan yang disyaratkan tersebut selamanya, karena walaupun sudah ada talaq tiga sebelumnya itu berarti larangan terhadap talaq sesudahnya.

Lihat Al-Maqârîf, *Qawâ'id*, (Beirut: Dâr al-Fikr: 1990), h. 117.

<sup>28</sup> *Ibid.*, h. 118. Lihat juga 'Abdul Azîz Muhammad Azzâm, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*, (Cairo: Dar al-Hadîts, 2005), h 69-71.

(سئل ابن عرفة : هل يجوز أن يقال في طريق من الطرق هذا مذهب مالك؟ . فأجاب بأنه من له معرفة بقواعد المذهب ومشهور أقوال والترجيح والقياس يجوز له ذلك بعد بذل جهده في تذكره في قواعد المذهب. ومن لم يكن ذلك لا يجوز له ذلك.)

“Ibnu ‘Arafah pernah ditanya tentang: apakah boleh berkata (berhujjah) dengan salah satu jalan (metode) yang dipakai dalam mazhab imam Malik?, beliau menjawab: bahwa siapa yang mengetahui kaidah-kaidah (kaidah fikih), serta pendapat-pendapatnya yang masyhur, mengetahui perkataan-perkataan yang ditarjih serta *qiyâs*, maka boleh baginya tapi setelah mengerahkan segala pemikirannya pada kaidah-kaidah mazhab tersebut, dan siapa yang tidak mengetahuinya maka tidak boleh baginya berhujjah dengan kaidah tersebut”.

Hal ini menunjukkan bahwa Ibnu ‘Arafah (w. 803 H) melihat keabsahan suatu hukum yang berpegang kepada kaidah fikih, karena kalau dibolehkan menisbatkan suatu perkataan pada suatu mazhab tertentu yang berpegang dengan kaidah fikih, hal ini berarti boleh juga mengambil hukum darinya. Terlihat disini bahwa beliau mensejajarkan kaidah fikih dengan dalil-dalil lainnya, sehingga menurutnya orang yang menguasai kaidah fikih layak untuk dinisbatkan pendapatnya ke dalam mazhab Maliki.

Menurut penulis, kaidah fikih tidak bisa dijadikan sebagai dalil mandiri dalam menetapkan hukum Islam, karena kaidah fikih pada hakikatnya adalah perkataan mujtahid (*qaul al-mujtahid*) yang merupakan hasil ijtihad dan hasil perumusan para ulama. Para ahli fikih selama belum menemukan dalil *naql* (dalil nash) maka tidak bisa menetapkan hukum hanya semata-mata dengan berpegang kepada salah satu dari kaidah-kaidah fikih, karena tidak logis menjadikan sesuatu yang berfungsi untuk menghimpun dan mengikat hukum-hukum cabang (*furû’*) yang banyak dan berserakan dalam kitab-kitab

fikih lalu diikat menjadi satu ikatan kaidah fikih, kemudian dijadikan salah satu dalil dalam hukum Islam.

Selanjutnya kaidah fikih hanya dapat dijadikan sebagai *syâhid* (pendukung) atau pelengkap dari dalil-dalil hukum yang lainnya. Karena kaidah fikih mempunyai fungsi *kulliyat* (umum). Ulama-ulama yang membolehkan berdalil dengan kaidah fikih adalah kaidah-kaidah yang memang berasal dan disandarkan langsung pada al-Qur'an dan Hadits (*nash*), adapun kaidah fikih yang berasal dari hasil pengkajian fikih yang bermiripan tidak bisa dijadikan sebagai dalil mandiri.

### **C. Analisis Relevansi Kaidah Fikih dengan Kompilasi Hukum Islam (KHI) dalam Masalah Perkawinan**

Semenjak dikeluarkannya Inpres No. 1/1991 dan Surat Keputusan Menteri Agama, maka Kompilasi Hukum Islam (KHI) secara praktis telah menjadi sumber hukum materiil di Peradilan Agama yang dilakukan para hakim, pengacara dan pencari keadilan. Begitu juga berdasarkan Surat Keputusan Menteri Agama No. 15 tahun 1991 yang di dalam diktumnya menyatakan. *Pertama*, seluruh instansi Departemen Agama dan Instansi Pemerintahan lainnya yang terkait agar menyebarluaskan Kompilasi Hukum Islam (KHI) di bidang hukum perkawinan, kewarisan dan perwakafan. *Kedua*, seluruh lingkungan instansi tersebut dalam diktum pertama., dalam menyelesaikan masalah-masalah bidang hukum perkawinan, kewarisan dan perwakafan, sedapat mungkin menggunakan Kompilasi Hukum Islam (KHI). *Ketiga*, Direktur Jendral Bimbingan Masyarakat Islam dan Urusan Haji mengkoordinasikan pelaksanaan Keputusan Menteri Agama RI dalam bidang tugasnya masing-masing.

Menurut penulis dengan inpres dan Keputusan Menteri Agama Kompilasi Hukum Islam (KHI) ini mempunyai kedudukan sebagai “pedoman” dalam putusan. Artinya sebagai petunjuk bagi hakim Pengadilan Agama dalam memutuskan dan menyelesaikan perkara,

tergantung sepenuhnya kepada hakim untuk menggunakannya dalam putusan mereka masing-masing, sehingga Kompilasi Hukum Islam (KHI) ini akan terwujud dan mempunyai makna serta landasan yang kokoh dalam yurisprudensi peradilan agama. Dengan demikian, maka hakim peradilan agama sekarang hanya berkewajiban menerapkan ketentuan-ketentuan yang sudah ada atau yang sudah digariskan dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI), akan tetapi hakim mempunyai peranan yang lebih besar lagi untuk mengembangkan dalam melengkapinya melalui putusan yang dibuatnya.

Selanjutnya, dalam merumuskan Kompilasi Hukum Islam (KHI) disamping merujuk kitab-kitab salaf yang sudah lama menjadi referensi para hakim dalam memutuskan perkaranya dalam Pengadilan Agama juga melakukan penambahan pemikiran yang tidak ada dalam kitab-kitab kuning. Karena itu, dalam merumuskan pasal-pasal dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) digunakan beberapa metode ijtihad yang ada dalam disiplin ilmu usul fikih. Mulai dari metode *istihsân*, *mashlahah mursalah*, *sadz dzarî'ah* dan yang lainnya.

Tapi dalam konteks kajian ini akan difokuskan kepada relevansi kaidah fikih yang telah dirumuskan oleh para ulama terdahulu dalam pasal-pasal Kompilasi Hukum Islam (KHI) khususnya pada buku 1 tentang perkawinan, yaitu melihat sejauh mana pasal-pasal dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) sesuai dengan kaidah-kaidah fikih.

Berikut analisa beberapa pasal dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang mana dalam pasal-pasal tersebut sesuai dan relevan dengan kaidah-kaidah fikih yang telah dirumuskan oleh para ulama terdahulu:

1. Pasal 1 item “e” tentang taklik talaq

“Taklik-talak ialah perjanjian yang diucapkan oleh calon mempelai pria setelah akad nikah yang dicantumkan dalam Akta Nikah berupa janji

talak yang digantungkan pada suatu keadaan tertentu yang mungkin terjadi di masa yang akan datang”.<sup>29</sup>

Pasal di atas mempunyai implikasi yang jelas yakni putusnya hubungan pernikahan akibat tidak dipenuhinya janji-janji yang ada dalam akta nikah. Perumusan ta’lik talak ini secara eksplisit tidak ada dalam kajian kitab-kitab kuning. Dirumuskannya pasal ini adalah untuk mencegah adanya kesewenang-wenangan suami dalam mengarungi kehidupan rumahtangga. Ta’lik ini menutup jalan kerusakan terjadinya mafsadat berupa pengabaian tugas-tugas suami dalam memberi nafkah bagi istri dan anak-anaknya, melakukan pembinaan rumah tangga dan tugas-tugas lain yang mendukung terbentuknya rumah tangga yang sakinah, mawaddah dan rahmat sesuai dengan tujuan pernikahan. Ta’lik talaq sama dengan talaq yang digantungkan pada sesuatu (*talaq mu’allaq*).

Dengan deskripsi dan kebijakan yang dibuat oleh perumus Kompilasi Hukum Islam (KHI) dalam pasal tersebut, dapat disimpulkan bahwa perumusan pasal 1 item “e” sejalan dengan dengan nilai yang terkandung dalam kaidah fikih berikut:<sup>30</sup>

من علق الطلاق بصفة لم يقع دون وجودها

“Siapa yang menggantungkan talaq kepada suatu sifat, maka talak tidak jatuh sebelum terjadinya sesuatu yang digantungkan tersebut”.

Dalam ta’lik talaq tersebut disebutkan bahwa janji yang diucapkan pada saat pernikahan yang tercantum dalam Akta Nikah adalah suatu syarat yang digantungkan, artinya talaq tidak akan pernah jatuh jikalau syarat tersebut tidak terwujud atau tidak terjadi sama sekali. Akan tetapi ta’liq talaq dalam Akta Nikah juga harus disertai pengaduan pihak istri

<sup>29</sup> Cik Hasan Basri dkk, *Kompilasi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), h. 139

<sup>30</sup> Jalâluddîn al-Suyûthî, *al-Asybah wa al-Nazhâ’ir fî Qawâ’idi wa furû’i Fiqhi al-Syâfi’iyyah*, *op.cit.*, h. 232

ke Pengadilan Agama dan membayar ganti ‘(*iwadh*) sebagai bukti bahwa pihak istri tidak menerima tindakan suaminya tersebut.

2. Pasal 2, pasal 3 dan pasal 4 tentang dasar-dasar perkawinan

“Perkawinan menurut hukum Islam adalah pernikahan, yaitu akad yang sangat kuat untuk mentaati perintah Allah dan melaksanakannya merupakan ibadah”

“Perkawinan bertujuan untuk mewujudkan kehidupan rumah tangga yang sakinah mawaddah dan rahmah”

“Perkawinan adalah sah apabila dilakukan menurut hukum Islam sesuai dengan pasal 2 ayat (1) Undang-undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang perkawinan”.<sup>31</sup>

Pasal di atas sejalan dengan dengan nilai yang terkandung dalam kaidah fikih berikut:<sup>32</sup>

الأصل في الأبضاع التحريم

“Hukum asal dalam masalah jima’ (hubungan suami istri) adalah haram”.

Dalam pasal 2, 3 dan 4 Kompilasi Hukum Islam (KHI) dijelaskan bahwa perkawinan merupakan akad yang sangat kuat untuk mentaati perintah Allah dan perkawinan merupakan ibadah dan ia baru sah apabila dilakukan menurut hukum Islam. Adapun dalam kaidah fikih kalimat “*al-abdhâ’u*” artinya adalah “*al-wath’u*” yaitu hubungan suami istri. Hubungan suami istri tersebut asalnya adalah haram dan berdosa bagi yang melakukannya yang disebut dengan zina. Akan tetapi hubungan suami istri menjadi halal bahkan bernilai ibadah dengan syarat terjadinya pernikahan yang sah.

3. Pasal 5 ayat 1 dan 2 tentang pencatatan perkawinan

(1) Agar terjamin ketertiban perkawinan bagi masyarakat Islam setiap perkawinan harus dicatat.

<sup>31</sup> Cik Hasan Basri dkk, *loc.cit.*, h. 140

<sup>32</sup> Muhammad Sidqi Ibnu Ahmad al Burnu, *al-Wajiz Fi idhahi qawa'id alfiqhi al-kulliyah*, (Beirut: Muassasah ar Risalah, 1996) Cet. 4, H. 199. Abdul Karim Zaidan, *al-wajiz fi syarhi al-qawa'id al-fiqhiyyah fi asy-syari'ah al-islamiyah*, (Beirut: Muassasah ar Risalah, 2001), Cet. 1, H. 176

(2) Pencatatan perkawinan tersebut pada ayat (1) dilakukan oleh Pegawai Pencatat Nikah sebagaimana yang diatur dalam Undang-undang Nomor 22 tahun 1946 Jo. Undang-undang Nomor 32 tahun 1954

Pasal di atas merupakan hal yang baru, karena dalam terminologi fikih klasik tidak ditemukan adanya aturan pencatatan perkawinan. Aturan ini semata-mata hanya untuk menolak kerusakan berupa perkawinan yang dilakukan dengan banyak wanita tanpa bisa terdeteksi sehingga merugikan pihak wanita dan anak-anaknya kelak. Dengan pencatatan perlawinan ini maka hak-hak istri dan anak-anak sudah jelas karena mempunyai kekuatan hukum. Pencatatan perkawinan juga untuk tertib administrasi dan hukum. Dari penjelasan pasal 5 ini nampak jelas bahwa kebijakan yang dibuat oleh pemerintah sejalan dengan nilai yang terkandung dalam kaidah fikih berikut:<sup>33</sup>

تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة

“Tindakan pemimpin terhadap rakyat harus terganung pada kemashlahatan”.

Dalam pasal tersebut dijelaskan bahwa pemerintah yang juga termasuk di sini adalah perumus Kompilasi Hukum Islam (KHI) telah menetapkan bahwa perkawinan harus dicatat sebagaimana yang telah diatur dalam Undang-undang. Hal ini tujuannya adalah demi kemashlahatan.

4. Pasal 6 ayat (1) dan (2), yang masih berkaitan dengan pencatatan perkawinan yakni.

(1) Untuk memenuhi dalam pasal 5, setiap perkawinan harus dilangsungkan dihadapan dan di bawah pengawasan Pegawai Pencatat Nikah.

(2) Pernikahan yang dilakukan di luar pengawasan Pegawai Pencatat Nikah tidak mempunyai kekuatan hukum.

---

<sup>33</sup> Ibnu Nujaim, , *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir 'alâ Madzhab Abi Hanîfah*, (Beirût: Dâr al-Kutub al-'ilmiyyah, 1999), Cet. 1, h. 104

Pasal 6 Kompilasi Hukum Islam (KHI) di atas dapat dipahami bahwa pencatatan perkawinan yang dilakukan di hadapan dan di bawah pengawasan Pegawai Pencatat Nikah tersebut adalah syarat administratif. Artinya perkawinan tetap sah karena standar sah tidaknya perkawinan adalah ditentukan oleh norma-norma agama. Pencatatan perkawinan di depan Petugas Pencatat Nikah (PPN) adalah agar suatu saat kelak terjadi pelalaian kewajiban oleh salah satu pihak, dapat dilakukan upaya hukum.

Dengan adanya catatan perkawinan maka upaya hukum ini akan mempunyai bukti-bukti otentik dan sah. Ini tentu mencegah terjadinya kerusakan pengurangan hak-hak salah satu pihak yang tanpa adanya pencatatan bisa hilang sama sekali. Misalnya terjadi perceraian tetapi tidak mempunyai bukti otentik, dan salah satu pihak kehilangan hak kepemilikan harta bersama, maka tidak bisa memperoleh hak tersebut karena tidak mempunyai bukti otentik dan sah. Dan bisa dipahami bahwa kesemua hal tersebut tujuannya adalah untuk menghilangkan kemudharatan yang timbul dikemudian hari, kalau perkawinan tidak dicatat maka akan terjadi banyak kesemrautan khususnya mengenai hak dan kewajiban kedua belah pihak. Hal ini juga sejalan dengan nilai yang terkandung dalam kaidah fikih, yaitu kaidah fikih asasi.<sup>34</sup>

الضرر يزال

“Kemudharatan itu harus dihilangkan”.

Juga kaidah fikih:<sup>35</sup>

درء المفاسد مقدم على جلب المصالح

“Menolak kemudharatan lebih didahulukan dari pada meraih kemashlahatan”.

<sup>34</sup> *Ibid.*, h. 73

<sup>35</sup> ‘Izzu al-Dîn ‘Abd al-‘Azîz Ibn ‘Abd al-Salâm, *Qawâ'id al-Ahkâm Fî Ishlâhi al-Anâm*, (Damaskus: Dâr al-Qalam, tt), Juz ke-1, h. 22

Dalam pasal tersebut pencatatan perkawinan memberikan manfaat. Yaitu, memelihara ketertiban hukum yang menyangkut kompetensi relatif dari Petugas Pencatat Nikah (PPN), menghindari terjadinya pemalsuan atau penyimpangan hukum lainnya, seperti identitas calon mempelai dan status perkawinan mereka, termasuk kemungkinan terjadinya perbedaan agama yang mereka anut. Belum lagi dengan pemalsuan umur sehingga terjadi kawin muda yang menjadi pemicu perceraian di beberapa Pengadilan Agama. Untuk itulah pencatatan nikah itu penting dilakukan karena kalau tidak akan banyak mudharat yang ditimbulkan, sementara kemudharatan tersebut harus dihilangkan. dan dengan adanya pasal yang mengatur itu karena tujuannya adalah untuk kemashlahatan.

5. Pasal 7 ayat (1) dan pasal 8 tentang pembuktian perkawinan

“(1) Perkawinan hanya dapat dibuktikan dengan Akta Nikah yang dibuat oleh Pegawai Pencatat Nikah”

“Putusnya perkawinan selain cerai mati hanya dapat dibuktikan dengan surat cerai berupa putusan Pengadilan Agama baik yang berbentuk putusan perceraian, ikrar talak, khuluk atau putusan taklik talak”

Dalam pasal tersebut dijelaskan bahwa perkawinan, talak, rujuk, khuluk hanya dapat dibuktikan dengan Akta Nikah, begitulah penting Akta Nikah, bukti perceraian berupa surat akta cerai. Hal ini juga sejalan dengan nilai yang terkandung dalam kaidah fikih berikut:<sup>36</sup>

الثابت بالبرهان كالثابت بالعيان

“Sesuatu yang telah ditetapkan berdasarkan bukti (keterangan) sepadan dengan yang telah ditetapkan berdasarkan dengan hal yang sebenarnya”.

Ini berarti bahwa Akta Nikah itu merupakan sebuah bukti tertulis yang dibuat oleh Kantor Urusan Agama (KUA) yang menerangkan

---

<sup>36</sup> Abdul Karim Zaidan, *al-wajiz fi syarhi al-qawa'id al-fiqhiyyah fi asy-syari'ah al-islamiyah*, (Beirut: Muassasah ar Risalah, 2001), Cet. 1, h. 133.

bahwa perkawinan itu memang benar-benar ada dan sah secara hukum, dan ini sesuai dengan kaidah fikih di atas.

6. Pasal 17 ayat (1) dan (2) tentang calon mempelai

- (1) Sebelum berlansungnya perkawinan, Pegawai Pencatat Nikah menyatakan lebih dahulu persetujuan calon mempelai dihadapan dua saksi.
- (2) Bila ternyata perkawinan tidak disetujui oleh salah seorang calon mempelai, maka perkawinan tidak dapat dilangsungkan.

Dalam pasal 17 ini dijelaskan bahwa perkawinan tidak dapat dilangsungkan apabila salah satu dari mempelai menolak untuk dinikahkan, apabila perkawinan dilakukan juga maka perkawinan tersebut tidaklah sah karena salah satu dari orang yang berakad tidak ridho. Hal ini juga sejalan dengan nilai yang terkandung dalam kaidah fikih, berikut:<sup>37</sup>

الأصل في العقد رضی المتعاقدين و نتیجته ما إلترماه بالتعاقد

“Hukum asal dalam suatu akad adalah keridhaan kedua belah pihak yang berakad, hasilnya adalah berlaku sahnyanya yang di akadkan”.

Sebuah akad dikatakan sah apabila kedua belah pihak yang melakukan akad sama-sama ridha dan rela akan akad tersebut. Walaupun dalam pernikahan yang berakad adalah wali dengan mempelai pria, tapi wali tersebut adalah berdasarkan persetujuan dan kerelaan dari mempelai wanita. Jikalau salah satunya tidak ridho maka perkawinan tersebut tidak sah.

7. Pasal 17 ayat (3) tentang keringan bagi calon mempelai

“Bagi calon mempelai yang menderita tuna wicara atau tuna rungu persetujuan dapat dinyatakan dengan tulisan atau isyarat yang dapat dimengerti”.

Dalam pasal ini dijelaskan bahwa persetujuan nikah dapat melalui tulisan dan isyarat yang dimengerti jikalau calon mempelai menderita

<sup>37</sup> Ahmad al-Nadwi, *al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*, (Beirut: Dar al-Qalam, 1998), cet. 5, h. 253

tuna rungu atau tua wicara yang dapat menghalangi dia untuk menyatakan kesetujuannya. Hal ini juga sejalan dengan kaidah fikih berikut ini:<sup>38</sup>

إذا ضاق الأمر اتسع

“Apabila suatu perkara sempit, maka ia bisa menjadi luas”.

Juga kaidah: <sup>39</sup>

الإشارة المعهودة للأحراس كالبيان بالسان

“Isyarat yang diketahui yang biasa dilakukan oleh orang bisu sama kedudukannya dengan penjelasan dengan lisan”.

Pasal tersebut jelas bersesuaian dengan kedua kaidah fikih di atas, bahwa keadaan mempelai yang memiliki keterbatasan fisik, seperti buta, bisu dan lainnya, hal itu tidak menghalanginya dalam melangsungkan akad karena dia bisa memakai isyarat sebagai pertanda ridha atau tidak

#### 8. Pasal 34 ayat (2) tentang mahar

“Kelalaian menyebut jenis dan jumlah mahar pada waktu akad nikah, tidak menyebabkan batalnya perkawinan. Begitu pula halnya dalam keadaan mahar masih berhutang tidak mengurangi sahnyanya perkawinan”.

Pasal tersebut menjelaskan bahwa kelalaian dalam menyebut jenis dan jumlah mahar ketika akad, tidak menjadikan pernikahan tersebut menjadi batal. Misalnya, seseorang mewakilkan dalam akad nikah dengan menyebut maharnya tetapi si wakil menambah atau mengurangi jumlah mahar tersebut, maka nikahnya tetap sah karena mahar bukan merupakan rukun dari pernikahan. Hal ini juga sejalan dengan nilai yang terkandung dalam kaidah fikih berikut:<sup>40</sup>

<sup>38</sup> ‘Abdul Karîm Zaidân, *al-Wajîz Fî Syarhi Qawâ'id al-Fiqhiyyah*, (Beirût: Muassasah al-Risâlah, 2001), Cet. 1, h. 65

<sup>39</sup> Muhammad Zuhailî, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah wa Tathbîqâtuhâ fî Madzâhibi al-Arba'ah*, (Damaskus: Dâr al-Fikr, 2006), juz 1, h. 342

<sup>40</sup> Jalaluddin al-Suyuti, *al-asybah wa an-naza'ir fi qawa'idi wa furu'I fiqih asy-syafi'iyah*, *op.cit.*, h. 232

“Pernikahan tidak rusak karena rusaknya mahar”.

9. Pasal 41 ayat (1) tentang larangan kawin

“(1)Seorang pria dilarang memadu istrinya dengan seorang wanita yang mempunyai hubungan pertalian nasab atau susuan dengan istrinya:

- (a) Saudara kandung, seayah, atau seibu serta keturunannya.
- (b) Wanita dengan bibinya atau kemenakannya.

Dalam pasal tersebut terdapat adanya larangan memadu istrinya dengan seorang wanita yang mempunyai hubungan pertalian nasab atau susuan dengan istrinya. Hal ini sejalan dengan nilai yang terkandung dalam kaidah fikih berikut:<sup>41</sup>

كل امرأتين لو قدّرت إحداهما ذكرا وحرّمت عليه الأخرى فلا يجوز الجمع بينهما

"Setiap dua orang wanita apabila salah satunya ditakdirkan (dianggap) sebagai laki-laki dan diharamkan untuk nikah di antara keduanya, maka kedua wanita haram untuk dimadu”.

Haram memadu seorang wanita dengan bibinya, karena apabila bibi itu dianggap laki-laki, maka haram dia menikahi keponakannya. Begitu juga memadu seorang wanita dengan anak perempuan saudara wanita tersebut, haram pula memadu seorang wanita dengan perempuan dari anaknya, haram memadu seorang perempuan dengan saudaranya, karena apabila salah seorangnya dianggap laki-laki, dia diharamkan nikah dengan saudaranya.

10. Pasal 45 ayat item (b) tentang perjanjian perkawinan

“Kedua calon mempelai dapat mengadakan perjanjian perkawinan dalam bentuk: (b) Perjanjian lain yang tidak bertentangan dengan hukum Islam”.

<sup>41</sup> Djazuli, *Kaidah-kaidah Fikih, loc.cit.*, h. 126

Dalam pasal tersebut terdapat adanya perjanjian perkawinan, diantara perjanjian tersebut adalah perjanjian yang tidak bertentangan dengan hukum Islam. Perjanjian bisa juga dikatakan sebagai syarat dalam sebuah perkawinan, akan tetapi syarat tersebut dinyatakan dalam bentuk perjanjian. Hal ini juga sejalan dengan nilai yang terkandung dalam kaidah fikih berikut:<sup>42</sup>

كل شرط مخالف أصول الشريعة باطل

“Setiap syarat yang menyelisihi dasar-dasar syari’ah adalah batal”.

Kaidah ini berlaku dalam semua bidang fikih baik dalam ibadah mahdhah, munakahat, waris, muamalah, siyasah, jinayah dan peradilan. Bahwa setiap syarat yang diajukan pada suatu akad apapun yang menyalahi syari’at maka syarat tersebut tidak sah.

#### 11. Pasal 153 ayat (1) tentang iddah

“Bagi seorang istri yang putus perkawinan berlaku waktu tunggu atau iddah, kecuali qabla dukhul dan perkawinannya putus bukan karena kematian suami”

Pasal di tersebut menerangkan bahwa iddah dalam perceraian karena talaq atau fasakh baru ada dikarenakan adanya hubungan suami istri (*dukhûl*), dan bukan karena kematian suami. Artinya kalau sudah ada dukhul maka berarti wajib adanya iddah. Hal ini sesuai dengan nilai yang terkandung dalam kaidah fikih berikut:<sup>43</sup>

كل فرقة من طلاق أو فسخ بعد الوطء توجب العدة

“Setiap perceraian karena talaq atau fasakh sesudah terjadinya hubungan suami istri, maka diwajibkan ‘iddah”.

#### 12. Pasal 79 ayat (20 dan (3) tentang kedudukan suami istri

<sup>42</sup> *Ibid.*, h. 106.

<sup>43</sup> Al-Suyûthî, *op.cit.*, h. 507

“(2) Hak dan kedudukan istri adalah seimbang dengan hak dan kedudukan suami dalam kehidupan rumah tangga dan pergaulan hidup bersama masyarakat”

(3) Masing-masing pihak berhak untuk melakukan perbuatan hukum.”

Pasal ini menjelaskan tentang kedudukan seimbang antara suami dan istri sama sebagai subjek hukum yang penuh dalam batas-batas pernikahan. Hal ini sesuai dengan nilai yang terkandung dalam kaidah fikih berikut:<sup>44</sup>

لا حقّ للزوج على زوجته إلا في حدود يمسي للزوج ولا حقّ للزوجة على زوجها إلا في حدود أوامر الشرع فيما يمسي الزّواج

“Tidak ada hak bagi suami terhadap istrinya kecuali dalam batas-batas pernikahan dan tidak ada hak bagi istri terhadap suaminya kecuali dalam batas-batas perintah syari’ah yang berhubungan dengan pernikahan”.

Dalam beberapa pasal yang telah penulis paparkan di atas, nampaklah bahwa pasal-pasal dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) membawa kemaslahatan bagi umat Islam khususnya dalam bidang hukum keluarga. Ini akan memelihara tujuan syara’ (*maqashid al-syari’ah*). Karena pentingnya *maqashid al-syari’ah* ini para ulama menjadikan sebagai salah satu kriteria dalam melakukan ijtihad.

Maka dalam analisis ini juga ditemukan kesesuaian antara kaidah-kaidah fikih yang telah dirumuskan oleh para ulama terdahulu dengan beberapa pasal dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) khususnya tentang perkawinan.

---

<sup>44</sup> ‘Abdullah ‘Ali Husain, *al-Muqâranah al-Tasyri’iyyah*, (t.tp: Dâr al-Salâm, 2001), cet. 1, Juz 4, h. 1610-1611



## BAB VI PENUTUP

Berdasarkan pembahasan yang telah dikemukakan pada bab-bab sebelumnya, dapat diambil kesimpulan dan saran sebagai berikut:

### A. Kesimpulan

1. Bahwa hakikat dari kaidah fikih adalah *qaul al-mujtahid* (perkataan ulama), karena kaidah fikih merupakan lafaz-lafaz singkat yang mengandung makna yang luas, yang berasal dari hasil penelitian dan penelusuran ulama terhadap masalah-masalah fikih, begitu juga lafaz-lafaz dari kaidah-kaidah tersebut berasal dari para ulama yang merumuskannya itu. Dengan demikian hadits-hadits yang menjadi kaidah fikih atau sering disebut sebagai kaidah fikih, bukanlah termasuk kaidah fikih dan tidak bisa disebut sebagai kaidah fikih, hanya saja penyebutan hadits-hadits tersebut sebagai kaidah fikih dikarenakan formulasi dari hadits-hadits yang singkat (*jawâmi'u al-kalim*) tersebut sama dengan kaidah fikih. Hadits merupakan *qawl al-Nabî* (perkataan Nabi) yaitu seorang yang *ma'shûm* (terjaga dari kesalahan), perkataan Nabi adalah dalil nash yang hakikatnya merupakan wahyu dari Allah SWT serta kedudukannya adalah *qath'î* (pasti). Sementara kaidah fikih terbentuk dari hasil ijtihad para ulama, kedudukannya pun bersifat *zhannî* (dugaan) karena para mujtahid tidaklah *ma'shûm*.
2. Kedudukan kaidah fikih sebagai dalil dalam penetapan hukum terbagi kepada dua. Pertama, kaidah fikih sebagai dalil pelengkap. Kedua, kaidah fikih sebagai dalil mandiri dalam penetapan hukum. Mayoritas ulama sepakat menjadikan kaidah fikih sebagai dalil pelengkap dalam penetapan suatu hukum. Adapun kaidah fikih sebagai dalil mandiri ulama berbeda pendapat. Argumen yang menerima dikarenakan kaidah fikih bersifat *kulliyât* (umum) dan jika boleh menisbahkan perkataan pada suatu mazhab, berarti boleh berhujjah dengan kaidah fikih.

Sedangkan argumen yang menolak dikarenakan kaidah fikih bersifat *aghlabiyyât* (mayoritas) yang memiliki pengecualian-kecualian yang tidak dapat diketahui secara pasti dan ia merupakan hasil ijtihad ulama. Dari kedua pendapat tersebut, pendapat yang menerima kaidah fikih sebagai dalil mandiri sangat lemah. Dan ia hanya dapat dijadikan sebagai dalil pelengkap.

3. Antara kaidah fikih dengan Kompilasi Hukum Islam (KHI) khususnya buku 1 tentang hukum perkawinan ditemukan beberapa pasal yang sesuai dan relevan dengan kaidah fikih dalam 10 masalah. yaitu, tentang ta'liq talaq, dasar-dasar perkawinan, pencatatan perkawinan, perjanjian perkawinan, pembuktian perkawinan, calon mempelai, mahar, larangan kawin, 'iddah dan kedudukan suami istri.

## **B. Saran-Saran**

1. Sehubungan dengan tema yang dikaji dalam tesis ini, kajian terhadap kaidah-kaidah fikih sangat penting terutama bagi mereka yang ingin mengetahui keistimewaan hukum Islam. Kaidah-kaidah fikih bertujuan untuk memelihara ruh Islam dala membina hukum.
2. Bagi intelektual muslim selayaknya untuk memperbanyak penelitian-penelitian yang berkaitan dengan kaidah fikih, yang banyak dimuat dalam beberapa kitab, sehingga dapat mengadakan rekonstruksi dan pembenahan, juga sebagai dasar untuk memperkokoh kajian-kajian keislamannya. Karena, sejauh penelitian penulis masih jarang buku yang secara khusus mengkaji tentang kaidah fikih secara lengkap yang ditulis oleh intelektual muslim Indonesia.
3. Dirasakan perlu untuk mensosialisasikan Kompilasi Hukum Islam (KHI) secara utuh mengenai muatan-muatan yang terkandung di dalamnya. Karena rendahnya kesadaran dan pengetahuan tentang hukum dalam masyarakat.

## DAFTAR KEPUSTAKAAN

- ‘Asqalânî, Ibnu Hajar al-, *Bulûghul Marâm min Adillati al-Ahkâm*, No. 1415, kitab *Qadhâ’*.
- Abbas, Ahmad Sudirman, *Sejarah Qawa’id Fiqhiyyah*, Jakarta: Radar Jaya Offset, 2004.
- Abdi al-Salâm, ‘Izzuddin Ibn, *Qawâ’id al-Ahkâm fî Mashâlihi al-Anâm*, Damaskus: Dâr al-Qalam, Juz-1, tt.
- Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Akademika Pressindo, 2004.
- Ahkâm al-Tirkah wa al-Mawârîts*, tt: Dâr al-Fikr al-‘Arabi, 1963.
- Al-‘Asqalânî, Ibnu Hajar ,*Bulûghul Marâm min Adillati al-Ahkâm*, Kairo: Dâr al-Salâm, 2008.
- Al-Dabbûsî, Abû Zaid, *Ta’sis al-Nazhâr*, Kairo: Maktabah al-Kulliyât al-Azhariyah, tt.
- Al-‘Umarî, Nâdiyah Syarîf, *al-Ijtihâd fî al-Islâm*, Beirût: Muassasah al-Risâlah, 1984.
- Al-Ashfahanî , Raghîb, *al-Mufradât fî gharîb al-Qur’ân*, Mesir: al-halabî, 1961.
- Al-Ghazâlî, Abû Hâmid Muhammad Ibn Muhamamd, *al-Mustashfâ min ‘Ilmi al-Ushûl*, Beirût: Muassasah al-Risâlah, jilid 2,1997.
- Al-Hâdî, Īman ‘Abdul Hamîd, *Qâ’idah al-Maisûr Laa Yasquth bi al-Ma’sûr*, Kairo: Dâr al-Kayân, 2006.
- Al-Kafawî, Ayyûb Ibn Mûsâ Al-Husainî, *al-Kulliyât*, Damaskus: Mansyûrat Wizârat al-Tsaqâfah wa al-Irsyâd al-Qaumî, 1973.
- Al-Khaththâbî, *Gharîb al-Hadîts*, Damaskus: Dâr al-Fikri, Juz 1, 1983.
- Al-Maqqarî, Abû ‘Abdillah Muhammad Ibn Muhammad, *al-Qawâ’id*, Makkah al-Mukarramah: Universitas Ummu al-Qurâ, tt.
- Al-Qarâfî, Syihâbuddîn, *Al-Furûq*, Beirût: Dâr al-Ma’rifât, 1990.
- Al-Qathân, Manna’, *Tarîkh al-Tasyrî’ al-Islâmî*, Riyâdh: Maktabah al-Ma’ârif li al-Nasyri wa al-Tawzî’, 1996.
- Al-Qurtubî, *al-Jamî’ li Ahkâmi al-Qurân*, Kairo: Mathba’ah Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, cet ke-2, Juz 1.1937
- Al-Syâfî’i, Ahmad Muhammad, *Ushûl fiqh Islâmi*, Iskandariyah: Muassasah al-Tsqâfah al Jami’iyah, 1983.
- Âmidî , Al-Imâm al-‘Allâmah ‘Alî bin Muhammad al-, *al-Ihkâm fî Ushûli al-Ahkâm*, Riyâdh: Dâru al-Shamî’î, Jilid 4, 2003.

- Asjmuni, A. Rahman, *Kaidah-kaidah Fikih*, Jakarta: BulanBintang, 1976.
- Basri, Cik Hasan dkk, *Kompilasi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional*, Jakarta:Logos Wacana Ilmu, 1999.
- Departemen Agama, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, Jakarta: Bagian Proyek Sarana dan Prasarana Produk Halal Dirjen Bimas Islam dan Penyelenggara Haji, 2003.
- Djazuli, *Kaidah-kaidah Fikih*, Jakarta: Kencana Prenadamedia Grup, 2014.
- , *IlmuFiqih*, Bandung: DuniaIlmu, 1990.
- Firdaus, *Al-Qawaid Al-Fiqhiyyah*, Padang: Imam Bonjol Press, 2015.
- , *Ushul Fiqh*, Jakarta: Kencana, 2008.
- Haidar, ‘Alî, *Durar al-HukkâmSyarhMajallah al-Ahkâm al-‘Adliyyah*, Riyâdh: Dâr ‘Âlami al-Kutub, 2003.
- Hamawî, Ahmad Ibn Muhammad Al-Hanafî al-, *Ghamzu al-‘Uyûn al-Bashâir Syarah al-Asybâh wa al-Nazhâir*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘ilmiyyah, jilid 1, 1985.
- Harahap, M. Yahya, *Tujuan Kompilasi Hukum Islam*, dalam IAIN Syarif Hidayatullah, *Kajian Islam Tentang Berbagai Masalah Kontemporer*. Jakarta: Hikmah Syahid Indah, 1988.
- Hishnî,Taqiyyudîn al-, *Kitâbu al-qawâ'id*, Riyâdh: Maktabah al-Rusyd, Jilid 1, 1997.
- Hitou, Hasan Muhammad, *al-Wajîz fi Ushûl al-Tasyrî'*, Beirut: Muassasah al – Risâlah, 2006.
- Husain, ‘Abdullah ‘Ali, *al-Muqâranah al-Tasyrî'iyyah*, t.tp: Dâr al-Salâm, cet. 1, Juz IV, 2001.
- Ibnu Manzhûr, Abu al-Fadhl, *Lisânu al-‘Arab*, Cairo: Dâru al-Ihya' al-Turâts al-‘Arabî, Cet. ke-2, Jilid 1, 1996.
- Ibnu Nujaim, *al-Asybâh wa al-Nazhâir*, Libanon: Dâr al-Kutub al-‘ilmiyyah, , cet. 1, 1999.
- Isnâwî, Jamâluddîn al-, *Nihâyah al-Shûl fi Syarh Minhâj ‘Ilm al-Ushûl*, Mesir: Mathba’ah Muhammad ‘Ali Shubah wa Aulâduh, Juz 11990.
- Jum’ah, ‘Imâd ‘Alî, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah al-Muyassarah*, t.tp, Al-Malik Fahd al-Wathaniyyah, 2006.
- Juwainî, Imâm Haramain al-,*al-Ghiyâtsi Ghiyâts al-Umam fi al-Tiyâtsi al-Zhulam*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1400 H

- Ka'bah, Rifyal, *Penegakkan Syari'at Islam di Indonesia*, Jakarta: Rifyal Ka'bah Foundation, 2016.
- Kaelan M.S, *Metode Penelitian Kualitatif Interdisipliner*, Yogyakarta: Paradigma, 2012.
- Khalâf, 'Abdul Wahâb, *IlmuUshûl al-Fiqhi*, Kairo: Dâr al-Fikri al-'Ârabî, 1996.
- Khudharî Bek, Muhammad, *Ushul al-Fiqhi*, Lebanon: Dâr al-Fikr, 2004.
- Mahmûd, Muhammad bin, *Al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah Târikhuhâ wa Atsaruhâ fi al-Fiqhi*, cet. 1, p:t.t, 1987.
- Mubarok, Jaih, *Kaidah Fiqih-Sejarah dan Asasi*, (Jakarta: PT. Rajagrafindo, cet. 1, 2002.
- Muhammad Azzâm,'Abdul Azîz, *al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*, Cairo: Dar al-Hadîts, 2005.
- Muhammad Syah, Ismail, *Filsafat Hukum Islam*, Jakarta: BumiAksara, 1992
- Mûsâ, Sayyid Muhammad, *Al-Ijtihâd wa madâ Hâjatunâ Ilaihi Fî Hâdza al-'Ashr*, Kairo: Dâr al-Kutub al-Hadîtsah, 1972.
- Nadawî, 'Alî Ahmad al-, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*, Damaskus: Dar al-Qalam,cet. Ke-3. 1994.
- Nasution, Amin Husein, *Hukum Kewarisan, Suatu Analisis Komparatif Pemikiran Mujtahid dan Kompilasi Hukum Islam*, Jakarta: RajawaliPers, 2012.
- Nawawî, Abû Zakariâ al-, *Syarah al-Arba'in al-Nawawiyah*, Tahqiq Ibnu Daqîq al-'îd, Kairo: Dâr al-Salâm,2010.
- Qaradhâwî ,Yûsuf al-, *al-Ijtihâd fî al-Syarî'ah al-Islâmiyyah ma'a Nazhârât Tahlîliyyah fî al-Ijtihâd al-Mu'âshir*, Kuwait: Dâr al-Qalam, 1985.
- , *al-Ijtihâd fî al-Islâm*, Beirût: Muassasah al-Risâlah,Cet. ke-2, 1985.
- Raisûnî, Ahmad al-, *al-Tajdîd al-Ushûlî*, Maroko: Dâr al-Kalimah, 2015.
- Rofiq, Ahm, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*, Yogyakarta: Gama Media, 2001.
- S.Wojowasito dan WJS. Poerwadaminta, *Kamus Lengkap Inggris-Indonesia, Indonesia-Inggris*, Jakarta: Hasta, 1982.
- Sadlân, Shâlih Ibn Ghânim, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah al-Kubrâ; wa Mâ Tafarra'a 'Anhâ*, Riyadh: Dâr Blansiyyah li al-Nasyri wa al-Tauzî', 1417 H.
- Shiddieqi, Muhammad Hasbi Ash, *Pengantar Hukum Islam*, Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 1975.

- Shidiq, Sapiudin, *UshulFiqh*, Jakarta: KencanaPrenadamedia Grup, 2014.
- Subkî, Tâjuddîn al-, *al-Asybâh wa al-Nazhâir*, Libanon: Dâr al-Kutub al-‘ilmiyyah, juz 1, 1991.
- Subkî, Tâjuddîn al-, *al-Asybâh wa al-Nazhâir*, (Beirût: Dâr al-kutub al-‘Ilmiyyah, 1991.
- Suyûthî, Jalâluddîn al-, *al-Asybâh wa al-Nazhâ’ir fî Qawa’idi wa Furu’i fiqhi al-Syafi’iyyah*, Makkah: maktabah Nazar Musthafa al-Bâz, Cet. 2, 1997.
- Syâfi’î, Muhammad Ibn Idrîs al-, *al-Umm*, Beirût: Dâr al-Ma’rifat, juz 3, 1961.
- Syafi’i, Rahmat, *Ilmu Ushul Fiqih*, Bandung: Pustaka Setia, Cet. Ke-1, 1997.
- Syarfî, ‘Abdul Majîd al-Sûsûh al-, *al-Ijtihâd al-Jamâ’i fî al-Tasyrî’i al-Islâmi*, Doha: Dâr al-‘Ulûm, tt.
- Syarifuddin, Amir, *UshulFiqh 1*, Jakarta: Logos, 1996.
- , *Pembaharuan Pemikiran dalam Hukum Islam*, Padang: Angkasa Raya, 1990.
- Syâthibî, Abû Ishâqal-, *al-Muwâfaqât fî Ushûli al-Syarî’ah*, Beirût: Dâr al-Fikr: 1994.
- Syaukânî , Al-Imâm Muhammad Ibn‘Alî al-, *Irsyâdu al-Fuhûl*, Cairo: Dâr al-Salâm, Jilid 2, 2006.
- Tim Penyusun, *Kamus Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa, 2008.
- Tim Penyusun, *Pedoman Penulisan Karya Ilmiah- Tesis dan Disertasi*, Padang: Pascasarjana IAIN IB Padang, cet. Ke-3, 2015.
- Zahrah, Muhammad Abû, *Ushul al-Fiqhi*, Damaskus: Dâr al-Fikr al-‘Arabî, tt.
- Zaidân, ‘Abdul Karîm, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqhi*, Beirut: Muassasah al-Risâlah, 2006.
- Zarqâ’, Ahmad Muhammad, *Syarhal-Qawâ’id al-Fiqhiyyah*, Damaskus: Dâr al-Qalam, 1989.
- Zarqâ’, Musthafa Ahmad, *al-Madkhal al-Fiqh al-‘Am*, Beirût: Dâral-Fikr, 1968.
- Zuhailî, Wahbah, *Ushul al-Fiqhi al-Islâmî*, Damaskus: Dâr al-Fikri, cet.1, juz 2, 1986.
- Zuhailî, Muhammad, *al-Qawâ’id al-Fiqhiyyah wa Tathbîqâtuhâ fî Madzâhibi al-Arba’ah*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 2006.
- Zuhdi Muhdhor, Attabik Ali, *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia*, Yogyakarta: Multi Karya Grafika, 1998.



### DAFTAR RIWAYAT HIDUP

- Nama** : Johan Efendi, Lc., M.H
- Tempat/Tgl Lahir** : Padang, 15 Desember 1990
- Jenis Kelamin** : Laki-Laki
- Status** : Menikah
- Alamat** : Jln.Kayu Aro Kel. Bungus Barat Kec. Bungus Teluk Kabung. Kota Padang - Sumatera Barat
- Facebook / WA /HP** : Johan Efendi / 082386297033
- Istri** : Widya Winelza, S.Pd.I., M.Pd
- Nama Anak** : Muhammad Syauqi Elqudsi (6 bulan)
- Pendidikan** :
- SDN 17 Kayu Aro Bungus Teluk Kabung (1997-2003)
  - MTsN Bungus Teluk Kabung - Padang (2003-2006)
  - MAN 2 Padang Jurusan MAPK (2006-2009)
  - Lembaga Bahasa Arab dan Studi Islam Ma'had Zuber bin Al-Awwam - Padang (2009-2010)
  - Strata 1 (S1) Fakultas Syari'ah wal Qanun, Jurusan Hukum Islam Universitas Al-Azhar Kairo - Mesir (2010-2015)
  - Strata 2 (S2) Prodi Hukum Keluarga Pascasarjana UIN Imam Bonjol Padang (2016-2018)
- Pengalaman Organisasi** :
- Sekretaris Osis MTsN Bungus Teluk Kabung (2005-2006)

- Sekretaris Front Pembela Islam (FPI) Cabang Kairo-Mesir (2010-2011)
- Sekretaris Senat Mahasiswa Fakultas Syari'ah Islamiyah Kairo-Mesir (2011-2012)
- Wakil Ketua Ikatan Persaudaraan Qori/Qoriah (IPQI) Kairo-Mesir (2012-2013)
- Dewan Pengurus Ikatan Cendekiawan Muda Ahsanul Husna Masjid Nurul Qalbi, Kayu Aro-BungusTeluk kabung (2015-sekarang)

**Prestasi2 yang pernah diraih :**

- Harapan 1 Tahfiz 5 Juz+Tilawah MTQ Tingkat Kota Padang (2004)
- Juara 3 Tahfiz 5 Juz MTQ Tingkat Provinsi Sumbar di Kab.Padang Pariman (2005)
- Juara 3 Tahfiz 5 Juz+Tilawah MTQ Tingkat Kab.Bungo-Jambi (2006)
- Juara 3 Tahfiz 10 Juz MTQ tingkat Kota Padang (2006)
- Juara 1 Tahfiz 5+TilawahJuz MTQ Tingkat Kab.Agam (2006)
- Harapan 3 Tahfiz 5 Juz+Tilawah MTQ Tingkat Provinsi Sumbar di Kota Payakumbuh (2007)
- Juara 3 Tahfiz 10 Juz MTQ Tingkat Kota Padang (2008)
- Harapan 3 Tahfiz 10 Juz MTQ Tingkat Kab.Tanah Datar (2008)
- Harapan 3 Tahfiz 10 Juz MTQ Tingkat Kab.Agam (2008)
- Harapan 2 Tahfiz 10 Juz MTQ Tingkat Provinsi Sumbar di Kab. Pasaman (2009)
- Juara 3 Tahfiz 10 Juz MHQ Antar Mahasiswa Asia (Indonesia-Malasyia-Thailand) di Dumyat-Mesir (2011)
- Juara 3 Tafsir Qur'an Bahasa Arab MTQ Tingkat Kota Padang (2014)
- Juara 1 Tafsir Qur'an Bahasa Indonesia MTQ Tingkat Kab.Dharmasraya (2014)
- Juara 2 Tafsir Qur'an Bahasa Arab MTQ Tingkat Kab.Tebo-Jambi (2014)

- Juara 3 Tafsir Qur'an Bahasa Arab MTQ Tingkat Kab.Bungo-Jambi (2015)
- Peserta Tafsir Qur'an Bahasa Indonesia MTQ Tingkat Provinsi Sumbar di Kota Sawahlunto (2015)

**Aktifitas Mengajar:**

- Guru Bahasa Arab MTsS-MAS  
Ponpes Diniyah Limo Jurai-Agam  
(2015-2016)
- Guru Bahasa Arab Tahfiz Center  
Darul Hufadz Padang  
(2016)
- Dosen Bahasa Arab Ma'had Zuber bin Al-Awwam  
Universitas Muhammadiyah Sumatera Barat (2016-  
2017)

Demikian Riwayat Hidup yang dapat saya sampaikan untuk dipergunakan sebagaimana mestinya,atas kerjasama bapak/Ibu saya ucapkan terimakasih.

Padang, 03 Maret 2018

Johan Efendi

