BAB III

CORAK PEMIKIRAN HUKUM ISLAM DAN METODE *IJTIHĀD*

3.1 Corak Pemikiran

Corak diartikan dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) sebagai bunga atau gambar-gambar (yang ada warna-warna) pada kain (tenunan, anyaman, dsb); berjenis-jenis warna pada warna dasar (seperti kain, bendera, dsb); sebagai sifat (paham, macam,bentuk). Dalam hal ini corak yang dimaksud adalah sebagai sifat yaitu suatu paham, bentuk dan macam.[106] Sedangkan pemikiran diartikan dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) adalah bahan untuk dipikir-pikir atau dipertimbangkan.[107] juga disebutkan sebagai pendapat; anggapan sebagai buah dari pemikiraan atau perkiraan, kesimpulan (sesudah mempertimbangkan, menyelidiki).[108]

Di dalam buku Studi Dasar Dasar Pemikiran Islam dikatakan bahwa definisi pemikiran Islam adalah sebagia berikut:

الفكر الإسلامي هو الحكم على الواقعِ من وِجهةِ نظر الإسلام[109].

Pemikiran Islam adalah upaya menilai fakta dari sudut pandang Islam.

Dengan demikian pemikiran Islam mengandung tiga hal, yakni:[110]

1) Fakta (al-wāqi‘)
2) Hukum (justifikasi)
3) Keterkaitan fakta dengan hukum.

---

[106] Tim Penyusun, *Kamus Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), h. 294
[107] *Ibid.*, h. 118
[108] *Ibid.*, h. 317
[109] Muhammad Husain Abdullah, *Studi Dasar Dasar Pemikiran Islam*, terj . Zamroni, (t.t:t.p,t.th), h. 12
[110] *Ibid*

Dengan demikian corak pemikiran merupakan sebuah peta dalam pemikiran, yang merupakan kerangka berfikir, pendekatan dan metode perumusannya. Corak pemikiran hukum islam merupakan suatu metode untuk memahami Islam yang berkembang dalam realitas sejarah, dan dalam konteks dinamika dan dialektika penafsiran yang sangat terkait dengan dimensi ruang dan waktu sesuai dengan sudut pandang Islam. Setiap intelektual Muslim memiliki cara pandang tersendiri dalam memahami doktrin agamanya, maka terdapat dinamika pergulatan wacana kontestasi pemikiran hukum Islam.[111]

3.1.1 Sejarah Pemikiran Hukum Islam

Peta pemikiran Islam dapat dilacak sejak awal masa sahabat dengan dua kutub pemikiran yang berkembang, yakni maẓhab[112] '*Umarī* dan maẓhab '*Alawī*.[113] Selanjutnya, mata rantai maẓhab '*Umarī* ini dilanjutkan oleh 'Abdullāh ibn Mas'd. Para tābi'in dari Kufah berguru kepadanya sehingga lahirlah maẓhab Kufah yang menitik beratkan *fiqh al-ra'y*. Sementara itu, 'Alī tetap tinggal di Madinah, yang kelak berkembang menjadi maẓhab Hijaz yang menekankan *fiqh al-atsar*. Dengan demikian, polarisasi maẓhab fikih dalam Islam dapat diidentifikasi menjadi dua kelompok besar, yaitu *ahl al-ra'y* dan *ahl al-hadīts*, atau biasa dikenal sebagai faksi Kufah dan faksi Hijaz.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI IMAM BONJOL PADANG

[111] Fuad Ba'ali dan Ali Wardi, *Ibnu Khaldun dan Pola Pemikiran Islam,* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1989), h. 24

[112] Secara etimologis, "mażhāb" berasal dari bentuk *mashdar mīm* (kata sifat) dan *isim makān* (kata yang menunjukkan tempat) yang diambil dari *f'il mādhi* "*dzahaba"*, yang berarti pergi dan bisa juga berarti *al-ra'y* atau pendapat. Jadi mazhab adalah jalan pikiran (pendapat) yang ditempuh oleh seorang mujtahid dalam menetapkan hukum Islam yang bersumber dari Alquran dan Hadis. Huzaemah Tahido, *Pengantar Perbandingan Mazhab,* (Jakarta: Logos, 1997), h. 71. Disamping itu, mazhab juga dipahami dengan *school* yang dalam bahasa Arab dipahami sebagai *madrasah fikriyah* atau *mażhāb al-aqli*. Mazhab esensinya adalah aliran pemikiran (*school of thought*)

[113] Mazhab '*Umarī* dinisbatkan dari 'Umar ibn al-Khaththāb sebagai peletak dasar pemikiran rasional dan kontekstual dalam memahami nas. Sementara mazhab '*Alawī* terdiri atas sahabat-sahabat yang berkumpul di sekitar 'Alī ibn Abī Tālib yang lebih cenderung tekstual, sementara porsi penggunaan rasio lebih sedikit. Jalaluddin Rakhmat, *Kata Pengantar*, dalam Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman,* (Bandung: Mizan, 1993), h. 18

Faksi pertama, diwakili oleh imam Abu Hanīfah, seorang fakih dan alim yang lebih banyak menggunakan porsi *ra'y* atau paling tidak lebih cenderung rasional dalam pemikiran ijtihadnya.[114] Sementara faksi kedua, diwakili oleh Imam Mālik ibn Anas, fakih dan alim yang lebih banyak menggunakan *al-hadīts* dan tradisi masyarakat Madinah sebagai referensi dalam pemikiran ijtihadnya. Adapun Imam Syāf'ī, dikenal sebagai sintesa antara dua faksi ini, walaupun lebih cenderung pada *ahl al-hadīts*. Adapun Imam Ahmad ibn Hanbal juga dimasukkan dalam faksi *ahl al-hadīts* karena ia seorang *muhadditsīn*, di samping juga sebagai mujtahid *mustaqil*, dimana pola *istinbāth*-nya lebih dekat pada metodologi gurunya, Imam Syāf'ī.[115] Di samping empat maẓhab fikih yang disebutkan di atas, terdapat sejumlah maẓhab fikih lain, seperti maẓhab Zhāhirī, Tabarī, Layts dan sebagainya. Namun saat ini, maẓhab-maẓhab tersebut kurang berkembang, karena pengikutnya sedikit. Sedangkan di luar kelompok Sunni (*ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*) terdapat maẓhab Syi'ah, yang terdiri atas dua maẓhab besar, yaitu Syi'ah Imamiyah yang terdiri atas dua belas imam dan maẓhab Syi'ah Zaydiyah.[116]

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
IMAM BONJOL
PADANG

Pada masa inilah disebut dengan periode pemikiran Islam Klasik, yang mana periode ini dibagi menjadi dua fase, yaitu fase ekspansi, integrasi dan puncak kemajuan (650-1000); dan fase disintegrasi (1000-1250). Fase pertama (650-1000) yaitu zaman dimana wilayah Islam mulai meluas melalui Afrika Utara sampai ke Spanyol di Barat dan di Persia sampai ke India di Timur. Wilayah itu berada dalam teritorial khalifah yang pada mulanya berkedudukan di Madinah dan kemudian di

---

[114] Imam Muhammad Abu Zahrah, *Tārīkh al-Madzāhib al-Fiqhiyyah,* (Kairo: Mathba' al-Madanī, t.t), h. 188

[115] Muhammad 'Ālī al-Sāyis, *Nasy'ah al-Faqīh wa al-Ijtihād wa Athwāruh,* (Mesir: Majma' al-Buhts al Islāmiyyah, 1970), h. 10

[116] Asmuni Rahman, *Ushul Fiqh Syiah Imamiyah,* (Yogyakarta: Bina Usaha, 1985), h. 2

Damsyik dan terakhir di Baghdad. Masa inilah yang disebut *golden age*-nya Islam di segala bidang.[117]

Namun setelah mengalami fase *peak experience* (puncak kejayaan) tersebut, umat Islam merasa puas dan hanya menyandarkan diri pada hasil ijtihad yang dilakukan oleh para mujtahid, sehingga keterikatan pada maẓhab-maẓhab fkih begitu kental dan melahirkan sikap fanatisme maẓhab. Kondisi ini bermuara pada padamnya semangat ijtihad dan maraknya taklid yang membuat fkih mengalami kebekuan dan keterpakuan tekstual sehingga menjadi sebuah *corpus* (kumpulan teks) yang tertutup. Inilah fase kedua (1000-1250) stagnasi dan kemunduran peradaban Islam. Konflik politik seringkali melanda sehingga hancurnya imperium Islam yang menyebabkan Baghdad berhasil dikuasasi oleh Hulaghu Khan di tahun 1258.[118]

Dalam kondisi keterpurukan, krisis kebekuan berpikir dan kemunduran di segala bidang yang melanda hampir seluruh negeri Islam, ada secercah harapan yang mampu membangkitkan spirit peradaban Islam dengan tampilnya Ibnu Taymiyah (w. 278 H), yang kemudian diteruskan oleh Ibn al-Qoyyim al-Jawziyah (w. 751 H) dan Al-Syawkanī (w. 1834 H) yang menggelorakan semangat ijtihad dan menentang taklid.[119]

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
IMAM BONJOL
PADANG

Dalam konteks ini, Fazlur Rahman mengelompokkan gerakan pembaharuan Islam pada empat bentuk, yaitu: Revivalis pra-Modernis,

---

[117] Harun Nasution membagi sejarah Islam pada tiga periode, yaitu: (1) Periode klasik (650-1250 M), yang diklasifkasi menjadi dua masa, yaitu masa kemajuan Islam (650-1000 M) dan masa disintegrasi (1000- 1250 M). (2) Periode pertengahan (1250–1800 M), yang diklasifkasi menjadi dua masa, yaitu masa kemunduran I (1250-1500 M) dan masa tiga kerajaan besar (1500-1800 M), yang terdiri atas dua fase, yaitu fase kemajuan I (1500-1700 M) dan fase kemunduran II (1700-1800 M). (3) Periode modern (mulai 1800– sekarang). Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Pelbagai Aspeknya*, (Jakarta: UI Press, 1979), h. 56-86

[118] Yunasril Ali, *Perkembangan Pemikiran dalam Islam*, Ed. 1, Cet. 1, (Jakarta: Bumi Aksara, 1991), hlm. 37

[119] Nasrun Rusli, *Konsep Ijtihad Al-Syaukani*, (Jakarta: Logos, 1999), h. 32

Modernisme Klasik, Neo Revivalisme dan Neo-Modernisme.[120] Menurut Rahman, kelompok pertama muncul pada abad ke-18 dan diwakili antara lain oleh Wahhābiyyah di Saudi Arabia dan Sānsiyyah di Afrika Utara. Tema-tema gerakan mereka adalah: (1) Prihatin terhadap kemerosotan umat Islam. (2) Kembali pada Islam yang orisinil dan membuang takhayul, bida'h dan khurafat. (3) Reinterpretasi terhadap konsep takdir yang salah selama ini. (4) Perlawanan bersenjata, jika diperlukan.[121] Kemudian pada abad ke-19 muncullah gerakan modernisme klasik yang diwakili antara lain oleh Jamāl al-Dīn al-Afghānī dan Muhammad 'Abduh. Perhatian khusus dari gerakan ini adalah perluasan tentang ijtihad terhadap masalah-masalah vital yang dihadapi umat Islam. Di samping itu, modernisme klasik juga mulai terbuka terhadap gagasan-gagasan Barat. Gerakan kedua ini kemudian diambil alih oleh gerakan neo-revivalisme yang hampir mirip dengan gerakan pertama. Perhatian utama gerakan ini adalah keharaman bunga bank, *family planning (*keluarga berencana) dan tidak menutup aurat adalah dosa besar. Slogan mereka adalah bahwa Islam mencakup seluruh aspek kehidupan. Gerakan ini diwakili oleh Al-Mawdudī, Khadaf, dan Imām Khumaynī.[122]

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
IMAM BONJOL
PADANG

Selanjutnya pada awal abad ke-20 muncul gerakan neo-modernisme yang dipelopori oleh Fazlur Rahman. Ia mengkritik ketiga gerakan tersebut karena tidak mempunyai metode khusus dalam menangani masalah-masalah yang berkembang dalam dunia Islam. Oleh karena itu, Rahman merumuskan metodenya yang terdiri atas tiga langkah, yaitu: (1) Pendekatan historis untuk menemukan makna teks Alquran. (2) Perbedaan antara ketetapan legal dengan sasaran dan tujuan

[120] Fazlur Rahman, *Gerakan Pembaharuan dalam Islam di Tengah Tantangan Dewasa ini*, dalam Harun Nasution dan Azyumardi Azra (penyunting), *Perkembangan Modern dalam Islam*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1985), h. 20

[121] *Ibid.*, h. 23

[122] *Ibid.*, h. 26-33

Alquran. (3) Pemahaman dan penetapan sasaran Alquran dengan sepenuhnya memperhatikan latar belakang sosiologisnya.[123]

Rahman dengan klaim neo-modernismenya telah merumuskan suatu teori hukum yang disebut sebagai *the double movement theory,* yakni dari yang khusus (partikular) ke yang umum (general) dan sebaliknya. Gerakan pertama, memahami situasi dan problem historis dimana wahyu diturunkan, kemudian dicarikan rasio-legis (*'illat*)-nya. Gerakan kedua, mengeneralisasikan dan mensistemasikan prinsip-prinsip umum dari gerakan pertama untuk kemudian dihadapkan pada realitas aktual dewasa ini.[124]

Gagasan neo-modernisme ini berbasis sintesis progresif antara rasionalitas modern dan penguasaan khazanah klasik sebagai prasyarat kebangkitan Islam.[125]

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa neomodernis memiliki *concern* pada tradisi dan berusaha membangun visi Islam di masa modern dengan tidak meninggalkan warisan khazanah intelektual Islam. Bahkan jika mungkin, mereka mencari akar-akar Islam untuk mendapatkan kemodernan itu sendiri. Sedangkan kaum modernis lama lebih banyak bersifat apologetik terhadap modernitas. Sementara itu pada aras yang lain, muncul wacana post tradisionalisme Islam. Istilah ini muncul atau digunakan untuk menamakan gerakan yang memiliki ciri-ciri khusus, yang secara kategorial tidak bisa disebut modernis, neo-modernis dan tradisionalis atau neo-tradisionalis. Istilah ini masih *debatable,* belum

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI IMAM BONJOL PADANG

[123] Muhammad Iqbal, *Rekonstruksi Pemikiran Islam: Studi tentang Kontribusi Gagasan Iqbal dalam Pembaruan Hukum Islam,* (Jakarta: Kalam Mulia, 1994), h. 42

[124] Fazlur Rahman, *Op.cit.*, h. 48-52.

[125] Yudhie R. Haryono, "Gagalnya Maẓhāb Islam Liberal", dalam *Republika*, 11 Maret 2021

memiliki gambaran epistemologi yang jelas.[126] Namun secara simplistis, gerakan post-tradisionalisme dapat dipahami sebagai suatu gerakan ”lompat tradisi”.

Gerakan ini, sebagaimana neo-tradisionalisme, berangkat dari suatu tradisi yang secara terus menerus berusaha memperbarui tradisi tersebut dengan cara mendialogkan secara intens dengan modernitas, sehingga akan terjadi sebuah loncatan tradisi dalam kerangka pembentukan tradisi baru (*new tradition*) yang sama sekali berbeda dengan tradisi sebelumnya. Di satu sisi memang terdapat kontinuitas, namun dalam banyak bidang terdapat diskontinuitas dari bangunan tradisi lamanya. Pada umumnya, bersamaan dengan pengembangan pemikiran post-tradisionalisme terjadi juga nuansa liberalisasi pemikiran.

3.1.2 Pembagian Corak Pemikiran Hukum Islam

Berpikir secara dikotomi-tipologis oleh para sosiolog dikatakan sebagai kecenderungan yang hampir selalu ada pada setiap orang.[127] Perspektif sosiologis ini memberikan gambaran bahwa kapan dan dimana pun sebuah fenomena dari realitas dipahami oleh manusia, maka muncul sebuah kecenderungan untuk memetakannya dalam sebuah tipologi-tipologi yang bersifat khusus, tergantung pada kapan dan dimana fenomena itu muncul. Begitu pula halnya dalam ranah pemikiran. Karena adanya distingsi dari segi pendekatan, metode, *frame work* dan cara pandang yang dipergunakan oleh setiap pemikir atau peneliti dalam melihat sesuatu, maka hasil yang diperoleh dari pengamatannya terhadap sebuah obyek menjadi berbeda-beda.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI IMAM BONJOL PADANG

---

[126] Marzuki Wahid, *Post Trdisionalis,* dalam Adnan Mahmud, et.al. (ed.), *Pemikiran Islam Kontemporer di Indonesia*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), h. 84

[127] Fuad Baali dan Ali Wardi, *Ibnu Khaldun dan Pola Pemikiran Islam,* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1989), h. 24

Tipologi sendiri merupakan suatu metode untuk memahami pemikiran yang berkembang dalam sejarah. Metode ini dianggap obyektif oleh banyak ahli sosiologi karena berisi klasifikasi topik atau tema sesuai dengan tipenya, kemudian dibandingkan dengan topik atau tema yang sama.[128] Islam, sebagai agama *samawī* yang memiliki kitab suci Alquran dalam dinamika sejarahnya, mengalami proses dialektika penafsiran yang sangat terkait dengan dimensi ruang dan waktu. Singkatnya, setiap umat Islam (intelektual Muslim) memiliki cara pandang tersendiri dalam memahami doktrin agamanya. Dalam konteks inilah terlihat adanya dinamika pergulatan wacana dalam diskursus pemikiran hukum Islam dengan berbagai varian dalam memahami ajaran Islam.

Sejarah perkembangan hukum Islam mencatat ada banyak metode dan model pemikiran yang dipakai oleh para mujtahid dalam merumuskan hukum. Dengan melihat berbagai pemetaan pemikiran hukum Islam yang sudah dibuat oleh Yusuf al-Qarḍāwī[129] juga berbagai pemetaan pemikiran dan gerakan keislaman yang berkembang belakangan ini, penulis merangkum dan menyederhanakan pemetaan pemikiran hukum Islam dalam tiga kualifikasi pemikiran. Yakni corak pemikiran Hukum Islam tradisionalis (tekstualis), Modernis (substansialis), dan liberalis.[130]

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
IMAM BONJOL
PADANG

[128] Taufik Abdullah, *Metodologi Penelitian Agama*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004), h. 62

[129] Yūsuf al-Qarḍāwī adalah Muhammad Yūsuf al-Qarḍāwī. Ia lahir di desa Shafat Turab Mesir yang berada di bagian barat Mesir pada tanggal 9 September 1926, Yūsuf al-Qharḍāwī merupakan seorang ulama kontemporer yang merupakan pakar dalam bidang Hukum Islam. Yūsuf al-Qharḍāwī *Fatâwa al-Qaradhawi,* terj. H. Abdurrahman Ali Bauzir, (Jakarta: Gema Insani, 2008), h. 499

[130] Pemetaan ini mengacu pada tulisan Yūsuf al-Qarḍāwī yang menjelaskan teori Moderasi Islam antara Aliran Tekstualis dan Aliran Liberalis. Yūsuf al-Qarḍāwī, *Dirāsat Fī Fiqh Maqāṣid Al-Syarī'ah Baina Al-Maqāṣid Al-Kulliyah Wa Nuṣūs Al-Juz'iyyah*, (Mesir: Dār al-Syurūq, 2007)

3.1.2.1 Corak Pemikiran Tradisionalis

Istilah tradisional tidak terlalu sulit untuk dipahami ketika berdiri sendiri. Tetapi ketika disandingkan dengan kata lain dan menjadi frase, seperti Islam tradisional (*traditional Islam*), tradisi Islam (*Islamic tradition*), tradisionalis (*traditionalist*) atau masyarakat tradisional (*traditional society*), menjadi tidak mudah lagi untuk didefnisikan. Sebagai contoh bagaimana kata tradisional menjadi problematis untuk didefinisikan, bisa dilihat dari perdebatan yang muncul di kalangan sosiolog ketika mengartikan frase *traditional society*. *Traditional society* dimaknai sebagai *a non-industrial, predominantly rural society that is presumed to be static and contrasted with a modern, changing, industrial society*. Meskipun untuk jangka waktu lama, defnisi ini diterima secara luas, namun kemudian menjadi problematis dan ditolak oleh banyak sosiolog.[131]

Secara etimologis, kata tradisi berasal dari bahasa Inggris *tradition*. Kata ini diambil dari kata bahasa Latin *traditio* yang bersumber dari kata kerja *trader* yang artinya menyampaikan (*hand over; deliver*). Kata *traditio* maknanya dekat dengan kata *paradosis* atau kata kerja *paradidõmi* dalam bahasa Yunani yang berarti menyampaikan. Dengan arti demikian, kata *tradition* dan *paradosis* umum digunakan oleh para teolog Kristen Latin dan Yunani untuk menunjukkan sekumpulan ajaran yang dipelihara dan diteruskan oleh Gereja sebagai keyakinan Katolik *(the Catholic faith).*[132]

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI IMAM BONJOL PADANG

[131] Dalam redaksi aslinya tertulis bahwa, "Te concept is widely used in the social sciences, but over the last few decades has come to be seen as problematic and therefore avoided by many sociologist". David Jary dan Julia Jary, *Te Harper Collins Dictionary of Sociology*, (New York: Harper Collins Publishers, 1991), h. 525

[132] Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, (New York: Simon & Schuster MacMillan, 1995), Vol. 15, h. 1

Dalam bahasa Arab, istilah tradisi biasanya diidentikkan dengan kata *sunnah* yang secara harfah (etimologis) berarti Jalan yang dijalani, terpuji ataupun tidak (*al-sīrah, hasanatan kānat aw qabīhatan*). [133] Ia juga diartikan sebagai aturan-aturan, cara bertingkah laku atau tingkah laku kehidupan.[134] Dari kata tradisi kemudian muncul kata tradisional, tradisionalis dan tradisionalisme. Tradisional artinya menurut adat, turun temurun atau mengikuti nenek moyang. Sebagaimana yang telah diketahui, istilah ini biasanya dipergunakan untuk mensifati sesuatu seperti misalnya pakaian adat, tarian tradisional, upacara adat dan seterusnya. Ketiga contoh ini, menurut adat harus dipertahankan dan diwariskan secara turun temurun ke generasi selanjutnya.

Sementara itu, istilah "tradisional" banyak dipakai dan digunakan masyarakat sebagai istilah yang digunakan untuk

---

[133] Ibn Manzhr, *Lisān al-'Arab, Op.cit.,* Jilid 4, h. 716.

[134] M. M. Azami, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*, (Riyadh: King Saud University, 1985), h. 29 Dalam ranah pemikiran Islam, ada perbedaan pemahaman antara ulama Hadis, ushul fIkih dan fIkih dalam mendefnisikan Sunah. Kalangan ulama Hadis lebih menitikberatkan pada sesuatu yang disandarkan kepada Rasulullah Saw. dalam kapasitas beliau sebagai imam pemberi petunjuk, penuntun, penasehat dan teladan umat Islam. Ulama Hadis mengambil segala sesuatu yang berkenaan dengan Nabi Muhammad Saw. baik berupa tingkah laku, postur tubuh, sabda dan perbuatan beliau, baik membawa konsekuensi hukum atau tidak. Hal ini sebagaimana defnisi yang masyhur menurut mereka, yaitu segala sesuatu yang disandarkan kepada Rasulullah Saw., baik perkataan, perbuatan, *taqrīr*, pengajaran, sifat, kelakuan, perjalanan hidup, baik sebelum diangkat menjadi rasul atau sesudahnya. Sedangkan ulama ushul fkih membahas segala sesuatu yang datang dari Rasulullah dalam kapasitas beliau sebagai pembentuk syariat yang menjelaskan kepada manusia undang-undang kehidupan dan meletakkan kaidahkaidah bagi para mujtahid sepeninggal beliau. Oleh karena itu yang menjadi perhatian mereka adalah sabda, perbuatan dan *taqrīr* beliau yang membawa konsekuensi hukum dan menetapkannya. Maka sunah menurut mereka adalah segala sesuatu yang diriwayatkan dari Nabi Saw., baik perkataan, perbuatan atau *taqrīr* yang berkaitan dengan hukum. Sementara itu, ulama fkih membahas segala sesuatu dari Nabi Saw. yang bertujuan untuk menunjukkan ketentuan syarak berkenaan dengan perbuatan manusia, baik dari segi wajib, haram, mubah atau yang lain. Mereka mendefnisikan Sunah sebagai suatu perbuatan Rasulullah Saw. yang mengandung syariat yang mencakup perbuatanperbuatan wajib, haram dan mubah. Muhammad 'A'jaj al-Khāthib, *Al-Sunnah Qobla Tadwīn,* (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), h. 16; Muhammad 'A'jaj al-Khāthib, *Ushl al-Hadīts: 'Ulmuh wa Mushthalahuh,* (Beirut: Dār al-Fikr, 1989), h. 19

mengimbangi sesuatu yang bercorak atau berbau modern. Lebih lanjut, istilah "*tradisionalist*" dengan tambahan "*ist*" dalam bahasa Inggris secara umum digunakan untuk menunjukan orang atau kelompok masyarakat yang dengan gigih serta sungguh-sungguh memegang dan mempertahankan warisan tradisi nenek moyang dan diterapkan dalam kehidupan sehari-hari. Sebagai contoh, Deliar Noer mengklasifkasikan kelompok kaum Muslimin menjadi dua kelompok yaitu kelompok kaum tradisionalis dan kelompok kaum modernis. Kolompok tradisionalis seperti Nahdlatul Ulama (NU) dan kelompok modernis seperti Muhammadiyah.[135] Sementara itu, kelompok Jamaah Tabligh, oleh Abuddin Nata, dikategorikan juga sebagai kelompok Islam Tradisionalis.[136]

Selanjutnya, istilah "tradisonalisme" dengan adanya tambahan akhiran *isme* tidak lagi bermakna yang menunjukkan sifat atau subyek tertentu (orang/kelompok, tarian, pakaian), melainkan lebih menunjukkan sikap atau kecenderungan seseorang untuk melakukan suatu pekerjaan sesuai dengan tradisi masa lalu atau mengikuti pekerjaan nenek moyang.[137] Arti tradisionalisme jika dipadankan dengan makna sikap dan faham tradisional maka dapat melahirkan suatu sikap yang cenderung selalu memegang teguh tradisi warisan masa lalu, yang biasanya dapat dijumpai pada orang atau masyarakat yang justru tidak

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI IMAM BONJOL PADANG

[135] Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, (Jakarta: LP3ES, 1985), h. 241. Dalam diskursus pemikiran Islam Indonesia saat ini, kategori Deliar Noer nampaknya tidak lagi relevan karena Muhammadiyah –setidaknya sampai saat ini– cenderung statis dalam arena perdebatan pemikiran Islam. Sementara itu, NU yang sering dicap sebagai kaum tradisionalis mulai bergerak meninggalkan visi tradisionalnya dan mengarah pada visi Islam yang modern. Hal lain yang cukup mencengangkan adalah bahwa tokoh-tokoh Islam liberal di Indonesia banyak yang merupakan kader-kader muda NU.

[136] Abuddin Nata, *Peta Keberagamaan Pemikiran Islam di Indonesia,* (Jakarta: PT.RajaGrafndo Persada, 2001), h. 149

[137] Elizabet K. Notingham, *Religion and Society*, diterjemahkan oleh Abdul Muis Naharong, (Jakarta: Rajawali, 1987), h. 37.

mengenal dengan baik tentang arti warisan masa lalu. Mereka cenderung mengikuti aturan yang sudah baku tersebut tanpa bersikap kritis terhadap maksud dan tujuan yang mereka kerjakan. Dalam diskursus Islam di Barat, *term* "tradisi" digunakan untuk menunjuk kalangan Muslim yang dalam hal keagamaan dipandang sebagai kelompok yang selalu berpegang pada Alquran dan *ḥadīś*. Mereka menyebutnya sebagai kaum Islam "*literalist tradisional*". Karena mereka memaknai istilah "tradisi" sebagai Sunah, maka mereka menganggap pengikut Sunah adalah kaum tradisionalis yang selalu memecahkan masalah agama dengan Alquran dan *ḥadīś* serta ketetapan ulama klasik (ijmak).

Istilah tradisionalisme pada akhirnya merupakan antonim dari istilah modernisme yang kemudian melahirkan liberalisme. Masyarakat Barat mendefnisikan modernisme atau modernisasi sebagai fikiran, aliran, gerakan serta usaha-usaha untuk merubah paham-paham, adat istiadat, institusi-institusi lama, sesuai dengan suasana baru yang ditimbulkan oleh kemajuan ilmu dan teknologi modern.[138]

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
IMAM BONJOL
PADANG

Dengan demikian, pengertian tradisionalisme dapat dirumuskan sebagai fikiran, gerakan, aliran dan usaha-usaha untuk mempertahankan paham-paham, adat istiadat, institusi-institusi lama dan sebagainya, meskipun zaman semakin berkembang dan maju akibat ilmu dan teknologi. Rumusan ini dapat dikategorikan sesuai dengan arti secara harfiah "tradisionalisme" yaitu kecenderungan atau sikap untuk selalu mempertahankan tradisi warisan masa lalu.[139] Bagi pihak

[138] Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam, Op.cit.*, h. 11

[139] Pengertian ini sejalan dengan makna tradisionalisme dalam Ensiklopedi Indonesia, yaitu Penghargaan yang berlebihan terhadap tradisi dan apa saja yang diberikan

penentang tradisionalisme, sikap menjaga kontinuitas tradisi dan warisan masa lalu (*heritage*) inilah yang pada tahap berikutnya menciptakan ortodoksisme[140] dalam Islam.

Yūsuf al-Qaradhawi menyebutkan di dalam bukunya *al-Siyasah al-Syariyyah fī ḍau'i Nuṣuṣ al-Syari'ah wa Maqāṣidiha* yang penulis kutip dari bukunya yang lain dengan judul *Fiqih Maqāṣid Syari'ah*, beliau menyatakan bahwa terdapat kelompok yang lebih bergantung kepada teks-teks partikular, memahaminya dengan pemahaman literal dan jauh dari maksud-maksud syari'at yang ada di belakangnya. Mereka adalah orang-orang literal yang dari semenjak dulu Yūsuf al-Qaradhawī menyebutnya dengan *new ẓahiri*. Mereka adalah pewaris *ẓahiriyyah* zaman dahulu yang mengingkari adanya *ta'līl* di dalam hukum, menghubungkan dengan hikmah atau maksud, dan juga *qiyās*. Bahkan mereka berpendapat bahwa Allah bisa saja memerintah kita dengan hal yang Dia larang kepada kita, serta melarang kita dengan hal yang Dia perintahkan kepada kita. Bahkan, bisa saja Dia memerintahkan syirik dan melarang tauhid kepada kita. [141]

Kelompok pemikiran ini mengadopsi pemikiran *ẓahiri*.meskipun mereka tidak menamakannya dengan ẓahiri atau mengaku bahwa mereka telah menirunya. Namun, mereka

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI IMAM BONJOL PADANG

masa lampau sejarah (dalam hal ini ilmu, seni, kepercayaan dan adat-istiadat). Tradisionalisme ini yang biasanya mendasari pemikiran yang bersifat konservatif. Hasan Shadily (Pimpinan Redaksi), *Ensiklopedi Indonesia*, (Jakarta: Ichtiar baru Van Hoeve, t.t). Jilid. VI, h. 3608

[140] Dalam pandangan Ruslani, ortodoksisme biasa dibuat sebagai pelarian atau tempat perlindungan orang-orang skeptis. Para penguasa biasanya memanfaatkan sikap seperti ini karena menguntungkan mereka. Hal ini disebabkan karena ortodoksisme lebih mementingkan kelangsungan tradisi, warisan guru dan penjagaan diri pada hal-hal yang mudarat. Pemikiran bebas tidak mungkin lahir dari ortodoksisme. Ruslani, *Masyarakat Kitab dan Dialog Antar Agama: Studi atas Pemikiran Muhammad Arkoun*, (Yogyakarta: Yayasan Bintang Budaya, 2000), h. 71.

[141] Yūsuf al-Qaradhāwī, *Fiqih Maqāṣid Syari'ah: Moderasi Islam Antara Aliran Tekstual dan Aliran Liberal*, terj Arif Munandar Riswanto, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, t.th), h. 37

mengambil kejumudan lafaẓ-lafaẓ yang literal, melupakan hikmah dan ta'lil terhadap teks dari maẓhab tersebut. [142] Ẓahiriyyah telah berlebihan dalam mengambil literalisme teks hingga membawa mereka kepada pemahaman-pemahaman yang ditolak oleh agama dan akal. Meskipun ulama mereka, Abu Muhammad bin Hazm, adalah orang yang jenius.

Salah satu bentuk literalisme ibn Hazm adalah tentang hadīṣ permintaan izin kepada wanita untuk dinikahkan sebagaimana sabda Rasulullah SAW:

حَدَّثَنَا مُسْلِمُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا هِشَامٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ أَبِي كَثِيرٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا تُنْكَحُ الْبِكْرُ حَتَّى تُسْتَأْذَنَ وَلَا الثَّيِّبُ حَتَّى تُسْتَأْمَرَ فَقِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ كَيْفَ إِذْنُهَا قَالَ إِذَا سَكَتَتْ. (رواه البخاري)[١٤٣]

Artinya: "Telah menceritakan kepada kami (Muslim bin Ibrahim) telah menceritakan kepada kami (Hisyam) telah menceritakan kepada kami (Yahya bin Abi Katsir) dari (Abu Salamah) dari (Abu Hurairah) dari Nabi shallallahu 'alaihi wasallam, bersabda: "Gadis tidak boleh dinikahi hingga dimintai izin, dan janda tidak boleh dinikahi hingga dimintai persetujuannya." Ada yang bertanya; "Ya Rasulullah, bagaimana tanda izinnya? 'Nabi menjawab: "tandanya diam." (HR. Bukhārī)

Jumhur ulama memahami bahwa anak perempuan yang diam ketika dimintai izin menunjukkan bahwa dia telah ridha. Diam tersebut sama dengan keridhaannya. Karena biasanya, dia malu. Namun, jika dia berkata "saya sepakat/saya setuju",

[142] *Ibid.*, h. 44
[143] Al-Bukhārī, *Op.cit.*, Juz 9, h. 32.

perkataan tersebut adalah penguat dan menunjukkan keridhan yang kuat.

Namun, Ibnu Hazm berpendapat, bahwa jika anak perempuan tersebut berkata, "saya sepakat/setuju" justru pernikahan tidak boleh terjadi. Karena, ia menyalahi hadīṣ Nabi.[144]

Ibn al-Qayyim berkata, " Karena kenyataan yang seperti inilah, nama ẓahiriyyah pantas untuknya. [145]

Ibn Hazm menolak *ta'lil* hukum di dalam syariat dan menghubungkannya dengan hikmah atau maslahat. Ia membolehkan yang diperintah menjadi yang dilarang, dan yang dilarang menjadi diperintah. Ia berpendapat bahwa syari'at membedakan dua hal yang sama dan menyamakan dua hal yang berbeda. Terhadap pendapatnya tersebut, ia menulis berbagai contoh yang telah dibantah oleh Ibn Qayim dalam *I'lām al-Muwaqqi'īn* dengan menjelaskan kekeliruannya.[146]

Pendapatnya tentang hal yang sama tidaklah demikian. Karena, syari'at tidak membedakan dua hal yang sama selamanya, sebagaimana dia pun tidak menyamakan dua hal yang berbeda selamanya.

Corak pemikiran Hukum Tekstualis yang paling mendominasi teori hukum pra modern. Karakteristik umum corak pemikiran hukum tekstualis adalah perhatian besarnya terhadap penafsiran literal Al-Qur'an dan Sunnah dengan menitiktekankan

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI IMAM BONJOL PADANG

[144] Alī ibn Ahmad ibn sa'īd ibn hazm al-andalusī, *Al-Muhalla bi al-Aṡar*, (Beirut: Dār al-Kitab al-Ilmiyyah, 2015), Jilid 9, h.575

[145]Ibnu al- Qayyim al-Jauziyyah*, Zād al-Ma'ād fī Hadī Khair al-'Ibād*, (t.tp: al-Risālah, 1998), Jilid 5, h. 100

[146] Ibnu al- Qayyim al-Jauziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'īn an Rabb al-'Ālamīn*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1977), Jilid 3, h. 223

pada aspek kebahasaan. Penafsiran dalam model ini cenderung tidak dapat berubah dan bersifat sakral. Karena corak penafsiran ini dijiwai oleh pandangan teologis kaum Asy'ari yang menyatakan bahwa kemampuan intelektual manusia dipandang tidak memadai untuk menentukan hikmah di balik wahyu Tuhan. Kearifan Tuhan, yang terhujam secara mendalam dalam hukum-Nya, tidak mungkin difahami manusia. Dengan demikian yang paling aman adalah mendasarkan pemikiran hukum pada struktur bahasa teks-teks tersebut.[147] Karena perhatian besarnya pada tekstualitas nash maka corak ini seakan tidak menyediakan ruang yang mendukung bagi pertimbangan ethis, artinya suatu aturan akan dianggap sebagai hukum sepanjang secara tehnis dideduksi dari sumber nash.[148]

3.1.2.2 Corak Pemikiran Modernis

Secara etimologis, kata moderat dalam bahasa Inggris adalah *moderate* berasal dari bahasa Latin *moderare* yang artinya mengurangi atau mengontrol. Dalam *The American Heritage Dictionary of the English Language* kata *moderate* didefnisikan sebagai Not excessive or extreme, temperate, average/mediocre, opposed to radical views or measures. Sementara itu, dalam *Merriam Webster's Unabridged Dictionary*, kata moderate memiliki beberapa pengertian, di antaranya: (1) Characterized by an avoidance of extremes of behavior. (2) Tending to the mean or average. (3) Not violent or rigorous. (4) Of or relating to a political or social philosophy or program that avoids extreme

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI IMAM BONJOL PADANG

[147] Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, Terj. E. Kusnadiningrat dan Abdul Haris bin Wahid, *Sejarah Teori Hukum Islam*, (Jakarta : PT RajaGrafindo Persada, 2000),h. 307

[148] Birgit Krawietz, "*Darura in Modern Islamic Law : The Case of Organ Transplantation", dalam Robert Gleave & Eugenia Kermeli (eds.), Islamic Law Theory and Practice*, (London : I.B. Tauris Publishers, 2001), h. 186

measures and violent or partisan tactics. Dalam pergulatan pemikiran Islam, secara simplistis, kata moderat sering diartikan sebagai jalan tengah, yaitu tidak berpihak pada salah satu aliran, paham, golongan atau kelompok tertentu.

Muhammad Imārah dalam bukunya mengulas *term* moderat (*al-Wasathiyyah*) ini dari sudut pandang Islam dan menghadapkannya dengan konsep Barat. Dalam konsep Islam, moderat adalah terminologi yang memiliki kandungan makna yang sangat penting dan mulia, namun dalam praktiknya sering disalah artikan. Moderatisme bukan seperti anggapan banyak orang, yaitu tidak ada satu sikap yang jelas dan definitif dalam menghadapi problema serta persoalan-persoalan yang kompleks. Moderat bukanlah jalan pintas atau sikap bingung dalam menentukan pilihan di antara dua sisi yang berseberangan. Moderat dalam Islam bukan semata sikap ketiga dan baru tetapi juga adalah sebuah *manhaj* (metode) yang menengahi dua ekstrimitas yang saling bertentangan, dengan menolak eksageritas (sikap berlebihan) pada salah satu pihak yang pada akhirnya menimbulkan keberpihakan pada salah satu dari dua kutub yang bertentangan.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
IMAM BONJOL
PADANG

Moderat dalam konsep Islam adalah satu prinsip yang meniscayakan setiap Muslim untuk mampu merangkul dan mengkombinasikan elemen-elemen yang dapat disinergikan dalam satu keharmonisan yang tidak saling memusuhi pada kedua kutub yang berlawanan.[149] Selanjutnya, dengan meletakkan *term wasathiyyah* dalam konsep Islam, Imārah menyatakan bahwa *wasathiyyah* Islam merupakan *manhaj* yang memadukan antara ruh dan jasad, dunia dan akhirat, agama dan negara, subjek dan

[149] Muhammad Imarah, *Perang Terminologi Islam versus Barat*, (Jakarta: Logos, 1989), h. 265-267.

objek, yang riil dan ideal, tujuan dan cara, akal dan *naql*, lokal dan global, ijtihad dan taklid, agama dan ilmu, yang umum dan khusus, yang sakral dan profan, *das sein* dan *das sollen*, dan seterusnya. Moderatisme Islam melahirkan konvergensi antara dualisme-dualisme yang secara gegabah sering dipertentangkan.[150]

Dalam ranah filsafat hukum Islam, sikap moderat ini tampak dari posisi hukum yang tidak mengenal adanya dikotomi antara positivisme dan idealisme yang dalam teori hukum digambarkan saling bertentangan. Hukum Islam sebagai hukum yang berdasarkan atas wahyu, mencakup hukum sebagaimana adanya dan hukum sebagai yang seharusnya. Sebagai hukum sebagaimana adanya, ia adalah perintah Tuhan yang berfungsi sebagai hukum positif. Sedangkan sebagai hukum yang seharusnya, ia adalah ideal karena yang menjadi tujuan akhirnya adalah keadilan. Ini menunjukkan perbedaan antara hukum Islam dengan faham positivisme hukum, khususnya aliran positivisme analitik, yang berkonsentrasi pada analisis konsep-konsep dan hubungan-hubungan hukum atas dasar pemisahan yang ketat antara kenyataan (*das sein; what is*) dengan hal yang seharusnya (*das sollen; what should be*), dan karenanya ia dipisahkan dari keadilan dan etika. Ia juga berbeda dengan faham idealisme yang lebih didasarkan pada prinsip-prinsip keadilan dan berkaitan dengan hukum yang seharusnya.[151] Di samping itu, sikap moderat, sebagaimana dikemukakan oleh Nasaruddin Umar, juga telah dicontohkan oleh Rasulullah Saw. Dengan memperkenalkan konsep integralisme keilmuan sejati, dengan memadukan secara

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI IMAM BONJOL PADANG

[150] *Ibid.*, h. 269.

[151] Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), h. 62-65

harmonis antara unsur rasionalitas, moralitas dan seni ke dalam tiga landasan ilmu, yaitu ontologi, epistemologi, dan aksiologi. Rasulullah Saw. dinilai telah berhasil meletakkan landasan keilmuan yang integratif antara ilmu-ilmu rasional-analitis dan moral-spiritual, sebelum kemudian terjadi pemisahan antara ilmu-ilmu rasional analitik dengan ilmu-ilmu keagamaan pada masa kebangkitan peradaban Barat yang disebut sebagai abad flsafat Yunani II.[152]

Apabila kata moderat disandingkan dengan kata Muslim dan membentuk frase *Muslim moderat* maka secara sederhana dapat dirumuskan bahwa Muslim moderat adalah mereka yang berdiri di antara dua ekstrimitas yang saling berhadapan, tidak memihak pada salah satu kubu dan berada di garis atau jalan ketiga dengan menawarkan solusi yang komprehensif, seimbang dan adil.

Corak pemikiran hukum modernis (substansialis) [153], merupakan model pemikiran yang berusaha melintasi batas tekstual dengan berupaya mendalami substansi maksud yang tersimpan di balik tekstualitas nash. Model ini dibangun di atas pemikiran bahwa substansi pesan dari suatu lafadh tidak selamanya terepresentasikan dalam kata-kata secara apa adanya/lugas. Namun setiap pengungkapan kata-kata pasti ada substansi pesan yang dituju. Ini yang mestinya menjadi fokus

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI IMAM BONJOL PADANG

[152] Nasaruddin Umar, *Tradisi dan Pembaharuan Pemikiran dalam Dunia Islam,* makalah dipresentasikan dalam "Konferensi Reformasi Pemikiran dan Pendidikan dalam Dunia Islam", di Hotel Sahid Jaya, Jakarta pada tanggal 10-12 Februari 2006, h. 2-3

[153] Kata substansi diderivasi dai bahasa Inggris "substance" yang dalam dunia filsafat diartikan sebagai sifat dasar sesuatu yang esensi, unsur pokok atau dasar dari setiap modifikasi, lawan dari kata "form" atau "attribute". William Morris, et.al., (eds.), *The Heritage Illustrated Dictionary of The English Lamguage*, vol. 2, (Boston : Houghton Mifflin Company, 1979), h. 1284. Jadi model pemikiran hukum substansialis adalah pola pemikiran yang berusaha memahami esensi makna dari setiap nash hukum yang akan menjadi dasar untuk merumuskan hukum-hukum yang lain.

pemikiran, bukan berkutat pada penelaahan kebahasaan nash. Model pemikiran hukum substansialis muncul dalam istilah tehnis yang bermacam-macam, misalnya *qiyas*, *istihsan*, *saddudz-dzari'ah*, prinsip *maqashid as-syari'ah* dan *maṣlahah mursalah*. Semua istilah tersebut mengacu pada pola penalaran yang mengedepankan apa yang oleh pemikirnya dianggap sebagai "substansi makna" di balik tekstualitan nash, di mana tidak jarang hukum yang dianggap selaras dengan substansi ini ternyata berbeda dengan yang tersurat oleh nash, seperti tampak dalam kasus istihsan. Memang tehnik-tehnik pemikiran tersebut tidak menghasilkan produk hukum yang seragam karena perbedaan pendekatan dalam menentukan mana yang dianggap sebagai subtansi maksud nash. Misalnya qiyas lebih menganggap substansinya adalah illat yang lebih bersifat formalistis, sementara istihsan menganggap substansinya adalah hikmah yang aplikasinya lebih fleksibel. Jadi *'illat* merupakan bentuk pemikiran substansialis yang mendekati tekstualis, sementara pendekatan *maṣlahah* merupakan bentuk pemikiran substansialis yang mendekati liberalis, karena batasan-batasan untuk menentukan substansi makna banyak melibatkan penalaran akal manusia.[154]

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI IMAM BONJOL PADANG

Yūsuf al-Qaradhāwī menyebutkan bahwa kelompok modernis tidak melupakan teks-teks partikular dari al-Qur'an dan Sunnah, tetapi dalam satu waktu juga tidak memisahkannyadari maksud-maksud global. Bahkan teks-teks partikular tersebut dipahami dengan bingkai maksud-maksud global. Kelompok ini mengembalikan *furu'* kepada *uṣul*, partikular kepada global,

[154] Pendekatan maslahah yang dipakai kalangan modernis tidak jarang dikecam sebagai satu pola pikir yang mereduksi hukum Islam dari hukum Tuhan menjadi hukum buatan manusia. Lihat : Birgit Krawietz, *Op.Cit.*, h. 186

mutaghayyirāt kepada *ṭsawābit*, dan *mutasyābihat* kepada *muhkamat*. Ia memegang teks-teks *qaṭ'i* baik dari segi *tsubut* atau *dilalah*-nya dengan sangat kuat. Juga memegang tegas ijma' yan telah disepakati umat Islam secara yakin dan benar, serta menjadi jalan bagi orang-orang beriman yang tidak boleh dilanggar. [155] Kelompok modernis percaya bahwa hukum-hukum syariat ada *illat* dan hikmah. Illat tersebut ada demi menjaga kemashlahatan manusia. [156]

3.1.2.3 Corak Pemikiran Liberalis

Term liberal, secara etimologis, diderivasi dari kata *liberal* (Inggris) yang berarti bebas, tidak picik. Beberapa kata yang memiliki makna sejalan dengan kata *liberal* di antaranya adalah *liberalism* (liberalisme), *liberation* (liberasi), *liberate* (membebaskan), dan *liberty* (kemerdekaan dan kebebasan). Kata liberal dalam defnisi terminologi tetap menjadi perdebatan sampai saat ini. Terlebih lagi, ketika kata liberal dikaitkan dengan kata Islam, dua entitas yang sesungguhnya bertentangan secara diametral. Frase *Islam liberal* tidak hanya mengandung kontradiksi dalam peristilahan (*contradiction in terms*) tetapi juga *absurd*. Islam dalam makna *generic*-nya menuntut kepasrahan, yaitu sikap pasrah seorang hamba kepada Allah dengan mengikuti seluruh perintah dan menjauhi larangan-Nya. Sedangkan kata liberal, menunjuk pada kebebasan, lepas dari tuntutan atau perintah dan seterusnya. Oleh karena itu, hampir tidak mungkin untuk mempertemukan dua entitas yang bertentangan ini (Islam dan liberal) menjadi sebuah istilah yang berdiri sendiri.[157]

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI IMAM BONJOL PADANG

---

[155] Yūsuf al-Qaradhāwī, *Fiqih Maqāṣid Syari'ah: Moderasi Islam Antara Aliran Tekstual dan Aliran Liberal*, *Op.cit*., h. 39

[156] *Ibid.*, h. 144

[157] Dalam sebuah diskusi, Taufk Adnan Amal seraya mendukung Luthf As-Syakunie (koordinator JIL) yang mengatakan bahwa istilah "Islam liberal" tidak perlu didefnisikan. *Kalau* dibatasi tentunya tidak liberal lagi. Jadi, maknanya biar berkembang

Untuk mengetahui lebih jauh tentang Islam liberal, terdapat karya Charles Kurzman, dengan judul *Liberal Islam: A Source Book*, Leonard Binder, *Islamic Liberalism,*[158] dan Albert Hourani juga telah menggunakan istilah "liberal" dalam karyanya, *Arabic Tought in the Liberal Age 1798-1939.*[159] Selain tiga referensi tersebut, ada juga karya A. A. Fyzee, seorang hakim Muslim di Bombay India, berjudul *A Modern Approach to Islam,* dimana dalam karyanya memperkenalkan istilah "Islam liberal", yaitu terkait dengan upayanya "To understand it (Islam) for today, not as it was in the past, nor as it may be in the future".[160] Maksudnya, Islam liberal berupaya untuk memahami Islam dalam konteks kekinian, bukan Islam masa lalu dan bukan pula Islam yang hidup di masa depan. Sementara itu, dalam ranah perdebatan pemikiran Islam di Indonesia, barangkali buku Luthf As-Syaukanie, *Wajah Liberal Islam di Indonesia, JIL*, bisa dijadikan rujukan.

Di dalam tulisannya, Kurzman tidak memberikan definisi yang akurat tentang istilah Islam liberal. Ia hanya menyatakan

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI IMAM BONJOL PADANG

secara liberal di kepala peserta diskusi". Lihat dalam www. Islamlib.com. Pernyataan ini menunjukkan kesulitan kalangan Islam liberal sendiri ketika dihadapkan pada pertanyaan "apa itu Islam liberal?". Meskipun begitu, para pendukung Islam liberal, khususnya mereka yang terlibat dalam Jaringan Islam Liberal (JIL), dalam situs reminya menyatakan bahwa Islam Liberal adalah suatu bentuk penafsiran tertentu atas Islam dengan landasan sebagai berikut: (1) Membuka pintu ijtihad pada semua dimensi Islam. (2) Mengutamakan semangat religio-etik, bukan makna literal-teks. (3) Mempercayai kebenaran yang relatif, terbuka dan plural. (4) Memihak pada yang minoritas dan tertindas. (5) Meyakini kebebasan beragama. (6) Memisahkan otoritas duniawi dan ukhrawi serta otoritas keagamaan dan politik

[158] Diterbitkan di Chicago oleh The University of Chicago Press tahun 1988.

[159] Cetakan perdana buku ini adalah tahun 1962

[160] A. A. Fyzee, *A Modern Approach to Islam*, (London: Asia Pub. House, 1963), h. 110. Dalam bukunya, Fyzee mengajukan skema penafsiran Islam liberal sebagai berikut: (1) *Study of history of religions* (studi sejarah agama-agama). (2) *Comparative religion of the Semitic Races* (Perbandingan agama dari Ras-Ras Semit). (3) *Study of Semitic languages and philology* (Studi Bahasa-Bahasa Semit dan flologi). (4) *Separation of law and religion* (pemisahan hukum dan agama). (5) *Reexamination of shari'a and kalam* (penjelasan ulang terhadap syariat dan kalam). (6) *Reinterpretation of cosmology and scientifc facts* (interpretasi ulang terhadap kosmologi dan fakta-fakta Ilmiah)

bahwa “Liberal Islam refers to interpretations of Islam that have a special concern regarding such issues as democracy, separating religion from political involvement, women’s rights, freedom of thought and promoting human progress”.[161]

Definisi di atas jelas tidak definitif. Kurzman sama sekali tidak memberikan batasan jelas yang dapat membedakan Islam liberal dengan jenis pemikiran Islam lain, seperti modernisme, neo-modernisme, tradisionalisme, post-tradisionalisme atau lainnya. Hal ini pula barangkali yang menyebabkan Kurzman secara gegabah memasukkan intelektual Muslim seperti Yusuf al-Qaradhawī dan M. Natsir ke dalam kategori liberal.

Sementara itu, Leonard Binder mencoba mendefnisikan liberalisme dalam konteks Islam dengan pernyataannya: For Islamic liberals, the language of the Alquran is coordinate with the essence of revelation, but the content and meaning of the revelation is not essentially verbal. Since the words of the Alquran do not exhaust the meaning of revelation, there is a need for an effort beyond them, seeking that which is represented or revealed by language.[162]

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
IMAM BONJOL
PADANG

Seperti halnya Kurzman, defnisi yang diberikan oleh Binder terhadap term Islam liberal juga tidak definitif. Bahkan seandainya yang dijadikan ukuran liberalisme adalah seperti yang

[161] Charles Kurzman, *Islamic Liberalism: Prospect and Challenges*, dalam http://www.biu.ac.il/SOC/besa/meria/journal/1999/issue3/jv3- n3a2.html, diakses tanggal 12 April 2021.

[162] Leonard Binder, *Op.cit.*, h. 4. Bagi penganut liberalisme Islam, bahasa Alquran berkaitan erat dengan esensi pewahyuan, tetapi isi dan makna dari wahyu itu sendiri tidaklah verbal secara esensial. Karena kata-kata Alquran tidak menjelaskan secara mendalam makna yang dikandung oleh wahyu, maka dibutuhkan usaha untuk melampauinya, mencari mana yang direpresentasikan dan makna yang diwahyukan oleh bahasa

disebut Binder di atas, maka hampir tidak ada seorang ulama Islam pun yang luput dari kategori liberal. Sebab pada kenyataannya, dalam upaya penafsiran terhadap ayat-ayat Alquran, ulamatidak hanya berpegang pada aspek tekstualitas atau harfah Alquran *an sich*, namun juga melihat makna yang terkandung di dalamnya. Atas dasar itulah mengapa kemudian banyak ditemukan fatwa-fatwa ulama yang melampaui yang tersurat (teks).

Kekaburan definisi yang diberikan Kurzman dan Binder di atas menunjukkan bahwa bagaimana pun kerasnya usaha untuk memberikan definisi yang dianggap tepat tentang Islam liberal, maka hasilnya akan "jauh panggang dari api". Meskipun sulit untuk mendefnisikannya, namun setidaknya dapat diidentifkasi beberapa kecenderungan yang menjadi identitas atau ciri bagi pemikiran Islam liberal, yaitu: pertama, Islam liberal berangkat dari preposisi bahwa kebenaran adalah relatif, terbuka dan plural. Maka Islam liberal melakukan dekonstruksi atas "teks", yaitu segala bentuk "teks" dan penafsiran atasnya yang dianggap final.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
IMAM BONJOL
PADANG

Menurut Yūsuf al-Qaradhāwī, liberalis bergantung kepada maksud-maksud syari'at dan ruh agama dengan membatalkan teks-teks partikular di dalam al-Qur'an dan Sunnah. Liberalis memandang agama adalah subtansi bukan simbol, isi bukan bentuk. Jika dihadapkan kepada teks-teks *muhkamāt* maka mereka berpaling, dan mereka menolak *ḥadīṡ shahih*. Padahal dalam kenyataannya mereka tidak mengetahui *ḥadīṡ ṣahih* dan *ḥadīṡ ḍaif*. Kelompok liberalis menakwilkan al-Qur'an dengan berlebihanm mengubah firman Allah dari pada hakikatnya, memegang *mutasyabihāt* dan menolak *muhkamāt*. Liberalis selalu

menyeru kepada pembaharuan. Padahal dalam kenyataannya mereka adalah penyeru westernisasi dan kerusakan. [163]

Hal yang mengherankan adalah ketika kelompok ini membatalkan teks-teks al-qur'an dan sunnah dengan nama kemaslahatan manusia. Dengan demikian, syari'at Allah diturunkan adalah untuk menentang kemashlahatan manusia. Mereka mengklaim bahwa dari pembatalan/menolak teks tersebut mereka tidak keluar dari syari'at, tetapi justru memperhatikan maqashid syari'ah serta menjaga ruh dan substansinya, meskipun mereka tidak menjaga simbol dan bentuknya. Jika falsafah liberal ini diterapkan, kita bisa mengubah hukum-hukum keluarga, bita bisa mengharamkan talak dan poligami, membolehkan seorang muslimah untuk menikahi laki-laki non muslim, serta menyamakan warisan anak laki-laki dan anak perempuan dengan nama kemashlahatan yang menjadi *maqāshid al-Syari'ah.*[164]

Dalam hal ini para pendukung Islam liberal banyak mengadopsi metode dekonstruksi yang diperkenalkan oleh Jacques Derrida seorang filsuf post-strukturalis asal Perancis-, Levi Strauss, Loran Barthes dan Michael Foucault yang sejatinya digunakan dalam bidang kritik sastra. Di samping itu, mereka juga sering menggunakan hermeneutika, baik hermeneutika Schleirmacher (1768-1834), William Dilthey (1833-1911), Hans George Gadamer (1900- 1998),[165] Jurgen Habermas, Emilio Bety

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI IMAM BONJOL PADANG

[163] Yūsuf al-Qaradhāwī, *Fiqih Maqāṣid Syari'ah: Moderasi Islam Antara Aliran Tekstual dan Aliran Liberal*, *Op.cit*., h. 38

[164] *Ibid.*, h. 85

[165] Dalam pandangan Gadamer, penafsiran adalah sesuatu yang dijalani. Sesuatu yang tidak dapat dikontrol karena praduga-praduga bukanlah milik kita. Praduga-praduga tersebut bukanlah sesuatu seperti yang dapat kita tampilkan seutuhnya. Namun praduga tersebut adalah "kita" bahkan sebelum kita mengetahuinya dan itu adalah prasyarat positif dari pemahaman dan penafsiran. Gadamer menegaskan praduga adalah sebuah pertimbangan yang dibuat sebelum segala unsur dari sebuah situasi dipastikan (*a prejudice is only a judgement made before all the elements of a situation have been ascertained*). Praduga

atau yang lain, yang pada prinsipnya sering digunakan dalam metode kritik Bible (*Bible criticism*). Sedangkan dari intelektual Muslim, gagasan dari Mohammed Arkoun, Nasr Hamid Abu Zaid, Abdullah Ahmed An-Na'im, Mohammad Khalafullah, Mahmoud Syahrour dan pemikir lain yang terpengaruh metode dekonstruksi, sering dijadikan rujukan. Kedua, paralel dengan kecenderungan pertama di atas, Islam liberal menggugat ortodoksi keagamaan yang dianggap mapan dan melakukan dekonstruksi terhadapnya.

Dalam berbagai kesempatan, para pendukung Islam liberal sering melontarkan gugatan terhadap pendapat ulama yang dianggap mapan (*established*) dan dianggap sebagai sumber ke-*jumd*an Islam. Dari sekian banyak ulama, metodologi yang dibangun oleh Imām al-Syāf'ī dan al-Ghazālī merupakan yang paling banyak dikritik. Ketiga, para pendukung kelompok liberal sering menyuarakan teologi pembebasan, yaitu satu bentuk teologi yang menolak segala bentuk penindasan terhadap kebebasan manusia, seperti kebebasan beragama atau kebebasan untuk tidak beragama, dan terutama kebebasan berpikir dan mengeluarkan pendapat. Mereka juga mengklaim berpihak kepada kalangan minoritas. Oleh karenanya, dalam kasus-kasus tertentu seperti tuntutan pembubaran Jamaah Ahmadiyah oleh mayoritas umat Islam, kalangan liberal berdiri di barisan paling depan untuk menentang pembubaran tersebut.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI IMAM BONJOL PADANG

---

bukanlah salah atau benar karena praduga adalah dasar pada pengetahuan kita. Kita tidak bisa secara serta merta memisahkan antara praduga yang salah dan benar, karena kedua jenis praduga tersebut sama-sama membentuk kita. Pemisahan tersebut bisa dilakukan setelah melalui proses proyeksi dan revisi dialogis (*Gespräch*). Dengan memberi nuansa baru dalam konsep *prejudice*, Gadamer menolak jika ada teori-teori yang mengklaim berada di atas serta bebas dari *prejudice*. Alan How, *Te Habermas-Gadamer Debate and the Nature of the Social*, (Avebury: Aldershot, 1995), h. 44.

Kelompok liberal melakukan pemisahan antara otoritas duniawi dan ukhrawi, serta otoritas keagamaan dan politik. Bagi pendukungnya, agama tidak mempunyai "hak suci" untuk menentukan segala bentuk kebijakan publik. Dalam bidang politik, misalnya, Islam liberal yakin bahwa bentuk negara yang sehat bagi kehidupan agama dan politik adalah negara yang memisahkan kedua wewenang tersebut

Kemunculan model pemikiran liberalis adalah sebagai respon dari rasa tidak memadainya model pemikiran substansilis lebih-lebih tekstualis, ketika dunia memasuki era modern dengan segala problematika kontemporernya. Berbagai isu kontemporer yang muncul seputar kesetaraan gender, hak asasi manusia, hukum pidana modern dan lain-lain memaksa para pemikir kontemporer untuk mengkaji kembali relevansi produk pemikiran hukum klasik bagi tuntutan dunia modern.

Sebagai gerakan yang muncul dari ketidakpuasan terhadap rumusan yang sudah ada yang dipandang tidak mendukung kemajuan ummat di era modern, maka pemikiran liberal cenderung untuk secara bebas merumuskan satu pola fikir yang bisa menyelaraskan hukum Islam dengan problematika kontemporer. Karena itu pendekatan yang digunakan pun beraneka ragam menurut spesifikasi pola pemikiran masing-masing.[166]

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
IMAM BONJOL
PADANG

Perbedaan model pemikiran hukum Islam berimbas pada perbedaan fatwa-fatwa hukum yang dihasilkannya. *Ikhtilaf al-ahkam* yang hakekatnya adalah rahmat Tuhan namun dalam realitasnya tidak jarang memunculkan semacam kebingungan di

[166] Misalnya Fazlur Rahman dengan teori "gerakan ganda" (the double movement theory), Abdullahi Ahmed An-Na'im dengan teori "nasakh" nya dan Muhammad Syahrur dengan teori "batas" (the limit theory).

kalangan awam yang membutuhkan kepastian hukum bagi kemantapan pengamalan keagamaan mereka. Kebimbangan atau kebingungan menghadapi *ikhtilaf al-ahkam* akan bisa terjawab dengan mengetahui model pemikiran hukum Islam yang dipakai oleh masing-masing pemikir/mujtahid atau mufti hukum dalam menelorkan gagasan hukumnya. Demikian juga perpecahan atau ketegangan umat akan bisa terkendorkan karena masing-masing bisa memahami model berfikir yang dipakai yang meskipun bervareasi dengan dasar pijakan masingmasing namun memiliki semangat yang sama yaitu semangat mengamalkan hukum Tuhan setepat-tepatnya. Dari sisi kehidupan ber*mażhāb*, pemetaan pemikiran hukum bisa meningkatkan derajat keber*mażhāb*an dari tingkatan *muqallid* (mengikuti fatwa hukum tanpa mengetahui dasar berfikirnya) buta ke tingkatan *mutabi'* (mengikuti fatwa hukum dengan memahami dasar berfikirnya).

Pemetaan pemikiran hukum Islam, di samping dapat meminimalisir kebingungan ummat dalam menghadapi *ikhtilaf al-ahkam*, juga sangat urgen untuk menjadi acuan pengamalan keagamaan, di mana masing-masing model pemikiran memiliki wilayah penerapan sisi keagamaan yang spesifik. Suatu nash yang bersifat konstan sebagai identitas agama yang eternal tentu sudah cukup hanya memakai model tekstualis, misalnya nash-nash yang terkait dengan ibadah-ibadah *mahdlah*. Aspek ini tidak tepat bila memakai model liberalis.[167] Sedangkan sisi keagamaan yang menyangkut persoalan-persoalan sosial yang senantiasa berubah karena tidak terlepas dari dimensi ruang dan waktu, mungkin akan

[167] Sebagai contoh pemikiran aliran *inkārus-sunnah* (yang berpendapat bahwa pakaian ihram itu khas Arab dan membikin repot maka dalam berhaji boleh memakai celana panjang, baju biasa atau bahkan berdasi) termasuk pemikiran yang tidak populer di kalangan ummat. M. Amin Djamaluddin, *Kapita Selekta Aliran-aliran Sempalan di Indonesia*, (Jakarta:Lembaga Penelitian dan Pengkajian Islam (LPPI), 2002), h. 5.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI IMAM BONJOL PADANG

lebih tepat memakai model pemikiran substansialis atau bahkan liberalis.[168] Dengan demikian setiap produk hukum atau fatwa hukum akan lebih mudah diapresiasi dan disikapi setelah dapat ditelusur model atau jenis pendekatan yang dipakai oleh majtahidnya. Karena masing-masing model pemikiran hukum memiliki spesifikasi dan wilayah aplikasi masing-masing. Kejelasan wilayah penerapan ini penting karena hukum Islam dikategorikan sebagai hukum Tuhan yang di dalamnya terdapat dimensi kesakralan yang eternal sebagai identitas jati diri yang membedakannya dengan hukum-hukum lainnya, dan dimensi fleksibilitas untuk menerapkan hukum pada setiap kondisi dan situasi sosial budaya masyarakat yang senantiasa berkembang sehingga pesan asasi hukum dapat terealisir secara tepat.

3.1.3 Landasan Pemikiran Hukum Islam

3.1.3.1 Tradisionalis

Dalam memahami dalil, kelompok pemikiran tradisionalis yang disebut sebagai ẓahiriyyah baru oleh Yūsuf al-Qarḍāwī , memiliki beberapa landasan-landasan sebagai berikut:[169]

1) Memahami teks dengan literal tanpa melihat *illat*, makna, dan maksud-maksud yang terkandung dalam teks tersebut.

   Mereka berpendapat, bahwa jika mereka hidup di zaman Rasul SAW dan mendengar beliau berkata, " Tidak boleh ada seorang pun yang shalat kecuali di Bani Quraiẓah"

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI IMAM BONJOL PADANG

[168] Misalnya nash hukum yang berupa hadits "Pemimpin itu dari suku Quraisy" saat ini tidak populer untuk difahami menurut model tekstualis. Syuhudi Ismail, *Hadits Nabi yang Tekstual dan Kontekstual, Telaah Ma'ani al-Hadits tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal dan Lokal*, (Jakarta : PT Bulan Bintang, 1994), h. 38-40.

[169] Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fiqih Maqāṣid Syari'ah: Moderasi Islam Antara Aliran Tekstual dan Aliran Liberal, Op.cit*., h. 56

[170] mereka akan menjadi golongan yang mengakhirkan shalat hingga sampai di Bani Quraiẓah. Meskipun mereka harus mengakhirkan shalat dari waktunya. Ini adalah bentuk dari pemahaman mereka yang literal terhadap perintah tersebut.

Mereka mencela orang-orang yang memperhatikan maqāṣid al-Syari'ah sebagai orang-orang yang perpaling dari teks-teks al-Qur'an dan Sunnah dengan sengaja, dengan mengguanakan alasan demi mencapai maqāṣid al-Syari'ah. Padahal, kepada teks-teks al-Qur'an dan Sunnah terseut kita diwajibkan tunduk kepadanya, sebagaimana dalam al-Qur'an telah dijelaskan pada surat al-Ahzāb ayat 36:

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا

Artinya: dan tidaklah patut bagi laki-laki yang mukmin dan tidak (pula) bagi perempuan yang mukmin, apabila Allah dan Rasul-Nya telah menetapkan suatu ketetapan, akan ada bagi mereka

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI IMAM BONJOL PADANG

---

[170] حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ أَسْمَاءَ قَالَ حَدَّثَنَا جُوَيْرِيَةُ عَنْ نَافِعٍ عَنْ ابْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَنَا لَمَّا رَجَعَ مِنَ الْأَحْزَابِ لَا يُصَلِّيَنَّ أَحَدٌ الْعَصْرَ إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ فَأَدْرَكَ بَعْضَهُمُ الْعَصْرُ فِي الطَّرِيقِ فَقَالَ بَعْضُهُمْ لَا نُصَلِّي حَتَّى نَأْتِيَهَا وَقَالَ بَعْضُهُمْ بَلْ نُصَلِّي لَمْ يُرِدْ مِنَّا ذَلِكَ فَذُكِرَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمْ يُعَنِّفْ وَاحِدًا مِنْهُمْ. (رواه البخاري)

Artinya:*"Telah menceritakan kepada kami 'Abdullah bin Muhammad bin Asma' berkata, telah menceritakan kepada kami Juwairiyyah dari Nafi' dari Ibnu Umar berkata, "Nabi SAW bersabda kepada kami ketika beliau kembali dari perang Ahzab:"Janganlah sekali-kali salah seorang dari kalian shalat 'Ashar kecuali di perkampungan Bani Quraiẓah." Lalu tibalah waktu shalat ketika mereka masih di jalan, sebagian dari mereka berkata, "Kami tidak akan shalat kecuali telah sampai tujuan", dan sebagian lainnya berkata, "bahkan kami akan melaksanakan shalat, sebab beliau tidaklah bermaksud demikian", Maka kejadian tersebut diceritakan kepada Nabi SAW dan beliau tidak mencela seorang pun dari mereka."* (HR. Bukhārī)

> pilihan (yang lain) tentang urusan mereka. dan Barangsiapa mendurhakai Allah dan Rasul-Nya Maka sungguhlah Dia telah sesat, sesat yang nyata. (QS. Al-Ahzāb: 36)

2) Mengingkari *ta'līl* hukum yang berasal dari akal dan ijtihād.

Mereka tidak percaya kepada akal manusia dalam memahami teks-teks, mengetahui maksud-maksud *illat* teks tersebut, serta hikmah yang ada di balik hukum yang diinginkan oleh Allah. Menurut meereka, akal adalah yang tertuduh. Jika ada ulama yang berpegang kepada akal, mereka menuduhnya sebagai mu'tazilah.

Jumhur ulama sepakat dengan mereka untuk tidak melakukan *ta'lil* dalam hukum ibadah. Karena dasar dari ibadah adalah menerima dan patuh, meskipun kita tidak mengetahui hikmah dan makna yang ada di dalam ibadah tersebut. Berbeda dengan muamalah dan hal-hal yang ada kaitannya dengan urusan kehidupan. Dasar dari mu'amalah adalah mengetahui makna, rahasia, dan maqāṣid al-Syari'ah. Inilah yang telah ditegasan oleh al-Syāṭibī dalam kita al-muwaffaqāṭ.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI IMAM BONJOL PADANG

Tugas akal disini adalah untuk memahami ajaran Allah dalam bentuk wahyu dengan sebaik-baiknya dalam al-Qur'an dan Sunnah, bukan untuk menentang agama.

3) Kurang menghargai peran akal, cenderung tidak menggunakan akal (rasio) untuk memahami teks.

Mereka berpendapat bahwa mengikuti dan mengembangkan peran akal adalah perkara bid'ah dan tercela. Mereka menamakan orang-orang yang menggunakan akal dengan *al-Ara'aitayīn,* yaitu orang-orang yang selalu

bertanya, " Bagaimana pendapat engkau jika hal ini seperti ini, dan bagaimana hukumnya?"

4) Menempuh jalan sulit dalam hukum.

Kelompok pemikiran tradisionalis ini tidak memperhatikan perkembangan zaman, tempat, tradisi, dan kondisi yang disebut oleh ulama, yaitu fatwa yag harus berubah seiring perubahan hal-hal tersebut, mereka tidak melihat kepada keringanan yang menyebabkan kemudahan bagi manusia, seperti; darurat, kebutuhan yang disesuaikan dengan kadar darurat, dan musibah. Mereka tidak melihat kepada kaidah yang telah ditetapkan ulama semenjak dahulu. Seperti," Jika sebuah perkara dalam keadaan sempit (mendesak) ia dapat menjadi luas" *(iża ḍāqa al-Amr ittasa'a),* dan "Kesusahan dapat menyebabkan adanya kemudahan" *(al-masyaqqah tajlib al-taysir).*

3.1.3.2 Modernis

Pemikiran moderat memiliki beberapa landasan yang merupakan pondasi dari teorinya, landasan-landasan tersebut adalah: [171]

1) Mencari *maqāṣid al-Syari'ah* sebelum menentukan hukum.

Landasan pertama pemikiran modernis adalah berijtihad dan mencari maksud serta tujuan teks sebelum mengeluarkan hukum yang disesuaikan dengan lafaẓnya. Hal itu tidak dapat dilakukan kecuali dengan riset yang panjang dan penelitian terhadap teks-teks al-Qur'an dan Sunnah.

Hal penting bagi seorang mujtahid ketika hendak berijtihad adalah mengetahui maksud perintah atau larangan

[171] *Ibid.*, h. 160-214

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI IMAM BONJOL PADANG

syari'at. Sehingga, hukum hasil ijtihādnya terhadap masalah menjadi hukum yang benar. Arena, maksud syari'ah jika masuk ke dalam perintah ia menjadi wajib atau sunnah, kedalam larangan menjadi haram dan makruh, ke dalam hal selain keduanya menjadi halal dan mubah.

2) Memahami teks dalam bingkai sebab dan kondisinya.

Salah satu landasan pemikiran modernis dalam memahami syari'at adalah, membaca teks dalam bingkai konteks dan sebab turunnya teks *(asbāb al-Nuzūl)* dari al-Qur'an, dan sebab-sebab datangnya teks *(asbāb al-Wurūd)* dari hadīṣ, serta mengetahui kondisi yang ada dalam sebab-sebab tersebut.

Menurut Yūsuf al-Qarḍāwī pemahaman yang benar terhadap Sunnah adalah, melihat sebab-sebab khusus yang ada dalam hadīṣ atau menghubungkannya dengan *illat* tertentu. Baik hal tersebut ditulis oleh Sunnah, disimpulkan darinya, atau dipahami dari kondisi yang ada di dalam sebuah hadīṣ. [172]

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI IMAM BONJOL PADANG

Bagi yang meneliti Sunnah dengan dalam, akan mendapatkan bahwa hadīṣ yang dibangun di atas kondisi waktu tertentu untuk merealisasikan sebuah kemaslahatan, atau menolak kerusakan, atau memberikan solusi terhadap permasalahan yang ada ketika itu, atau dibangun di atas tradisi yang ada ketika itu tetapi tidak ada di zaman sekarang.[173] Hal tersebut berarti, hukum yang ada dalam sebuah hadīṣ terkadang tampak umum dan dapat dipakai untuk selamanya. Namun, ketika diteliti, ia dibangun di atas seiring *illat.*

[172] Yūsuf al-Qarḍāwī, *Kaifa Nata'āmal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyyah*, (t.tp: Dār al-Syurūq, 2002), h.146

[173] *Ibid*

Dengan demikian, hadīṣ tersebut hilang seiring hilang *illat*-nya dan tetap seiring tetap *illat*-nya. Atau juga dibangun di atas sebuah tradisi yang hilang seiring hilang tradisi tersebut.

Jika sebab-sebab turunnya al-Qur'an dibutuhkan bagi orang yang ingin memahami dan menafsirkan al-Qur'an, maka sebab-sebab datangnya hadīṣ pun dibutuhkan . karena, sifat al-Qur'an adalah umum dan kekal. Ia tidak membahas hal-hal yang particular, rinci, dan kekinian dengan khusus, kecuali bersifat prinsip umum (landasan) dan pelajaran. Sedangkan Sunnah banyak membahas permasalahan local, particular, dan kekinian. Di dalamnya ada hal-hal khusus dan rinci yang tidak ada dalam al-Qur'an. [174]

Harus dibedakan antara yang khusus dengan yang umum, yang temporal dan kekal, yang partikular dengan yang global. Karena, dari setiap hal tersebut ada hukumnya sendiri. Melihat kepada konteks, kondisi, dan sebab akan membantu memberikan pemahaman yang benar.[175]

Oleh karena itu, seorang ahli fikih yang benar adalah yang tidak tergantung kepada teks literal saja dengan melupakan hikmah, maksud, dan kondisi yang memiliki pengaruh untuk mengetahui hukum. Hal tersebut bisa diketahui oleh orang-orang yang mendalaminya, tidak cukup dengan memahami teks saja.

3) Membedakan antara maksud-maksud yang mapan (tetap) dan wasilah-wasiah yang berubah.

Orang-orang yang meneliti hukum, perintah, dan larangan syari'at, akan melihat bahwa di antara hal-hal

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI IMAM BONJOL PADANG

[174] *Ibid*., h.150
[175] *Ibid*., h.153

tersebut ada yang menentukan dan prinsipil, dan itulah *maqāṣid al-Syarī'ah*. Prinsip tersebut tidak menentukan sebuah wasilah. Karena wasilah bisa berubah dan berbeda seiring berbeda waktu, tempat, tradisi, kondisi sosial, ekonomi dan politik. [176]

Untuk itu, dalam syari'at membebaskan manusia untuk memilih wasilah yang sesuai bagi diri mereka. Ia tidak mengikat manusia dengan wasilah tertentu di zaman Nabi SAW hingga membuat mereka bergantung dan jumud kepadanya. Dengan demikian, yang lebih utama adalah memberikan penentuan wasilah kepada akal seorang muslim, sehingga dia bisa memilih sesuai dengan situasi dan kondisinya.

Contoh dari hal tersebut bisa dilihat ketika al-Qur'an dan Sunnah menentukan prinsip syura dalam kehidupan Islam, merupakan politik. Dalam surat al-Syūra ayat 38 :

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
IMAM BONJOL
PADANG

...وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ

Artinya: sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarat antara mereka (QS. Al-Syūra:38)

Namun, bagaimana bentuk musyawarah? Siapakah orang-orang yang bermusyawarah? Bagaimana memilih orang-orang untuk bermusyawarah? Serta bagaimana membaiat dan memilih pemimpin?

Syari'at tidak menentukan wasilah hal di atas, tetapi membebaskannya kepada umat Islam. bereka berijtihad untuk

[176] Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fiqih Maqāṣid Syari'ah: Moderasi Islam Antara Aliran Tekstual dan Aliran Liberal, Op.cit*., h. 184

memilih, membatasi, memperindah, dan mengembangkan wasilah tersebut sesuai dengan kemaslahatan pada waktu dan tempat tertentu. Untuk itu, cara pemilihan keempat *Khulafā' al-Rāsyidīn* pun berbeda. Ia sesuai dengan kondisi dan situasi.

4) Menyesuaikan dengan syariat yang telah mapan (tetap) dan yang akan senantiasa berubah [177]

Salah satu landasan modernis adalah, senantiasa menyesuaikan dengan syari'at agama yang mapan dan kondisi waktu, tempat, serta situasi yang berubah. Yang mapan tidak bisa berubah, ia adalah tempat tertutup yang tidak bisa dimasuki dengan *ijtihād*, pembaharuan, dan perubahan.

Yang mapan (tetap) dalam dasar-dasar akidah seperti; iman kepada Allah, malaikat, kitab-kitab suci, para Nabi, hari akhir, dan iman kepada qaḍa' dan qadar. Dan termasuk juga dengan rukun-rukun Islam seperti; dua syahadat, mendirikan shalat, mengeluarkan zakat, puasa Ramaḍan, dan haji bagi yang mampu.

Sedangkan hukum-hukum *furu'* dan particular termasuk ke dalam hal yang berubah. Ia ada dalam teks-teks ẓanni, baik ṡubut, dilalah atau keduanya. Ia merupakan cakupan yang sangat luas. Ia adalah tempat untuk berijtihād, pembaharuan, dan perubahan.

5) Melihat perbedaan makna dalam ibadah dan mu'amalah[178]

Salah satu landasan pemikiran modernis juga adalah mengambil kaidah penting yang pernah ditulis oleh Imam al-Syāṭibī, yaitu membedakan ibadah dan muamalah dari segi makna, *illat*, dan maksud-maksud yang ada di belakang

[177] *Ibid*., h. 214
[178] *Ibid*., h. 217

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI IMAM BONJOL PADANG

keduanya. Kaidah yang di ungkapkan oleh Imam al-Syāṭibī tersebut yaitu, " Dasar ibadah bagi manusia adalah menyembah tanpa melihat kepada makna, dan dasar dari muamalah adalah melihat makna". [179]

3.1.3.3 Liberalis

Kelompok pemikiran liberal memiliki beberapa landasan yang dianggap sebagai tiang asasi bagi teori mereka yaitu sebagai berikut:[180]

1) Meninggikan akal daripada wahyu

Kelompok pemikiran liberal menyatakan bahwa, jika akal kita bisa menunjukkan kemaslahatan, kita pasti akan mendapatkan kebaikan di dalamnya. Oleh karena itu, kita harus mengambil kemaslahatan tersebut, meskipun ia bertentangan dengan dalil yang partikular, baik dari al-Qur'an ataupun hadīṣ. Karena, al-Qur'an dan hadīṣ tidak bermaksud untuk membuang kemashlahatan kita. Al-Qur'an telah mengajarkan bahwa Allah tidak menginginkan kita merasa terbebani dan kesulitan didalam beragama. Namun, Allah menginginkan kita merasakan adanya kemudahan, keringanan, dan kelapangan.

Seperti firman Allah SWT sebagai berikut:

...يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ

Artinya: "Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu." (QS. Al-Baqarah:185)

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI IMAM BONJOL PADANG

[179] Ibrāhīm ībn Mūsa Ibn Muhammad al-Khamī al-Syāṭibī Abū Ishāq, *al-Muwaffaqāt*, (t.tp: Dār Ibn 'Afān, 2008), Jilid 2, h.304

[180] Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fiqih Maqāṣid Syari'ah: Moderasi Islam Antara Aliran Tekstual dan Aliran Liberal, Op.cit*., h. 98-118

يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمۡۚ وَخُلِقَ ٱلۡإِنسَٰنُ ضَعِيفٗا

Artinya: "Allah hendak memberikan keringanan kepadamu, dan manusia dijadikan bersifat lemah." (QS. Al-Nisā': 28)

...هُوَ ٱجۡتَبَىٰكُمۡ وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖۚ

Artinya: "Dia telah memilih kamu dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan." (QS/ al-Hājj: 78)

Dengan logika seperti ini kelompok liberal menggunakan argumentasi untuk menganulir teks-teks syari'at. Adapun kesalahan-kesalahn mereka adalah, sepintar dan setinggi apapun ilmu, akal manusia pasti selalu membutuhkan petunjuk Allah berupa wahyu. Sehingga, wahyu tersebut bisa menunjukkan kepada kebenaran.

Kita bisa melihat bahwa akal manusia mampu membolehkan hal-hal yang diingkari oleh wahyu. Seperti bang Arab yang membolehkan anak perempuan untuk dikubur hidup-hidup dan melarangnya menerima warisan, senang kepada *khamr*, menghalalkan riba, zina, penyimpangan seksual, dan hal-hal lainnya. Untuk itulah akal senantiasa membutuhkan pertolongan Allah untuk membantu, menunjukkan, dan memberikan cahaya, yakni berupa wahyu.

1) Mengklaim bahwa Umar tidak mengakui dalil atas nama maslahat.[181]

Landasan kedua yang digunakan oleh orang-orang liberal adalah sikap Umar, khalifah kedua *Khulafā' al-Rāsyidīn.* Mereka menyangka bahwa Umar menganulir teks

[181] *Ibid*., h. 101

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI IMAM BONJOL PADANG

ketika bertentangan dengan kemashlahatan. Dua masalah paling terkenal yang menjadi tuduhan kepada Umar ketika beliau menganulir teks *qaṭ'i* yang bertentangan dengan kemashlahatan, yaitu; permasalahan muallaf dan tidak melaknakan hukuman pencurian di tahun kelaparan.

Sikap Umar yang mereka sebutan adalah, ketika beliau tidak memberikan bagian zakat kepada muallaf. Padahal, ia adalah salah satu bagian yang *qaṭ'i*, dan terdapat dalam surat al-Taubah ayat 60:

إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ ...

Artinya: "Sesungguhnya zakat-zakat itu, hanyalah untuk orang-orang fakir, orang-orang miskin, pengurus-pengurus zakat, Para mu'allaf yang dibujuk hatinya, ... " (QS. Al-Taubah: 60)

Alasan yang dilakukan Umar ketika tidak memberikan bagian zakat kepada mereka adalah, karena mereka sudah tidak dianggap sebagai muallaf lagi. Hal ini karena dalam waktu yang lama keislaman mereka telah benar dan memahami agama Islam dengan baik, bergabung dengan orang-orang shaleh. Apapun sebabnya, menurut Umar tidak ada lagi orang-orang muallaf sehingga tidak berhak mendapatkan zakat ataupun yang lainnya. Tidak memberikan bagian kepada mereka bukan berarti Umar telah membatalkan bagian muallaf. Karena, Umar tidak pernah berpendapat seperti itu.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI IMAM BONJOL PADANG

2) Pemikiran Najmuddin al-Ṭufi[182]

Orang-orang liberal menyandarkan pemikiran mereka kepada pemikiran seorang ahli fikih dan ushul fikih bermadzhab Hanbali, yaiitu Najmuddin al-ṭufi berpendapat; bahwa, jika teks *qaṭ'i* dalam *ṡubut* dan *dilalah*-nya memiliki kotradisksi dengan kemashlahatan, maka kemashlahatan harus didahulukan serta teks harus dianulir dan dibekukan. Karena pada dasarnya syari'at datang untuk kemashlahatan manusia. Dengan demikian, tidak bisa dibayangkan jika kemashlahatan harus ditolak dan dibatalkan.

Secara ẓahirnya- seperti beberapa bagian pendapat Tufi, bahwa kemashlahatan harus didahulukan dari pada teks. Pendapat ini tidak bisa diterima. Karena, ia seoranglah yang berpendapat seperti itu. Yūsuf al-Qarḍāwī telah mengomentari pendapat al-Tufi ini tentang kemashlahatan. Al-Tufi tidak membatasi maksud teks yang dikhususkan (*takhsis*) oleh kemashlahatan. Apakah ia muthlak teks dari al-Qur'an dan Sunnah meskipun ẓanni? Ataukah yang dimaksud adalah teks *qaṭ'i ṡubut* dan *dilalah.?* Maka pendapat pertamalah yang cocok bagi seorang ushul fikih seperti beliau. Adapun pendapat kedua, beiau sendiri tidak mengatakan hal itu. [183]

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI IMAM BONJOL PADANG

Dalam kenyataannya, kelompok liberal telah menzalimi al-Tufi, mereka mengambil sebagian pendapat al-Tufi dengan gembira tetapi tidak sabar untuk membaca seluruh pendapatnya. Atau, katakanlah mereka sengaja tidak ingin membacanya. Karena, pendapat tersebut bisa menyanggah mereka sendiri. Jika membaca semuanya, mereka

[182] *Ibid.*, h. 111
[183] *Ibid.*, h. 133

pasti akan mendapatkan hal lain yang selama ini dituduh kepada al-Thufi.

3) Kaidah " Dimana ada Kemashlahatan di sanalah ada Syari'at Allah"[184]

Salah satu landasan pemikiran liberal adalah, kaidah yang mereka klaim dari Ibnu Qayyim dan sering mereka gunakan. Kaidah tersebut adalah, "Dimana ada kemashlahatan di sanalah ada syari'at Allah".

Yang benar adalah merea tidak mengambil kaidah tersebutdari Ibnu Qayyim, baik teks ataupun lafadznya. Karena, Ibnu Qayyim tidak pernah membicarakan tentang kemashlahatan, tetapi tentang keadilan. Mereka memotong kaidah tersebut dari susunannya. Kaidah tersebut ditulis oleh Ibnu Qayyim dalam *al-Ṭuruq al-Hukmiyyah,* dan lainnya untuk menyanggah orang-orang yang membatasi bukti agama *(al-bayyinah al-Syar'iyyah)* dalam saksi saja *(Syahadah al-Syuhūd),* serta menolak indikasi-indikasi *(al-qara'in).* meskipun permasalahannya memiliki dalil yang sangat jelas.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
IMAM BONJOL
PADANG

Ibnu Qayyim, menulis dalam *al-Ṭuruq al-Hukmiyyah:*

إن الله سبحانه أرسل رسله، وأنزل كتبه، ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به الأرض والسماوات،فإذا ظهرت أمارات العدل، وأسفر وجهه بأي طريق كان، فثم شرع اللهو دينه .[185]

[184] *Ibid.*, h. 118-119

[185] Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *al-Turuq al-Hukmiyyah fī al-Siyāsah al-Syar'iyyah*, (t.tp:tp, 1428), h.14

> Artinya:"Allah mengutus para Nabi dan menurunkan kitab suci untuk menegakkan keadilan pada manusia. Keadilan itulah yang menyebabkan berdirinya bumi dan langit. Jika tampak tanda-tanda keadilan dan terbuka jalannya dengan cara apapun, maka disanalah syari'at dan agama Allah berada."

Dengan demikian, menggeneralisasi kaidah tersebut kepada Ibnu Qayyim dan gurunya Ibnu Taimiyyah adalah tidak benar. Padahal, mereka adalah orang-orang yang sangat keras memegang teks dan selalu menyeru untuk mengikutinya. Kaidah, "Dimana ada kemashlahatan disanalah ada syari'at Allah" bisa diterima dalam kejadian yang tidak ada teksnya atau teks yang mengandung berbagai penafsiran yang salah satu cara untuk menguatkannya adalah dengan kemashlahatan. Adapun selain itu, maka kaidah harus berbunyi, "dimana ada syari'at Allah di sanalah ada kemashlahatan manusia."

3.1.4 Ciri-Ciri dan Karakteristik Pemikiran Hukum Islam

3.1.4.1 Tradisionalis

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI IMAM BONJOL PADANG

Secara umum kelompok tradisionalis dalam realita sejarah memiliki ciri-ciri dan karakterisktik sebagai berikut:[186]

1) *Eksklusif* (*tertutup*). Yang dimaksud di sini adalah tidak mau menerima pemikiran, pendapat dan saran yang berasal dari luar, terutama dalam bidang keagamaan. Hal ini timbul sebagai akibat dari sikap fanatisme golongan.
2) *Tekstualis-literalis.* Tradisionalisme cendrung memahami ayat-ayat al-Qur'an secara tekstual, dan menitik beratkan pada aspek bahasa,[187] tanpa melihat latar belakang serta situasi

[186] Hasan Shadily, *Op.cit,*. h. 142-145
[187] Wael B. Hallaq, *Op.cit.*, h. 307

sosial yang menyebabkan ayat-ayat tersebut diturunkan. Akibatnya jangkauan pemakaian suatu ayat sangat terbatas pada kasus-kasus tertentu saja, tanpa mampu mengkaitkan dengan perubahan situasi dan kondisi.

3) *Tidak dapat membedakan ajaran dan non-ajaran* Tradisionalisme menganggap bahwa semua hal yang ada hubungannya dengan agama sebagai ajaran yang harus dipertahankan. Contoh: Menutup aurat (ajaran) dan pakaian (tidak ajaran). Mereka menganggap keduanya ajaran, sehingga tidak dapat diubah.
4) *Berorientasi ke belakang.* Tradisionalisme menilai bahwa berbagai keputusan hukum yang diambil oleh ulamadi masa lampau merupakan contoh ideal yang harus diikuti. Hal itu akibat terlalu mengagungkan ulamamasa lampau dengan segala atributnya yang tak mungkin dikalahkan oleh ulamaatau sarjana yang muncul belakangan.
5) *Mengutamakan perasaan dari akal pikiran.* Mereka cenderung melakukan berbagai kegiatan yang diarahkan untuk konsumsi perasaan, walau mereka harus mengeluarkan biaya yang tidak sedikit, seperti kegiatan-kegiatan yang bersifat ritual keagamaan.
6) *Bersifat jabariyah* dan *teosentris.* Sikap pasrah, tunduk dan patuh pada Tuhan diiringi dengan keyakinan bahwa segala sesuatu jika Tuhan mengizinkan akan terjadi.
7) *Kurang menghargai ilmu pengetahuan dan teknologi modern.* Mereka sering melakukan pekerjaan dengan cara-cara seperti dahulu kala, tanpa disertai upaya untuk memperbaiki ke arah yang lebih efektif, efisien, cepat dan tepat.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI IMAM BONJOL PADANG

8) *Jumud dan statis.* Mereka cendrung tidak mau mengikuti perubahan dan mempertahankan apa-apa yang dipandangnya sudah baik sejak dahulu, tanpa mempertanyakan secara kritis.
9) *Keras dan menyulitkan.* Walaupun kelompok ini tidak mengakuinya, tetapi kelompok ini berlaku keras, ketat dan berlebihan. Bahkan mereka berpendapat bahwa hal itu adalah kebenaran yang sesuai dengan dalil. Mereka selalu memilih pendapat yang paling berat dan susah. Mereka tidak mau mengambil kemudahan sebagai *manhaj*. Bahkan mereka mencela ulama yang mengajak kepada kemudahan, dan menyatakan bahwa mereka memudah-mudahkan dan menyepelekan hukum-hukum agama.[188]

3.1.4.2 Modernis

Pada kelompok modernis terdapat ciri dan karakterisktik kuat yang membedakannya dari kelompok tradisionalis, yaitu:

1) Membuka kembali pintu *ijtihād*, adanya kepercayaan dan pendirian bahwa pintu ijtihad tidak pernah tertutup. Oleh karena itu, praktek taqlid harus dihilangkan, ajaran-ajaran Islam harus diterjemahkan secara rasional, sehingga mampu membangun dan bersaing dengan peradaban modern. [189] Menyambungkan teks dengan realita kehidupan, ulama kelompok modernis berusaha untuk mendapatkan solusi dari segala masalah. Agar manusia yakin bahwasanya syari'at selalu cocok untuk setiap waktu dan tempat manapun.[190]

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI IMAM BONJOL PADANG

[188] Yūsuf al-Qaradhāwī, *Fiqih Maqāṣid Syari'ah: Moderasi Islam Antara Aliran Tekstual dan Aliran Liberal*, *Op.cit*., h. 50
[189] Fachri Ali Bahtiar Effendy, *Op.cit*., h. 64
[190] Yūsuf al-Qaradhāwī, *Fiqih Maqāṣid Syari'ah: Moderasi Islam Antara Aliran Tekstual dan Aliran Liberal*, *Op.cit*., h. 157

2) Sejalan dengan semangat kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah, kalangan modernis pun melakukan upaya purifikasi keagamaan Islam dari elemen-elemen tradisi paganisme yang dapat menimbulkan bid'ah dan khurafat. Secara sosiologis dan psikologis munculnya keinginan untuk memperbarui sikap keagamaan merupakan gejala yang wajar.[191]
3) Hanya al-Qur'an dan Sunnah saja sebagai sumber dari pemikiran mereka. Ini tidak berarti bahwa mereka menyalahkan atau menolak para pendiri *mażhāb* dan imam lain yang mengikutinya, tetapi berpendapat bahwa fatwa dan pendapat para imam ini sebagaimana pendapat siapa pun juga harus diteliti terus. Berlakunya suatu fatwa pemikiran atau perbuatan hendaklah dimulai dengan dasar al-Qur'an dan Sunnah.[192]
4) Menggunakan pendekatan rasionalistik dalam melawan praktek bid'ah dan khurafat, misalnya dalam perkawinan, kematian, dan masalah keagamaan lainnya.[193]
5) Lebih cenderung menganut paham Qadariyah. Kecenderungan kaum modernis kepada paham Qadariyah ini mengharuskan mereka bersikap rasional dalam menghadapi berbagai tantangan zaman.[194]
6) Percaya kepada hikmah syari'at yang mengandung kemaṣlahatan. Segala hal yang dibutuhkan manusia serta hal yang bisa memberikan manfaat dan kemajuan kepada manusia. Dalam setiap hukum yang disyari'atkan pasti selalu

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI IMAM BONJOL PADANG

[191] *Ibid.*, h. 65.
[192] Deliar Noer, *Op.cit.*, h. 325
[193] Fachri Ali Bahtiar Effendy, *Op.cit*., h.. 71-72
[194] *Ibid*., h. 74-75

ada maksud yang harus dilaksanakan serta mengandung kebaikan dan kemashlahatan manusia di dunia dan akhirat. [195]

7) Menggabungkan teks dan hukum Syariat. Jika ingin memahami syari'at dengan benar, mengetahui hakekatnya sebagaimana yang diinginkan oleh yang menurunkannya, dicontohkan oleh Nabi, dan dipahami oleh para sahabat serta orang-orang yang mengikuti mereka dengan baik, maka tidak boleh melihat teks-teks dan hukum-hukumnya secara terpisah, dia harus mengaitkan antara teks dengan hukum syari'at dengan komprehensif.[196]
8) Memandang dengan adil terhadap urusan agama dan dunia. Melihat permasalahan dunia dan agama dengan pandangan seimbang dan adil, tidak melebihkan atau menguranginya.[197]

3.1.4.3 Liberalis

Ciri dan karakterisktik pemikiran Islam liberal, adalah sebagai berikut:[198]

1) Dangkal pemahamannya terhadap Syari'at, baik berupa sumber, dasar, dan fiqih yang sangat luas.[199]
2) Berani berpendapat tanpa ilmu. Dengan pengetahuan yang dangkal terhadap ilmu agama, ,ereka berani untuk berpendapat dengan tanpa ilmu.[200]

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI IMAM BONJOL PADANG

[195] Yūsuf al-Qaradhāwī, *Fiqih Maqāṣid Syari'ah: Moderasi Islam Antara Aliran Tekstual dan Aliran Liberal*, *Op.cit*., h. 152
[196] *Ibid.,* h. 155
[197] *Ibid.*, h. 156
[198] Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Islam dan Globalisasi Dunia*, terj, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2001), h.74. Budi Winarno, *Globalisasi Wujud Imperialisme Baru*, (Yogyakarta: Tajidu Press, 2004), h.83
[199] Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fiqih Maqāṣid Syari'ah: Moderasi Islam Antara Aliran Tekstual dan Aliran Liberal*, *Op.cit*., h. 90
[200] *Ibid.*, h. 91

3) Mengikuti Barat, baik kapitalisme liberal ataupun ,arxisme sosial yang keduanya lahir dari Barat. Mereka memaksakan falsafah Barat dalam kehidupan, pandnagan Barat terhadap agama, konsep Barat tentang sekularisme, serta teori Barat tentang hukum, sosial, politik, bahasa, dan kebudayaan.[201]
4) Keterbukaan pintu ijtihad pada semua aspek. Islam liberal percaya bahwa ijtihad atau penalaran rasional atau teks-teks keislaman adalah prinsip utama yang memungkinkan Islam terus bisa bertahan dalam segala suasana dan keadaan. Penutupan pintu ijtihad secara terbatas atau secara keseluruhan adalah ancaman atas Islam itu sendiri, sebab dengan demikian Islam akan mengalami pembusukan. Islam liberal percaya bahwa ijtihad dapat diselenggarakan dalam hampir semua segi *Ilahiyat* (teologi), *Ubudiyat* (ritual) atau *Muamalat* (interaksi sosial). Ruang ijtihad dalam bidang ubudiyat memang lebih sempit jika dibandingkan dengan ijtihad di dua bidang yang lain.
5) Kebenaran yang relatif terbuka dan plural. Islam liberal mendasarkan diri pada gagasan tentang kebenaran sebagai sesuatu yang relatif, sebab sebuah penafsiran adalah kegiatan manusiawi yang terkungkung oleh konteks tertentu, terbuka, sebab setiap bentuk penafsiran mengandung kemungkinan salah, selain kemungkinan benar "plural," sebab sebuah penafsiran keagamaan dalam satu akan lain cara adalah cerminan dari kebutuhan seorang penafsir disuatu masa dan ruang yang terus berubah-ubah.
6) Pemihakan pada minoritas dan tertindas. Islam liberal mendasarkan diri pada suatu penafsiran keislaman yang

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI IMAM BONJOL PADANG

[201] *Ibid*., h. 95

memihak kepada yang kecil tertindas dan dipinggirkan. Setiap struktur sosial politik yang melaksanakan praktek ketidakadilan terhadap minoritas adalah berlawanan dengan semangat Islam. Minoritas yang dipahami dalam makna yang luas, mencakup minoritas agama, etnik, ras, budaya, politik, ekonomi, dan lain-lain. Dalam konteks tersebut di atas JIL mencoba memperluas wawasan berfikir yang lebih toleran dan saling menyapa diantara sesama ciptaan Tuhan dari beragam lapisan masyarakat, guna mewujudkan tatanan berfikir yang lebih sehat dan dinamis dalam membentuk budaya dan peradaban yang lebih anggun dan elok.

7) Kebebasan beragama dan berkepercayaan. Islam liberal menganggap bahwa urusan beragama adalah hak perorangan yang harus dilindungi. Islam liberal tidak bisa membenarkan dasar suatu pendapat atau kepercayaan. Kepercayaan kepada agama dalam perspektif ini adalah sesuatu yang pokok, jelas dan universal yang mampu membentuk karakter pribadi yang lebih elegan dan mampu mengimplementasikan mana ajaran yang bersifat dasar dan mana yang non dasar, dengan suasana demikian akan membentuk nilai-nilai budaya berfkir yang lebih inovatif dan kreatif yang berujung terciptanya suasana masyarakat yang lebih humanis dan harmonis.
8) Pemisahan otoritas duniawi dan ukhrawi, otoritas agama dan politik. Islam liberal percaya pada keniscayaan pemisahan antara kekuasaan keagamaan dan politik. Islam liberal tidak membenarkan gagasan tentang negara agama dimana otoritas seseorang ulama atau kyai dipandang sebagai kekuasaan tertinggi yang tidak bisa salah. Bentuk negara yang sehat untuk pertumbuhan agama dan politik adalah suatu negara yang dua wewenang yang dipisahkan agama adalah sumber

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI IMAM BONJOL PADANG

inspirasi yang dapat mempengaruhi kebijakan publik, tetapi agama tidak serta merta mempunyai "*privelse transendental*" yang tidak bisa disangkal untuk menentukan segala bentuk kebijakan publik. Pada akhirnya adalah bekerja pada ruang privat dan perorangan. Urusan publik haruslah diselenggarakan melalui proses "ijtihad kolektif", di mana pelbagai pihak boleh saling menyangkal kebenaran ditentukan secara induktif melalui uji pendapat.[202]

Dengan demikian dapat penulis simpulkan perbedaan diantara pemikiran tradisionalis, modernis dan liberalis sebagai berikut:

No	Pokok masalah	Tradisionalis	Modernis	Liberalis
1	Pintu Ijtihad	Tertutup	Terbuka bagi yang memenuhi syarat berijtihad	Pintu Ijtihad terbuka luas bagi siapapun, dan untuk semua aspek
2	Dalam memahami *nash*	Memahami *nash* secara tekstual	Memahami *nash* secara tekstual, jika tidak bisa kemudian dipahami secara kontektual	Memahami *nash* secara kontekstual, rasional dan meninggalkan makna tekstual
3	Metode *Istinbaṭ*	Memahami teks secara literal tanpa melihat kepada *illat*, makna dan maksud yang terkandung	Mencari maksud-maksud Syari'at sebelum menetapkan hukum	Meninggikan akal daripada wahyu
4	Fungsi akal	Tidak	Fungsi akal	Akal lebih

[202] Fauzan al-Anshori, *Melawan Konspirasi Jaringan Islam Liberal,* (Yogyakarta: Pustaka al-Furqan, 2003), h. 19

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI IMAM BONJOL PADANG

		menggnakan akal untuk memahami teks, mengingkari *ta'līl* hukum yang berasal dari akal	sebagai alat untuk memahami *nash* dan mencari *illat* hukum	utama dari wahyu
5	Cara menyikapi perbedaan pendapat	Mengkafirkan pendapat yang berbeda dengannya	Bersikap toleran dan terbuka	Menyikapi kebenaran sebagai sesuatu yang relatif terbuka dan plural
6	Pandangan terhadap dunia dan akhirat	Lebih menitikberatkan urusan *ukhrawi*	Memandang adil terhadap urusan *duniawi* dan *ukhrawi*	Memisahkan otoritas *duniawi* dan *ukhrawi*

3.1.5 Hasil Fikih Pemikiran Hukum Islam

Salah satu hasil fikih pemikiran Hukum Islam dalam masalah poligami adalah sebagai berikut:

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI IMAM BONJOL PADANG

3.1.5.1 Tradisonalis

Kelompok tradisionalis menyatakan bahwa poligami adalah suatu kewajiban. Dalil yang mereka gunakan berdasarkan surat al-Nisā: ayat 3 sebagai berikut:

وَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا تُقۡسِطُواْ فِي ٱلۡيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَۖ فَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا تَعۡدِلُواْ فَوَٰحِدَةً أَوۡ مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡۚ ذَٰلِكَ أَدۡنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُواْ

> *Artinya: "dan jika kamu takut tidak akan dapat Berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), Maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi : dua, tiga atau empat. kemudian jika kamu takut tidak akan dapat Berlaku adil, Maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya"*. (QS. Al-Nisā': 3)

Kelompok pemikiran tradisionalis ini memahami poligami berdasarkan surat al-Nisā' ayat 3 tersebut adalah perintah dalam al-qur'an, yang menurut penulis hal tersebut merupakan pemahaman yang keliru, dan hal tersebut dianggap sebagai argumentasi yang berdasar dalil potongan ayat, karena ayat tersebut hanya dilihat secara parsial dan tidak dilihat secara komprehensif, sehingga melahirkan sebuah pemahaman yang keliru. [203] Pemenggalan ayat demikian hanya menyebabkan pilihan poligami menjadi tidak bijak, punya keterputusan epistemologi, dan menyembunyikan pembacaan kemaslahatan praktik Nabi tentang tujuan sebenarnya poligami.

Ayat ini semestinya dibaca dalam konteks bagaimana poligami Nabi berangkat dari perspektif membebaskan ketertindasan dan melindungi anak yatim yang ditinggal mati orang tuanya, misalnya karena perang dan melindungi mereka dari situasi aniaya serta melindungi perempuan dan anak pasca tragedi perang Uhud yang banyak menelan korban dari kalangan muslimin, terutama orang tua laki-laki.[204]

Kelompok pemikiran tradisionalis ini juga menegaskan bahwa agama Islam membolehkan praktik poligami karena

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI IMAM BONJOL PADANG

[203] Zaitunah Subhan, *Al-Qur'an dan Perempuan; Menuju Kesetaraan Gender Dalam Penafsiran*, (Jakarta: Prenadamedia Grup, 2015), h. 119

[204] Faqihuddin Abdul Qadir, *Memilih Monogami; Pembacaan Atas Al-Qur'an Dan Hadits Nabi*, (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2005), h.49.

berdasar pada ayat 3 surat *al-Nisā*, dan terhadap teks yang sudah jelas kandungan hukumnya seperti ayat poligami ini maka tidak berlaku ijtihad terhadapnya. Sebab ijtihad hanya diperboleh dikenakan pada persoalan yang belum ada teks (*nash* nya). Kemudian kelompok ini menyatakan bahwa poligami sebagai *ittibā'* Sunnah Rasul, yang kemudian dibantah oleh kelompok modernis.

3.1.5.2 Modernis

Kelompok pemikiran modernis mengakui bahwa poligami dibolehkan dalam Islam, namun Islam membatasi kebolehan poligami hanya sampai empat orang istri dengan syarat-syarat yang ketat, seperti keharusan berlaku adil diantara para istri. Syarat-syarat ini ditemukan didalam dua ayat poligami yaitu surat An-Nisaa' ayat 3 dan ayat 129.

Syarat adil yang dimaknai pada surat An-Nisaa' ayat 3 tersebut bukan sekaligus sebagai anjuran untuk berpoligami, hal tersebut dapat dilihat pada *asbabun nuzul* turunnya ayat tersebut. Untuk menjadi sebuah aturan, pemaknaan adil sebagai syarat dalam poligami haruslah memiliki kajian yang komprehensif, sehingga tidak menimbulkan *mudharat* dalam penerapannya. Selain itu, poligami dijelaskan juga dalam surat An-Nisaa' ayat 129, yaitu:

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI IMAM BONJOL PADANG

وَلَن تَسۡتَطِيعُوٓاْ أَن تَعۡدِلُواْ بَيۡنَ ٱلنِّسَآءِ وَلَوۡ حَرَصۡتُمۡۖ فَلَا تَمِيلُواْ كُلَّ ٱلۡمَيۡلِ فَتَذَرُوهَا كَٱلۡمُعَلَّقَةِۚ وَإِن تُصۡلِحُواْ وَتَتَّقُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورٗا رَّحِيمٗا

> *Artinya: "Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara isteri-isteri(mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian, karena itu janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai), sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung. Dan jika kamu mengadakan perbaikan dan memelihara diri (dari kecurangan), maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang".* (QS. Al-Nisā': 129).

Dalam surat Al-Nisā' ayat 129 ini dijelaskan bahwa Allah SWT memperingatkan bahwa pentingnya nilai keadilan dalam poligami. Oleh ulama fiqh klasik (Imam Syafi'i, Hambali, Maliki dan Hanafi) ayat ini ditafsirkan sebagai ketidakmampuan manusia untuk berbuat adil dalam hal kasih sayang dan hubungan seksual. Untuk itu, mereka tidak memasukkan perasaan kasih sayang dan seksual sebagai kategori keadilan yang harus dipenuhi oleh seorang suami yang berpoligami.[205]

Para ulama sepakat berdasarkan dalil yang kuat bahwa berlaku adil terhadap semua istri adalah kewajiban seorang suami, sekaligus dihalalkan poligami, sebagaimana dalam surat Al-Nisā' ayat 3 dan ayat 129, keadilan yang dimaskud adalah keadilan yang bersifat materialistis yang dapat mengontrol suami yang menjadi kesanggupannya, seperti perlakuan baik, pembagian waktu dalam bermalam dan pemberian nafkah hidup.[206]

Quraish Shihab memahami ayat tersebut dengan mengatakan bahwa jika suami takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap perempuan yatim, dan kamu percaya diri akan berlaku adil terhadap perempuan-perempuan selain yatim itu, maka kawinilah apa yang kamu senangi sesuai dengan selera kamu.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI IMAM BONJOL PADANG

[205] Kementrian Waqaf dan Urusan Islam Kuwait, *al-Mausu'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah,*(Kuwait: Kementrian Waqaf dan Urusan Islam, 1983), Jilid 15, h. 560

[206] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsīr al-Misbāh: Pesan, kesan dan keserasian al-Qur'an*, (Jakarta: Pelita Hati, 2002), h. 582

Bahkan kamu dapat melakukan poligami sampai batas empat orang perempuan sebagai istri pada waktu bersamaan. Jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, baik dalam hal materi maupun non materi, baik lahir maupun batin maka kawinilah seorang saja atau kawinilah budak-budak yang kamu miliki. Demikian itu, yakni menikahi selain perempuan yatim dan mencukupkan satu orang istri, itu lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya. Persyaratan berlaku adil terhadap istri-istri yang dimadu tersebut merupakan persyaratan mutlak dari Allah SWT dan ia tertera dengan tegas dalam ayat tersebut.[207]

Alasan bahwa poligami adalah salah satu bentuk *Ittibā'* sunnah Rasul adalah sebuah pemahaman yang salah, karena secara historis, poligami telah dilakukan oleh manusia ribuan tahun sebelum Nabi Muhammad mengemban tugas kenabian. Oleh karena itu, poligami bukanlah warisan Islam, Ia merupakan warisan sejarah, yang oleh Islam diatur pelaksanaannya, agar dapat diterapkan secara adil sesuai dengan tujuan sebagai agama yang membawa *Rahmat Li al-'ālamin*.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
IMAM BONJOL
PADANG

3.1.5.3 Liberalis

Kelompok ini melarang keras terhadap poligami. Beberapa tokoh pejuang hak-hak wanita sangat gencar menolak poligami. Karena poligami dianggap sebagai praktek diskriminasi terhadap wanita.

Kelompok ini membantah surat al-Nisā' ayat 3 yang dijadikan landasan kebolehan poligami yang pada dasarnya berbicara tentang keadilan, berlaku adil, mengelola dana-dana secara adil, adil kepada anak yatim, kepada istri-istri dan sebagainya, dengan firman Allah surat al-Nisā' ayat 129:

---

[207] *Ibid*

وَلَن تَسۡتَطِيعُوٓاْ أَن تَعۡدِلُواْ بَيۡنَ ٱلنِّسَآءِ وَلَوۡ حَرَصۡتُمۡۖ فَلَا تَمِيلُواْ كُلَّ ٱلۡمَيۡلِ فَتَذَرُوهَا كَٱلۡمُعَلَّقَةِۚ وَإِن تُصۡلِحُواْ وَتَتَّقُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورٗا رَّحِيمٗا

Artinya : dan kamu sekali-kali tidak akan dapat Berlaku adil di antara isteri-isteri(mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian, karena itu janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai), sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung. dan jika kamu Mengadakan perbaikan dan memelihara diri (dari kecurangan), Maka Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.(QS. Al- Nisā':129)

Muhammad Abduh, bahkan secara tegas menyatakan bahwa poligami sebenarnya dilarang, Ia menjelaskan bahwa :

"Sebagian kalangan yang cenderung terhadap pelarangan poligami memandang bahwa terdapat kemungkinan untuk mengambil satu ketetapan hukum dari ayat ini dan ayat 3 (وان خفتم الا تقسطوا في اليتمى) bahwa poligami tidak diperbolehkan karena bagi siapa yang takut akan ketidakadilan tidak diperbolehkan menambah istri dari pernikahan monogami. Dan Allah SWT telah mengabarkan bahwa keadilan tidak akan mampu untuk dilaksanakan, dan kabar dari Allah adalah kebenaran, tidak mungkin bagi siapapun meyakini kemungkinan perlakuan adil antara para istri setelah Allah menyatakan kemustahilannya. Maka tidak adanya keadilan menjadi suatu yang meyakinkan dan cukup untuk mengharamkan poligami"[208]

[208] Muhammad Abduh, *Tafsir al-Manār*, (Mesir: Thaba'ah al- Manār, 1910), cet.1, Juz 5, h. 449.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI IMAM BONJOL PADANG

Kelompok ini juga melarang poligami dengan menggunakan dalil dari hadīṣ Rasulullah SAW yang menyatakan keberatannya ketika Fatimah, anak tercintanya ingin dipoligami oleh Ali bin Abi Thalib:

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يُونُسَ وَقُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ كِلَاهُمَا عَنْ اللَّيْثِ بْنِ سَعْدٍ قَالَ ابْنُ يُونُسَ حَدَّثَنَا لَيْثٌ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ الْقُرَشِيُّ التَّيْمِيُّ أَنَّ الْمِسْوَرَ بْنَ مَخْرَمَةَ حَدَّثَهُ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى الْمِنْبَرِ وَهُوَ يَقُولُ إِنَّ بَنِي هِشَامِ بْنِ الْمُغِيرَةِ اسْتَأْذَنُونِي أَنْ يُنْكِحُوا ابْنَتَهُمْ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ فَلَا آذَنُ لَهُمْ ثُمَّ لَا آذَنُ لَهُمْ ثُمَّ لَا آذَنُ لَهُمْ إِلَّا أَنْ يُحِبَّ ابْنُ أَبِي طَالِبٍ أَنْ يُطَلِّقَ ابْنَتِي وَيَنْكِحَ ابْنَتَهُمْ فَإِنَّمَا ابْنَتِي بَضْعَةٌ مِنِّي يَرِيبُنِي مَا رَابَهَا وَيُؤْذِينِي مَا آذَاهَا (رواه مسلم)[209]

Artinya: *"Telah menceritakan kepada kami Ahmad bin Abdullah bin Yunus dan Qutaibah bin Sa'id keduanya dari al-Laits bin Sa'id, Ibnu Yunus berkata: Telah menceritakan kepada kami Laits Telah menceritakan kepada kami Abdullah bin Ubaidullah bin Abu Mulaikah al-Quraisyi al-Taymi bahwa al-Miswar bin Makhramah menceritakan kepadanya, dia mendengar Rasulullah SAW berpidato di atas minbar:"Sesungguhnya bani Hisyam bin al-Mughirah meminta izin kepadaku untuk menikahkan anak mereka dengan Ali bin Abu Thalib, maka aku tidak mengizinkan mereka, kemudian mereka minta izin lagi, akupun tetap tidak mengizinkan mereka, kemudian mereka meminta izin lagi, dan tetap tidak aku izinkan, kecuali Ali*

[209] Muslim bin al-Hajjāj al-Naysaburī, *Shahīh Muslim*, (Beirut: Dār al-Jayl, t.th.), Juz. 1, h. 4482

> *ingin mentalak anakku (Fatimah), kemudian menikahi anak mereka. Karena anakku adalah bagian dariku. Orang yang telah menghinakannya maka akan menghinakanku pula. Dan orang yang menyakitkannya, berarti menyakitiku pula".* (HR. Muslim)

Hadīṣ ini mengungkapkan kemarahan Rasulullah SAW ketika Fatimah hendak dipoligami oleh Ali bin Abi Thalib, Sehingga Ali bin Abi Thalib tidak melakukan poligami semasa ia menikah dengan Fatimah al-Zahra. Setelah Fatimah meninggal dunia, barulah kemudian Ali bin Abi Thalib melakukan poligami. Dalam hadits ini juga Rasulullah mengungkapkan bahwa poligami yang akan dilakukan oleh Ali bin Abi Thalib pada putrinya adalah sebuah perbuatan yang menyakiti hati Fatimah dan juga hati Rasulullah. Sehingga hal inilah yang menjadi landasan kelompok liberal untuk melarang berpoligami

3.2 Metode *Ijtihād*

Seiring dengan berjalannya waktu dan berkembangnya peradaban manusia, semakin banyak muncul permasalahan-permasalahan baru yang membutuhkan jawaban hukumnya dalam syariat Islam. Apabila hanya mengandalkan sumber utama ajaran Islam, al-Qur'an dan Sunnah maka ia masih bersifat terbatas dalam menjawab pertanyaan hukum tersebut. Hal ini menjadi fakta yang tidak bisa dipungkiri.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI IMAM BONJOL PADANG

Meskipun demikian, bukan berati ajaran Islam tidak sempurna. Sebaliknya, hal inilah yang membuktikan kesempurnaan ajaran Islam. Sebab tidak ada seorang-pun dari manusia yang mampu meramalkan perkembangan bentuk ataupun pola interaksi manusia yang bersinggungan dengan aspek hukum pada masa yang akan datang. Semuanya akan mengalami perubahan ataupun perkembangan yang bahkan tidak terpikirkan oleh manusia sebelumnya. Dengan

kebijaksanaan Allah Swt, Dia hanya menyempurnakan pondasi utama ajaran Islam dan sengaja tidak memberikan keterangan hukum bagi manusia sebagai bentuk rahmat bagi mereka dalam menciptakan kelapangan bagi manusia.

Tidak adanya penjelasan hukum terhadap sebagian masalah terkhusus pada permasalahan-permasalahan baru menyebabkan keputusan hukum yang ditetapkan seorang mujtahid itu berbeda-beda. Banyak faktor yang menjadikan sebuah keputusan hukum tidak seragam meski dalam kasus hukum yang sama. Ibn al-Qayyim menyebutkan beberapa hal yang menjadi faktor terjadinya perubahan hukum, yaitu:

لا ينكر أن تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد [٢١٠]

Artinya: *"Tidak dipungkiri bahwa perubahan fatwa (penjelasan hukum) dan perbedaannya terjadi dengan adanya perubahan waktu, tempat, situasi, motivasi dan tradisi."*

Perubahan keterangan hukum dari satu kondisi dengan kondisi lain dan dari satu masa dengan masa lain dan seterusnya dilakukan dalam sebuah usaha yang dinamakan dengan *ijtihād* dan dilakukan oleh seseorang yang kapabel unuk melakukan usaha ini yang dinamakan dengan *mujtahid*.

Oleh sebab itu, untuk melakukan pembaruan terhadap hukum Islam dalam berbagai situasi dan kondisi dalam rangka menjawab permasalahan-permasalahan hukum diperlukan kajian terlebih dulu tentang apa yang dimaksud dengan *ijtihād*. Sebab *ijtihād* ini ibarat

[210] Ibn Qayyim al-Jauziyah, *Op.cit.*, Juz.II, h. 5

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI IMAM BONJOL PADANG

jembatan yang menghubungkan berbagai bentuk interaksi manusia yang terus berkembang dengan kedua ajaran Islam.

3.1.1 Pengertian *Ijtihād* dan Ruang Lingkupnya

3.1.1.1Pengertian *Ijtihād*

Ijtihād (الاجتهاد) secara etimologi merupakan bentuk *mashdar* dari kata اِجْتَهَدَ – يَجْتَهِدُ – اِجْتِهَادًا. *Fi'il tsulātsi mazīd bi harfain* (kata kerja yang ditambah dengan dua huruf) ini terambil dari kata جَهَدَ – يَجْهَدُ – جَهْدًا – جُهْدًا. Kata ini memiliki dua bentuk *mashdar* dengan arti yang berbeda. Kedua arti tersebut adalah:[211]

Pertama:Jahdun (جَهْد) berarti kesungguhan atau sepenuh hati atau serius. Kata *jahdun* dalam makna ini dapat ditemukan dalam firman Allah Swt.:

وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ

Artinya: "Mereka bersumpah dengan nama Allah dengan sumpahnya yang sungguh-sungguh..." (QS. Al-Naḥl: 38)

Kedua: Juhdun (جُهْد) dalam arti kesanggupan atau kemampuan yang di dalamnya terkandung makna yang sulit, berat dan susah. Kata *juhdun* dalam makna ini dapat ditemukan dalam firman Allah Swt.:

وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ

[211] Ibn Manẓur, *Op.cit.*, Juz. II, h. 547

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI IMAM BONJOL PADANG

> *Artinya:* "*Dan (mencela) orang-orang yang tidak memperoleh untuk disedekahkan selain sekedar kesanggupannya. Allah akan membalas penghinaan mereka itu dan untuk mereka azab yang pedih."* (QS. Al-Taubah: 79)

Perubahan kata kerja *jahada* mejadi *ijtahada* dengan cara menambahkan dua huruf pada kata aslinya, yaitu *alif* di awalnya dan *ta* antara huruf *jim* dan *ha*. Perubahan dalam bentuk ini mengandung enam makna, satu di antara maksudnya yang tepat adalah untuk *mubālaghah* yaitu untuk menunjukkan makna yang bersangatan atau berlebihan. Bila kata *jahada* dihubungkan dengan bentuk *mashdar*-nya tersebut, maka pengertiannya berarti kesanggupan yang sangat atau kesungguhan yang sangat.

Bila arti kata kerja menurut bahasa ini dihubungkan dengan arti *ijtihād* menurut istilah, akan ditemukan kesesuaian makna karena pada kata *ijtihād* mengandung arti kesanggupan dan kemampuan yang maksimal dan harus dilakukan dengan kesungguhan serta sepenuh hati.[212]

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI IMAM BONJOL PADANG

Sedangkan secara terminologinya, ulama *Ushl* berbeda pendapat dalam mendefinisikannya. Di antaranya adalah:

Imam al-Ghazāly (w. 505 H/1111 M) menyebutkan dalam *al-Mustashfā:*

بذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشرعية[٢١٣]

[212]Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2001), cet. I, juz. I, h. 224

[213] Al-Ghazāli, *al-Mustasfā min Ilmi al-Ushūl*. Beirut: Dār al-Fikr 1413 H), juz. IV, h. 4

Artinya: *"Pengerahan seorang mujtahid kemampuannya dalam menuntut ilmu (pemahaman) tentang hukum syara'"*

Pengertian yang dikemukakan oleh Imām al-Ghazāly ini masih bersifat samar. Sebab di sini dinyatakan bahwa tujuan *ijtihād* tersebut untuk menggali ilmu (pemahaman), sedangkan ilmu tersebut bersifat *qath'y* (pasti) sedangkan jika diamati lagi produk *ijtihād* maka hanyalah mencapai taraf *dzanny* (prasangka).

Dari kata *syar'yyah* (hukum syara') di atas dapat ditarik kesimpulan bahwa produk yang dihasilkan *ijtihād* adalah hukum *syar'y* atau ketentuan yang menyangkut tingkah laku manusia.[214]

Imam al-Syaukāny (w. 647 H/1250 M) dalam kitabnya *Irsyād al-Fuhl* menyatakan bahwa *ijtihād* adalah:

بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط[٢١٥]

Artinya: *"Mengerahkan kemampuan dalam memperoleh hukum syara` yang bersifat amali melalui cara istinbath* (penetapan)*."*

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI IMAM BONJOL PADANG

Pengertian yang dikemukakan Imām al-Syaukāny ini lebih terperinci dari pengertian yang dikemukakan Imām al-Ghazaly di atas. Sebab di sini dijelaskan cara penetapan hukum tersebut, yaitu dengan cara *istinbāth.*

Kata *Istinbāth* الاستنباط bermakna:[216] استخراج المعاني من النصوص بوجود الملكة yang berati menggeluarkan makna-makna

[214] Amir Syarifuddin, *Op. cit.*, h. 258

[215] Muhammad ibn 'Ali al-Syaukānī, *Irsyād al-Fuḥl,* (Riyādh: Dār al-Fadhilat, 2000), juz. II, h. 1025-1026

[216] Haitsam Hilāl, *Mu'jam Mushthalaḥ al-Ushl,* (Cairo: Dār al-Jail, 2003), cet. I, h. 27

dari teks-teks yang ada dengan adanya kemampuan untuk melakukan itu. Jadi makna ini menunjukkan bahwa *ijtihād* yang dilakukan oleh seorang *mujtahid* dilakukan dengan cara memahami lafal-lafal al-Qur'an dan Sunnah kemudian mengeluarkan hukum dari kandungan lafal tersebut. Ibn Subky (w. 771 H/1369 M) menyebutkan dalam *Jam' al-Jawāmi',*

استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي[٢١٧]

Artinya: *"Pengerahan kemampuan seorang faqih untuk menghasilkan dugaan kuat tentang hukum syara`."*

Ibn Subky dalam pengertiannya menambahkan kata *faqīh* (ahli Fikih) dalam artian bahwa yang melakukan *ijtihād* tersebut adalah orang yang memiliki kemampuan untuk melakukan yang demikian, yaitu mereka yang telah mencapai derajat *mujtahid*.[218] Selain itu Ibn Subky menambahkan lafal *Dzanny* yang mengindikasikan bahwa produk *ijtihād* merupakan sebuah hukum yang bersifat *dzanny* (dugaan kuat).

Muhammad Abu Zahrah mendefenisikan *ijtihād* dengan:

استفراغ الجهد وبذل غاية الوسع إما في استنباط الأحكام الشرعية وإما في تطبيقها[٢١٩]

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI IMAM BONJOL PADANG

[217] Tāj al-Dīn Abd al-Wahhāb ibn Ali Al-Subky, *Jam' al-Jawāmi' fi Ushl al-Fiqh*,(Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyat, 2003), cet. II, h. 118

[218] al-Ghazāly menyebutkan bahwa seorang *mujtahid* mesti memahami 4 (empat) hal yang menjadi instrumen untuk mengetahui hukum syara, yaitu: *al-Kitāb* (al-Qur'an), Sunnah, Ijma` dan logika. Disamping empat poin utama tersebut, Imam al-Ghazāly juga menambahkan bahwa ada empat hal lain yang menjadi pendukung dari instrumen utama di atas, yaitu: ilmu mantiq, bahasa Arab, ilmu yang berkaitan dengan al-Qur'an seperti *al-nāsikh wa al-manskh* dan ilmu yang berkaitan dengan Sunnah seperti '*ilm al-jarḥ wa al-ta`dīl.* Al-Ghazāly, *al-Mustashfā, op. cit.,* h. 5-13

[219] Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh, Op.cit.*, h. 379

Artinya: *Pengerahan kesungguhan dan pengorbanan kemampuan yang maksimal, baik dalam penetapan hukum maupun dalam penerapannya.*

Setelah diamati, dalam pengertian ini terjadi pengulangan. Kata استفراغ الجهد memiliki makna yang sama dengan بذل غاية الوسع yaitu sama-sama mengerahkan kemampuan yang maksimal.

Dalam pengertian ini, Abu Zahrah lebih menekankan pada pembagian dari bentuk *ijtihād* tersebut, yaitu. *Pertama, ijtihād* yang dilakukan oleh para *mujtahid* dengan menetapkan hukum sebuah permasalahan berdasarkan dalil-dalil yang terperinci. *Kedua, ijtihād* yang dilakukan dengan menerapkan '*ilat-'ilat* sebuah permasalahan ke permasalahan lain yang menuntut ditetapkan hukumnya. *Ijtihād* inilah yang banyak dilakukan oleh para ulama.[220]

Dari sekian pengertian yang telah dipaparkan sebelumnya, pengertian yang lebih lengkapnya adalah pengertian *ijtihād* yang diusung oleh Al-Āmidy (w. 631 H/1233 M) dalam kitabnya *al-Iḥkām fi Ushl al-Aḥkām,* yaitu:

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
IMAM BONJOL
PADANG

استفراغ الوسع في طلب الظن بشيئ من الأحكام الشرعية على

وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه [221]

Artinya: *"Pengerahan kemampuan dalam memperoleh dugaan kuat tentang sesuatu dari hukum syara` dalam bentuk yang dirinya merasa tidak mampu berbuat lebih dari itu"*

[220] *Ibid.*, h. 379

[221] Al-Imām al-'Allāmat Ali ibn Muhammad al-Āmidy, *al-Iḥkām fi Ushl al-Aḥkām,* (Riyādh: Dār al-Shāmi`iy, 2003), juz. IV, h. 197

Dalam pengertian ini Al-Āmidy menambahkan على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه (*dalam bentuk yang dirinya merasa tidak mampu berbuat lebih dari itu*). Lafal ini mengindikasikan bahwa *ijtihād* dilakukan dengan mengerahkan kemampuan maksimal yang dipunya oleh seorang *mujtahid*.

Dari pemaparan beberapa definisi *ijtihād* di atas dan membandingkannya, dapat ditarik kesimpulan untuk menunjukkan hakikat dari *ijtihād* itu sendiri, yaitu:

1) *Ijtihād* adalah pengerahan daya nalar secara maksimal;
2) Usaha *ijtihād* dilakukan oleh orang yang telah mencapai derajat tertentu di bidang keilmuan yang disebut *mujtahid*
3) Produk yang diperoleh dari usaha *ijtihād* adalah dugaan kuat tentang hukum *syara`* yang bersifat '*amaliah*;
4) Usaha *ijtihād* ditempuh dengan cara *istinbāth*.

3.1.1.2 Ruang Lingkup *Ijtihād*

Semua ulama sepakat menyatakan 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, apakah hukum itu disebutkan dengan jelas atau dipahami dari penunjukkan *nash* yang terang. Jika sebuah *nash* menunjukkan terhadap suatu hukum maka *ra`yu (ijtihād)* tidak lagi berperan di sana. Hal ini merupakan pendapat yang terkuat dari kalangan ulama dan juga *fuqahā'*.[222]

[222] Nadiyat Syarīf al-'Umry, *al-Ijtihād fi al-Islām,* (t.tp: Mu`assasah al-Risālat, tt.), h. 52

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI IMAM BONJOL PADANG

Sebuah kaedah mengatakan bahwa:

لا مجال الاجتهاد في مورد النص[223]

Artinya: *"Tidak ada lapangan berijtihād dalam permasalahan yang telah memiliki nash yang terang."*

Di antara landasan yang menjadi pijakan ulama hingga mereka sepakat mengatakan tidak berlakunya *ijtihād* bersamaan dengan adanya *nash* adalah firman Allah dalam surat al-Nisā` ayat 59:

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

Artinya: "*Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. kemudian jika kamu berlainan Pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al Quran) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya."* (QS. Al-Nisā`: 59)

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI IMAM BONJOL PADANG

Pengalaman para sahabat Nabi yang sebelumnya mereka menetapkan sebuah hukum berdasarkan *ra`yu* dan ketika mereka menemukan *nash* dari sahabat lain, mereka akan kembali pada *nash.*[224]

Dari penjelasan di atas, jelaslah bahwa *ijtihād* hanya berlaku dalam masalah-masalah yang belum ada *nash*-nya dan

[223]Yūsuf al-Qaradhāwī, *al-Fiqh al-Islāmy baina al-Ashālah wa al-Tajdīd,* (Kairo: Maktabat Wahbah, tt.), h. 83

[224] Nadiyat Syarīf al-'Umry, *Op. cit.,* h. 53

juga pada masalah-masalah yang telah ada *nash*-nya akan tetapi *nash* belum menunjukkan terhadap masalah tersebut secara jelas.

Amir Syarifuddin menjelaskan bahwa ketiadaan *nash* untuk menunjukkan sebuah hukum dapat dilihat dari dua bentuk, yaitu:

1) Al-Qur'an dan *ḥadīṡ* secara jelas dan langsung tidak menetapkannya, tidak secara keseluruhan dan tidak pula sebagiannya. Umpanya untuk menghimpun al-Qur'an dan membukukannya menjadi satu mushhaf. Dalam hal ini tidak ada keterangan dalam al-Qur'an dan juga *ḥadīṡ* yang menjelaskan hukumnya. Oleh sebab itu butuh *ijtihād* untuk menjelaskan hukumnya.
2) Secara jelas, langsung dan menyeluruh memang tidak ada ketentuan-ketentuan hukumnya dalam al-Qur'an dan *ḥadīṡ*, namun secara tidak langsung atau bagiannya ada penjelasannya. Maka untuk menjelaskan hukum dalam hal ini juga butuh kepada *ijtihād*.[225]

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI IMAM BONJOL PADANG

Dari penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa *ijtihād* hanya bisa dilakukan untuk menentukan hukum pada permasalahan yang benar-benar tidak memiliki *nash* ataupun permasalahan yang memiliki *nash* akan tetapi penunjukkan *nash* tersebut terhadap hukum sebuah permasalahan tidak secara jelas dan terang.

Dari aspek lainnya, *ijtihād* hanya bisa dilakukan pada hukum-hukum yang berada dalam lapangan muamalah

[225] Amir Syarifuddin, *op. cit.*, h. 287-288

(interaksi sesama manusia) dan `*ādah* (ranah kebiasaan) dan tidak pada lapangan ibadah. Ulama sepakat mengatakan bahwa tidak boleh melakukan *ijtihād* dan juga pembaruan dalam lapangan ibadah. Jikapun ada *ijtihād* ataupun pembaruan dalam bidang ibadah tidak diartikan *ijtihād* ataupun pembaruan tersebut dilakukan pada materi hukum. Akan tetapi *ijtihād* tersebut dilakukan terhadap hal yang merupakan *wasilah* (sarana) ibadah tersebut, bukan pada substansinya. Dan *Ijtihād* serta pembaruan tersebut bertujuan untuk menjauhkan hal-hal yang dapat memberatkan ataupun hal-hal yang dapat merusak ibadah.[226]

Ijtihād dalam lapangan ibadah seperti ini banyak ditemukan, seperti kebolehan menggunakan *load speaker* (pengeras suara) untuk shalat berjamaah, menjadikan Jeddah sebagai *miqāt* bagi jemaah haji Indonesia, membuat tempat *mathāf* (thawaf) bertingkat dua, dan tempat melempar jumrah bertingkat tiga dan sebagainya. Pembolehan terhadap semua aktivitas yang berdasarkan pada *ijtihād* dalam ibadah di atas tidak menyentuh materi hukum aslinya, hanya pada bagian *wasīlah* (sarana) dalam rangka memudahkan ataupun mendukung ibadah tersebut.

Untuk mempertegas ketidak bolehan melakukan *ijtihād* pada materi hukum yang berkaitan dengan ibadah, ulama menyusun beberapa kaedah. Di antara kaedah tersebut adalah:

[226] Abbās Husni Muhammad, *al-Fiqh al-Islāmy; Āfāquhu wa Tathawwuruhu* (Makkah: Mathba`at Rābithat al-'Alam al-Islāmy, tt.), cet. II, h. 86-87

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI IMAM BONJOL PADANG

الأصل في العبادات الحظر فلا يشرع منها إلا ما شرعه الله ورسوله[227]

Artinya: "*(Hukum) asal dari ibadah adalah terlarang maka tidak boleh dilakukan kecuali apa yang telah disyariatkan oleh Allah Swt. dan Rasul-Nya."*

Kaedah ini disandarkan kepada *ḥadīṡ* Rasulullah Saw:

عَنْ عَائِشَةَ رضى الله عنها قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ –صلى الله عليه وسلم– « مَنْ أَحْدَثَ فِى أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ فِيهِ فَهُوَ رَدٌّ »(رواه أبوداود)[228]

Artinya: *Dari Aisyah Ra. ia berkata bahwa Rasulullah Saw. bersabda, "Siapa yang mengada-ada dalam urusan kami (ajaran Islam) yang (pada hakikatnya) tidak ada dalam ajaran itu sendiri, maka (amalannya) tertolak."* (HR. Abu Dāud)

Berbeda dengan hukum-hukum dalam ranah mu`amalah, meskipun sebagian hukumnya termasuk ke ranah *qath`īyat* yang tidak boleh diganggu gugat, akan tetapi sebagian besar dari hukum-hukum tersebut bisa dilakukan *ijtihād* dan pembaruan kepadanya. Sebab kebanyakan perubahan hukum terjadi akibat perubahan bentuk interaksi manusia yang harus menyesuaikan dengan perubahan tersebut agar kemaslahatan manusia tetap terwujud dan manusia tidak diberatkan dengan menerapkan hukum yang sama terhadap kondisi yang berbeda.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI IMAM BONJOL PADANG

[227] Abd al-Raḥmān ibn Nashir al-Sa`dy, *al-Qawā`id al-Ushliyat al-Jāmi`at.* (Riyādh: Maktabat al-Sunnah, 2002), h. 36

[228] Hafizh Abu Abdullah Muḥammad ibn Yazid al-Qazwainy, *Sunan Ibn Majah,* (Beirut: Dār al-Kutb al-'Ilmiyat, tt.), juz. I, h. 7

Oleh karena itu ulama melahirkan kaedah yang membuktikan bahwa hukum dalam ranah mu`amalah bersifat kontekstual, yaitu:

لا ينكر أن تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد[٢٢٩]

Artinya: *"Perubahan fatwa (penjelasan hukum) dan perbedaannya terjadi dengan adanya perubahan waktu, tempat, situasi, motivasi dan tradisi."*

Kaedah ini mengindikasikan bahwa hukum *syara`* yang dibingkai dalam bentuk fatwa yang merupakan panduan hidup umat Islam, pada satu sisi dapat berubah dengan menyesuaikan dengan indikator-indikator yang ada. Di antara indikator yang disebutkan di atas adalah masa, tempat, situasi, motivasi dan tradisi.

3.1.2 Urgensi Ijtihād Dalam Pembaharuan Hukum Islam

Seiring dengan berjalannya zaman dan berkembangnya peradaban manusia, maka permasalahan-permasalahan baru terus bermunculan. Dan tidak seluruh perbuatan manusia tersebut memiliki *nash* yang jelas dari Allah Swt., karena sifat dari perbuatan manusia terus berkembang sedangkan *nash* yang berupa wahyu telah terhenti sejak wafatnya Rasulullah Saw.

Dalam hal ini, *Ijtihād* memiliki peran yang sangat penting dalam membedah *nushsh* yang ada untuk menggali kemungkinan hukum dari *nushsh* tersebut. Sehingga permasalahan manusia dapat dipecahkan dengan berdasarkan pada aturan-aturan yang dikandung

[229] Ibn al-Qayyim al-Jauziyah, *I`lām al-Muwāqi`īn an Rabb al-Ālamin, Op. cit.,* h. 5

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI IMAM BONJOL PADANG

oleh syari`at dan tidak melenceng darinya. Sebab jawaban permasalahan tersebut tetap didasarkan pada *nushsh* yang ada.

Imām al-Gazhāly menyebutkan dalam *al-mankhl* bahwa *ijtihād* merupakan hal sangat penting dalam ajaran Islam yang tidak bisa dipungkiri. Para sahabat ber-*ijtihād* setelah mereka mendapat arahan dari Rasulullah Saw. Begitu juga dengan para *tābi`īn* setelah mereka dan terus berlanjut samapai ke masa kita.[230] Wahbah al-Zuhaily juga menyebutkan bahwa *ijtihād* merupakan *ashlun min ushl al-syarī`ah* (pokok di antara pokok-pokok ajaran Islam). Banyak dalil yang menjelaskan peran *ijtihād* ini, baik dalam bentuk *nash sharīh* ataupun tidak.[231]

Di antara *nushsh* yang berbicara tentang urgensi *ijtihād* dalam ajaran Islam adalah:

Allah Swt. berfirman:

فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ

Artinya: *"Maka ambillah (kejadian itu) untuk menjadi pelajaran, hai orang-orang yang mempunyai wawasan."* (QS. Al-Hasyar: 2)

Perintah Allah untuk mengambil pelajaran dari sebuah kejadian merupakan indikasi bahwa Allah memerintahkan untuk memikirkan segala sesuatu dari setiap peristiwa dan kemudian mencarikan solusi dari permasalahan yang ada. Pernyataan di atas dikuatkan oleh firman Allah yang memerintahkan setiap manusia untuk mengangkatkan permasalahan kepada Allah dan Rasul-Nya, serta *ulil Amri* setelah kedua sumber yang ada tidak memberikan solusi secara jelas terhadap permasalahan yang dihadapi.

---

[230] Al-Ghazāli, *al-Mankhl,* (Beirut: Dār al-Fikri, 1980), cet. II, h. 462
[231] Wahbah al-Zuhaily, *op. cit.*, juz. II, h. 1039

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI IMAM BONJOL PADANG

Allah Swt. berfirman:

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

Artinya: "*Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al Quran) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya."* (QS. Al-Nisā`: 59)

Dalam *ḥadīṡ*, Rasulullah Saw. bersabda:

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لمعاذ حين وجهه إلى اليمن : "بم تقضي ؟ قال : بما في كتاب الله قال : فإن لم تجد ؟ قال : بما في سنة رسول الله قال : فإن لم تجد ؟ قال : أجتهد رأيي فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يحب رسول الله (رواه الترميذي)[٢٣٢]

Artinya, *"Rasulullah Saw. berkata kepada Mu`adz ketika ia akan dikirim ke Yaman. "Dengan apa engkau akan memutuskan perkara?" Mu`adz menjawab, "Dengan Kitab Allah Swt." Rasulullah Saw. berkata, "Jika engkau tidak menemukannya?". Ia menjawab, "Dengan Sunnah Rasulullah Saw." Rasulullah Saw. berkata lagi, "Jika engkau tidak menemukannya?" Ia menjawab, "Saya akan berijtihād." Rasulullah Saw. kemudian berkata, "Segala puji bagi Allah yang telah memberikan taufik kepada Rasul Allah terhadap apa yang disukai oleh Rasul-Nya"*

[232]Muhammad ibn Isa Abu Isa al-Tirmidzy, *Sunan al-Tirmidzy*, (Beirut: Dar Ihya al-Turats al-Araby, tt), juz. III, h. 616

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI IMAM BONJOL PADANG

Karena begitu pentingnya *ijtihād* ini, Amir Syarifuddin menyebutkan hukum asal dari *ijtihād* adalah wajib, artinya seorang *mujtahid* wajib melakukan *ijtihād* untuk menggali dan merumuskan hukum syara` dalam hal-hal yang *syara`* sendiri tidak menetapkannya secara jelas dan pasti.[233]

Namun, dalam beberapa kondisi hukum *ijtihād* bisa berubah sesuai dengan indikator yang mempengaruhinya. Jika seorang *mujtahid* ditanya tentang sebuah permasalahan dan hanya ia satu-satunya ulama yang dianggap mampu memberikan jawaban atas permasalahan tersebut maka hukum *ijtihād* baginya adalah *wajib 'ain*. Namun, jika ada *mujtahid* lain yang memiliki kemampuan yang setara dengannya atau dianggap mampu untuk memberikan status hukum pada permasalahan yang ada maka hukum *ijtihād* baginya adalah *wajib kifā`iy*.

Jika pertanyaan yang ditanyakan kepada *mujtahid* tentang permasalahan yang belum terjadi, tapi ada kemungkinan permasalahan itu akan terjadi dan ummat meminta kepastian hukumnya. Maka *ijtihād mujtahid* dalam bentuk ini hukumnya sunnah.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
IMAM BONJOL
PADANG

Jika sebuah *ijtihād* dilakukan untuk kasus yang telah ada hukumnya ditetapkan berdasarkan dalil yang *sharīh* dan *qathi`* atau bila orang yang melakukan *ijtihād* tersebut belum sampai kepada derajat *mujtahid*, maka dalam bentuk ini *ijtihād* hukumnya haram.

Dalam menghadapi suatu kasus yang sudah terjadi dalam kenyataan atau belum terjadi dan kasus tersebut belum diatur secara jelas dalam *nash* al-Qur'an maupun Sunnah, sedangkan orang yang

[233] Amir Syarifuddin, *Op. cit.*, juz. II, h. 227

memiliki kualifikasi sebagai *mujtahid* ada beberapa orang maka dalam hal ini hukum ber-*ijtihād* bagi seorang *mujtahid* adalah *mubah*.[234]

3.1.3 Metode Penemuan Hukum

Dalam perspektif ushul fiqih, setidaknya terdapat tiga pola (*tariqat*) atau metode ijtihad, sebagaimana yang telah dirumuskan oleh Ma'ruf al-Dawalibi[235] yaitu *bayani* (linguistik)*, ta'lili* (*qiyasi*: kausasi) dan *istislahi* (teleologis).[236] Ketiganya, merupakan pola umum yang dipergunakan dalam menemukan dan membentuk peradaban fiqih dari masa ke masa. Dengan berbagai pola dan basis epistemik inilah lahir dan tersusun ribuan kitab fiqih dengan derivasi cabang yang bermacam-macam di dalamnya.

Ketiga model ijtihad tersebut dalam telaah Juhaya S. Praja tampaknya di kategorikan dalam dua metode, yaitu metode naqliyah (metode bayani) dan metode aqliyah metode qiyasi dan istislahi). Pengelompokan ini didasarkan kepada karakter sumber hukum Islam sendiri yang merupakan gabungan antara wahyu Allah dan ijtihad manusia.[237]

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
IMAM BONJOL
PADANG

3.1.3.1 *Ijtihād Bayāni*

Ijtihād ini berusaha menjelaskan makna makna nash yang masih memerlukan kejelasan (mujmal).[238] Ketika para fukaha berbicara tentang sebuah dalil dari al Qur'an dan as Sunnah, sebenarnya yang mereka maksudkan adalah keputusan

---

[234] *Ibid.,* Juz. II, h. 228-229

[235] Ma'ruf al-Dawalibi adalah seorang politikus Suriah dan Perdana Menteri yang lahir di Aleppo pada tanggal 29 Maret 1909 dan meninggal pada tanggal 15 Januari 2004. Dia menjabat sebagai Perdana Menteri di Suriah tidak melewati pemungutan suara secara demokratis selama dua kali. (English Encyclopedia, diakses tanggal 24 Agustus 2021).

[236] Ma'ruf ad-Dawalibi, *al-Madkhal ila 'Ilm Usul al-Fiqh,* (Ttp: Dar al-Kitab al-Jadid, 1965), h. 89

[237] J uhaya S. Praja, *Ilmu Ushul Fiqih* (Bandung: Pustaka Setia, 2007), h.51-62

[238] Dedy Supriyadi, *Sejarah Hukum Islam,* (Bandung: Pustaka Setia, 2010), h. 142

hukum yang digali dari ungkapan khusus suatu ayat atau *ḥadīṡ*, berdasarkan salah satu kategori ungkapan bahasa. Ungkapan atau istilah dikategorikan menurut hubungan dikenal dengan kejelasan (wuduh)), implikasi (dilalah), dan cakupan (syumul).[239]

Pada dalil dalil linguistik (bayani) berbasis *nash*, yakni berdasarkan implikasi *(dilalat)* yang termuat oleh terma terma tersebut. Memunculkan empat kategori penunjukan makna (*al-dalalah*). Menurut Jaser Audah ada dua klasifikasi yang sangat mirip yang disahkan oleh semua maẓhab, sekalipun dalam istilah istilah yang berbeda tipis, yakni klasifikasi versi Hanafi dan versi Syafi'i.[240] Perbedaan dalam klasifikasi/urutan *kias jali (kias aula)* dan *isyarah* menghasilkan sejumlah perbedaan dalam keputusan hukum fiqh antara maẓhab Hanafi dengan maẓhab fikih lainnya (yang secara umum mengikuti klasifikasi versi Syafi'i.) Kemudian jika dilihat segi luas sempitnya cakupan pernyataan hukum dalam penafsiran kebahasaan in, perbedaan teoritis terkait hubungan antar kategori yang dihasilkan menyebabkan beberapa perbedaan pendapat pada tingkatan fikih praktis.[241] Dilihat dari segi luas sempitnya cakupan pernyataan hukum dalam metode linguistic ini ditemukan pernyataan hukum yang bersifat *'āmm* dan *khās*, *muṭlaq* dan *muqayyad*, *haqiqi* dan *majazi*, serta *musytarak*.[242]

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI IMAM BONJOL PADANG

[239] Jasser Auda, *Membumikan al-Qur'an melalui Maqasidus Syariah,* Terj Rosidin dan 'Ali 'Abd el Munim, (Bandung: Mizan Pustaka, 2015, h. 136

[240] *Ibid.,* h. 140-142

[241] *Ibid*.,h. 148

[242] Secara singkat, istilah-istilah tersebut mempunyai pengertian-pengertian tersendiri., yakni: (1) Kata yang bersifat *'amm* merupakan kata yang menunjukkan pada jumlah yang banyak dan mencangkup apa saja yang bisa diterapkan kepadanya. Sedangkan kata yang bersifat *khas* merupakan implikasi berlawanan dari *'āmm.* Secara sederhana dapat disimpulkan bahwa kata yang bersifat *āmm* merupakan kata yang belum spesifik, sedangkan

Para fakih sepakat bahwa terma khusus itu pasti/qath'i dalam implikasinya, sehingga tidak dapat menjadi dugaan/*zhanni* berdasarkan hepotesa apapun.[243] Akan tetapi para fakih berbeda akan "kepastian" terma umum. Maẓhab Hanafi menilai bahwa terma umum itu qat'i sedangkan seluruh maẓhab yang lain menilai bahwa terma umum itu zhanni, sehingga dapat di takhsiskan. Perbedaan pendapat ini memiliki dampak pada nas nas yang dinilai "bertentangan".[244]

Demikian pula perbedaan pendapat yang senada juga terjadi terkait cara maẓhab fikih berhubungan dengan ungkapan yang "terbatas"/*muqayyad)* dan tidak terbatas *(mutlaq).* Maẓhab Hanafi berpendapat *muqayyad* membatasi *mutlaq* selama masalahnya sama, sedangkan Maẓhab lainnya berpendapat bahwa *muqayyad* membatasi *mutlaq* selama masalah dan hukumnya sama.[245]

Dari segi luas-sempitnya cakupan pernyataan hukum dikenal adanya kategori perintah (*amr*) dan larangangan (*nahyi).* Menurut pendapat jumhur, perintah itu sendiri, apabila tidak disertai dengan petunjuk-petunjuk atau kejelasan yang memberinya makna khusus, menyatakan kewajiban atau hanya

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI IMAM BONJOL PADANG

---

kata yang bersifat *khās* merupakan kata yang spesifik.(2) Kata yang bersifat *muthlaq* merupakan kata yang tidak terkualifikasi atau pun terbatas penerapannya, sedangkan *muqayyad* merupakan kata yang terkualifikasi. *Muthlaq* juga dapat didefinisikan sebagai kata yang menunjukkan pada hakekat kata itu apa adanya tanpa memandang jumlah atau pun sifatnya. Sedangkan kata yang bersifat *muqayyad* merupakan kata yang menunjukkan pada hakikat kata tersebut dengan dibatasi oleh sifat, keadaan, dan syarat tertentu.(3)Kata yang bersifat *majazi* merupakan lafaz yang berbentuk homonym yang mencangkup apa yang diistilahkan sebagai kepalsuan atau ketidakrealistisan. Sedangkan kata yang bersifat *haqiqi* merupakan lafaz yang maknanya dapat diketahui dari *harfiyah*-nya. (4) M*ushtarak*merupakan kata yang menunjukkan pada lebih dari satu makna.

[243] Imam Muhammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, (Kairo: Dār al-Fikr al-'ārabī, 1996), h. 146

[244] *Ibid*

[245] *Ibid.*, h. 150

permintaan yang tegas. Tetapi hal tersebut dapat berubah apabila ada petunjuk-petunjuk lain yang dapat menarik perintah kepada mubah, sunah bahkan variasi makna lainnya.[246]

Dalam *nahy* juga menimbulkan suatu tunjukan makna (*dilalah an nahy*) antara lain : menunjukan haram, makruh, dan mengarahkan. Metode yang berkenaan dengan ijtihad bayani ini dapat berupa metode *tafsir, ta'wil, jam'u, nasakh* bahkan metode *tarjih* dalam menyelesaikan *lafazh lafazh yang diduga mengandung pengertian* kontradiktif. Semua metode ini dinamakan pula metode *tarjih, metode ijtihad intiqa'i.*[247]

3.1.3.2 *Ijtihād Qiyāsi*

Ijtihād qiyāsi ini adalah ijtihad yang berusaha menyeberangkan hukum yang telah ada ketentuan nashnya pada masalah masalah baru yang belum ada hukumnya karena adanya kesamaan illat hukum.[248]

Langkah yang ditempuh untuk menemukan hukum ketika tidak ada atau tidak ditemukan teks hukumnya adalah dengan memperluas cakupan teks hukum tersebut sehingga mampu mencakup dan menjawab kasus-kasus yang tidak ada nasnya. Untuk melakukan perluasan cakupan teks hukum yang ada, dilakukan penyelidikan terhadap ketentuan hukum yang sudah ada di dalam teks hukum guna mengkaji dan menemukan atribut atau *'illat* [249] yang melandasi atau menjadi dasar

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI IMAM BONJOL PADANG

[246] Muhammad Hashim Kamali, *Prinsip dan Teori-Teori Hukum Islam (Usul al-Fiqh)*, ter. Noorhaidi (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. 180

[247] Yusuf al-Qarḍawi, *Al Ijtihad Fi al-Syari'ah al Islamiyah Maqasid Al-Syari'ah an Naẓarati Tahliliyyatin fi al Ijtihad al Muashir*, *Op.cit.*, h. 150

[248] Dedy Supriyadi, *Op.cit*., h. 142

[249] Definisi 'illat antara lain adalah: motif (*ba'its)* yang menggerakkan pemberi hukum untuk memberikan hukum. Artinya, 'illat harus mengandung alas an tersembunyi (hikmah) yang pantas menjadi tujuan bagi pembuat hukum dalam menentukan hukum. Lihat

penetapannya. Setelah ditemukannya *'illat*, maka hukum tersebut diperluas hingga mencakup kasus lain sejenis yang secara harfiah tidak tercakup dalam pernyataan tekstual hukum yang ada.

Sebagian ada juga yang menyebutnya dengan *ijtihad qiyasi/ijithad ta'lili/(kausasi, qiyasi*) merupakan jawaban metodologis atas kasus baru yang tidak tercakup dalam redaksi nash.[250] Ijtihad ini ditempuh dengan menggunakan metode qiyas bahkan menggunakan metode istihsan.

a. Metode *Qiyās* (analogi)[251]

Qiyās juga didefinisikan dengan menerangkan hukum sesuatu yang tidak ada *nahṣ*-nya dengan sesuatu hukum yang ada nash-nya, dengan asumsi adanya persamaan *'illat*.[252] Dalam epistemologi usul fiqih diuraikan bahwa rukun-rukun qiyas

---

Al Amidi, *al Ihkam fi Ushul al Ahkam*, juz 3 (Beirut: Dār al Fikr, 1996), hlm. 289. definisi yang lain adalah sifat yang jelas, tampak, selalu ada dan sesuai dengan hukum. Abu Zahrah, *Op.cit.*, h. 273.

[250] Terdapat tiga pola (*tariqat*) ijtihad dalam hukum Islam yaitu *bayani, ta'lili* (*qiyasi*) dan *istislahi*. Ijtihad *istihsani* tidak dianggap sebagai pola ijtihad yang berdiri sendiri dengan alasan beberapa bagian aplikasinya masuk bahasan ijtihad *qiyasi* dan sebagian yang lain dalam kategori *istislahi*, Lihat lebih lanjut pada Muhammad Ma'ruf ad-Dawalibi, *Op.cit.*, h. 419

[251] Secara terminologis, terdapat dua pengertian qiyas. Mereka yang berasumsi bahwa qiyas merupakan dalil agama memaknainya sebagai "ekuivalensi antara kasus pokok dengan kasus cabang dalam *causa legis* yang disimpulkan dari hukum kasus pokok" atau "kesamaan kasus yang tidak disebutkan hukumnya dalam nas dengan kasus yang tidak disebutkan dalam nas menyangkut illat hukumnya."Sedangkan yang menganggapnya sebagai aktifitas mujtahid mendefinisikan sebagai "memperluas berlakunya suatu nas hingga mencakup kasus-kasus baru yang semula tidak termasuk ke dalam cakupan nas itu karena adanya persamaan *causa legis*"; atau dalam pandangan al-Ghazali. Al-Amidi, *Al-Ihkām fī Usul alAhkām,*(Kairo: Dar al-Kutub al-Khidiwiyah, 1914), III:273, Al-Ghazalli, *Al Mustasfa min Ilm al-Usul*, (Beirut Dar al-Fikr, tt), II: 228; bandingkan dengan redaksi yang berbeda dalam id., *Sifa' al-Ghalil fi Bayan al-Sabah wa alMukhl wa Masalik al-Ta'lil,*(Baghdad: atba'ah al-Irsyad), h. 18

[252] Ábd al-Wahhab Khalaf, *Ílmu Uṣul Fiqh*,(Azhar: Maktabah Da'wah al-Islāmiyyah, t.th), h. 52

meliputi empat unsur pokok.[253] Kias dinilai sah sebagai sumber legislasi sekunder oleh keempat maẓhab sunni , muktazilah dan ibadi. Namun menurut Syiah Ja'fari, Zaidi, Zahiri dan beberapa maẓhab Mu'tazilah menggambarkan kias sebagai legislasi berdasarkan pemikiran sehingga bersifat zhanni, dan merupakan sebuah bid'ah. Ibn Hazm mengartikulasikan posisinya dengan menunjuk kias sebagai "suatu keputusan (hukum) tanpa pengetahuan yang mantap, (hanya) mengikuti dalil dalil yang tidak pasti *(ẓanni)*. [254]

Ibn Hazm juga mengkritisai tokoh yang mendukung legitimasi kias berdasarkan ijma, berdasarkan pandangan bahwa ijmak tidak pernah terbukti.[255] Beliau diikuti maẓhab Zahiri secara umum mempertimbangkan pengertian literal hanya dari al Quran dan *ḥadīṡ* untuk mempertimbangkan legitimasi dalam hukum Islam (fikih). Ja'fari, Zaidi dan Mu'tazilah menerima kias jika *illat* disebutkan dalam nash daaan bukan perkiraan (maẓhab lain menyebutkan bahwa bentuk ini adalah bagian dari penggalian hukum berdasarkan analisis bahasa). Maẓhab 'Ibadi

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
IMAM BONJOL
PADANG

[253] Unsur dimaksud adalah (1)Kasus baru (*furu'*) yang membutuhkan solusi hukum; Ia sering dimaknai sebagai persoalan yang hukumnya tidak terdapat di dalam nas, yang hukumnya disamakan kepada *asl. (2)*Kasus asli (*asl*) yang ada dalam sumbersumber asli al-Qur'an, sunah dan konsensus; Ia sering dimaknai sebagai persoalan hukum yang hukumnya secara *qat'i* diungkap oleh nas serta mempunyai illat. Ia adalah *al-maqis alaih*, kepada mana *furu'* (*al-maqis*) dianalogikan. (3)Alasan. *ratio legis* (*'llah*), sifat umum yang ada pada kasus baru dan kasus asli; Ia keadaan tertentu yang [dianggap] dipakai sebagai dasar (motif) bagi hukum *asl*, yang mana dengan asumsi adanya kesamaan dalam sektor ini, *furu'* ditemukan hukumnya.(4) Norma hukum (*hukm*) yang dinisbatkan kepada kasus baru dan karena kesamaan antara dua kasus, yang ditransfer dari kasus lama ke kasus baru. Ia adalah ketentuan hukum yang terdapat di dalam *asl*, kategori apa hukum pada *furu'* ditemukan. Lihat Wael B. Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam: Pengantar Untuk Usul Fiqh Mazhab Sunni*, ter. E. Kusnadiningrat dan Abdul Haris bin Wahid (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2001), h. 123

[254] Jaser Audah , *Op.cit.*, h. 159.

[255] *Ibid*

memasukkan qias dalam penalaran umum yang mereka sebut dengan *al-ra'yu.*[256]

b. Metode *Istihsan*

Secara harfiyah, *istihsan* diartikan meminta berbuat kebaikan, yakni menghitung-hitung sesuatu dan menganggapnya kebaikan. Menurut al-Ghazali di dalam kitabnya al Mustashfa juz I : 137, "*istihsan* adalah semua hal yang dianggap baik oleh *mujtahid* menurut akalnya".[257]

Para imam mazhab memandang istihsan terbagi kepada beberapa pendapat. Syafi'I, Ja'fari, Zaidi dan Zahiri menilai istihsan sebagai dalil yang tidak terlegitimasi dan "dugaan". Imam al Syafi'I dan Ibn Hazm memandang istihsan sebagai pilihan berdasarkan keinginan dan suatu sumber kontradiksi.

Disisi lain Hanafi, Maliki, Ibadi, Hanbali dan Muktazilah mengesahkan istihsan sebagai sumber legislasi.[258] Bahkan Imam Malik mendeskripsikan istihsan sebagai 90% pengetahuan fiqh. Beliau menganggap bahwa istihsan memuat suatu pertimbangan yang mendalam terhadap factor factor tertentu, yang seharusnya mengubah keputusan hukum yang biasanya diambil seorang fukaha. Faktor factor ini yang disebut sebagai dasar dasar istihsan yang dapat dibagi kepada enam kategori, yaitu nas, ijmah, keniscayaan (daruriyah), kias, kemaslahatan umum dan urf).[259]

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI IMAM BONJOL PADANG

[256] *Ibid.*, h. 160
[257] Juhaya S. Praja, *Op.cit.*, h. 111
[258] Jaser Auda, *Op.Cit.*, h. 168
[259] *Ibid.*, h. 169

3.1.3.3 *Ijtihād Istiṣlāhi*

Ijtihād *istiṣlāhi*[260] adalah ijtihad terhadap masalah masalah yang tidak ditunjukkan hukumnya dalam secara khusus atau tidak ada nash yang serupa alasannya Penetapan hukum dilakukan berdasarkan pendekatan kemaslahatan yang menjadi tujuan hukum.[261] Dengan demikian ijtihad istilahi adalah berupa upaya perenungan hati melalui proses nalar.

Corak penalaran istislahi adalah upaya penggalian hukum yang bertumpu pada prinsip-prinsip kemaslahatan yang di simpulkan dari Al-quran dan *ḥadīṡ*. Artinya kemaslahatan yang dimaksudkan disini adalah kemaslahatan yang secara umum ditunjuk oleh kedua sumber hukum terssebut. Maksudnya kemaslahatan itu tidak dapat dikembalikan kepada suatu ayat atau *ḥadīṡ* secara langsung baik melalui penalaran bayani atau ta'lili melainkan dikembalikan pada prinsip umum kemaslahatan yang dikandung oleh *nash*. Dalam perkembangan pemikiran ushul fiqh, corak penalaran istishlahi ini tampak dalam beberapa metode ijtihad, antara lain dalam metode al-maṣlahah al-mursalah dan sad al-dzari'ah.

a. Metode *Maṣlahah Mursalah*[262]

Maṣlahah Mursalah berarti kepentingan yang tidak terbatas, tidak terikat, atau kepentingan yang diputuskan secara bebas. Jika

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI IMAM BONJOL PADANG

[260] Menurut bahasa istishlah adalah sebagai suatu upaya penetapan hukum yang didasarkan kermaslahatan atau kebaikan (maṣlahah). Penggunaan istishlah harus memenuhi beberapa persyaratan, antara lain buku diukur dengan dugaan manusia, sifatnnya umum, bukan bersifat perorangan, tidak bertengtangan dengan dalil

[261] Dedy Supriyadi, *Op.cit.*, h. 142.

[262] Secara etimologi *maṣlahah* barasal dari kata *shaluha* di gunakan untuk menunjukan jika sesuatu atau seorang menjadi baik, tidak korupsi, benar, adil,shalih, jujur atau secara alternatif untuk menunjukan keadaan yang mengandung kebajikankebajikan tersebut. ketika dipergunakan dengan bersama preposisi *Li, shaluha* akan memberikan pengertian kesserasian, dalam pengertian rasionalnya *maslhahah* berarti sebab, cara atau suatu yang bertujuan baik. Ia juga berarti sesuatu permasalahan atau bagian dari urusan yang menghasilkan kebaikan yang dalam bahasa arab berarti *"*perbuatanperbuatan yang mendorong kepada kebaikan manusia. Sedang menurut istilah yaitu apa yang dipandang baik oleh akal, sejalan dengan tujuan syara' dalam menetapkan hukum, namun tidak ada petunjuk syara' yang memperhitungkan dan tidak ada pula petunjuk syara' yang menolaknya. Lihat Kutbudin Aibak, *Metodologi pembaruan Hukum Islam,* h. 187 dan 199.

terdapat suatu kejadian yang tidak ada ketentuan syari't dan tidak ada *illat* yang keluar dari syara yang menentukan kejelasan hukum kejadian tersebut, kemudian ditemukan sesuatu yang sesuai dengan hukum syara, yakni suatu ketentuan yang berdasarkan pemeliharaan kemadharatan atau untuk menyatakan suatu manfaat, maka kejadian tersebut dinamakan maslahah mursalah. Tujuan utama *masalih al mursalah* adalah kemaslahatan, yakni memelihara dari kemadharatan dan menjaga kemanfaatannya.[263]

Teori *maṣālih al mursalah* ini terikat pada konsep bahwa syariah ditujukan untuk kepentingan masyarakat, dan berfungsi untuk memberikan kemanfaatan dan mencegah kemudlaratan.[264] Terdapat perbedaan rumusan dikalangan ulama ketika menjelaskan metode ini *Al-Ghazali* menjelaskan bahwa menurut asalnya *maṣlahah* itu berarti sesuatu yang mendatangkan manfaat dan menjauhkan madharat, namun hakikat dari *maṣlahah* adalah memelihara tujuan syara'. Sedangkan tujuan syara' dalam penetapan hukum itu ada lima yaitu: memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Sedang menurut Asy-syatibi mengartikan *maṣlahah* dari dua pandangan yaitu dari terjadinya *maṣlahah* dalam kenyataan dan dari segi tergantungnya tuntutan syara' kepada *maṣlahah* . Dari segi terjadinya *maṣlahah* dalam kenyataannya berarti *"*sesuatu yang kembali kepada tegaknya kehidupan manusia, sempurna hidupnya, tercapai apa yang dikehendaki oleh sifat syahwati dan akliyah seccara mutlak*"*. Sedangkan dari tergantungnya tuntutan sayara' kepada *maṣlahah* , yaitu kemaslahatan yang merupakan tujuan dari penetapan hukum syara' untuk menghasilkannya Allah menuntut manusi untuk berbuat.[265]

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI IMAM BONJOL PADANG

[263] Dedy Supriyadi, *Op.cit.*, h. *142*

[264] Muhammad Muslehuddin, *Filsafat Hukum Islam dan Pemikiran* Orientalis, Studi Perbandingan Sistem Hukum Islam), Terj Yudian Wahyuni Salim dkk., (Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 1991), h. 127

[265] *Ibid*

Menurut Jaser Audah, semua maẓhab menerapkan konsep kemaslahatan. Tetapi dengan nama yang berbeda, tergantung terminology ijtihad masing masing maẓhab. Kecuali Zahiri satu satunya maẓhab yang menolak kemaslahatan dan tidak menggantinya dengan dalil alternatif lainnya.[266]

b. Metode *Saddudz-dzara'i*[267]

Metode *Saddudz-dzara'i* ini dikenal juga dengan metode pemblokiran sarana yang menghantarkan kepada mudlarat, yang dinikai para fuqaha sebagai sumber legislasi khususnya Maliki. Tapi mayoriratas mereka menyebutkan bahwa *Saddudzdzara'i* ini bukanlah dalil yang mandiri, tetapi memasukkan kedalam kemaslahan.[268] Metode ini tidak hanya bersifat menghindarkan kerusakan namun *dzari'ah* juga untuk menarik kemanfaatan, kemanfaatan dan kerusakan inilah yang menjadi parameter prinsip digunakannya *dzari'ah.* Jika kerusakan lebih besar dari manfaatnya maka hukum terhadap hal itu melalui *dzari'ah* akan menjadi dilarang.

Dzari'ah dibagi menjadi tiga bagian. *Pertama*, bagian yang mayoritas ummat melarang dan menolaknya, seperti menggali lubang dijalan yang dijalani oleh orang muslim, karena hal tersebut menjadi sebab hancurnya kaum muslimin, hal ini juga sama dengan memberikan racun pada makanan kaum muslimin, begitu juga jika seseorang menghina berhala, yang ia tau jika berhala tersebut dihina,

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI IMAM BONJOL PADANG

[266] Jaser Audah, *Op.cit.*, h. 168

[267] Secara harfiah *Saddudz-dzara'i* terdiri atas dua kata yakni *sad* yang berarti penghalang atau sumbat dan *dzariah* yang artinya jalan. Oleh karenanya *Saddudz-dzara'i* dimaksudkan sebagai menghambat atau menyumbat semua jalan yang menuju kepada kerusakan atau maksiat. Tujuan penetapan melalui metode ini adalah untuk memudahkan tercapainya kemaslahatan dan jauh kemungkinan memudahkan terjadinya kerusakan. Metode ini disebut sebagai metode preventif mencegah sesuatu sebelum terjadinya suatu yang tidak diinginkan. Wahbah al-Zuhayli, *Uṣul Fiqh al-Islāmiyyah*, Op.cit., h.873

[268] Jaser Audah, *Op.cit.*, h. 171.

maka mereka juga akan menghina Allah, balasan terhadap hinaan tersebut.

Kedua, bagian yang umat sepakat untuk tidak menolaknya. Ini adalah *dzari'ah* yang tidak ditutup atau ditolak. Seperti melarang menanam anggur yang ditakutkan dijadikan *khamr*, sehingga tidak ada seorangpun yang dapat melarang menanam anggur tersebut secara totalitas, begitu juga dengan hal bersebelahan dengan wanita dalam satu ruangan, karena di takutkan akan terjadinya zina.

Ketiga, bagian yang ulamaberbeda pendapat, apakah jalan tersebut ditutup atau tidak. Seperti jual beli *Ajal*, seseorang yang membeli sesuatu dengan harga yang lebih murah jika ia membayar langsung, dan harga tersebut menjadi lebih mahal, jika ia mambayarnya pada tempo waktu tertentu. Imam Syafi'i mengatakan bahwa hai ini dilihat dari bentuk jual beli tersebut, jika ada bentuk jual beli yang sah didalamnya, maka hal tersebut dibolehkan.[269]

Kemudian Imam Qarafi menyatakan hal yang sama dengan Izzudin 'Abd al-Salam yang memberikan peringatan bahwa:

اعلم أن الذريعة كما يجبُ سدُّها، يجبُ فتحُها، وتُكره، وتُندَب وتُباح، فإن الذريعة هي الوسيلة، فكما أنَّ وسيلة المحرم محرمة، فوسيلة الواجب واجبة، كالسعى للجمعة والحج.

> "Ketahuilah bahwasanya dzari'ah sebagaimana ia harus di tutup, ia juga boleh ditutup, dipaksakan, dianjurkan, dan dibolehkan, dzariah itu adalah jalan atau metode, sebagai mana jika wasilahnya haram maka sesuatu itu diharamkan, dan wasilahnya wajib maka ia menjadi wajib, seperti usaha untuk melaksanakan shalat jum'ah dan haji." [270]

[269] Syihabuddin Abu al-Abbas Ahmad bin Idris al-Qarafi, *Al-Furūq,* (t.tp:Dār ihya' al-Kitab al-'Arabiyyah, 1345 H), Juz 2. h..62

[270] *Ibid*., h. 63

Hal-hal yang berkaitan tentang hukum terbagi menjadi dua, yaitu:

1) *Maqashid,* ia mengandung *maslahat-maslahat* dan *mafsadah*
2) *Wasail:* jalan yang mengantarkan kepada *maqashid* atau tujuan itu, dan hukum was*ail* ini sama hukumnya dengan *maqshad,* baik dari segi pengharaman atau penghalalan, akan tetapi dia tingkatan hukumnya lebih rendah dari *maqshad*.[271]

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
IMAM BONJOL
PADANG

[271] *Ibid*., h.64