

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam terbitan (KDT)

C 2011, Dr. H. Toha Andiko, M.Ag.

ILMU QAWA'ID FIQHIYYAH

Panduan Praktis Dalam Merespon Problematika Hukum Islam
Kontemporer

Bibliografi, hlm vi + 170

ISBN: 978-406-978-346-6

Penulis: Dr. H. Toha Andiko, M.Ag.

Editor: Zubaedi

Tata Letak & Desain Sampul: Kukuh PMLG

Cet. I, 2011

All right reserved

Hak cipta dilindungi oleh undang-undang

Dilarang mengutip atau memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini
tanpa izin tertulis dari Penerbit

Diterbitkan oleh:

Penerbit Teras

Perum Polri Gowok Blok D 3 No. 200

e-mail: teras@yahoo.com

Telp. 081802715955

Bekerjasama dengan STAIN Bengkulu

Percetakan:

Sukses Offset

Telp. 0274-486598

YOGYAKARTA

ILMU QAWA'ID
FIQHIIYYAH

Panduan Praktis
Dalam Merespon Problematika
Hukum Islam Kontemporer

Dr. H. TOHA ANDIKO, M.Ag.

TERAS

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, puji syukur kepada Allah Swt atas segala nikmat-Nya yang tak terhingga. Dengan sifat-Nya *al-Hakim*, maka Allah tidak memberikan *taklif* di luar kemampuan manusia mukallaf untuk menghadapinya. Dan dengan sifatnya *al-Rahim*, Allah mengajarkan kepada manusia yang beraneka ragam suku, bangsa, dan agama untuk senantiasa saling menyayangi. Shalawat beriring salam senantiasa ditujukan kepada junjungan Rasulullah Muhammad saw. Mudah-mudahan dengan izin Allah, syafâ`at beliau dapat menjadi penolong bagi siapa saja yang mau selalu bershalawat kepadanya, mengamalkan sunnah-sunnahnya, dan meneladani budi pekertinya yang terpuji.

Sebagai landasan aktivitas umat Islam sehari-hari dalam usaha memahami maksud-maksud ajaran Islam (*maqashid al-syari`ah*) secara lebih menyeluruh, keberadaan *qawa'id fihiyyah* menjadi sesuatu yang amat penting. Di mata para ahli Ushul Fiqh maupun fuqaha, pemahaman terhadap *qawa'id fihiyyah* adalah mutlak diperlukan untuk melakukan suatu *ijtihad* sekaligus pembaruan pemikiran terhadap berbagai permasalahan dalam dinamika kehidupan manusia. Manfaat keberadaan *qawa'id fihiyyah* ini adalah untuk menyediakan panduan yang lebih praktis bagi umat kini dan masa mendatang, dalam pemecahan berbagai masalah hukum yang terus berkembang. Ini dimaksudkan agar solusi hukum yang dihasilkan tetap sesuai dengan al-Qur'an dan al-Hadits serta semangat yang dikandung dari kedua nash tersebut.

Dalam sejarah tercatat bahwa ratusan kaedah-kaedah telah dirumuskan oleh para fuqaha dari kalangan empat mazhab. Kaedah-kaedah tersebut merupakan sebuah modal pokok yang penting sebagai panduan untuk menurunkan kaedah-kaedah cabang baru yang dibutuhkan untuk merespons problematika umat yang terus berkembang. Para fuqaha terdahulu misalnya menyusun kaedah-kaedah dalam suatu panduan yang disebut *al-Asyhbah wa al-Nazha'ir*. Istilah ini dipakai pertama kali oleh khalifah Umar bin Khattab ketika menunjuk Abu Musa al-Asy`ari menjadi Qadhi di Bashrah, ia menyatakan: "Pahami tentang keserupaan dan kemiripan (masalah), kemudian tetapkan qiyas untuk masalah yang serupa".

Buku ini kiranya bagian kecil yang dapat penulis buat sebagai partisipasi dalam mengamalkan perintah Allah untuk terus menggali ilmu Allah yang tak terbatas dan sunnah Rasul dalam menyebarkannya. Buku ini berisi tentang ilmu kaedah fikih yang terdiri dari 7 bab, dan masing-masing bab saling terkait serta menguatkan satu dengan lainnya. Khusus pada bab terakhir, penulis sengaja mencantumkan kaidah-kaidah cabang terpilih pada bidang tertentu yang bisa diimplementasikan langsung untuk menjawab problematika hukum Islam di segala zaman. Di samping itu, diharapkan juga buku ini bisa menjadi sumbangsih akademik dalam kajian hukum Islam sekaligus meningkatkan pemahaman masyarakat terhadap substansi ajaran Islam dan cara beristidlal dengan kaidah fikih.

Demikian kata pengantar ini disampaikan. Atas segala kekhilafan dan kekeliruan dari buku ini, kritik dan saran yang konstruktif sangat penulis harapkan untuk kesempurnaannya di masa mendatang.

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR	ii
DAFTAR ISI.....	iii
BAB I: QAWA`ID FIQHIYYAH	1
A. Pengertian Qawa`id Fiqhiyyah.....	1
B. Sejarah Pertumbuhan Dan Perkembangan Qawa`id Fiqhiyyah	7
C. Perbedaan, Persamaan, Dan Keistimewaan Qawa`id Fiqhiyyah Dibanding Ushul Fiqh.....	19
D. Korelasi Ushul Fiqh, Fiqh dan Qawa'id Fiqhiyyah	21
E. Urgensi Qawa`id Fiqhiyyah Dalam Istinbath Hukum	23
BAB II: الأمور بمقاصدها.....	29
A. Pengertian Qa'idah	29
B. Dasar Hukum Qa`idah.....	37
C. Masalah-Masalah Terkait Dengan Qa`idah	50
BAB III: اليقين لا يزال بالشك	67
A. Pengertian Qaidah	67
B. Dasar Hukum Qaidah	71
C. Qa`idah-Qa`idah Cabang	77
BAB IV: المشقة تجلب التيسير	89
A. Pengertian Qaidah.....	89

B. Dasar Hukum Qaidah	91
C. Qa`idah-Qa`idah Cabang	104
BAB V: الضرر يزال	109
A. Pengertian Qaidah.....	109
B. Dasar Hukum Qaidah	113
C. Masalah-Masalah Terkait Dengan Qa`idah	115
D. Qa`idah-Qa`idah Cabang	118
BAB VI: العادة محكمة	137
A. Pengertian Qa`idah	139
B. Dasar Hukum Qa`idah	141
C. Masalah-Masalah Terkait Dengan Qa`idah	150
D. Qaidah-Qaidah Cabang	154
BAB VII: QA`IDAH-QA`IDAH FIQH BIDANG IBADAH, MUAMALAH, SIYASAH, DAN FIQH PRIORITAS	159
A. Qaidah-Qaidah Fiqh Ibadah	159
B. Qa`idah-Qa`idah Fiqh Muamalah	161
C. Qa`idah-Qa`idah Fiqh Siyazah.....	162
D. Qa`idah-Qa`idah Fiqh Prioritas	163
DAFTAR PUSTAKA.....	165

BAB I

QAWA`ID FIQHIYYAH

A. Pengertian Qawa`id Fiqhiyyah

Qawa`id fiqhiyyah berasal dari bahasa Arab yang terdiri dari dua suku kata, yaitu *qawa`id* dan *fiqhiyyah*. *Qawa`id* adalah bentuk *jama`* dari kata *qa`idah* yang secara etimologi berarti dasar atau fondasi (al-asas). Jadi *qawa`id* berarti dasar-dasar sesuatu.¹ Ada dasar atau fondasi yang bersifat *hissi* (kongkrit, bisa dilihat) seperti dasar atau fondasi rumah, dan ada juga dasar yang bersifat *ma`nawi* (abstrak, tak bisa dilihat) seperti dasar-dasar agama. Pengertian *qa`idah* yang bersifat *hissi* ini bisa ditemukan dalam al-Qur`an pada surat al-Baqarah ayat 127 dan surat al-Nahl ayat 26 sebagai berikut:

وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿١٢٧﴾

¹ Al-Raghib al-Asfahani, *al-Mufradat fi Gharib al-Qur'an*, (Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1961), h. 409

"Dan (ingatlah), ketika Ibrahim meninggikan (membina) dasar-dasar Baitullah bersama Ismail (seraya berdoa): "Ya Tuhan kami terimalah daripada kami (amalan kami), Sesungguhnya Engkau yang Maha mendengar lagi Maha Mengetahui." (Al-Baqarah: 127)

قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَأَتَى اللَّهَ بُنْيَنَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ
فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ وَأَتَنَّهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا
يَشْعُرُونَ ﴿٢٦﴾

"Sesungguhnya orang-orang yang sebelum mereka telah mengadakan makar, maka Allah menghancurkan rumah-rumah mereka dari fondasinya, lalu atap (rumah itu) jatuh menimpa mereka dari atas, dan datanglah siksa itu kepada mereka dari tempat yang tidak mereka sadari." (Al-Nahl: 26)

Secara terminologi, al-Taftazani mendefenisikan qa`idah dengan "Hukum yang bersifat universal (kulli) dan dapat diterapkan pada seluruh bagian-bagiannya, yang mana persoalan-persoalan bagian (juz'i) tersebut dapat dikenali darinya."² Sedang al-Jurjani dengan lebih sederhana mendefenisikan qa`idah sebagai proposisi/peristiwa (qadhiyyah) universal yang dapat diterapkan pada seluruh bagian-bagiannya.

² Al-Taftazani, *al-Talwih `ala al-Taudhih*, (Mesir: Mathba`ah Syam al-Hurriyah, t.th.), Juz I, h. 20

Sedangkan fiqhiyyah berasal dari kata *fiqh* yang ditambah *ya nisbah*, gunanya untuk menunjukkan jenis. Secara etimologi, kata *fiqh* berasal dari kata *fiqhan* yang merupakan mashdar dari *fi'il madhi faqiha* yang berarti paham. Kata *fiqh* dengan arti paham atau memahami didukung oleh firman Allah pada surat Hud ayat 91:

قَالُوا يَشْعَبُ مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ وَإِنَّا لَنَرُكَ

فِينَا ضَعِيفًا وَلَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَاكَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْنَا بَعِزٌّ

"Mereka berkata: "Hai Syu`aib, kami tidak banyak mengerti tentang apa yang kamu katakan itu, dan sesungguhnya kami benar-benar melihat kamu seorang yang lemah di antara kami. Kalau tidaklah karena keluargamu, tentulah kami telah merajam kamu, sedang kamupun bukanlah seorang yang berwibawa di sisi kami."

Selain itu, *fiqh* juga dimaknai sebagai pemahaman mendalam yang untuk sampai padanya diperlukan pengerahan pemikiran secara sungguh-sungguh. Oleh sebab itu, pemahaman di sini tidak hanya pemahaman secara lahir tapi juga batin. Hal ini sejalan dengan firman Allah surat al-An`am: 65:

أَنْظِرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ

"Perhatikanlah, betapa Kami mendatangkan tanda-tanda kebesaran Kami silih berganti³ agar mereka memahaminya(nya)."

Dalam al-Qur'an, makna fiqh sebenarnya lebih dekat kepada makna ilmu, sebagaimana firman Allah dalam al-Qur'an:

﴿ وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَآفَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾

"Tidak sepatutnya bagi mukminin itu pergi semuanya (ke medan perang). Mengapa tidak pergi dari tiap-tiap golongan di antara mereka beberapa orang untuk memperdalam pengetahuan mereka tentang agama dan untuk memberi peringatan kepada kaumnya apabila mereka telah kembali kepadanya, supaya mereka itu dapat menjaga dirinya." (al-Taubah: 122)

Begitu juga kalau melihat hadits Nabi saw yang berbunyi:

مَنْ يُرِدْ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ

"Siapa yang Allah inginkan kebaikan padanya, Allah anugerahkan ilmu tentang agama padanya." (HR. Bukhari)

³ Maksudnya ialah Allah Swt. mendatangkan tanda-tanda kebesaran-Nya dalam berbagai rupa dengan cara yang berganti-ganti. Ada juga Mufassirin yang mengartikan kata *al-ayat* di sini dengan ayat-ayat al-Qur'an. Ini menunjukkan bahwa ayat al-Qur'an itu diturunkan ada yang berupa berita gembira, ada yang berupa peringatan, cerita-cerita, hukum-hukum dan lain-lain.

Dari ayat dan hadits di atas, tampak jelas bahwa pengertian fiqh di sini lebih mengarah pada ilmu pengetahuan agama yang masih bersifat secara umum meliputi berbagai aspeknya.

Sedang dalam kajian Ushul Fiqh, fiqh dimaknai dengan "pengetahuan tentang hukum-hukum syara` yang bersifat amaliah yang digali dari dalil-dalilnya yang terperinci."⁴ Pengertian ini menegaskan bahwa fiqh merupakan hasil ijtihad para ulama melalui kajian terhadap dalil-dalil tentang berbagai persoalan hukum baik yang disebutkan secara langsung maupun tidak langsung dalam Al Qur'an dan al-Sunnah.

Adapun pengertian qawa'id fiqhiyyah, secara istilah terdapat berbagai defenisi, dua di antaranya yang menjadi pendapat populer:

حكم شرعي في قضية أغلبية يتعرف منها أحكام مادخل تحتها⁵
"Hukum syara` tentang peristiwa yang bersifat mayoritas, yang darinya dapat dikenali hukum berbagai peristiwa yang masuk ke dalam ruang lingkupnya."

أصل فقهي كلي يتضمن احكاما تشريعية عامة من أبواب متعددة في
القضايا تحت موضوعها⁶

"Dasar fiqh yang bersifat universal, mengandung hukum-hukum syara` yang bersifat umum dalam berbagai bab tentang peristiwa-peristiwa yang masuk ke dalam ruang lingkupnya."

⁴ Muhammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, (Mesir: Dâr al-Fikr al-`Arabi, t. th), h. 6

⁵ Ali Ahmad al-Nadwi, *al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*, (Damaskus: Dar al-Qalam, t.th.),

h. 43

⁶ Ali Ahmad al-Nadwi, *al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*, h. 45

Berdasarkan defenisi-defenisi di atas, maka ulama terbagi dua dalam memaknai qawa`id fiqhiyyah berkenaan dengan perbedaan mereka dalam memandang keberlakuannya, apakah bersifat *kulli* (menyeluruh/universal) atau *aghlabi* (kebanyakan).

Bagi ulama yang memandang bahwa qawa`id fiqhiyyah bersifat *aghlabi*, mereka beralasan bahwa realitanya memang seluruh qawa`id fiqhiyyah memiliki pengecualian, sehingga penyebutan *kulli* terhadap qawa`id fiqhiyyah menjadi kurang tepat. Sedang bagi ulama yang memandang qawa`id fiqhiyyah sebagai bersifat *kulli*, mereka beralasan pada kenyataan bahwa pengecualian yang terdapat pada qawa`id fiqhiyyah tidaklah banyak. Di samping itu, mereka juga beralasan bahwa pengecualian (*al-istitsna'*) tidak memiliki hukum, sehingga tidak mengurangi sifat *kulli* pada qawa`id fiqhiyyah.

Jadi, pada dasarnya kedua kelompok ulama di atas sepakat tentang adanya *istitsna'* (pengecualian) dalam penerapan qawa`id fiqhiyyah, hanya saja mereka berbeda pendapat berkenaan dengan pengaruh *istitsna'* tersebut terhadap keuniversalan qawa`id fiqhiyyah.

Dengan demikian, qawa`id fiqhiyyah merupakan kaedah-kaedah yang bersifat umum, meliputi sejumlah masalah fiqh, dan melaluinya dapat diketahui sejumlah masalah yang berada dalam cakupannya.

B. Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan Qawa'id Fiqhiyyah

Menurut Ali Ahmad al-Nadwi, secara garis besar ada tiga periode penyusunan qawa'id fiqhiyyah; yaitu periode kelahiran, pertumbuhan-pembukaan, dan penyempurnaan.⁷ Pada awalnya, cikal-bakal kemunculan qawa'id fiqhiyyah bersamaan dengan hadirnya Rasulullah saw melalui hadits-haditsnya yang menjelaskan dan merinci ajaran Islam yang bersumber dari wahyu Allah. Bahkan tak jarang beliau juga menetapkan suatu hukum yang belum disebutkan ketentuannya secara eksplisit dalam al-Qur'an. Rasulullah Muhammad saw sebagai insan pilihan, pembawa risalah Islam yang menyempurnakan ajaran-ajaran Nabi dan Rasul sebelumnya, dikaruniai kemampuan berbahasa yang singkat, padat, bermakna, mencakup, dan mudah untuk dipahami (*jawami` al-kalim*). Beberapa sabda beliau sangat gampang untuk dihafal dan mampu menjawab beberapa masalah sekaligus yang terjadi pada zamannya. Di antara sabda-sabda beliau misalnya:

الخراج بالضمان

"Hak menerima hasil karena harus menanggung resiko."

لا ضرر ولا ضرار

"Tidak boleh membahayakan/membuat kerusakan pada orang lain dan diri sendiri."

البينة على المدعى واليمين على من أنكر

⁷ Ali Ahmad al-Nadwi, *al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*, h. 89

"Bukti harus dihadirkan oleh penggugat, dan sumpah dapat dilakukan oleh tertuduh."

المسلمون على شروطهم

"(Perjanjian antara) orang-orang Islam tergantung dari syarat-syarat yang mereka sepakati."

إن لصاحب الحق مقالا⁸

"Orang memiliki hak, memiliki kesempatan berbicara."

Terpengaruh gaya ucapan-ucapan Rasul yang ringkas, sederhana, dan bermakna tersebut, maka para sahabat pun banyak di antara mereka yang mencoba meneladaninya dengan menggunakan gaya bahasa yang singkat, padat, bisa mencakup dan menyelesaikan beberapa masalah sekaligus yang mempunyai kesamaan karakter. Hal ini tergambar dalam ucapan-ucapan mereka ketika memutuskan beberapa perkara, di antaranya:

Perkataan Umar bin Khattab: مقاطع الحقوق عند الشروط

"Penerimaan hak berdasarkan pada syarat-syarat."

Perkataan Ali bin Abi Thalib: من قاسم الربح فلا ضمان له

"Orang yang membagi keuntungan, tidak harus menanggung kerugian."

Perkataan Abdullah bin Abbas:

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

⁸ Muhammad ibn Isma`il al-Bukhari, *al-Jami` al-Shahih*, (Beirut: Dar al-Qalam, t.th.), Juz III, h. 62

"Setiap pernyataan dalam al-Qur'an yang memakai kata "aw" bermakna pilihan, dan setiap pernyataan yang memakai kata "fa inlam tajidu" bermakna berurutan."

Pada masa tabi`in dan para imam madzhab, gaya *jawami` al-kalim* Nabi semakin banyak dicontoh dan menginspirasi mereka untuk berlomba-lomba membuat kaedah yang dapat memudahkan mereka dalam mengelompokkan masalah-masalah fiqh sehingga dapat cepat merespons problematika kasus-kasus hukum yang semakin banyak bermunculan. Beberapa kaedah yang muncul pada masa ini misalnya:

Perkataan Qadhi Syuraih bin Haris al-Kindi:

من شرط على نفسه طائعا غير مكروه فهو عليه

"Siapa yang harus menanggung pengelolaan harta, (maka) ia berhak mengambil keuntungan harta tersebut."

Perkataan Khair bin Nu`man:

من أقر عتدنا بشيء ألزمناه إياه

"Siapa yang mengaku memiliki sesuatu, kami membebankan sesuatu itu padanya."

Sedang di kalangan madzhab, kaedah-kaedah fiqh ini banyak dimunculkan oleh pengikut madzhab Hanafi dan Syafi`i. Dalam madzhab Hanafi misalnya, dipelopori oleh dua orang murid imam Abu Hanifah yang bernama Abu Yusuf Ya`qub bin Ibrahim dan Muhammad ibn al-Hasan al-Syaibani. Abu Yusuf yang pernah menjadi hakim (qadhi), mengeluarkan pernyataan:

التعزير إلى الإمام عبي قدر عظم الجرم وصغره

"*Hukum ta`zir diserahkan kepada penguasa sesuai kadar besar kecilnya kesalahan.*"

Qawa`id fihiyyah menjadi satu disiplin ilmu tersendiri pada abad IV H, dan dimatangkan pada abad-abad sesudahnya. Ketika ruh taqlid menyelimuti abad ini (IV H dan sesudahnya), ijtihad mengalami masa stagnasi dan para ulama menjadi kurang kreatif. Hal ini ditambah dengan adanya kekayaan fiqh yang melimpah, dengan dibukukannya hukum-hukum fiqh dan dalil-dalilnya, juga banyaknya madzhab, membuat mereka cenderung hanya melakukan *tarjih* (menyeleksi pendapat-pendapat ulama terdahulu yang paling kuat argumennya). Kondisi ini mendorong para ulama saat itu untuk membahas hukum suatu peristiwa baru hanya dengan berpegang kepada fiqh madzhab saja. Ibnu Khaldun (w.808 H/1406 M) juga telah mengisyaratkan hal ini. Menurutnya, ketika madzhab (aliran) setiap imam menjadi disiplin ilmu khusus bagi pengikutnya, dan mereka (para pengikut) tidak mempunyai kesempatan atau tidak mampu untuk berijtihad dan melakukan qiyas, maka mereka memandang perlu melihat masalah-masalah yang serupa dan memilah-milahnya. Ini mereka lakukan ketika mengalami kesulitan dalam mengembalikan hukum *furu`* kepada *ushul* imam madzhabnya.⁹

⁹ Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), h. 449

Pemecahan masalah dengan menggunakan *ushul* para imam mujtahid membuat ruang lingkup dan masalah-masalah fiqh menjadi berkembang. Para *fuqaha* mulai membuat metode-metode baru dalam fiqh. Mereka menamakan metode-metode tersebut kadang-kadang dengan istilah *qa`idah*, *dhabit*, *furuq*, *alghaz*, *mutharahat*, *ma`rifat al-afrad*, dan *hiyal*. Dengan panjang lebar, para *fuqaha* mengkaji masalah *furuq*, *qaidah*, dan *dhabit*.

Seiring dengan semakin banyaknya persoalan, para ulama mempunyai inisiatif untuk membuat *qa`idah* dan *dhabit* yang dapat memelihara hukum *furu`* dan fatwa para ulama tersebut dari kesemrawutan. Hal inilah yang dilakukan oleh Abu Hasan al-Karkhi (w.340 H) dalam risalahnya (*Ushul al-Karkhi*), dan Abu Zaid al-Dabbusi (w.430 H) dalam kitabnya *Ta`sis al-Nazhar* dengan memakai istilah *ushul*. Apabila *ushul* tersebut mencakup berbagai masalah fiqh, maka disebut *qa`idah*, sedangkan kalau hanya mencakup satu masalah fiqh, disebut *dhabit*.

Perjalanan sejarah menunjukkan bahwa *fuqaha* Hanafiah menjadi kelompok pertama yang mengkaji qawa'id fihiyyah. Ini karena luasnya *furu`* yang mereka kembangkan. Di samping itu, dalam membentuk *ushul* madzhab, *fuqaha* Hanafiah mendasarkan pemikirannya kepada hukum *furu`* para imam madzhabnya. Misalnya, Muhammad bin al-Hasan al-Syaibani (w. 189 H) dalam kitabnya *Al-Ushul* menyebutkan satu permasalahan, lalu darinya ia

membuat banyak hukum *furu`* yang sulit dihafal dan diidentifikasi. Kondisi ini mendorong *fuqaha* Hanafiah untuk membuat qa`idah dan *dhabit*.

Pengumpulan qawa`id fiqhiyyah dalam madzhab Hanafi dilakukan pertama kali oleh Abu Thahir al-Dabbas al-Hanafi, seorang ulama yang hidup pada abad III dan IV H. Demikian pendapat al-`Alai (w. 761 H), al-Suyuthi (w. 911 H), dan Ibnu Nujaim (w. 970 H)¹⁰ dalam masing-masing kitab qa`idahnya. Abu Thahir al-Dabbas, *fuqaha* abad IV H, telah mengumpulkan qa`idah yang paling penting dalam madzhab Hanafi ke dalam tujuh belas qa`idah kulliyah. Pengakuan ini dilontarkan sendiri oleh imam al-Suyuthi (pengikut mazhab Syafi`i) yang menginformasikan kisah seorang ahli fiqh tunanetra yang bernama Abu Thahir al-Dabbas (pengikut mazhab Hanafi) yang memiliki kebiasaan mengulang-ulang hafalannya terhadap ketentuan fiqh mazhabnya dalam bentuk 17 qa`idah kulliyah. Hal ini dilakukannya setiap malam secara rahasia dengan terlebih dahulu mengunci diri dalam sebuah kamar Masjid setelah orang-orang yang shalat di Masjid pulang ke rumah. Suatu hari seorang ahli fiqh bernama Abu Sa`id al-Harawi (w. 488 H) yang bermazhab Syafi`i diam-diam bersembunyi di Masjid tersebut dan berhasil "menguping" qa`idah-qa`idah yang dihafal al Dabbas.¹¹ Dan

¹⁰ Ibn Nujaim, *al-Asybah wa al-Nazha`ir*, (Damaskus: Dar al-Fikr, t.th.), h. 10-11

¹¹ Jalaluddin Abd al-Rahman ibn Abi Bakr al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazha`ir*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), h. 5-6

dari sinilah kemudian mazhab Syafi'i banyak mendapat inspirasi untuk membuat qa'idah-qa'idah baru sebagai "tandingan" dan mengambil beberapa qa'idah dasar darinya. Qa'idah-qa'idah dasar itu adalah 5 qa'idah pokok yang populer yaitu:

الأمر بمقاصدها, اليقين لا يزال بالشك, المشقة تجلب التيسير, العادة محكمة,
الضرر يزال

Qawa'id fiqhiyyah yang dikumpulkan oleh Abu Thahir al-Dabbas (wafat sekitar abad IV H) tidak mudah untuk diidentifikasi, kecuali beberapa qa'idah dasar yang populer tersebut. Al-Karkhi (w.340 H), teman Abu Thahir al-Dabbas, diduga telah mengumpulkan qa'idah-qa'idah tersebut dalam kitabnya *Ushul al-Karkhi*. Dalam kitab tersebut, al-Karkhi (w.340 H) mengumpulkan tiga puluh tujuh qa'idah. Kitab ini dianggap sebagai karya pertama yang mengkaji ilmu qawa'id fiqhiyyah. Di samping kitab yang sangat populer tersebut, Muhammad bin Haris al-Kharyani al-Maliki (w.361 H) juga telah menyusun kitab *Ushul al-Futya* yang menghimpun sejumlah besar qa'idah kulliyah dan kulliyat fiqhiyyah.

Pada abad IV H, Abu Zaid al-Dabbusi (w.430 H) telah melakukan kajian ilmiah tentang qawa'id fiqhiyyah, dan menggabungkannya dengan qa'idah al-Karkhi (w.340 H). Kajian al-Dabbusi ini dapat dilihat dalam karya besarnya *Ta'sis al-Nazhar*. Dengan demikian, abad IV H dapat dikatakan sebagai abad atau fase perkembangan dan pengkodifikasian qa'idah fiqhiyyah. Karena

abad IV H merupakan awal penyusunan kitab-kitab qa`idah, maka abad ini dapat dianggap sebagai awal kelahiran pengkodifikasian ilmu qa`idah.

Pada abad V H, tidak ditemukan kitab yang secara khusus mengkaji masalah qawa`id fiqhiyyah selain kitab *Ta'sis al-Nazhar* karya al-Dabbusi. Begitu juga pada abad VI H, tidak ditemukan kitab yang secara khusus mengkaji masalah qawa`id fiqhiyyah selain kitab *Idhah al-Qawa'id* karya Alauddin Muhammad bin Ahmad al-Samarqandi (w.540 H). Hal ini tidak berarti bahwa dalam dua abad ini kreatifitas para ulama terputus dalam mengkaji ilmu qawa`id fiqhiyyah, tetapi kemungkinan perjalanan sejarah tidak dapat melacaknya, seperti halnya juga menimpa sejumlah besar ilmu-ilmu lainnya.

Pada abad VII H, ilmu qawa`id fiqhiyyah berkembang pesat meskipun belum mencapai puncaknya. Hal ini ditandai dengan munculnya sejumlah tokoh ulama dalam ilmu ini, seperti Muhammad bin Ibrahim al-Jajarmi al-Sahlaki (w.613 H) yang menyusun kitab *al-Qawa'id fi Furu' al-Syafi'iyah*, 'Izzuddin bin 'Abdissalam (w.660 H) yang menyusun kitab *Qawa'id al-Ahkam fi Mashalih al-Anam*, dan Muhammad bin Abdillah bin Rasyid al-Bakri al Qafshiy al-Maliki (w.675 H) yang menyusun kitab *al-Muzhab fi Dhabt Qawa'id al-Madzhab*.

Pada abad VIII H, ilmu qawa'id fiqhiyyah mengalami masa keemasan, ditandai dengan banyak bermunculannya kitab-kitab qawa'id fiqhiyyah. Dalam hal ini, ulama Syafi'iyah termasuk yang paling kreatif. Di antara karya-karya besar yang muncul dalam abad ini adalah sebagai berikut:¹²

1. *Al-Asybah wa al-Nazha'ir* karya Ibnu al-Wakil al-Syafi'i (w.716 H)
2. Kitab *al-Qawa'id* karya. al-Maqqari al-Maliki (w.758 H)
3. *Al-Majmu' al-Muzhab fi Dhabt Qawa'id al-Madzhab* karya al-'Alai al-Syafi'i (w.761 H)
4. *Al-Asybah wa al-Nazha'ir* karya al-Subki al-Syafi'i (w.771 H)
5. *Al-Asybah wa an-Nazha'ir* karya al-Isnawi (w.772 H)
6. *Al-Mantsur fi al-Qawa'id* karya al-Zarkasi al-Syafi'i (w.794 H)
7. *Qawa'id fi al-Fiqh* karya Ibnu Rajab al-Hambali (w.795 H) dan
8. *Al-Qawa'id fi al-Furu'* karya al-Ghazzi (w.799 H).

Pada abad IX H, perkembangan ilmu qawa'id fiqhiyyah terbatas hanya pada penyempurnaan hasil karya para ulama sebelumnya, khususnya di kalangan ulama Syafi'iyah. Hal ini dapat dilihat misalnya pada kitab Ibnu al-Mulaqqin (w. 804 H) dan Taqi-yuddin al-Hishni (w. 829 H).

Karya-karya besar yang mengkaji qawa'id fiqhiyyah yang disusun pada abad IX H ini banyak mengikuti metode karya-karya

¹² Ade Dedi Rohayana, *Ilmu Qawaid Fiqhiyyah*, (Jakarta: Gema Media Pratama, 2008), Cet. I, h. 62

abad sebelumnya. Di antara karya-karya tersebut adalah sebagai berikut:¹³

1. *Kitab al-Qawa'id* karya Ibnu al-Mulaqqin (w.804 H)
2. *Asnal Maqashid fi Tahrir al-Qawa'id* karya Muhammad bin Muhammad al-Zubairi (w.808 H)
3. *Al-Qawa'id al-Mandhumah* karya Ibnu al-Haim al-Maqdisi (w.815 H). Di samping itu, ia juga mengomentari (mentahrir) kitab *al-Majmu' al-Muzhab fi Qawa'id al-Madzhab* karya al-'Alai (w.761 H), yang diberi nama *Tahrir al-Qawa'id al-'Alaiyyah wa Tamhid al-Masalik al-Fiqhiyyah*;
4. *Kitab al-Qawa'id* karya Taqiyuddin al-Hishni (w.829 H)
5. *Nadhm al-Dzakhir fi al-Asybah wa al-Nazha'ir* karya Abdurrahman bin 'Ali al-Maqdisi, yang populer dengan nama Syuqair (w.876 H)
6. *Al-Qawa'id wa al-Dhawabit* karya Ibnu 'Abd al-Hadi (w.880 H).

Pada abad X H, pengkodifikasian qawa'id fiqhiyyah semakin berkembang. Imam al-Suyuthi (w.911 H) telah berusaha mengumpulkan qa'idah fiqhiyyah yang paling penting dari karya al-'Alai (w.761 H), al-Subki (w.771 H), dan al-Zarkasyi (w.794 H). Ia mengumpulkan qa'idah-qa'idah tersebut dalam kitabnya *al-Asybah wa al-Nazha'ir*. Kitab-kitab karya ketiga tokoh ulama tersebut masih

¹³ Ade Dedi Rohayana, *Ilmu Qawaid Fiqhiyyah*, h. 63

mencakup qawa`id ushuliyyah dan qawa`id fiqhiyyah, kecuali kitab hasil karya al-Zarkasyi (w.794 H).

Pada abad X H ini, Abu al-Hasan al-Zaqqaq al-Tujibi al-Maliki (w.916 H) telah berusaha menyusun kitab *al-qawa`id al-fiqhiyyah* dengan mengambil rujukan dari kitab-kitab ulama sebelumnya, seperti *al-Furuq* karya al-Qarafi (w.684 H) dan *al-Qawa`id* karya al-Maqqari (w.758 H). Kitab *qawa`id fiqhiyyah* hasil karya al-Zaqqaq ini mempunyai tempat yang istimewa di kalangan *fuqaha* Malikiyah.

Begitu juga Ibnu Nujaim al-Hanafi (w.970 H) telah berusaha menyusun kitab qawa`id fiqhiyyah dengan nama *al-Asybah wa al-Nazha'ir*. Ibnu Nujaim menyusun kitab ini dengan menggunakan metode yang dipakai oleh al-Subki (w.771 H) dan al-Suyuthi (w.911 H). Karya Ibnu Nujaim ini merupakan langkah maju dalam madzhab Hanafi, karena dalam masa yang panjang madzhab Hanafi mengalami kemandegan dalam ilmu qawa`id fiqhiyyah. Oleh sebab itu, kemudian kalangan ulama Hanafiyah berusaha mengkaji dan mensyarah kitab ini.

Pada abad XI dan XII H, ilmu qawa`id fiqhiyyah terus berkembang. Dengan demikian, fase kedua dari ilmu qawa`id fiqhiyyah adalah fase perkembangan dan pembukuan (pengkodifikasian). Fase ini ditandai dengan munculnya al-Karkhi (w.340 H) dan al-Dabbusi (w.430 H). Para ulama yang hidup dalam

rentangan waktu ini (abad IV-XII) hampir dapat menyempurnakan ilmu qawa'id fihiyyah.

Pengkodifikasian qawa'id fihiyyah mencapai puncaknya ketika disusun *Majallat al-Ahkam al-'Adliyyah* oleh komite (lajnah) *fuqaha* pada masa Sultan al-Ghazi Abdul Aziz Khan al-Utsmani (1861 - 1876 M) pada akhir abad XIII H (1292 H). *Majallat al-Ahkam al-'Adliyyah* ini menjadi rujukan (referensi) lembaga-lembaga peradilan pada masa itu. Ini menandai sebagai era kematangan qawa'id fihiyyah.

Para *fuqaha* memasukkan qawa'id fihiyyah pada *Majallat al-Ahkam al-'Adliyyah* ini setelah terlebih dahulu mempelajari sumber-sumber fiqh dan beberapa karya tulis tentang qawa'id fihiyyah, seperti *al-Asybah wa al-Nazha'ir* karya Ibnu Nujaim (w.970 H) dan Majami al-Haqaiq karya al-Khadimi (w. 1176 H). Mereka sangat teliti dalam menyeleksi qa'idah yang akan dimasukkan ke dalam *Majallah al-Ahkam al-'Adliyyah*. Mereka menyusun *Majallah* ini dengan menggunakan redaksi yang singkat padat seperti undang-undang (qanun). *Majallat al-Ahkam al-'Adliyyah* ini merupakan undang-undang hukum perdata tertulis yang dalam mukaddimahnya tercantum 100 butir ketentuan umum. Ketentuan pasal 1 tentang defenisi fiqh, sedang pasal 2 sampai pasal 100 berisi 99 qa'idah fiqh yang menjadi landasan dari pasal-pasal pada bagian batang tubuhnya. Dalam mukaddimah itu pula, setiap qa'idah fiqh disertai

dengan nomor-nomor pasal pada batang tubuh yang menjadi rinciannya. Eksistensi *Majallah* ini telah mengangkat kedudukan dan popularitas qa`idah. *Majallat al-Ahkam al-`Adliyyah* ini pula yang kemudian memberikan banyak kontribusi bagi perkembangan fiqh dan perundang-undangan di dunia Islam lainnya.

C. Perbedaan, Persamaan, dan Keistimewaan Qawa`id Fiqhiyyah Dibanding Ushul Fiqh

Perbedaan Ushul Fiqh dengan Qawa`id Fiqhiyyah:

1. Ushul Fiqh lahir lebih dahulu dari pada fiqh, sebab fungsi ushul fiqh adalah menggali, mengeluarkan, dan menemukan hukum syara` yang bersifat praktis dari dalil-dalilnya yang terperinci. Sedangkan qawa`id fiqhiyyah lahir sesudah adanya fiqh, sebab qawa`id fiqhiyyah diambil dari hasil generalisasi terhadap kumpulan berbagai masalah hukum-hukum fiqh yang serupa yang memiliki kesamaan illat, dan fungsinya untuk mendekatkan dan mengklasifikasi berbagai macam persoalan yang berbeda sehingga mempermudah mengetahuinya.
2. Ushul Fiqh merupakan metode yang dijadikan standar pedoman primer untuk menggali, menemukan, dan mengeluarkan (istinbath) hukum, objek bahasannya dalil-dalil dan hukum perbuatan mukallaf. Hal ini seperti halnya eksistensi ilmu nahwu yang menjadi pedoman dalam pembicaraan dan penulisan bahasa Arab. Sedangkan qawai`d fiqhiyyah adalah kaedah-

kaedah sekunder yang bersifat kebanyakan (aktsariyah), dan objek bahasannya selalu hukum perbuatan mukallaf .

3. Qaidah-qaidah ushul merupakan dalil-dalil umum, sedangkan qawa`id fiqhiyyah merupakan hukum-hukum umum.¹⁴
4. Dalam penerapannya, kaedah-kaedah yang terdapat dalam ushul fiqh (qawa`id ushuliyah) bersifat umum dan menyeluruh dan dapat diaplikasikan pada seluruh bagian-bagian dan ruang lingkupnya. Sedangkan qawa`id fiqhiyyah pada kaedah-kaedahnya tidak dapat diterapkan secara menyeluruh, tapi hanya dapat diaplikasikan pada sebagian besar bagian-bagiannya saja, karena ada pengecualian-pengecualian tertentu.

Persamaan qawa`id fiqhiyyah dengan ushul fiqh ialah:

1. Keduanya sama-sama memiliki kaedah-kaedah yang dapat diaplikasikan pada beberapa cabang dalam masalah-masalah fiqh
2. Sama-sama membahas hukum perbuatan mukallaf
3. Sama-sama dapat menuntun manusia kepada hukum yang dikehendaki oleh Syari`¹⁵
4. Sama-sama dapat dijadikan dalil hukum.

Keistimewaan qawa`id fiqhiyyah dibanding ushul fiqh ialah:

¹⁴ Ibn Taimiyah, *Majmu` al-Fatawa*, (Al-Riyadh: Mathba`ah al-Riyadhah, 1381H), Cet. ke-29, h. 167

1. Qawa'id fiqhiyyah selain dapat memelihara dan menghimpun berbagai masalah yang sama, juga sebagai tolok ukur dalam mengidentifikasi berbagai hukum yang masuk dalam ruang lingkupnya.
2. Qawa'id fiqhiyyah dapat menunjukkan bahwa hukum-hukum yang sama illatnya, walaupun berbeda-beda kasusnya, merupakan satu jenis illat dan mashlahat
3. Sebagian besar kajian masalah ushul fiqh tidak membahas secara detil hikmah tasyri` dan maksudnya, tapi mengkaji bagaimana cara mengeluarkan hukum dari lafadz-lafadz dalil syara` dengan kaedah-kaedah yang memungkinkannya dapat mengeluarkan hukum-hukum cabang (furu`). Sedangkan qawa'id fiqhiyyah selain mengkaji maksud-maksud syara` secara umum dan khusus, juga dapat sebagai barometer dalam meneliti dan mengenal rahasia-rahasia hukum dan hikmah-hikmahnya.¹⁶

D. Korelasi Ushul Fiqh, Fiqh dan Qawa'id Fiqhiyyah

Pada kajian Ushul Fiqh, objek kajiannya meliputi dalil atau sumber hukum, metode penggunaan dalil atau sumber hukum, dan syarat-syarat mujtahid yang berhak melakukan penggalian hukum dari sumbernya. Jadi Ushul Fiqh adalah sebuah disiplin ilmu yang dijadikan sebagai pedoman dalam tata cara berijtihad, baik melalui ijtihad bayani, ijtihad ta`lili, maupun ijtihad istishlahi. Sering juga

¹⁶ Ali Ahmad al-Nadwi, *al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*, h. 70

disebut dengan metodologi hukum Islam. Sebagai contoh hukum haram melakukan zina yang digali dari pemahaman terhadap Alquran surat al-Isra' ayat 32 yang berbunyi:

وَلَا تَقْرَبُوا الزَّيْنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا ﴿٣٢﴾

"Dan janganlah kamu mendekati zina; sesungguhnya zina itu adalah suatu perbuatan yang keji. dan suatu jalan yang buruk".

Pada firman Allah di atas berbentuk larangan, yaitu larangan mendekati zina. Kalau mendekatinya saja dilarang, apalagi sampai melaksanakannya, tentu lebih dilarang. Karena menurut Ushul Fiqh, larangan pada dasarnya menunjukkan haram (al-Ashl fi al-Nahy li al-Tahrim), selama tidak ada dalil atau qarinah lain yang mengubah ketentuan tersebut. Melalui kaedah Ushul Fiqh inilah hukum haram berzina dihasilkan dari firman Allah tadi. Firman Allah disebut dalil atau sumber hukum, larangan berzina disebut fiqh. Namun, karena banyaknya hukum fiqh yang digali para ulama dari Alquran dan hadis, ditambah munculnya kesulitan menghafal seluruh hukum fiqh yang dihasilkan para ulama melalui ijtihadnya, maka para ulama berusaha lebih menyederhanakannya dengan membuat semacam teori atau aturan umum yang dapat mengenali dan mengklasifikasi masalah-masalah fiqh yang banyak bidang dan jenisnya tersebut, melalui kaedah-kaedah yang singkat, mencakup, dan mudah dipahami serta bisa langsung digunakan secara praktis. Kaedah-kaedah inilah yang dikenal dengan qawa'id fiqhiyyah. Jadi qawa'id

fiqhiyyah ini dimaksudkan untuk mengikat hukum-hukum fiqh yang berserakan dengan berbagai keragamannya, dalam bentuk ungkapan kaedah-kaedah yang simpel dan mudah dihafal.

Jadi dapat dipahami bahwa Ushul Fiqh adalah kumpulan kaedah-kaedah untuk mengeluarkan hukum berbagai kasus fiqh. Dari berbagai kasus fiqh tersebut, lalu dilihat persamaan illat dan diperhatikan kemiripan motif-motif, kegunaan, tujuannya, dan prinsip umum yang terkandung dalam nash (Alquran dan Hadis), kemudian barulah diklasifikasi dan disusun sedemikian rupa dalam bentuk pernyataan-pernyataan singkat dan padat. Tegasnya, fiqh merupakan produk dari ushul fiqh. Dan dari fiqhlah kemudian dilahirkan qawa'id fiqhiyyah untuk memudahkan manusia mengetahui dan memahami ketentuan hukum secara singkat terhadap berbagai masalah, sehingga manusia merasa nyaman dalam bertindak karena cepat mengetahui status hukumnya.

Dengan demikian, Ushul Fiqh adalah metode, fiqh adalah hasilnya, dan qawa'id fiqhiyyah merupakan ringkasan dari masalah-masalah fiqh terdahulu yang dibuat dalam bentuk ungkapan singkat, yang dapat pula dijadikan bahan_pertimbangan pedoman dalam menetapkan hukum-hukum berbagai peristiwa yang terjadi di kemudian hari, termasuk masalah-masalah yang tidak ada nashnya mengatur secara langsung.

Dengan analogi lain dapat dijelaskan, jika diibaratkan dalam suatu proses produksi, maka Ushul Fiqh merupakan mesin produksi, sedangkan Fiqh adalah barang hasil produksi. Adapun Qawa'id Fiqhiyyah adalah kumpulan atau paket-paket kemasan dari hasil produksi. Dalam hal ini, qawa'id fiqhiyyah merupakan hasil produksi para mujtahid dalam bentuk hukum Islam yang dikelompokkan menurut jenis dan kesamaan lainnya.¹⁷

E. Urgensi Qawa'id Fiqhiyyah Dalam Istinbath Hukum

Al-Juwaini dari madzhab Syafi'i dalam kitabnya *al-Ghayatsi* berpendapat bahwa tujuan akhir dari qawa'id fiqhiyyah adalah untuk memberi isyarat dalam rangka mengidentifikasi metode yang dipakainya terdahulu, bukan untuk beristidlal dengannya. Ini sebagai indikator bahwa bagi al-Juwaini, qawa'id fiqhiyyah tidak dapat dijadikan hujjah, tapi hanya sebagai sarana untuk mengenal metode ijtihad dalam madzhab Syafi'i. Senada dengan itu, al-Zarkasyi dengan lebih moderat berpendapat bahwa qawa'id fiqhiyyah dapat dijadikan semacam instrumen bagi seorang *faqih* (pakar hukum Islam) dalam mengidentifikasi *ushul al-madzhab* dan menyingkap dasar-dasar fiqh.¹⁸ Hal ini bisa dimaklumi, sebab pada dasarnya masing-masing madzhab fiqh memiliki qawa'id fiqhiyyah yang beragam yang diciptakan oleh para ulama mereka dengan berpatokan pada *ushul* madzhabnya. Walaupun begitu, bukan

¹⁷ Lihat Abd. Rahman Dahlan, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: Amzah, 2010), Cet. ke-1

¹⁸ Taj al-Din Abd al-Wahab bin Ali bin Abd al-Kafi al-Subki, *Al-Asybah wa al-Nazha'ir*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1991), Cet. I, Jilid I, h. 11

berarti seluruh ulama madzhab Syafi'i menolak qawa'id fiqhiyyah untuk dijadikan sebagai hujjah. Karena mayoritasnya justru lebih cenderung dapat menerima qawa'id fiqhiyyah untuk dijadikan sebagai dalil hukum. Ini tampak misalnya dari pernyataan al-Bannani, "menurut madzhab Syafi'i, qawa'id fiqhiyyah dapat dijadikan hujjah dan sangat penting keberadaannya dalam fiqh."¹⁹ Begitu juga al-Suyuthi yang menjelaskan bahwa ilmu *al-Asybah wa al-Nazha'ir* adalah ilmu yang agung, dapat menyingkap hakikat, dasar-dasar dan rahasia fiqh, mempertajam analisa fiqh serta mampu membekali seseorang untuk mampu mengidentifikasi berbagai persoalan yang tak terhingga banyaknya sepanjang masa dengan cara *al-ilhaq* dan *al-takhrij*.²⁰ Oleh sebab itu, al-Suyuthi menyimpulkan bahwa qawa'id fiqhiyyah dapat dijadikan sebagai hujjah.

Tak jauh beda dengan madzhab Syafi'i, dalam madzhab Hanafipun tidak ada kesepakatan di antara para ulama mereka terhadap boleh tidaknya berfatwa atau berhujjah dengan menggunakan qawa'id fiqhiyyah. Mereka yang tidak setuju, beralasan bahwa qaidah itu bersifat aghlabiyah (mayoritas), tidak bersifat kulliyah (universal menyeluruh). Di antaranya Ibn al-Nujaim sebagaimana dikutip al-Hamawi yang mengatakan: "tidak boleh berfatwa dengan menggunakan qawa'id fiqhiyyah dan *dhawabith*

¹⁹ Abdurrahman bin Jadillah al-Bannani, *Hasyiyah al-Bannani*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), Jilid II, h. 357

²⁰ Izz al-Din ibn Abd al-Salam, *Qawa'id al-Ahkam*, Mesir: Dar al-Ma'arif, t. th., Jilid I, h. 5-7

karena sifatnya *aghlabiyah*.²¹ Tapi bagi ulama madzhab Hanafi yang setuju qawa'id fihiyyah dapat dijadikan sebagai hujjah, beralasan bahwa bila diperhatikan ternyata tidak semua qa'idah itu bersifat *aghlabiyah*, namun ada juga qa'idah yang sifatnya kulliyah sebagaimana dinyatakan oleh al-Qarafi dengan menukil dari al-Amiri.²² Di sini, sayangnya ia tidak memberikan contoh kongkrit qa'idah yang bersifat kulliyah tersebut. Oleh sebab itu, ibn al-Nujaim hanya secara implisit menyatakan bahwa qa'idah yang sifatnya kulliyah boleh dijadikan hujjah hukum Islam. Begitu pula dengan penyusun kitab *Majallat al-Ahkam al-'Adliyyah*—sebagaimana dikutip al-Zarqa—yang mayoritasnya bermadzhab Hanafi, mereka sependapat dengan mengatakan: "para ahli hukum Islam sebelum menemukan dalil yang kongkrit, tidak boleh menetapkan hukum dengan hanya berpegang kepada salah satu kondisi dari qa'idah itu. Ini artinya, bagi madzhab Hanafi, qawa'id fihiyyah tidak dapat dijadikan dalil hukum yang berdiri sendiri.

Sedangkan dalam madzhab Maliki, para ulama mereka menempatkan qawa'id fihiyyah sejajar dengan ushul al-fiqh, sebab kaedah-kaedah fiqh itu termasuk bagian syari'at yang dapat memperjelas metodologi berfatwa. Bagi mereka, setiap putusan hukum yang bertentangan dengan dalil dan kaedah yang disepakati oleh para ulama, maka putusan tersebut batal. Al-Qarafi

²¹ Mustafa Ahmad al-Zarqa, *al-Madkhal al-Fiqh al-'Am*, (Damaskus: Mathba'ah Jami'ah, 1983), Cet. ke-7, Jilid II, h. 103

²² Ahmad bin Muhammad al-Hamawi, *Ghumzu 'Uyun al-Basha'ir Syarh al-Asybah wa al-Nazha'ir*, (Kairo: Dar al-Thaba'ah al-Amirah, t. th.), Jilid I, h. 17, 32

memperkuat pendapat ini dengan mendudukan qawa`id fiqhiyyah yang disepakati dalam posisi yang kuat hampir seperti nash, ijma`, dan qiyas jaliy. Begitu juga Ibn Farhun dalam kitabnya *Tabshirat al-Hukkam* yang menjadikan qawa`id fiqhiyyah sebagai hujjah. Bahkan secara tegas al-Bannani menyatakan bahwa qa`idah yang menjadi pijakan fiqh, kedudukannya menyerupai dalil-dalil. Dengan demikian, bagi madzhab Maliki, qawa`id fiqhiyyah dapat dijadikan sebagai dalil sumber hukum Islam.

Adapun dalam madzhab Hanbali, ulama mereka tampaknya sepakat menjadikan qawa`id fiqhiyyah sebagai hujjah (dalil hukum). Hal ini terlacak dari pendapat beberapa tokohnya yang populer seperti Ibnu Taimiyah dalam kitabnya *al-Qawa`id al-Nuraniyyah*, Ibnu Qayyim al-Jauziyah dalam kitabnya *l`lam al-Muwaqqi`in*, Ibnu Rajab dalam kitabnya *Qawa`id fi al-Fiqh al-Islami*, dan Ibnu al-Najjar dalam kitabnya *al-Kaukab al-Munir*. Keempat tokoh di atas kiranya telah mewakili sikap madzhab Hanbali terhadap status qawa`id fiqhiyyah. Mereka semua sependapat untuk menjadikan qawa`id fiqhiyyah sebagai hujjah atau dalil istinbath hukum Islam, terutama pada kasus-kasus yang tidak dijelaskan hukumnya oleh nash (al-Qur'an dan hadits mutawatir). Walaupun begitu, dalam stratifikasi praksisnya, madzhab Hanbali ini cenderung tetap mendahulukan hadits dha`if daripada qawa`id fiqhiyyah sesuai dengan pedoman ijtihad yang dibangun oleh imam madzhabnya.

Berdasarkan penjelasan di atas, tampaknya ada kesepakatan secara implisit antar madzhab bahwa untuk kaedah-kaedah fiqh

yang berasal langsung dari teks hadits, bisa diterima sebagai dalil. Perbedaan timbul terhadap kaedah-kaedah fiqh yang secara tak langsung berasal dari hadits atau yang sama sekali bukan berasal dari hadits, tapi dihasilkan melalui perenungan dan pemikiran induktif dari kasus-kasus fiqh yang pernah terjadi.

Mencermati fenomena perbedaan pendapat di atas tentang eksistensi qawa'id fiqhiyyah sebagai sandaran hukum, maka tampaknya pendapat kelompok yang menyatakan bahwa hanya qawa'id fiqhiyyah yang bersumber dari hadits Nabi saja yang bisa dijadikan sandaran hukum, kiranya dapat dikritisi lebih lanjut. Sebab kalau kaedah-kaedah fiqh yang berasal dari teks hadits saja yang bisa dijadikan dalil hukum, maka kekuatannya sebagai dasar pijakan sebenarnya bukanlah pada kaedah-kaedah fiqhnya, tapi pada teks hadits-hadits tersebut. Dalam hal ini, kaedah fiqh menjadi kurang terlihat perannya. Tapi kalau seandainya kaedah-kaedah fiqh yang tidak berasal dari teks hadits atau berasal dari prinsip-prinsip kandungan hadits secara umum bisa diterima, maka di sinilah tampak peran signifikan qawa'id fiqhiyyah. Posisinya kiranya dapat disejajarkan dengan qiyas, istishlah, istishab, istihsan, dan `urf sebagai dalil hukum atau metode penggalian hukum. Dengan demikian, pemberdayaan qawa'id fiqhiyyah bisa dilakukan lebih optimal dan maksimal dalam menjawab problematika hukum Islam kontemporer di tengah tantangan dinamika zaman yang terus berubah.

BAB II

الأُمُور بِمَقَاصِدِهَا

(Setiap perkara itu tergantung dengan tujuan/niatnya)

A. Pengertian Qa`idah

Maksud dari qa`idah ini adalah bahwa hukum—yang menjadi konsekuensi—atas setiap perkara haruslah selalu sesuai dengan apa yang menjadi tujuan dari perkara tersebut²³. Bila yang menjadi tujuan atau maksud dari suatu perkara adalah hal yang haram—meskipun tampaknya baik—maka hukum perkara tersebut haram. Sebaliknya, apabila yang menjadi tujuan atau maksud dari suatu perkara adalah baik—meskipun kelihatan biasa-biasa saja—maka hukum perkara tersebut adalah halal.

Lafal *al-umuru* merupakan bentuk *jama`* dari kata tunggal *al-amru* yang secara bahasa memiliki arti "perbuatan" dan "tingkah", seperti ucapan: "*umuru fulan mustaqimah*" yang artinya "beberapa tingkah laku fulan lurus." Namun, yang dimaksud di sini bukan *al-amru* dalam pengertian ini. Yang dikehendaki di sini adalah dalam pengertian "perbuatan", yang bentuk *jama`nya* adalah *al-umuru*. Karena yang dimaksud "perbuatan" adalah gerakan anggota tubuh,

²³ Ali Haidar, *Durar al-Hukkam Syarh Majallat al-Ahkam*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, t. Th.), h. 17. Lihat pula Muhammad al-Zarqa, *Syarh al-Qawaid al-Fiqhiyyah*, (Damaskus: Dar al-Qalam, 1989), Cet II, h. 47

maka "perkataan" bisa masuk dalam kategori perbuatan, karena perkataan juga merupakan gerakan anggota tubuh, yaitu gerak lisan.

Yang dikehendaki dalam bahasan qa`idah *al-umuru bi maqashidiha* adalah setiap tujuan (niat) yang terimplementasi dalam tindakan atau perbuatan yang nyata (zhahir). Berdasarkan qa`idah ini, niat yang tidak direalisasikan dengan perbuatan nyata, maka tidak akan berimplikasi pada wujudnya hukum syar`i.²⁴ Apabila seseorang di dalam hati atau di dalam batin menceraikan isterinya, atau secara batin telah menjual hewan piaraannya, dan apa yang ada dalam hati itu tidak sampai diucapkannya, maka perbuatan batin tersebut tidak berakibat pada hukum syar`i, karena hukum syar`i hanya bersinggungan dengan sesuatu yang tampak nyata (*nahnu nahkumu bi al-zhawahir*). Demikian pula, seseorang yang membeli harta untuk tujuan waqaf, dan setelah membelinya ia tidak mengucapkan tujuan atau maksudnya, maka harta tersebut tidak menjadi harta waqaf.²⁵

Mengenai perbuatan atau perkataan yang tidak dibarengi niat, maka perlu dirinci terlebih dahulu; apakah perbuatan dan perkataannya termasuk lafal yang *sharih* atau yang tidak *sharih*. Jika termasuk lafal *sharih*, maka untuk menentukan hukumnya tidak harus tergantung pada niat, sebab dengan hasil perbuatannya saja

²⁴ Ali Haidar, *Durar al-Hukkam*, h. 17

²⁵ Ali Haidar, *Durar al-Hukkam*, h. 17

sudah cukup untuk menentukan dampak hukumnya, karena perbuatan yang *sharih* (jelas) itu serupa dengan niat. Maka untuk menentukan hukum di sini tidak dibutuhkan niat. Misalnya, apabila seseorang berkata kepada yang lain "*saya jual harta saya ini, atau saya wasiatkan harta saya ini*", maka jual beli dan wasiat semacam itu dianggap sah, meskipun dalam hati tidak ada niat sama sekali. Demikian pula pada masalah *wakalah*, penitipan, pinjaman, menuduh zina, mencuri dan lain-lain, semua itu merupakan perbuatan yang tidak harus memerlukan niat. Dengan melakukannya saja (tanpa diniati), sudah cukup untuk menentukan hukum.²⁶

Lafal yang tidak *sharih* (perkataan yang samar) bisa berbeda-beda hukumnya disebabkan perbedaan tujuan dari pelaku. Seperti menggunakan *shighah* (kata-kata yang digunakan transaksi) berbentuk *mudhari`* dalam transaksi jual beli, umpamanya "*akan saya jual harta ini*" atau "*akan saya beli harta ini*". Apabila ucapan tersebut yang dikehendaki adalah "*seketika*" bukan nanti membelinya, maka transaksi jual beli semacam itu sah, dan apabila yang dikehendaki adalah "*akan/nanti*", maka transaksi jual beli tersebut tidak sah. Sebab perbedaan tujuan inilah, maka hukum menjadi berbeda-beda. Namun, apabila yang diucapkan adalah

²⁶ Ali Haidar, *Durar al-Hukkam*, h. 18

bentuk *madhi*, maka hukum transaksi jual beli adalah sah, meskipun tanpa adanya niat.²⁷

Berkaitan dengan permasalahan ini, ada beberapa hukum syar`i yang tidak berubah, kendati berbeda-beda tujuan dan niatnya. Misalnya seseorang yang mengambil harta milik orang lain tanpa seizinnya, karena hanya sekedar untuk bercanda, maka hanya dengan perbuatan "*mengambil*" ini ia dihukumi *ghasab*, meskipun ia sama sekali tidak niat *ghasab*. Demikian pula, orang yang melakukan sebuah perbuatan tanpa ada izin, maka ia harus menggantinya, bila terjadi kerusakan yang timbul dari perbuatannya. Misalnya, jika seseorang melihat orang yang sedang mabuk, kemudian ia mengambil uang atau harta yang dibawa oleh si pemabuk demi untuk menyelamatkan dari kemungkinan hilang atau rusak, maka mengambilnya tersebut hukumnya sama dengan *ghasab*, dan ia wajib mengganti harta atau uang yang diambilnya itu apabila ada kerusakan atau hilang.²⁸

Dari qa`idah ini juga bisa dipahami bahwa perbuatan atau amal seseorang dan *tasharruf*-nya (tindakan), baik berupa ucapan maupun berupa perbuatan, menjadi berbeda-beda disebabkan oleh perbedaan tujuan di balik perbuatan dan *tasharruf*-nya itu. Dengan

²⁷ Ali Haidar, *Durar al-Hukkam*, h. 18

²⁸ Ali Haidar, *Durar al-Hukkam*, h. 18

demikian, qa`idah ini memperkirakan arti “hukum suatu perkara selalu disesuaikan dengan tujuannya”.²⁹

Untuk lebih memperjelas maksud qa`idah ini—jika dikaitkan dengan larangan, maka perlu diketahui bahwa apabila seseorang meninggalkan suatu yang diharamkan dengan tujuan (niat) menjauhi larangan syar`i, maka orang itu memperoleh balasan pahala karena usaha dan niatnya, namun jika meninggalkan larangan atau maksiat hanya berdasarkan tabiat atau watak, seperti perasaan jijik terhadap sesuatu yang diharamkan, atau memang tidak suka sama sekali, dan perasaan tersebut muncul bukan dikarenakan larangan agama, tetapi hanya karena watak atau tabiat, maka hal semacam itu disebut kecenderungan (kebiasaan) yang sama sekali tidak ada nilai pahala.³⁰ Contohnya, bangkai—selain dalam keadaan darurat—adalah sesuatu yang diharamkan oleh Allah, sebagaimana firman-Nya: *حرمت عليكم الميتة* Apabila seseorang enggan mengkonsumsinya, namun ketidak mauannya itu bukan karena ia berniat menghindari larangan syar`i, melainkan disebabkan oleh yang lain, misalnya karena jijik, takut terkontaminasi penyakit atau bakteri, maka keengganannya

²⁹Abd al-Aziz Muhammad Azam, *Qawa`id al-Fiqh al-Islami*, (Kairo: al-Risalah al-Dauliyah, 1999), h. 77

³⁰Zain al-`Abidin ibn Ibrahim ibn Nujaim, *Al-Asybah wa al-Nazha`ir*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1993), Cet ke-1, h. 26

mengonsumsi bangkai tersebut tidak menghasilkan nilai pahala.³¹

Demikian pula dalam masalah judi, minum-minuman keras, dan larangan-larangan lain. Apabila ia tidak melakukannya karena memang dasarnya tidak suka, atau tidak merasa nyaman dan tidak terhibur di sana, bukan disebabkan karena larangan Islam, maka apa yang dilakukannya itu sama sekali tidak bernilai ibadah. Sebaliknya, jika ia sebenarnya suka dan merasa terhibur di sana, dan sebenarnya ia bisa melakukannya, namun karena ia tahu bahwa hal itu dilarang oleh agama, dan ia sekuat tenaga menahan diri, maka apa yang dilakukannya itu bernilai ibadah.³²

Makna dan Tujuan Niat

Lafal niat merupakan bentuk mashdar dari kata نوى , secara bahasa artinya "*bermaksud atas sesuatu*", seperti ucapan: نويت "*saya bermaksud/sengaja*". Secara terminologi fiqh, niat adalah "*kesengajaan untuk melakukan ketaatan dan pendekatan kepada Allah dengan cara melakukan perbuatan atau dengan cara meninggalkannya*".³³

Niat merupakan pembahasan yang mendominasi dalam bab-bab fiqh, bahkan Ibn Nujaim menjadikan pembahasan tentang niat— untuk amal akhirat —sebagai qa`idah pertama, yaitu qa`idah

³¹ Abd al-Aziz Muhammad Azam, *Qawa'id al-Fiqh al-Islami*, h. 78

³² Zain al-`Abidin ibn Ibrahim ibn Nujaim, *Al-Asybah wa al-Nazha'ir*, h. 26

³³ Abd al-Aziz Muhammad Azam, *Qawa'id al-Fiqh al-Islami*, h. 79

لا ثواب إلا بالنيات³⁴, namun jika dicermati secara mendalam akan terlihat dengan jelas bahwa qa`idah tentang niat ini, meskipun memfokuskan pembahasannya pada sisi *ukhrawi*, tetapi sebenarnya sudah termuat dalam qa`idah *al-Umuru bi Maqashidiha*, karena lafadz الأمر menunjukkan arti umum, mencakup amal-amal duniawi dan amal-amal *ukhrawi*. Demikian pula lafal مقاصدها (tujuan-tujuannya) juga menunjukkan arti umum, karena "tujuan" dari sebuah amal bisa menyangkut hal-hal yang bisa diharapkan pahalanya dan yang tidak bisa diharapkan pahalanya. Dengan demikian, secara substansial qa`idah *la tsawaba illa bi al-niat* sudah terkandung dalam qa`idah *al-Umuru bi Maqashidiha*.³⁵

Mengacu kepada keterangan tersebut, berarti *al-Umuru bi Maqashidiha* merupakan qa`idah yang ringkas lafalnya, namun memiliki arti luas, memuat semua aktifitas yang dilakukan seseorang, baik berupa perkataan maupun berupa perbuatan. Lafal الأمور adalah lafal `am, sebab kemasukan *al-jinsiyah*. Lafal *maqashidiha* juga merupakan lafal umum sebab disandarkan pada *dhamir* yang kembali pada lafal `am (*al-umur*).³⁶

Tujuan yang terpenting dari niat adalah untuk membedakan antara ibadah dengan adat, dan membedakan suatu ibadah dengan ibadah lainnya. Sebagai contoh, seseorang yang menahan diri

³⁴ Zain al-`Abidin ibn Ibrahim ibn Nujaim, *Al-Asybah wa al-Nazha`ir*, h. 19

³⁵ Abd al-Aziz Muhammad Azam, *Qawa`id al-Fiqh al-Islami*, h. 79

³⁶ Abd al-Aziz Muhammad Azam, *Qawa`id al-Fiqh al-Islami*, h. 79

terhadap sesuatu yang dapat membatalkan puasa seperti makan, bisa karena yang bersangkutan memang pantangan terhadap makanan pada saat itu, karena membahayakan, karena sedang dalam pengobatan, karena tidak suka atau maksud yang lainnya. Begitu juga orang yang duduk di Masjid, bisa karena kelelahan ingin istirahat, bisa karena ingin i'tikaf, bisa sekedar melihat-lihat saja atau yang lainnya.

Ibadah kepada Allah ada yang berupa ibadah wajib dan ada pula yang berupa ibadah sunnah. Pada saat rangkaian tata cara, jumlah, dan waktunya sama persis, tentu akan kesulitan membedakannya, seperti shalat qabliyah Shubuh dengan shalat Shubuh. Jadi cara membedakan statusnya adalah dengan niat.

Begitu juga dalam perbuatan di luar ibadah. Perbuatan yang sama belum tentu mempunyai tujuan yang sama pula, jika dilakukan oleh orang yang berbeda atau dalam waktu yang tidak sama. Jadi yang membedakan antara perbuatan seseorang dengan yang lainnya adalah apa yang menjadi tujuan dari perbuatan itu, bukan bentuk luar dan jenis dari perbuatannya.³⁷

Selain itu, niat juga berfungsi untuk memurnikan tujuan ibadah. Seluruh ibadah yang dilakukan oleh seorang hamba, semata-mata ditujukan (ikhlas) kepada Allah. Untuk bisa sampai pada tujuan tersebut, maka satu-satunya jalan yang harus ditempuh

³⁷ Ali Ahmad al-Nadwi, *al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*, (Damaskus: Dar al-Qalam, 1986), h. 247

adalah dengan niat. Hanya orang-orang yang melakukan ibadah dan memurnikan ketaatannya yang bisa mengetahui dan merasakan rahasia (manfaat) dari ibadah. Oleh sebab itu, niat tidak bisa diwakilkan kecuali bersamaan dengan mewakili ibadahnya, seperti dalam praktek pembagian zakat, penyembelihan hewan qurban, mengganti puasa mayit, dan mengganti haji.³⁸

B. Dasar Hukum Qa`idah

Qa`idah tentang niat ini merupakan yang terpenting dan sangat dalam maknanya dibanding qa`idah-qa`idah lain dalam fiqh Islam. Para ulama fiqh (fuqaha) memberikan perhatian lebih pada qa`idah ini. Mereka banyak mengomentari dan mengembangkannya (syarh) dalam cabang-cabang qa`idah lain. Ini disebabkan sebagian besar dari hukum syar`i berputar di sekitar qa`idah ini. Dasar yang digunakan sebagai pijakan pada qa`idah ini adalah sabda Rasulullah saw:

إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا
أَوْ إِلَى امْرَأَةٍ يَنْكِحُهَا فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ³⁹

"Sahnya beberapa amal perbuatan itu hanyalah dengan niat, dan setiap orang hanya mendapatkan apa yang diniatinya. Orang yang perginya diniati hanya kepada Allah dan Rasul-Nya, berarti mendapatkan pahala pergi karena Allah dan Rasul-Nya, orang yang perginya diniati karena harta benda (dunia) yang hendak dicapai,

³⁸ Jalaluddin Abd al-Rahman al-Suyuthi, *Al-Asybah wa al-Nazha'ir*, h. 33

³⁹ Al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, (Beirut: Dar al-Qalam, t. th.), Juz I, h. 21

maka ia akan mendapatkannya, atau diniati karena wanita, iapun akan menikahinya, maka perginjanya sesuai dengan tujuan pergi.” (HR. Bukhari)

Hadits di atas diriwayatkan oleh lima imam yang terkenal lainnya, bahkan imam al-Bukhari menyebutkan hadits ini berkali-kali di dalam kitabnya. Ia memasukkan pembahasan ini dalam masalah iman, wudhuk, shalat, zakat, haji, puasa dan hukum Islam yang lain. Sebagian ulama mengatakan, sebaiknya hadits ini ditempatkan pada pembuka setiap bab.⁴⁰

Mengacu kepada fenomena qa`idah yang diilhami oleh hadits di atas, Ibn Rajab mengatakan, *”Qa`idah ini merupakan ungkapan universal dan mengakomodir seluruh persoalan, tidak ada sesuatupun yang tidak terakomodir dalam qa`idah ini.”*⁴¹ Menurut Ibnu Hajar al-Asqalani, hadits ini telah disepakati kesahihannya dan ditakhrij oleh imam-imam terkenal kecuali Imam Malik dalam kitab *al-Muwattha’*.⁴² Hadits ini juga ditakhrij oleh Ibn al-Asy`ats dalam kitab *Sunannya*, dari hadits Ali bin Abi Thalib dan al-Daraqutni dalam kitab *Ghara`ib*, kemudian Abu Nu`aim dalam kitab *Hilyah* dari hadits Abu Said al-Hudri, dan Ibnu `Asykir dalam kitab *`Amali* dari

⁴⁰ Syihabuddin Ahmad ibn Hajar al-`Asqalani, *Fath al-Bari Syarh al-Bukhari*, (Mesir: Musthafa al-Babiy al-Halabiy, 1959), Juz I, h. 12

⁴¹ Syihabuddin Ahmad ibn Rajab, *Jami` al-`Ulum wa al-Hikam*, (Beirut: Dar al-Ma`rifah, t. th.), h. 11

⁴² Syihabuddin Ahmad ibn Hajar al-`Asqalaniy, *Fath al-Bari Syarh al-Bukhari*, h.

hadits Anas. Semuanya dalam bentuk redaksi yang sama.⁴³ Menurut Imam al-Baihaqi dalam kitab *al-Sunan al-Kubra*, dari hadits Anas menggunakan redaksi لا عمل لمن لا نية له (Tidak ada amal bagi orang yang tidak meniatinya). Sedang Imam Syihab dalam kitabnya "*Musnad al-Syihab*" dan hadits Anas menggunakan redaksi: نية المؤمن خير من عمله (niat orang mukmin lebih baik dari pada amal perbuatannya.). Serupa dengan hadits terakhir ini, juga ditemukan dalam kitab al-Thabari yang berjudul "*Mu`jam al-Kabir*" dari hadits Sahal bin Saad dan Nuwas bin Sam`an.

Qaidah الأمور بمقاصدها dikaitkan dengan hadits-hadits tadi bertujuan untuk menjelaskan bahwa semua tindakan dan amal perbuatan manusia itu satu sama lainnya berbeda-beda hukumnya, disebabkan perbedaan maksud dari masing-masing orang dalam melakukan tindakan dan perbuatannya.⁴⁴ Dalam al-Qur'an dan hadits-hadits lainnya juga terdapat keterangan-keterangan yang mendukung dan memperkuat bagi pentingnya qa`idah ini, misalnya pada surat *al-Nisa'* ayat 100:

⁴³ Jalaluddin Abd al-Rahman al-Suyuthi, *Al-Asybah wa al-Nazha'ir*, h. 33

⁴⁴ Ali Ahmad al-Nadwi, *al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*, h. 247

* وَمَنْ يَهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ تَجِدْ فِي الْأَرْضِ مَرَاغِمًا كَثِيرًا وَسَعَةً^{٤٥} وَمَنْ سُخِّرْ مِنْ بَيْتِهِ مَهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ^{٤٦} وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ﴿٥٠﴾

“Siapa berhijrah di jalan Allah, niscaya mereka mendapati di muka bumi ini tempat hijrah yang luas dan rezeki yang banyak. Siapa yang keluar dari rumahnya dengan maksud berhijrah kepada Allah dan Rasul-Nya, kemudian kematian menimpanya (sebelum sampai ke tempat yang dituju), maka sungguh telah tetap pahalanya di sisi Allah. Dan adalah Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.”

Ayat ini menunjukkan pentingnya berlaku ikhlas dalam menetapkan tujuan dan keinginan. Imam al-Thabari menafsirkan ayat tersebut dengan mengatakan:

*”Orang yang keluar rumah dengan tujuan berhijrah karena Allah, maka dia berhak mendapatkan pahala dari hijrahnya disebabkan baiknya niat. Dengan begitu, apabila seseorang menemukan kematian sebelum dia menyempurnakan suatu amal, maka pahalanya tidak berkurang sedikitpun, karena telah terwujudnya niat dengan baik”.*⁴⁵

⁴⁵ Abu Ja`far Muhammad ibn Jarir al-Thabari, *Tafsir al-Thabari*, (Mesir. Musthafa al-Babiy al-Halabiy,1954), Cet.II, Juz, V h.238. Lihat Juga Abu Fida' Ismail ibn Utsman

Demikian pula surat *al-Bayyinah* ayat 5:

وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ
وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ ﴿٥﴾

“Padahal mereka tidak disuruh kecuali supaya menyembah Allah dengan memurnikan ketaatan kepada-Nya, dalam (menjalankan) agama yang lurus, dan supaya mereka mendirikan shalat dan menunaikan zakat. Dan yang demikian itulah agama yang lurus.”

Surat *al-Nisa'* ayat 114:

﴿ لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَاهُمْ إِلَّا مَن أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ
النَّاسِ ۗ وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿١١٤﴾

“ Tidak ada kebaikan pada kebanyakan bisikan-bisikan mereka, kecuali bisikan-bisikan dari orang yang menyuruh (manusia) memberi sedekah, atau berbuat ma`ruf, atau mengadakan perdamaian di antara manusia. Dan siapa yang berbuat demikian karena mencari keridhaan Allah, maka kelak Kami memberi kepadanya pahala yang besar.”

Surat *al-Baqarah* ayat 265:

ibn Umar ibn Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azhim*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1970), Cet. II, Juz II, h.371

وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَتَثْبِيئًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ كَمَثَلِ
 جَنَّةٍ بَرْبَوَّةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَآتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِن لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ وَاللَّهُ
 بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٢٢٥﴾

“Dan perumpamaan orang-orang yang membelanjakan hartanya karena mencari keridhaan Allah dan untuk keteguhan jiwa mereka, seperti sebuah kebun yang terletak di dataran tinggi yang disiram oleh hujan lebat, maka kebun itu menghasilkan buahnya dua kali lipat. Jika hujan lebat tidak menyiraminya, maka hujan gerimis (pun memadai). Dan Allah Maha Melihat apa yang kamu perbuat.”

Ayat-ayat tersebut seluruhnya menunjukkan secara jelas bahwa niat merupakan rukun asasi atas diterima dan sahnya amal, yaitu ketika Allah menuturkan bahwa pahala sedekah tergantung pada niat dan tujuan yang menjadi maksud hati. Dengan seseorang melakukan niat, apabila ia meninggal sebelum amal salehnya selesai disempurnakan, maka hal itu tidak mengurangi sedikitpun pahala dari amal yang ia kerjakan tersebut.⁴⁶ Senada dengan itu, firman Allah pada surat *al-Baqarah* ayat 225:

⁴⁶ Ali Ahmad al-Nadwi, *al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*, h. 248

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَاللَّهُ
 غَفُورٌ حَلِيمٌ

“Allah tidak menghukum kamu disebabkan sumpahmu yang tidak dimaksud (untuk bersumpah), tetapi Allah menghukum kamu disebabkan (sumpahmu) yang disengaja (untuk bersumpah) oleh hatimu. Dan Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyantun.”

Surat Al-Ahdzab ayat 5:

وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ، وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ

“Dan tidak ada dosa atasmu terhadap apa yang kamu khilaf padanya, tetapi (yang ada dosanya) apa yang disengaja oleh hatimu.”

Kesalahan dalam bersumpah atau sumpah yang main-main tidak berakibat sanksi hukum kafarat/denda dan tidak dianggap sumpah oleh syar`i, karena hanya berupa kata-kata yang keluar dari mulut tanpa ada maksud dalam hati.⁴⁷

Ibnu Hazm memandang bahwa niat hukumnya wajib dan merupakan suatu keniscayaan dalam setiap amal dan tindakan.⁴⁸

Dalil-dalil yang dijadikan sandaran adalah surat *al-Fath* ayat 18:

⁴⁷ Ali Ahmad al-Nadwi, *al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*, h. 248

⁴⁸ Abu Muhammad Ali ibn Ahmad bin Sa'id ibn Hazm, *al-Hikam fi Ushul al-Ahkam*, (Kairo: Al-'Ashimah, t. th), Juz V, h. 707

لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَبَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا ﴿٣١﴾

“Sesungguhnya Allah telah ridha terhadap orang-orang mukmin ketika mereka berjanji setia kepadamu di bawah pohon, maka Allah mengetahui apa yang ada dalam hati mereka, lalu menurunkan ketenangan atas mereka dan memberi balasan kepada mereka dengan kemenangan yang dekat (waktunya).”

Surat Hud ayat 31:

وَلَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ إِنِّي مَلَكٌ وَلَا أَقُولُ لِلَّذِينَ تَزْدَرِي أَعْيُنُكُمْ لَنْ يُؤْتِيَهُمُ اللَّهُ خَيْرًا اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا فِي أَنْفُسِهِمْ إِنِّي إِذًا لَمِنَ الظَّالِمِينَ ﴿٣١﴾

“Dan aku tidak mengatakan kepada kamu (bahwa): ”Aku mempunyai gudang-gudang rezeki dan kekayaan dari Allah, dan aku tiada mengetahui yang ghaib”, dan tidak (pula) aku mengatakan: ”bahwa sesungguhnya aku adalah malaikat”, dan tidak juga aku mengatakan kepada orang-orang yang dipandang hina oleh penglihatanmu: ”Sekali-kali Allah tidak akan mendatangkan kebaikan kepada mereka.” Allah lebih mengetahui apa yang ada pada diri mereka, sesungguhnya aku, kalau begitu benar-benar termasuk orang-orang yang zhalim.”

Surat *al-Munafiqun* ayat 1:

إِذَا جَاءَكَ الْمُنْفِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنْفِقِينَ لَكَاذِبُونَ ﴿١﴾

“Apabila orang-orang munafik datang kepadamu, mereka berkata: ”Kami mengakui, bahwa sesungguhnya kamu benar-benar Rasul Allah.” Dan Allah mengetahui bahwa sesungguhnya kamu benar-benar Rasul-Nya, dan Allah mengetahui bahwa sesungguhnya orang-orang munafik itu benar-benar orang pendusta.”

Setelah menuturkan ayat-ayat di atas, Ibnu Hazm mengatakan:

”Dan apa yang telah saya sebutkan tadi bisa ditarik kesimpulan bahwa sesungguhnya hanya hati yang diperintahkan untuk beramal, jasad adalah sarana atau alat bagi hati. Apabila hati berniat untuk beramal, dan mengerahkan jasad untuk melakukannya, maka hati akan mendapatkan apa yang diniati tersebut.”⁴⁹

Allah telah mengabarkan lewat perantara Nabi-Nya bahwa la tidak memandang pada bentuk luar, Allah hanya memandang pada isi dan niat hati. Karenanya, tidak cukup beramal hanya dengan mengandalkan bentuk luar atau bentuk simbol tanpa menyertakan niat yang merupakan amal dari hati. Tidak cukup hanya berorientasi pada formalisasi tanpa diimbangi oleh substansi. Jadi, Allah hanya memandang hati dan apa yang menjadi tujuannya.

⁴⁹ Abu Muhammad Ali ibn Ahmad bin Sa`id ibn Hazm, *al-Hikam fi Ushul al-Ahkam*, h. 707

Tidak ada penjelasan yang lebih banyak daripada kecaman Allah terhadap kebohongan *munafiqin* dalam persaksiannya, bahwa Muhammad adalah utusan Allah. Ketika di hati mereka tidak ada niat dari apa yang telah mereka ucapkan, maka mereka disebut *kadzibin* (pembongong).

Ini merupakan keterangan yang jelas atas batalnya (sia-sianya) setiap perkataan dan perbuatan yang tidak disertai dengan niat di hati.⁵⁰

Hadits-hadits lain yang memiliki kaitan erat dengan qa`idah ini di antaranya hadits *shahih al-Bukhari* dari Abi Musa:

مَنْ قَاتَلَ لِتَكُونَ كَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا فَهُوَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ⁵¹

"Siapa saja yang berperang dengan tujuan agar agama Allah menjadi luhur, maka ia berada di jalan Allah." (HR. Bukhari)

Hadits dari Sa`d bin Abi Waqqas:

عَنْ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ أَنَّهُ أَخْبَرَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّكَ لَنْ تُنْفِقَ نَفَقَةً تَبْتَغِي بِهَا وَجْهَ اللَّهِ إِلَّا أُجِرْتَ عَلَيْهَا حَتَّى مَا تَجْعَلَ فِي فَمِ أَمْرَاتِكَ⁵²

"Dari Sa`d bin Abi Waqqas, ia mengabarkan bahwa Rasulullah saw bersabda: Sesungguhnya kamu tidak akan mengeluarkan nafkah yang kamu harapkan mendapat ridha Allah, melainkan pasti

⁵⁰ Abu Muhammad Ali ibn Ahmad bin Sa`id ibn Hazm, *al-Hikam fi Ushul al-Ahkam*, h. 708

⁵¹ Muhammad ibn Isma`il al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, Juz I, h. 43

⁵² Muhammad ibn Isma`il al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, Juz I h. 22

kamu diberi pahala, bahkan sesuatu yang kamu masukkan pada mulut isteri kamu (juga mendapat pahala).” (HR. Bukhari)

Hadits dari Abi Mas`ud:

عَنْ أَبِي مَسْعُودٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِذَا أَنْفَقَ الرَّجُلُ عَلَى أَهْلِهِ
يَحْتَسِبُهَا فَهُوَ لَهُ صَدَقَةٌ⁵³

”Dari Abi Mas`ud, dari Nabi saw bersabda: Jika seorang lelaki menafkahi keluarganya dengan mengharap ridha Allah, maka baginya pahala sedekah.” (HR. Bukhari)

Hadits dari Abi Hurairah:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّمَا يُبْعَثُ النَّاسُ عَلَى
نِيَّاتِهِمْ

”Dari Abi Hurairah berkata, Rasulullah saw bersabda: Manusia hanya dibangkitkan sesuai dengan niatnya.” (HR. Ibnu Majah)

Hadits *mauquf* dari Abi Darda':

عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ يَبْلُغُ بِهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ أَتَى فِرَاشَهُ وَهُوَ يَنْوِي
أَنْ يَقُومَ يُصَلِّيَ مِنَ اللَّيْلِ فَغَلَبَتْهُ عَيْنَاهُ حَتَّى أَصْبَحَ كُتِبَ لَهُ مَا نَوَى وَكَانَ نَوْمُهُ
صَدَقَةً عَلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ عَزَّ وَجَلَّ

⁵³ Muhammad ibn Isma`il al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, Juz I, h. 21

"Dari Abi Darda', Rasulullah saw bersabda: Siapa saja yang menuju ke tempat tidurnya, dan ia niat nanti akan bangun menjalankan shalat malam, lalu ternyata ia tertidur pulas (kalah oleh matanya) sampai pagi, dicatat baginya (sebagai pahala) sesuai yang ia niatkan. Sedangkan tidurnya adalah sedekah dari Tuhannya." (HR. Nasa'i)

Ayat-ayat al-Qur'an dan hadits-hadits tersebut secara eksplisit menggambarkan bahwa segala macam bentuk sikap dan aktifitas perbuatan seseorang tidak akan pernah dianggap (berpengaruh) oleh syar'i, kecuali dilandasi dengan niat. Apabila niatnya baik, maka nilai perbuatannya menjadi baik, namun jika niatnya tidak baik, maka nilai amal perbuatannya menjadi tidak baik. Oleh sebab itu, niat adalah syarat sah dari suatu amal. Tanpa adanya niat, sebuah amal bagaikan tubuh tanpa jiwa yang tidak ada artinya.

Pemahaman semacam ini (niat merupakan syarat sahnya amal) adalah pendapat yang dilontarkan oleh kelompok Syafi'iyah. Berbeda halnya dengan pendapat Hanafiyah, bagi mereka niat itu adalah syarat sempurnanya suatu amal, bukan syarat sahnya.⁵⁴

⁵⁴ Abd al-Aziz Muhammad Azam, *Qawaid al-Fiqh al-Islamiy*, (Kairo: Al-Risalah al-Dauliyah, 1999), h. 78, 95. Akibat perselisihan mengenai status niat ini membawa implikasi terjadinya perselisihan-perselisihan pada persoalan-persoalan yang menjadi kelanjutannya. Seperti masalah waktunya niat Menurut Syafi'iyah, niat harus dilakukan bersamaan dengan permulaan ibadah, karena niat adalah rukun dari suatu ibadah. Sedangkan yang dinamakan rukun haruslah dilakukan dalam ibadah. Berbeda dengan madzhab Hanafiyah. Mereka memperbolehkan melakukan niat sebelum ibadah dimulai, karena niat hanya syarat penyempurna. Lihat pula Abd al-Rahman ibn Abi Bakr al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazha'ir*, h. 39

Dalam memahami hadits *إنما الأعمال بانيات*, bagi madzhab Syafi'i yang tersirat dari makna hadits adalah kata "sah", jadi diartikan "sahnya beberapa amal itu hanyalah dengan niat". Sedang menurut madzhab Hanafi, yang tersirat dari makna hadits adalah kata "sempurna", sehingga diartikan "sempurnanya beberapa amal itu hanyalah dengan niat."

Menurut para pakar bahasa (ulama *al-lughah*), biasa disebut *dilalah iqtidha'*. *Dilalah iqtidha'* adalah teks yang menunjukkan atas tersimpannya sesuatu yang menjadi kepantasan suatu kalimat (*kalam*). Perkataan *واسأل القرية* seandainya diterjemah secara tekstual artinya adalah "*tanyalah desa*", dan ini tidak bisa diterima oleh akal, karena desa tidak mungkin bisa ditanya. Agar menjadi pantas dan bisa diterima oleh akal, maka perkataan ini dengan sendirinya harus menunjukkan bahwa di balik itu ada lafal tersimpan, yaitu lafal "*ahli/penduduk*", sehingga artinya menjadi "*tanyalah ahli/penduduk desa*".⁵⁵

Aplikasi dari qa'idah *furu'* ini banyak sekali, di antara contohnya adalah orang yang junub setelah niat mandi wajib, atau orang yang wudhuk setelah membasuh muka, kemudian memasukkan tangannya pada tempat air yang kurang dua *kulah*,⁵⁶ apabila masuknya tangan itu diniati pula untuk menghilangkan

⁵⁵ Jalaluddin Abd al-Rahman ibn Abi Bakr al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazha'ir*, h. 39

⁵⁶ Dua *kulah* adalah istilah dalam pembahasan fiqh yang menunjukkan ukuran jumlah air yang mencapai satu meter persegi.

hadats, maka hukum air yang tersisa di tempatnya menjadi *musta`mal*,⁵⁷ akan tetapi jika hanya diniati untuk mengambil air, maka hukum air tetap dalam kesuciannya.

C. Masalah-Masalah Terkait Dengan Qa`idah

Dalam mengomentari hadits إنما الأعمال بالنيات, Abu Ubaidah mengatakan, *"tidak ditemukan dalam hadits-hadits Nabi sesuatu yang lebih mengakomodir dan lebih banyak faedahnya daripada hadits tentang niat ini."*⁵⁸

Imam al-Syafi`i, Ahmad bin Hanbal, Ibnu Muhdi, Ibnu al-Madini, Abu Daud, al-Daraquthi dan lainnya sepakat bahwa hadits tersebut memuat sepertiga dari seluruh ilmu. Menurut sebagian ulama yang lain memuat seperempat dari seluruh ilmu. Imam al-Baihaqi menginterpretasikan maksud dari *"sepertiga ilmu"* dengan mengatakan:

"Seluruh aktifitas yang dilakukan oleh manusia itu terjadi pada tiga hal, yaitu apa yang dilakukan oleh hati, oleh mulut, dan oleh anggota tubuh. Sedangkan niat yang merupakan aktifitas hati

⁵⁷ *Musta`mal* merupakan istilah dalam kajian fiqh yang biasanya digunakan untuk menunjukkan arti; air bekas (bukan air sisa) sehabis digunakan untuk bersuci menghilangkan *hadats*, baik *hadats* besar maupun kecil, atau air bekas digunakan mencuci najis. Adapun hukumnya, apabila sehabis digunakan menghilangkan *hadats*, maka hukumnya air *musta`mal* tetap suci, namun tidak bisa mensucikan (*thahir ghairu muthahir*). Sedangkan air yang telah digunakan menghilangkan najis, maka, apabila air bekas ini sifatnya tidak berubah dari keadaan awalnya (sebelum menjadi bekas), dan tidak bertambah jumlahnya, maka hukumnya air tetap suci, akan tetapi tidak bisa mensucikan, dan apabila bertambah atau berubah salah satu sifatnya, maka hukum air menjadi najis.

⁵⁸ Jalaluddin Abd al-Rahman ibn Abi Bakr al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazha`ir*, h. 18

adalah salah satu bagian terpenting di antara ketiga pembagian tersebut. Niat adalah yang paling menonjol dan paling asasi dari perbuatan hati, karena niat dengan sendirinya bisa disebut ibadah, sedangkan lainnya untuk bisa disebut ibadah harus dibarengi dengan niat. Hal ini sesuai dengan hadits نية المؤمن خير من عمله⁵⁹ (Niatnya orang mukmin lebih baik dari pada amal perbuatannya).⁵⁹

Pernyataan Imam Ahmad di atas mengindikasikan bahwa yang dimaksud dengan "sepertiga ilmu" adalah bahwa hadits tersebut menjadi dasar salah satu dari tiga qa`idah yang menjadi muara dari seluruh permasalahan hukum fiqh.

Menurut Imam Mahdi, hadits tentang niat tersebut berada pada 30 bab ilmu. Sedangkan menurut Imam al-Syafi'i, masuk pada 70 bab ilmu. Di antaranya, yang seperempat masuk pada masalah ibadah, seperti masalah wudhu', mandi wajib dan sunat, mengusap sepatu bot, tayammum, menghilangkan najis, memandikan mayit, wadah yang dilapisi emas, shalat dengan berbagai macamnya ; *fardhu `ain* dan *fardhu khifayah*, sunat *rawatib*, sunat *muthlaq*, qashar, jama`, menjadi imam shalat, menjadi ma'mum, sujud syukur, sujud *tilawah*, khutbah Jum`at, adzan, mengeluarkan zakat, memakai perhiasan emas atau menyimpannya, sadaqah *tathawwu`*, puasa wajib dan sunat, i'tikaf, haji, umrah, tawaf wajib dan sunat, nazar, *kifarat*, jihad, memerdekakan budak, wasiat, *tahallul*, *tamattu`*, melewati miqat,

⁵⁹ Lihat Jalaluddin Abd al-Rahman ibn Abi Bakr al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazha'ir*, h. 18

sa'i dan wuquf, tebusan, hadiah, kurban wajib dan sunat, nikah, waqaf, dan ibadah yang dapat mendekatkan diri pada Allah (*taqarrub*) lainnya. Demikian pula menyebarkan ilmu (mengajar, berfatwa, mengarang kitab), menerapkan hukum di tengah masyarakat, menjadi saksi dan sebagainya.⁶⁰

Bahkan kemudian bisa berkembang pada masalah-masalah mubah yang dilakukan dengan bertujuan agar kuat melaksanakan ibadah, seperti makan, minum, tidur, bekerja dan lain-lain. Begitu pula dengan nikah, bersetubuh (jika diniati melakukannya sebagai sunnah, menjaga diri, atau untuk menghasilkan anak yang sholeh dan memperbanyak umat), dan masalah-masalah lain yang tidak bisa dihitung jumlahnya.⁶¹

Di antara masalah-masalah transaksi (muamalah), dan sesamanya, yang masuk dalam qa'idah ini adalah menggunakan bahasa sindiran dalam akad jual beli, hibah, waqaf, hutang, tanggungan, pembebasan, memindah tanggungan hutang, mewakilkan, menyerahkan keputusan, ikrar, sewa menyewa, wasiat, talak, rujuk, *khulu'*, sumpah *zhihar*, menuduh zina dan sebagainya.⁶² Dalam muamalah, al-Zarqa menyimpulkan bahwa semua akad muamalah yang telah disebutkan, jika diucapkan—tanpa dibarengi

⁶⁰ Jalaluddin Abd al-Rahman ibn Abi Bakr al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazha'ir*, h. 20-21

⁶¹ Jalaluddin Abd al-Rahman ibn Abi Bakr al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazha'ir*, h. 21

⁶² Jalaluddin Abd al-Rahman ibn Abi Bakr al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazha'ir*, h. 21

oleh sesuatu yang memalingkan dari makna aslinya—maka hukum akad tersebut adalah sah.⁶³

Di antara masalah sanksi kriminalitas yang termuat dalam qa`idah ini adalah masalah *qishas*, baik berupa pembunuhan maupun pencideraan, masalah mencuri, masalah murtad, masalah barang temuan (*luqathah*), masalah nikah, dan lain sebagainya.⁶⁴

Dalam masalah *qishas*, fungsi qa`idah ini adalah untuk membedakan antara kriminal murni yang tidak disengaja, menyerupai sengaja, dan kesalahan murni. Dalam masalah pencurian, seperti mencuri alat permainan (*alat al-lahwi*), qa`idah ini berfungsi untuk membedakan tujuan pelaku. Adakah ia mengambil alat permainan tersebut bertujuan untuk memecahnya, karena ia tahu bahwa alat permainan adalah haram dimanfaatkan, atau ia bertujuan untuk merampoknya, atau memang sengaja mencurinya?. Dalam masalah barang temuan, qa`idah ini berfungsi mempertanyakan, apakah dia mengambil barang temuan tersebut bertujuan untuk merawatnya, sehingga dihukumi boleh, atau bertujuan untuk memilikinya, sehingga dihukumi tidak boleh?.⁶⁵

Memberikan harta adakalanya untuk tujuan hibah, tujuan mencari kedudukan duniawi, dan adakalanya untuk tujuan *qurbah*

⁶³ Muhammad al-Zarqa, *Syarh al-Qawa`id al-Fiqhiyyah*, (Damaskus: Dar al-Qalam, 1989), h. 51

⁶⁴ Jalaluddin Abd al-Rahman ibn Abi Bakr al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazha`ir*, h. 21. Lihat pula Muhammad al-Zarqa, *Syarh al-Qawa`id al-Fiqhiyyah*, h. 52

⁶⁵ Muhammad al-Zarqa, *Syarh al-Qawa`id al-Fiqhiyyah*, h. 52

(mendekatkan diri pada Allah), misalnya diniati zakat atau sadaqah. Menyembelih kurban adakalanya bertujuan untuk dimakan, maka hukumnya mubah, atau diniati untuk berkorban, maka menjadi ibadah, atau karena untuk menghormati datangnya seseorang (misalnya penguasa), maka hukumnya menjadi haram, atau karena tujuan-tujuan lain.

Berangkat dari memahami fungsi niat yang telah dijelaskan, kemudian pembahasan menjadi berkembang, jadi sesuatu yang murni berupa ibadah—tidak serupa dengan yang lain—maka tidak disyaratkan harus niat, karena tidak lagi dikhawatirkan terjadinya keserupaan, seperti masalah iman, *ma`rifat*, *khauf*, membaca al-Qur'an, dan dzikir. Hal ini senada dengan apa yang dikatakan oleh Ibnu Wahban, "*Sesuatu yang tidak lain hanya berupa ibadah (tidak serupa dengan ibadah lain atau lainnya ibadah), maka tidak dibutuhkan niat.*"⁶⁶ Sesuatu yang tanpa adanya niat sudah tercapai maksudnya, maka tidak diperlukan niat. Apabila tetap diniati, maka akan terjadi *tahsil al-hasil*, menghasilkan sesuatu yang memang sudah ada hasilnya. Dan hal itu adalah sia-sia.

Sebagian ulama kontemporer mengatakan, "*ikhlas merupakan suatu kelebihan dari niat, yang tidak mungkin bisa dihasilkan kecuali melalui niat, sedangkan niat bisa saja berhasil meskipun tanpa*

⁶⁶ Ali Ahmad al-Nadwi, *al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*, h. 30

*dibarengi dengan ikhlas.*⁶⁷ Problem yang muncul kemudian adalah, bagaimanakah hukum menyatukan dua niat atau dua tujuan dalam satu perbuatan. Di sini ada beberapa pembagian:⁶⁸

Pertama, bersamaan dengan niat ibadah, seseorang juga berniat untuk tujuan lain yang bukan ibadah. Misalnya menyembelih hewan kurban yang diniati karena Allah dan karena tujuan lain yang bukan ibadah, misalnya karena tujuan menjaga gengsi, atau karena tujuan politis, atau karena tujuan mencari simpati masyarakat, maka tujuan yang bukan ibadah tersebut membatalkan tujuan yang sebenarnya dan juga ibadahnya.

Mirip dengan permasalahan ini, apabila seseorang melakukan *takbirat al-ihram* berkali-kali dan setiap takbir ia niati untuk mengawali shalat, maka secara hukum, orang tersebut masuk pada shalat pada setiap takbir yang ganjil dan keluar dari shalat pada setiap takbir yang genap. Karena orang yang sudah mengawali shalatnya (takbir pertama) kemudian mengawalnya lagi, maka takbir kedua mengindikasikan bahwa ia bertujuan membatalkan takbir pertama, bukan bertujuan semata-mata mengawali shalatnya (hal yang semestinya dilakukan dalam *takbirat al-ihram*). Dengan demikian, berarti ia masuk dalam shalatnya pada takbir ketiga, dan begitu seterusnya.

⁶⁷ Jalaluddin Abd al-Rahman ibn Abi Bakr al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazha'ir*, h. 21

⁶⁸ Jalaluddin Abd al-Rahman ibn Abi Bakr al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazha'ir*, h. 33

Contoh lainnya, melakukan wudhu' dengan niat menghilangkan hadats kecil dan mencari kesegaran. Menurut sebagian ulama, melakukan wudhu' dengan dua niat semacam ini adalah tidak sah, karena menyatukan dua niat atau tujuan dalam satu perbuatan. Namun, menurut pendapat yang terkuat, wudhu'nya tetap sah, karena rasa segar setelah melakukan berwudhu' adalah konsekuensi alamiah yang bisa diperoleh, baik ia meniatinya atau tidak. Tujuan mencari kesegaran yang dibarengi dengan niat wudhu', tidak bisa disebut menyatukan dua niat dalam satu perbuatan, sebab kesegaran adalah konsekuensi alami dari wudhu'.⁶⁹

Demikian pula dalam masalah melakukan puasa, dengan niat untuk puasa dan untuk pengobatan atau diet, maka di sini pun terjadi perbedaan pendapat (khilaf) seperti permasalahan wudhu' di atas.

Kedua, bersamaan dengan niat ibadah fardhu, seseorang juga berniat untuk tujuan ibadah lain yang sunat. Di sini ada beberapa akibat⁷⁰:

1. Tidak membatalkan keduanya (sunat dan fardhu), melainkan sama-sama sah.
2. Fardhunya yang sah, sedangkan sunatnya batal.

⁶⁹ Jalaluddin Abd al-Rahman ibn Abi Bakr al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazha'ir*, h. 34

⁷⁰ Jalaluddin Abd al-Rahman ibn Abi Bakr al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazha'ir*, h. 35

3. Sunatnya yang sah, sedangkan fardhunya batal.
4. Kedua-duanya batal.

Contoh pertama (yang tidak membatalkan keduanya):

Ketika masuk masjid, seseorang melakukan *takbirat al-ihram* dengan niat untuk melaksanakan shalat fardhu dan shalat *tahiyat al-masjid*, maka shalatnya tetap sah dan kedua tujuan tersebut tercapai.⁷¹

Melakukan mandi di hari Jum`at dengan niat mandi wajib (*jinabah*), dan niat mandi sunat Jum`at, maka kedua tujuan tersebut sama-sama tercapai dan tidak membatalkan mandinya.

Ketika mengucapkan salam di akhir shalat, diniati untuk mengakhiri shalatnya dan memberi salam pada jama`ah yang hadir, maka kedua niat tersebut sama-sama bisa tercapai dan tidak membatalkan shalatnya.

Melakukan haji pertama kali dengan niat untuk haji wajib dan umrah sunah, maka kedua niat tersebut bisa tercapai dan tidak membatalkan hajinya.⁷²

Contoh kedua (fardhunya yang sah dan sunatnya batal):

Melakukan haji pertama kali dengan niat untuk haji wajib dan haji sunah, maka yang sah adalah haji wajibnya saja, sekalipun ia niati sunah saja, haji pertama kali tetap menjadi haji wajib.

⁷¹ Jalaluddin Abd al-Rahman ibn Abi Bakr al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazha'ir*, h. 35

⁷² Jalaluddin Abd al-Rahman ibn Abi Bakr al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazha'ir*, h. 36

Melakukan shalat *qadha'* di malam bulan Ramadhan dengan niat untuk tujuan *qadha'* shalat fardhu yang pernah ia tinggalkan, dan untuk tujuan shalat tarawih, maka menurut Ibnu Shalah yang sah adalah *qadha'*nya saja.⁷³

Contoh ketiga (sunahnya yang sah dan fardhunya batal):

Mengeluarkan harta lima dirham dengan diniati untuk zakat dan shadaqah sunah, maka yang sah adalah shadaqahnya saja.

Seseorang yang melakukan shalat tapi tidak mampu membaca al-fatihah secara sempurna, kemudian ia pindah pada bacaan doa *ta`awwudz* dan doa *iftitah*, dengan niat sebagai ganti al-fatihah dan untuk melaksanakan sunah, maka niat ini tidak bisa menggugurkan fardhunya al-fatihah, dan shalatnya tidak sah. Kecuali jika hanya diniati sebagai ganti dari al-fatihah yang ia memang tidak mampu (udzur) menghafalnya, maka hukum shalatnya adalah sah.⁷⁴

Contoh keempat (yang kedua-duanya batal):

Seorang jama`ah *ma'mum masbuq* (ma'mum yang terlambat sehingga tertinggal satu atau lebih aktivitas gerakan shalat) ketika masuk masjid mendapati imam sudah hampir ruku`, kemudian ma'mum *masbuq* tersebut melaksanakan takbir satu kali ketika imam mulai ruku`. Satu takbir tersebut ia niati untuk *takbiratu al-ihram* sekaligus takbir untuk ruku`, maka dua niat ini membatalkan

⁷³ Jalaluddin Abd al-Rahman ibn Abi Bakr al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazha'ir*, h. 36

⁷⁴ Jalaluddin Abd al-Rahman ibn Abi Bakr al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazha'ir*, h. 36

shalatnya. Berbeda jika satu takbir itu hanya diniati untuk *takbirat al-ihram*, maka shalatnya sah. Untuk ruku`nya tidak perlu takbir, karena takbir ruku` hanya sunah.

Melakukan shalat dengan diniati shalat fardhu dan shalat rawatib, maka tidak sah kedua-keduanya.⁷⁵

Ketiga, bersama dengan melaksanakan ibadah fardhu, ia niati pula untuk fardhu yang lain. Menurut Ibnu Subki, hal itu tidak sah kecuali dalam masalah haji dan umrah.⁷⁶

Keempat, bersamaan dengan ibadah sunah, ia niati pula ibadah sunah lain. Menurut Ibnu Qaffal, keduanya tidak sah, kecuali pada saat hari raya yang bertepatan dengan hari Jum`at. Di hari itu seseorang melakukan mandi dengan niat untuk mandi sunah Jum`at dan mandi sunah `Id, maka kedua-duanya sah.⁷⁷

Menentukan Sesuatu Yang Diniatkan

Sebagaimana dijelaskan dalam pembahasan-pembahasan fiqh, bahwa ibadah-ibadah yang memiliki waktu (*dzata waqtin*), ada yang waktu pelaksanaannya selain bisa digunakan untuk melakukan ibadah tersebut, juga bisa digunakan untuk melaksanakan ibadah lain yang sejenis, dan ada yang waktu pelaksanaannya terbatas hanya

h. 36 ⁷⁵ Jalaluddin Abd al-Rahman ibn Abi Bakr al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazha'ir*,

h. 36 ⁷⁶ Jalaluddin Abd al-Rahman ibn Abi Bakr al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazha'ir*,

h. 37 ⁷⁷ Jalaluddin Abd al-Rahman ibn Abi Bakr al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazha'ir*,

khusus untuk ibadah tersebut, tidak bisa untuk ibadah lain yang sejenis⁷⁸.

Yang pertama oleh Ulama Ushul disebut ibadah *al-wajib al-muwassa'* (ibadah wajib yang memiliki waktu luas yang bisa digunakan untuk ibadah lain, baik yang sejenis atau yang tidak sejenis), dan yang kedua disebut ibadah *wajib al-mudhayaq* (ibadah wajib yang memiliki waktu terbatas yang hanya bisa digunakan untuk melaksanakan ibadah tersebut, dan ibadah lain yang tidak sejenis). Contoh dari *wajib al-muwassa'* ialah shalat fardhu. Shalat fardhu adalah ibadah yang memiliki waktu yang pelaksanaan shalatnya bebas, bisa di awal waktu, di tengah-tengah, atau di akhir waktu. Waktu yang dimiliki shalat fardhu tidak hanya bisa digunakan untuk melakukan shalat fardhu saja, akan tetapi bisa juga digunakan untuk melaksanakan ibadah-ibadah lain yang sejenis.⁷⁹

Di dalam waktu tersebut, seseorang bisa melaksanakan shalat-shalat yang lain, misalnya shalat sunnah atau shalat qadha'. Jadi, kalau tidak dijelaskan status dan nama ibadah yang sedang dilaksanakan, bisa jadi akan terjadi keserupaan dengan ibadah lain yang bisa juga dilaksanakan saat itu, oleh sebab itu, untuk membedakannya, seseorang yang hendak melaksanakan shalat

⁷⁸ Abd al-Aziz Muhammad Azam, *Qawa'id Fiqhiyyah*, h. 81. Lihat pula Zain al-`Abidin ibn Ibrahim ibn Nujaim, *al-Asybah wa al-Nazha'ir*, h. 30

⁷⁹ Abd al-Aziz Muhammad Azam, *Qawa'id Fiqhiyyah*, h. 81

harus menjelaskan dalam niatnya, bahwa yang hendak ia laksanakan adalah shalat fardhu atau shalat sunnah, shalat zhuhur atau shalat ashar, shalat *ada'* atau shalat *qadha'*.⁸⁰

Untuk dua syarat yang pertama, yaitu syarat menjelaskan fardhu atau sunnah, dan menjelaskan zhuhur atau ashar, para ulama sepakat bahwa hukumnya adalah wajib. Dan untuk syarat yang terakhir, yaitu syarat menjelaskan *ada'* atau *qadha'* dalam niat shalat, para ulama terbagi menjadi empat pendapat.⁸¹ *Pertama*, menurut pendapat Imam Haramain adalah wajib dengan alasan bahwa derajat ibadah fardhu yang dilaksanakan tepat waktu (*ada'*) jelas berbeda dengan yang dilaksanakan di luar waktu (*qadha'*). Untuk membedakannya harus dijelaskan ketika berniat. *Kedua*, wajib niat *qadha'*, dan tidak wajib niat *ada'*, sebab *ada'* bisa dibedakan dengan waktu, sedangkan *qadha'* tidak bisa. *Ketiga*, bagi orang yang memiliki tanggungan *qadha'*, maka ketika melaksanakan shalat harus menjelaskan kata "*ada'*" dalam niatnya, dan bagi orang yang ketika melaksanakan shalat *ada'* tidak memiliki tanggungan *qadha'*, maka ia tidak wajib menjelaskan kata *ada'* dalam niatnya. *Keempat*, menurut pendapat yang kuat dari golongan Syafi'iyah, tidak wajib kedua-duanya.⁸²

⁸⁰ Zain al-`Abidin ibn Ibrahim ibn Nujaim, *al-Asybah wa al-Nazha'ir*, h. 30

⁸¹ Jalaluddin Abd al-Rahman ibn Abi Bakr al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazha'ir*,
h. 32

⁸² Jalaluddin Abd al-Rahman ibn Abi Bakr al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazha'ir*,
h. 32

Dari penjelasan sebelumnya, maka dapatlah diketahui bahwa unsur yang terpenting dalam niat shalat ada tiga:

Pertama, harus *qashdu al-fi`li* (sengaja berbuat). Misalnya dengan mengucapkan: "*saya sengaja melakukan shalat.*"

Kedua, kalau yang hendak ia laksanakan adalah ibadah shalat, maka harus menjelaskan status dari shalatnya apakah shalat fardhu atau sunat, yaitu dengan mengucapkan: "*Ushalli fardha.../sunnata...*" (sengaja aku shalat fardhu.../sunat...)

Ketiga, harus menjelaskan nama dari shalatnya, misalnya "Maghrib." Maka apabila ketiga syarat ini dikumpulkan, akan membentuk sebuah susunan.

Ketiga unsur inilah yang wajib dimasukkan dalam niat menurut kesepakatan para ulama. Sedangkan hukum tentang menjelaskan yang lainnya, seperti menyebutkan jumlah rakaat,⁸³ menghadap kiblat, menyebutkan tempat shalat, menyebutkan nama imam, dan menyebutkan nama ma'mum, adalah tidak wajib (sebagian hukumnya bisa sunnah, jika motivasinya menambah semangat dalam melaksanakan ibadah).

Contoh *al-wajib al-mudhayyaq* adalah puasa Ramadhan. Dikatakan *al-mudhayyaq* (sempit), karena waktu siang hari yang dimiliki puasa Ramadhan tidak bisa digunakan untuk melakukan ibadah lain yang sejenis, misalnya puasa sunnah, puasa *nadzar*, atau puasa *qadha'*. Di siang hari bulan Ramadhan, seseorang

⁸³ Jalaluddin Abd al-Rahman al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazha'ir*, h. 27

hanya boleh melaksanakan puasa Ramadhan, tidak boleh melaksanakan puasa lain.⁸⁴

Hanya saja, dalam pembahasan *al-wajib al-mudhayaq*, ulama berbeda pendapat mengenai syarat wajibnya menjelaskan sesuatu yang diniati. Misalnya menyebutkan kata "Ramadhan" dalam contoh puasa Ramadhan, dan menjelaskan status kefardhuannya.

Menurut ulama Hanafiyah, tidak disyaratkan menjelaskan keduanya (Ramadhan dan fardhu). Bahkan menurutnya cukup dengan mengucapkan "*nawaitu shauma*" (sengaja aku niat puasa), sehingga jika diniati puasa kafarat, atau puasa sunat sekalipun, tetap saja jadinya puasa Ramadhan, karena menjelaskan sesuatu yang sudah jelas adalah sia-sia. Sebab puasa Ramadhan adalah ibadah yang sudah jelas, karena waktunya terbatas dan tidak bisa digunakan untuk melakukan puasa lain. Siapapun yang puasa saat itu, maka bisa dipastikan adalah puasa Ramadhan. Dengan demikian, kalau ketika niat menjelaskannya dengan menyebut puasa lain, baik puasa sunat, puasa *kafarat*, *nadzar*, atau puasa *qadha'*, adalah sia-sia, dan jadinya tetap puasa Ramadhan.

Di kalangan ulama golongan Hanabilah, berkaitan dengan permasalahan ini terjadi perbedaan pendapat (khilaf) di antara mereka. Sedangkan menurut ulama Syafi'iyah, kedua hal di atas adalah syarat wajib, demi membedakannya dari puasa *qadha'*, *nadzar*, *kafarat* dan puasa *fidyah*, meskipun puasa yang dilakukan

⁸⁴ Zain al-'Abidin ibn Ibrahim ibn Nujaim, *al-Asybah wa al-Nazha'ir*, h. 30

di siang hari bulan Ramadhan tidak mungkin menjadi puasa selain Ramadhan.⁸⁵

D. Qa`idah-Qa`idah Cabang

Masih terkait dengan pembahasan terdahulu, lalu muncul tiga qa`idah cabangnya:

1. كل ما لا يجب التعرض له جملة وتفصيلا فإذا عينه وأخطأ لم يضر

*"Sesuatu yang tidak diwajibkan untuk dijelaskan, baik secara global maupun secara terperinci, apabila dijelaskan, dan ternyata penjelasannya salah, maka kesalahan tersebut tidak berakibat hukum apa-apa (tidak membatalkan)."*⁸⁶

Sebagai contoh, menentukan waktu dan tempat dalam niat shalat, hukumnya tidak wajib, begitu pula seorang imam tidak wajib menyebutkan ma'mum yang ada di belakangnya, baik secara umum atau terperinci. Karena itu, apabila ada seorang yang shalat menentukan tempat shalat dan waktunya, kemudian ternyata salah, maka kesalahan ini tidak berakibat hukum apa-apa. Dalam arti tidak membatalkan shalatnya. Begitu pula jika seorang imam menentukan makmum yang shalat di belakangnya, dan ternyata salah, maka shalatnya tidak menjadi batal.⁸⁷

⁸⁵ Abd al-Aziz Muhammad Azam, *op. cit.*, h. 82

⁸⁶ Taj al-Din Abd al-Wahab bin Ali bin Abd al-Kafi al-Subki, *al-Asybah wa al-Nazha'ir*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Dmiyah, 1991), Cet I, h. 56

⁸⁷ Al-Subki, *al-Asybah wa al-Nazha'ir*, h. 56

2. ما يشترط فيه التعرض فالخطأ مبطل

"Suatu amal yang disyaratkan untuk dijelaskan, maka kesalahannya bisa membatalkan perbuatannya."⁸⁸

Misalnya, seseorang melakukan shalat zhuhur, tapi diniati shalat ashar, atau orang yang shalat diniati puasa, maka shalatnya tidak sah. Demikian pula, apabila seseorang berpuasa wajib tapi diniati sunat, dan shalat wajib diniati sunat, maka shalat dan puasanya tidak sah.⁸⁹

3. ما يجب التعرض له ولا يشترط تعيينه تفصيلا إذا عينه فأخطأ ضر

"Suatu amal yang harus dijelaskan secara garis besarnya dan tidak disyaratkan dijelaskan secara rinci, jika kemudian disebutkan secara terperinci dan ternyata salah, maka membatalkan perbuatannya."

Misalnya, niat bermakmum pada Zaid, ternyata yang jadi imam adalah Umar, maka shalatnya menjadi batal. Menyebutkan jumlah rakaat dalam shalat adalah suatu hal yang tidak wajib, karena itu, jika shalat zhuhur diucapkan (dalam niat) tiga atau lima rakaat, maka menurut sebagian ulama tidak sah shalatnya. Begitu juga, niat men-shalati mayit dengan menyebutkan nama Zaid, ternyata

⁸⁸ Al-Subki, *al-Asybah wa al-Nazha'ir*, h. 56

⁸⁹ Jalaluddin Abd al-Rahman ibn Abi Bakr al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazha'ir*,

mayitnya adalah Umar, Atau diniati men-shalati mayit wanita, ternyata mayitnya lelaki, maka tidak sah shalatnya.⁹⁰

Dengan demikian, dalam mengamalkan ibadah mahdhah (jelas waktu dan tata caranya), jika memang tidak dituntut penyebutan rinciannya dalam niat, maka lebih baik mengamalkan ibadah tersebut berdasarkan petunjuk yang jelas diminta saja (secara umum). Ini karena pada prinsipnya niat itu letaknya di hati. Maka perbuatan yang mengarah pada tujuan, hakekatnya sudah termasuk kategori niat yang meliputi rinciannya.

⁹⁰ Jalaluddin Abd al-Rahman ibn Abi Bakr al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazha'ir*, h. 28. Lihat pula al-Subki, *al-Asybah wa al-Nazha'ir*, h. 57

BAB III

اليقين لا يزال بالشك

(Keyakinan tidak bisa dihilangkan dengan keraguan)

A. Pengertian Qa`idah

Ajaran agama Islam tidak pernah mempersulit umatnya. Justru, agama ini hadir di muka bumi untuk memberikan kemudahan dan jalan keluar dari kesulitan yang ada. Karena itu, segala sikap yang cenderung berlebih-lebihan dan mempersulit diri dalam beragama sangatlah tidak dibenarkan. Karena hal ini dapat menimbulkan sikap was-was. Inilah yang menjadikan alasan para ulama menjelaskan bahwa was-was itu disebabkan karena dua hal; pertama, adanya keraguan terhadap kebenaran ajaran agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw, sehingga merasa perlu untuk ditambah, atau yang kedua, karena lemahnya akal (kurangnya pemahaman terhadap ajaran agama)

Dari penjelasan al-Qur'an dapat diketahui bahwa perasaan was-was berasal dari setan yang berusaha untuk mengganggu ibadah seseorang muslim, agar tidak memiliki keikhlasan dalam ibadahnya. Atau agar yang bersangkutan meragukan sesuatu yang sudah jelas dalam ajaran agama. Karena itu, cara yang dianggap

efektif untuk menghilangkan perasaan was-was tersebut adalah dengan melawan atau menentang perasaan was-was itu sendiri dengan didasari ilmu dan keyakinan.

Keyakinan yang dimaksud di sini adalah keyakinan yang benar-benar datang dari hati, bukan sekedar pura-pura yakin, apalagi dengan alasan malu kepada orang lain, sebab malu kepada Allah harus lebih didahulukan. Ulama Malikiyah mengatakan, "seseorang tidak bisa lepas dari tuntutan ibadah kecuali dengan melaksanakannya secara benar dan meyakinkan. Shalat yang sah hanya jika didahului dengan wudhu' yang sah, bukan dengan wudhu' yang diragukan apakah sah atau tidak."

Secara etimologis, *al-yaqin* adalah sesuatu yang menetap (*al-istiqrar*), kepercayaan yang pasti (*al-jazim*), teguh (*al-tsabit*), dan sesuai dengan kenyataan (*al-muthabiq li al-waqi`*).⁹¹ Bisa juga dimaknai sebagai ilmu, sesuatu yang dapat menjauhkan keraguan, dan sesuatu yang nyata, jadi *yaqin* merupakan kebalikan dari *syakk*, dan *syakk* lawannya *yaqin*.⁹² Adapula yang mengartikan *al-yaqin* dengan ilmu tentang sesuatu yang membawa kepada kepastian dan

⁹¹ Muhammad al-Zarqa, *Syarh al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*, (Damaskus: Dar al-Qalam, 1989), cet. ke-2, h. 79

⁹² Ibnu Manzur, *Lisan al-Arab*, h. Jilid X, h. 51 dan Jilid XIII, h. 457

kemantapan hati tentang hakikat sesuatu itu, dalam arti tidak ada keraguan lagi.⁹³

Sedang *al-syakk* adalah keraguan antara dua masalah/peristiwa yang berlawanan tanpa mengunggulkan salah satunya. (al-Taraddud baina al-naqidhaini bi la tarjihin li ahadihima ala al-akhari).⁹⁴ Sejalan makna di atas dengan redaksi sedikit berbeda, Ali Ahmad al-Nadwi mendefenisikan *al-Syakk* sebagai suatu pertentangan antara kepastian dengan ketidakpastian tentang kebenaran dan kesalahan dengan kekuatan yang sama, dalam arti tidak bisa ditarjihkan salah satunya.⁹⁵

Secara terminologis, yang dimaksud dengan *al-yaqin* adalah sesuatu yang menjadi tetap, baik berdasarkan penganalisaan maupun dalil. Sedang yang dimaksud dengan *al-syakk* adalah sesuatu yang tidak menentu antara ada dan tiadanya, dan dalam ketidaktentuan itu sama antara batas kebenaran dan kesalahan, tanpa dapat dimenangkan salah satunya.⁹⁶

Dari sini menjadi jelaslah bahwa sesuatu yang hanya berdasar pada perasaan atau keraguan, tidak dapat dijadikan pedoman untuk memutuskan tentang sah atau tidaknya suatu ibadah. Di dalam

⁹³ Ali Ahmad al-Nadwi, *al-Qawa'id al-Fiqhiyah*, (Beirut; Dar al-Qalam, 1420 H/1998 M) Cet. V, h.358; Asymuni A. Rahman, *Qaidah-Qaidah Fiqh*, (Jakarta, Bulan Bintang, 1976), Cet. I, h. 141

⁹⁴ Muhammad al-Zarqa, *Syarh al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*, h. 80

⁹⁵ Ali Ahmad al-Nadwi, *al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*, h. 358

⁹⁶ Muchlis Usman, *Qa'idah-qa'idah Ushuliyah Dan Fiqhiyyah*, (Jakarta, Raja Grafindo Persada, 1999), Cet. III, h. 144

kitab-kitab fiqh banyak dibicarakan tentang hal yang berhubungan dengan keyakinan dan keraguan. Misalnya, orang yang sudah yakin suci dari hadats, kemudian dia ragu, apakah sudah batal wudhu'nya atau belum? Maka dia tetap dalam keadaan suci. Hanya saja untuk *ihthyath* (kehati-hatian), yang lebih utama adalah memperbarui wudhu'nya (*tajdid al-wudhu'*).⁹⁷

Begitu juga halnya tentang niat shalat. Ketika ada seseorang yang akan melakukan shalat Shubuh, tentu dia akan melakukan hal yang sama seperti yang dikerjakan orang lain ketika akan shalat subuh, yaitu dilakukannya di waktu subuh, kemudian berdiri menghadap kiblat, lalu melakukan *takbirat al-ihram* disertai dengan niat shalat Shubuh. Ia tidak perlu untuk mengulang-ngulang shalatnya hanya karena sebuah keraguan atau was-was dalam bertakbir atau melafalkan niat, karena hatinya telah merasa yakin bahwa ia memang akan melaksanakan ibadah shalat Shubuh, bukan ibadah shalat yang lainnya.

Contoh lain dalam kasus fiqh siyasah masa kini adalah tentang pemilihan kepala daerah. Jika Komisi Pemilihan Umum Daerah (KPUD) menyatakan bahwa kelompok A yang menang dan kelompok B yang kalah. Kemudian kelompok B mengajukan gugatan bahwa seharusnya kelompok A yang kalah dan kelompok B yang menang, alasannya karena adanya kecurangan. Maka

⁹⁷ A. Jazuli, *Kaidah-Kaidah Fikih: Kaidah-Kaidah Hukum Islam Dalam Menyelesaikan Masalah-Masalah Yang Praktis*, (Jakarta: Kencana, 2006) Cet. I, h. 42

dalam hal ini, yang meyakinkan adalah bahwa telah terjadi pemilihan umum dan kelompok A yang menang. Kecuali apabila kelompok B memberikan bukti-bukti yang sah dan meyakinkan pula bahwa kelompoknya yang menang.⁹⁸

Qa`idah ini sama dengan asas praduga tak bersalah (presumption of innocent) dalam hukum barat. Selain itu, secara moral, seorang Muslim harus mempunyai *husnu al-zhann* (persangkaan baik) kepada orang lain sebelum ada bukti yang meyakinkan bahwa orang lain tersebut tidak baik.

B. Dasar Hukum Qa`idah

Sebenarnya qa`idah-qa`idah fiqh hanyalah kesimpulan general dari para ulama fiqh, diambil dari materi-materi fiqh yang pada akhirnya dapat digunakan untuk menentukan hukum dari kasus-kasus baru yang muncul belakangan dan belum jelas status hukumnya dalam nash. Tentunya qa`idah-qa`idah fiqh ini tidak bertentangan dengan nash karena sudah melalui uji kesesuaian dengan substansi ayat-ayat al-Qur'an dan hadits nabi, sebelum menjadi suatu qa`idah fiqh yang mapan, kendatipun untuk kasus-kasus tertentu ada pengecualian. Qa`idah "al-Yaqinu layuzalu bi al-syakk" (Keyakinan tidak bisa dihilangkan dengan adanya keraguan) juga begitu halnya, tidak ada yang bertentangan dengan nash, dan bila dirujuk pada beberapa hadits nabi akan terlihat kesesuaiannya.

⁹⁸ A. Djazuli, *Fiqh Jinayah*, (Jakarta; Raja Grafindo, 2000) Cet. III, h.249

Mengenai rujukan qa`idah ini, para ulama telah memaparkan dalil-dalil yang dinilai sebagai dasarnya, baik itu firman Allah SWT ataupun Sunah Rasulullah saw. Di antaranya adalah ayat al-Qur'an surat Yunus ayat 36:

وَمَ يَتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا ۚ إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ

"Dan kebanyakan mereka tidak mengikuti kecuali persangkaan saja. Sesungguhnya persangkaan itu tidak sedikitpun berguna untuk mencapai kebenaran. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang mereka kerjakan."

Selain itu, ada juga beberapa hadits Nabi saw yang telah mengajarkan bagaimana cara supaya keyakinan itu muncul, khususnya bagi orang yang sedang melaksanakan shalat, sebagaimana terdapat dalam sebuah riwayat yang berbunyi:

عَنْ عَبَادِ بْنِ تَمِيمٍ عَنْ عَمِّهِ أَنَّهُ شَكَأَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الرَّجُلُ الَّذِي يُخَيَّلُ إِلَيْهِ أَنَّهُ يَجِدُ الشَّيْءَ فِي الصَّلَاةِ فَقَالَ لَا يَنْفَتِلْ أَوْ لَا يَنْصَرِفْ حَتَّى يَسْمَعَ صَوْتًا أَوْ يَجِدَ رِيحًا

"Dari Abbad bin Tamim dari pamannya, bahwa ia menyampaikan kepada Rasulullah saw permasalahan seorang laki-laki yang muncul keraguannya dengan anggapan adanya sesuatu yang membatalkan wudhu'nya padahal dia dalam keadaan shalat,

lalu Nabi berkata: "ia tidak boleh pergi meninggalkan shalatnya, sampai ia mendengar adanya suara yang keluar(dari duburnya) atau ia mencium bau yang tidak sedap."⁹⁹ (HR. Bukhari)

Pada hadits lain dengan redaksi yang berbeda tapi maknanya senada disebutkan:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا وَجَدَ أَحَدُكُمْ فِي بَطْنِهِ شَيْئًا فَأَشْكَلَ عَلَيْهِ أَخْرَجَ مِنْهُ شَيْءٌ أَمْ لَا فَلَا يَخْرُجَنَّ مِنَ الْمَسْجِدِ حَتَّى يَسْمَعَ صَوْتًا أَوْ يَجِدَ رِيحًا

"Dari Abi Hurairah berkata, Rasulullah saw bersabda: jika seseorang merasakan sesuatu dalam perutnya, lalu ia ragu apakah sesuatu itu telah keluar atau belum, maka orang tersebut tidak boleh keluar dari masjid (membatalkan shalatnya) hingga ia mendengar suara (kentut) atau mencium baunya." (HR. Muslim)

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا شَكَّ أَحَدُكُمْ فِي صَلَاتِهِ فَلَمْ يَدْرِ كَمْ صَلَّى ثَلَاثًا أَمْ أَرْبَعًا فَلْيَطْرَحِ الشَّكَّ وَلْيَبْنِ عَلَى مَا اسْتَيْقَنَ

"Dari Abi Sa`id al-Khudri berkata, Rasulullah saw bersabda: jika seseorang darimu mengalami keraguan dalam shalatnya, dan ia tidak tahu sudah berapa rakaat ia shalat, tiga atau empat rakaat,

⁹⁹ Lihat Kitab Shahih Bukhari Juz 1, h. 236 dan Shahih Muslim, Juz, 2, h. 275

maka hendaknya ia membuang keraguannya (empat rakaat) dan tetapkanlah dengan keyakinannya (tiga rakaat).” (HR. Muslim)

عَنْ أَبِي الْحَوْرَاءِ السَّعْدِيِّ قَالَ قُلْتُ لِلْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا مَا حَفِظْتَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ حَفِظْتُ مِنْهُ دَعَا مَا يَرِيْبُكَ إِلَى مَا لَا يَرِيْبُكَ

”Dari Abi al-Haura’i al-Sa`di berkata, aku bertanya kepada Hasan bin Ali, apa yang engkau hafal dari Rasulullah saw ? Ia menjawab: aku menghafal hadits dari Rasul: ”tinggalkanlah apa yang meragukanmu, berpindahlah kepada yang tidak meragukanmu.” (HR. Nasa’i)

Maka ketika seseorang ragu, tapi ada suatu pendukung lain yang bisa menyakinkan atau membatalkan keraguan yang ada pada dirinya, maka hal semacam itu tidak termasuk dalam kategori *al-syakk*, karena hal itu bisa *ditarjih* (dikuatkan) salah satunya dengan yang lebih menyakinkan. Namun, ketika tidak ada penguat dari salah satunya, dan betul-betul ragu tidak bisa menentukan salah satunya, maka inilah yang dinamakan *al-syakk*.

Pengecualian Penerapan Qa`idah

Dalam penerapannya, qa`idah ini memiliki pengecualian, misalnya wanita yang sedang masa menstruasi ragu apakah sudah berhenti atau belum, maka ia wajib mandi besar untuk melakukan shalat. Contoh lain, apabila seseorang ragu, apakah yang keluar itu *mani* atau *madzi* (cairan seperti sperma akibat keletihan), maka ia

wajib mandi besar. Padahal, ia ragu yang keluar itu mani yang mewajibkan mandi atau madzi yang tidak mewajibkan mandi. Contoh lain, baju seseorang terkena najis, tetapi ia tidak tahu bagian mana yang terkena najis. Maka dalam hal ini, ia wajib mencuci baju seluruhnya.¹⁰⁰

Pada dasarnya, contoh-contoh di atas menunjukkan kepada *ihthyath* (kehati-hatian) dalam melakukan ibadah, tidak langsung sebagai pengecualian. Madzhab Hanafi mengecualikan dari qa`idah tersebut dengan menyebutkan 7 macam contoh.¹⁰¹ Sedangkan madzhab Syafi`i menyebut 11 macam contoh.¹⁰² Adapun materi-materi fiqh yang terkandung dalam qa`idah *al-Yaqin la yuzalu bi al-Syakk* ini tidak kurang dari 314 masalah fiqh.¹⁰³

Madzhab yang tidak mau menggunakan hal-hal yang meragukan adalah madzhab Maliki dan sebagian ulama Syafi`iyah, karena menerapkan konsep *ihthyathnya*. Memang dalam ibadah memerlukan kepastian dan kepuasan batin, sedangkan kepastian dan kepuasan batin hanya bisa dicapai dengan *ihthyath* (kehati-hatian).

¹⁰⁰ Ibnu Nujaim al-Hanafi, *al-Asybah wa al-Nazha'ir*, (DamasKus: Dar al-Fikr 1420H/ 1983M), Cet. I, h. 81

¹⁰¹ Ibnu Nujaim al-Hanafi, *al-Asybah wa al-Nazha'ir*, h. 81

¹⁰² Jalaluddin al-Rahman ibn Abi Bakr al-Suyuthi., *al-Asybah wa al-Nazhair fl Qawa'id wa Furu' Fiqh al-Syafi'i*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1399H/1979M), Cet. ke-1, h. 80

¹⁰³ Hasbi as-Shiddieqi, *Mabahis fi al-Qowa'id al Fiqhiyyah*, (Jogjakarta: t.pn., t.th.), h. 249

Ulama Malikiyah beralasan bahwa seseorang tidak bisa lepas dari tuntutan ibadah kecuali dengan melaksanakannya dengan benar dan meyakinkan, seperti shalat yang sah hanya bisa dilaksanakan dengan didahului wudhu' yang sah, bukan dengan wudhu' yang meragukan tentang apakah sudah batal atau belumnya wudhu' tadi. Ulama Hanafiyah menjawab hal ini dengan jawaban, bahwa shalat itu merupakan tujuan (*maqashid*), sedangkan wudhu' merupakan *wasilah* (perantara/salah satu syarat sah shalat), bersikap *ihtiyath* di dalam memelihara *maqashid* lebih utama daripada *ihtiyath* di dalam *wasa'il*, karena *wasa'il* tingkatannya lebih rendah daripada *maqashid* (media lebih rendah daripada tujuan).¹⁰⁴ Sedangkan Ibnu Hazm dari madzhab al-Zahiri menanggapi soal *ihtiyath* dari madzhab Maliki ini dengan pernyataan: "semua *ihtiyath* yang menyebabkan kepada tambahan atau pengurangan atau penggantian dalam agama yang tidak diizinkan Allah, bukanlah termasuk *ihtiyath* dan bukan pula kebaikan."¹⁰⁵

Berkaitan tentang *al-syakk* ini, sebagai perbandingan perlu juga diungkapkan pendapat Ibnu Qayyim al-Jauziyah yang menyatakan:

"Perlu diketahui bahwa di dalam syari'ah tidak ada sama sekali yang meragukan. Sesungguhnya *al-syakk* (keraguan) itu datang kepada mukallaf (pelaku hukum) karena terjadinya pertentangan

¹⁰⁴ Muhammad al-Ruki, *Qawaid al-Flqh al-Islami*, (Beirut: Dar al-Qalam, t. th.), Cet.I, h. 186

¹⁰⁵ Muhammad al-Ruki, *Qawaid al-Flqh al-Islami*, h.187

dua indikator atau lebih, maka masalahnya menjadi meragukan baginya (mukallaf). Mungkin bagi orang lain masalah tersebut tidaklah meragukan. Oleh sebab itu, *al-syakk* bukanlah sifat yang tetap pada masalah tersebut, tetapi merupakan masalah yang datang kemudian, ketika masalah tersebut di hubungkan kepada hukum mukallaf.”¹⁰⁶

Hal menarik dari pernyataan Ibnu Qayyim ini adalah bahwa *al-syakk* itu sebenarnya bukan di dalam syari`ah, tetapi berasal dari dalam diri mukallaf itu sendiri, yaitu dalam perbuatannya. Karena itu, menurutnya qa`idah yang berhubungan dengan istishab di dalam ushul fiqh, sesungguhnya lebih tepat di masukkan ke dalam qa`idah-qa`idah fiqh, bukan dalam ushul fiqh. Selain itu, istishab pada substansinya (zat) bukanlah dalil fiqh dan bukan pula sumber *istinbath*, tetapi hanya menetapkan hukum yang telah ada untuk terus berlaku sampai ada yang mengubahnya.¹⁰⁷ Dengan demikian, tidak ada posisi ganda antara qa`idah ushul dan qa`idah fiqh.

C. Qa`idah-Qa`idah Cabang

Dari qa`idah asasi *al-Yaqin la yuzal bi al Syakk* ini kemudian muncul qa`idah- qa`idah yang lebih sempit ruang lingkupnya, seperti:

1. اليقين يزال باليقين مثله

¹⁰⁶ Ali Ahmad al-Nadwi, *al-Qawa`id al-Fiqhiyyah*, h. 364

¹⁰⁷ A. Djazuli dan I Nurol Aen, *Ushul Fiqh: Metodologi Hukum Islam*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000), Cet. I, h. 199-200

"Apa yang yakin bisa hilang karena adanya bukti lain yang juga meyakinkan."

Sebagai contoh: jika seseorang yakin sudah berwudhu', tetapi kemudian ia yakin pula telah buang air kecil, maka wudhu'nya menjadi batal. Begitu juga jika seseorang berpraduga tidak bersalah kepada orang lain, tetapi kemudian ternyata orang lain tersebut tertangkap tangan sedang melakukan kejahatan, maka orang tersebut adalah bersalah dan harus dihukum. Contoh lain, misalnya ada bukti yang meyakinkan bahwa seseorang telah melakukan kejahatan, karena itu ia harus di hukum. Tetapi bila ada bukti lain yang meyakinkan pula bahwa orang tersebut tidak ada di tempat kejahatan waktu terjadinya kejahatan tersebut, melainkan sedang di luar negeri misalnya, maka orang tersebut tidak bisa di anggap sebagai pelaku kejahatan. Karena keyakinan pertama menjadi hilang dengan keyakinan yang kedua. Inilah yang di sebut dengan alibi di dunia hukum.¹⁰⁸

2. *إن ما ثبت بيقين لا يرتفع إلا بيقين*

"Sesungguhnya apa yang sudah menetap atas dasar keyakinan, tidak bisa hilang kecuali dengan keyakinan lagi."

Sebagai contoh: jika seseorang yakin telah meninggalkan shalat-shalat fardhu, tapi ia ragu berapa jumlahnya, maka ia

¹⁰⁸ A. Djazuli, *Kaidah-Kaidah Fikih...*,h. 48

harus meng-qadha' shalat yang ia tinggalkan tersebut hingga sampai pada jumlah yang ia yakini telah terlunasi semuanya.¹⁰⁹ Begitu juga jika seseorang yakin sudah melaksanakan shalat Isya, tapi ia ragu apakah sudah mencapai empat rakaat atau masih tiga rakaat. Maka dalam hal ini, ia harus menambah satu rakaat lagi, karena yang sudah pasti yakin adalah ia sudah melaksanakan tiga rakaat.

3. الأصل براءة الذمة

"Hukum asal adalah bebasnya seseorang dari tanggungjawab."

Pada dasarnya manusia di lahirkan dalam keadaan bebas dari tuntutan, baik yang berhubungan dengan hak Allah maupun hak `adami, setelah dia lahir muncullah hak dan kewajiban pada dirinya. Anak kecil lepas dari tanggung jawab melakukan kewajiban sampai datangnya waktu baligh. Tidak ada hak dan kewajiban antar pria dan wanita yang bersifat pernikahan sampai terbukti adanya akad nikah. Makan dan minum asalnya dibolehkan sampai datangnya dalil yang melarang memakan makanan atau meminum minuman yang di haramkan. Dalam fiqh siyasah, seseorang bebas dari tanggung jawab jabatan tertentu sampai ada keputusan yang mengangkatnya dalam jabatan tersebut. Begitu juga seseorang bebas dari tanggung jawab seorang dosen, sampai dia diangkat dan berfungsi sebagai

¹⁰⁹ Jalaluddin al-Rahman ibn Abi Bakr al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazha'ir*, h. 77

dosen. Demikian seterusnya sampai ada hal yang mengubahnya.¹¹⁰

Sebagai contoh: jika terjadi perselisihan dalam masalah ganti rugi barang titipan yang rusak. Maka dalam hal ini, yang dititipi barang tidak dibebani ganti rugi jika ia berani bersumpah tidak merusak barang titipan tersebut.

4. الأصل بقاء ما كان على ما كان

"Hukum asal itu tetap menurut keadaannya semula secara apa adanya."

Sebagai contoh: jika isteri menuduh suaminya tidak memberikan nafkah yang layak padanya, sedang suami mengaku sudah memberikannya. Maka yang dimenangkan adalah perkataan isteri dengan sumpahnya. Sebab menurut hukum asal, nafkah tersebut masih tetap pada suami, kecuali ada petunjuk lain yang menggugurkannya, seperti ada saksi yang mengatakan sebaliknya. Begitu juga jika seorang suami menuduh isterinya tidak perawan dan merasa tertipu setelah malam pertama ia menyetubuhinya, lalu melaporkannya kepada hakim. Maka hakim harus memutuskan menolak tuduhan suami tersebut, karena pada dasarnya setiap wanita awalnya perawan. Kecuali ada petunjuk lain yang membuktikan bahwa istrinya tersebut tidak perawan, misalnya karena pernah

¹¹⁰ A. Djazuli, *Kaidah-Kaidah Fikih...*,h. 49

menikah, pernah kecelakaan yang menyebabkan robeknya selaput dara atau yang lainnya.

Dengan demikian, keadaan yang tetap tersebut masih bisa terjadi perubahan jika ada unsur-unsur lain yang mengubahnya. Misalnya kewajiban-kewajiban suami istri bisa hilang lagi karena adanya perceraian, seseorang yang memegang jabatan bisa hilang lagi tanggung jawabnya apabila pensiun atau diberhentikan dari jabatannya.¹¹¹

5. *ما ثبت بزمان يحكم ببقائه مالم يقم الدليل على خلافه*

*"Apa yang ditetapkan berdasarkan waktu, maka hukumnya di tetapkan bedasarkan berlakunya waktu tersebut selama tidak ada dalil bertentangan dengannya."*¹¹²

Sebagai contoh: dalam transaksi jual beli, pembeli mengaku sudah membayar harga barang kepada penjual, sedang penjual mengatakan belum. Maka dalam hal ini, yang dimenangkan adalah perkataan penjual, sebab menurut hukum asal, harga tersebut masih tetap pada pembeli (belum dibayar) sampai ada bukti lain yang mendukungnya.¹¹³ Begitu juga jika ada seorang yang pergi jauh, tidak ada kabar beritanya, maka orang tersebut tetap dianggap hidup sampai ada bukti yang meyakinkan bahwa dia sudah meninggal. Dalam hal ini, yang

¹¹¹ A. Djazuli, *Kaidah-Kaidah Fikih...*,h. 49

¹¹² Ali Ahmad al-Nadwi, *al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*, h.121

¹¹³ Muhammad al-Zarqa, *Syarh al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*, h. 87

meyakinkan bahwa waktu pergi dia dalam keadaan hidup, maka sekarangpun ia masih dianggap hidup. Oleh sebab itu, harta warisan tidak boleh dibagikan dulu. Isteri yang ditinggalkan masih tetap dianggap isterinya. Artinya masih berhak terhadap nafkah dan hak-hak lain sebagai isteri.¹¹⁴

6. الأصل العدم

"Hukum asal adalah ketiadaan."

Sebagai contoh: jika terjadi perselisihan antara penjual dan pembeli dalam masalah barang dagangan, apakah sudah diterima atau belum barangnya. Maka dalam hal ini yang dimenangkan adalah perkataan orang yang mengingkari terjadinya penerimaan. Karena pada menurut hukum asal, tidak ada penerimaan. Begitu juga jika ada seseorang yang mengaku sudah mendapat gelar Strata Dua (S2) untuk mendaftar menjadi PNS untuk formasi dosen, tapi ia tidak dapat menunjukkan bukti ijazah atau dokumen-dokumen pendukung lainnya. Maka dalam hal ini, ia tetap dianggap belum mencapai gelar S2 tersebut.

Sejalan dengan qa`idah di atas, ada qa`idah yang lebih rinci:

الأصل في الصفات العارضة العدم¹¹⁵

¹¹⁴ A.Jazuli, *Kaidah-Kaidah Fikih...*, h. 54

¹¹⁵ Jalaluddin al-Rahman ibn Abi Bakr al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazha'ir*, h. 63

"Hukum asal pada sifat-sifat yang datang kemudian adalah tidak ada."

Sebagai contoh: jika terjadi perselisihan dalam transaksi jual beli mengenai sah atau tidak sahnya jual beli tersebut. Maka pendapat yang dimenangkan adalah perkataan orang yang menyatakan batal, karena hal ini berarti mengingkari terjadinya akad. Sebab secara hukum, asal yang benar adalah tidak atau belum terjadi akad.¹¹⁶ Begitu juga jika terjadi persengketaan antara penjual dan pembeli tentang ada atau tidaknya cacat barang yang diperjual belikan, maka yang dimenangkan di sini adalah perkataan si penjual, karena pada asalnya cacat itu tidak ada dan transaksi jual beli sudah berlangsung secara sah tanpa ada gugatan. Namun, ada pengecualian jika si pembeli bisa memberikan bukti yang meyakinkan bahwa cacat barang itu sudah ada ketika barang tersebut masih berada di tangan penjual.¹¹⁷

7. الأصل في كل حادث تقديره بأقرب زمنه.

*"Hukum asal dalam segala peristiwa adalah dianggap terjadi pada waktu yang paling dekat dengannya."*¹¹⁸

Apabila terjadi keraguan karena ada perbedaan waktu dalam suatu peristiwa, maka hukum yang di tetapkan adalah

¹¹⁶ Muhammad al-Zarqa, *Syarh al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*, h. 117

¹¹⁷ A. Djazuli, *Kaidah-Kaidah Fikih...*,h. .50

¹¹⁸ Jalaluddin al-Rahman ibn Abi Bakr al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazha'ir*, h. 65

menurut waktu yang paling dekat dengan peristiwa itu terjadi. Kecuali ada bukti lain yang meyakinkan bahwa peristiwa tersebut terjadi pada waktu yang lebih jauh.

Sebagai contoh: seorang wanita yang sedang hamil, ada yang memukul perutnya, kemudian keluarlah bayi dalam keadaan hidup dan sehat. Selang beberapa bulan bayi itu meninggal. Maka meninggalnya si bayi tidak di dasarkan pada pemukulan yang terjadi pada waktu yang sudah lama, tetapi disebabkan hal lain yang terjadi pada waktu yang terdekat dengan kematiannya.

Contoh lain, dalam akad jual beli, terjadi sengketa antara penjual dengan pembeli, menurut penjual cacat yang ada pada barang itu muncul ketika barang sudah ada di tangan pembeli, sedangkan menurut pembeli, cacat itu sudah ada semenjak barang itu masih di tangan penjual. Maka yang harus dipegang adalah perkataan penjual, karena inilah waktu yang paling dekat dengan terjadinya cacat dan telah sama-sama di yakini terjadinya cacat. Maka jual beli ini tidak bisa di batalkan, kecuali ada bukti lain yang meyakinkan bahwa cacat yang ada itu terjadi ketika barang masih di tangan penjual.

8. الأصل فى الأشياء الإباحة حتى يدل الدليل على التحريم

"Hukum asal segala sesuatu itu adalah boleh, sampai ada dalil yang menunjukkan keharamannya."

Sebagai contoh: jika ada makanan dan minuman yang belum disebutkan dalil hukumnya secara tegas, maka hukumnya boleh dimakan dan diminum. Begitu juga terhadap binatang-binatang yang belum ada dalil tegas tentang keharamannya, maka hukumnya boleh di makan.

Sebagai imbangan qa`idah di atas, sebagaimana dinisbatkan oleh kalangan Syafi`iyah bahwa di kalangan madzhab Hanafi ada pula qa`idah kebalikannya:

الأصل فى الأشياء التحريم حتى يدل الدليل على الإباحة¹¹⁹

"Hukum asal segala sesuatu itu adalah haram, sampai ada dalil yang membolehkannya."

Oleh para ulama, qa`idah tersebut lalu dikompromikan menjadi dua qa`idah dalam bidang hukum yang berbeda. Kalau dalam masalah bidang fiqh muamalah digunakan qa`idah dari kalangan Syafi`iyah (asal segala sesuatu adalah mubah sampai ada dalil yang mengharamkannya), sedang dalam masalah bidang fiqh ibadah digunakan qa`idah dari Hanafiyah (asal segala sesuatu adalah haram sampai ada dalil yang membolehkannya).

Qa`idah dari kelompok Syafi`iyah di atas, semakna dengan qa`idah:

¹¹⁹ Abd al-Aziz Muhammad Azam, h. 129. Lihat pula Ibnu Nujaim, *Al-Asybah wa al-Nazha`ir*, h. 73

لا حكم للأفعال قبل ورود الشرع¹²⁰

"Tidak ada hukum terhadap suatu perbuatan sebelum datangnya syari`ah."

Dalam membahas masalah hukum asal terhadap sesuatu ini, terdapat perbedaan pendapat di kalangan ulama. *Pertama*, sebagian Mu`tazilah, Ibnu Hamid, dan Abu Ya`la (Hanabilah) berpendapat bahwa hukum asal sesuatu adalah haram. *Kedua*, kalangan Asy`ariyah, mayoritas ahl al-hadits, Abu Hasan al-Hirzi (Hanabilah) dan Waqifiyah berpendapat bahwa hukum asal sesuatu adalah mauquf (tidak ada jawaban hukumnya) sampai ada dalil yang menjelaskannya. *Ketiga*, kelompok yang mengatakan bahwa hukum asal sesuatu yang bermanfaat adalah boleh, sedang hukum asal sesuatu yang berbahaya adalah haram. *Keempat*, pendapat terpilih (qaul mukhtar) dari kalangan Hanafiyah, Syafi`iyah, Zhahiriyah, sebagian ulama Hanabilah, Abu Hasyim, dan Juba`i (Mu`tazilah) yang menyatakan bahwa hukum asal segala sesuatu adalah boleh.¹²¹

9. الأصل في الكلام الحقيقة

"Hukum asal dari suatu kalimat itu adalah arti yang sebenarnya (hakikat)."

¹²⁰ Ibnu Nujaim, *al-Asybah wa al-Nazha`ir*, h. 73

¹²¹ Wahbah al-Zuhaili, *Nazhariyyah al-Dharurah al-Syar`iyyah*, (Beirut: Mu`assasah al-Risalah, 1985), h. 32

Maksud qa'idah ini adalah bahwa mengamalkan sesuatu menurut arti hakikatnya lebih utama daripada berdasarkan arti *majaz* (kiasannya), terkecuali jika ada dalil atau petunjuk lain yang menguatkan arti *majaz*. Dan penggunaan *majaz* ini biasanya selalu dibarengi dengan petunjuk (*qarinah*) yang dapat memalingkan kalimat dari arti hakikatnya. Hal ini bisa dipahami karena pada dasarnya, arti hakikat merupakan hukum asal dari suatu kalimat, sedang *majaz* adalah cabangnya.

Sebagai contoh: lafal "nikah" yang arti hakikatnya adalah "bersetubuh" dan arti *majaznya* adalah "aqad". Maka jika ada seorang Ayah menikahi seorang wanita, lalu bercerai atau si Ayah tersebut wafat sebelum wanita itu disetubuhinya, maka anak Ayah tersebut boleh menikahi wanita tadi. (lihat al-Nisa': 22). Begitu juga dengan lafal "faqtha`u" pada surat al-Ma'idah ayat 38 yang berasal dari kata "qhatha`a", arti hakikatnya adalah memotong dan arti *majaznya* adalah menahan. Maka di sini bagi pencuri yang telah memenuhi syarat diberlakukannya had, harus dipotong tangannya. Begitu pula jika seseorang berkata: "Saya mau menghibahkan harta kepada anak saya", maka yang dimaksud "anak" di sini adalah anak kandung, bukan anak angkat atau cucu.

10. لا عبرة للتوهم

"Tidak diakui adanya kira-kira (*wahm*)."

Bedanya *zhann* dengan *wahm* adalah jika di dalam *zhann* yang salah itu persangkaannya, maka di dalam *wahm* yang salah itu zatnya.

Sebagai contoh: jika seorang wafat dengan meninggalkan sejumlah ahli waris, maka harta warisan dibagikan di antara mereka ahli warisnya saja. Tidak diakui ahli waris lain yang dikira-kira keberadaannya.¹²²

¹²² Qadhi Abd al-Wahab al- al-Bagdadi al-Maliki, *al-Isyraf ala Masail al-Khilaf* dalam Muhammad al-Ruki, *Qawa'id al-Fiqh al-Islami*, h. 195 dalam A.Jazuli, *Kaidah-Kaidah Fikih...*, h. 54

BAB IV

المشقة تجلب التيسير

(Kesulitan itu dapat mendatangkan kemudahan)

A. Pengertian Qa`idah

Masyaqqah (kesulitan) secara etimologi berarti keletihan (al-juhd), kepayahan (al-'ina') dan kesempitan (al-syiddah).¹²³ Sedangkan *jalb al-syai'* berarti menggiring dan mendatangkan sesuatu dari satu tempat ke tempat lainnya. Adapun *at-taisir* berarti kemudahan dalam suatu pekerjaan, tidak memaksakan diri, dan tidak memberatkan fisik.¹²⁴ Makna yang terbentuk dari kata-kata dasar dari qa`idah ini adalah bahwa jika ditemukan kesulitan dalam sesuatu, maka ia menjadi penyebab syar`i yang dibenarkan untuk mempermudah, meringankan dan menghapus kesulitan tersebut dari diri mukallaf pada saat melaksanakan aturan-aturan hukum tersebut.

Secara sederhana, makna dari qa`idah ini adalah bahwa suatu kesusahan mengharuskan adanya kemudahan. Maksud dari *masyaqqah* yang dapat menyebabkan kemudahan di sini adalah kesulitan yang bisa menghilangkan tuntutan syar`i. Sedangkan *masyaqqah* yang tidak bisa menghilangkan tuntutan syar`i, seperti

¹²³ Ibnu Manzhur, *Lisan al-`Arab*, pada kata ش ق ق

¹²⁴ Ibnu Manzhur, *Lisan al-`Arab*, pada kata ج ل ب

jihad (takut terluka), merasa berat saat menerima hukuman had, dan rasa sakit saat dirajam bagi pezina, maka pada hal-hal tersebut tidak dapat diberlakukan kemudahan dalam meringankan hukum syar`i.¹²⁵

Oleh sebab itu, suatu hukum yang mengandung kesulitan dalam pelaksanaannya atau berpotensi mendatangkan bahaya dalam pelaksanaannya, baik kepada badan, jiwa, ataupun harta seorang mukallaf, maka harus diringankan sehingga tidak menyulitkan dan membahayakan lagi. Keringanan tersebut dalam Islam dikenal dengan istilah rukhsah.

Menurut penelitian al-Syatibi, rukshah itu terjadi karena kemampuan seorang mukallaf yang terbatas. Dan kesulitan yang dialami seorang mukallaf bisa muncul karena tidak terpenuhinya kebutuhan *al-hajat*.¹²⁶(sekunder).

Berkaitan dengan ibadah, *masyaqqah* (kesulitan) dapat diklasifikasi menjadi dua bagian. *Pertama*, *masyaqqah* yang umumnya melekat pada ibadah, yaitu ibadah yang dilakukan seseorang terkadang menjadi penyebab munculnya kesulitan. Misalnya kesulitan rasa kedinginan akibat melaksanakan wudhu' dan mandi wajib, kesulitan karena melaksanakan puasa di siang hari yang panjang dan panas, kesulitan dalam perjalanan haji dan

¹²⁵ Muhammad al-Zarqa, *Syarh al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*, h. 157

¹²⁶ Jalaluddin al-Rahman ibn Abi Bakr al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazha'ir...*, h.

jihad, kesulitan dan rasa sakit karena menjalani hukuman (had), kesulitan dan rasa sakit karena menjalani hukuman rajam bagi pezina. Kesulitan-kesulitan seperti ini walaupun dirasakan sangat berat, tapi tetap tidak bisa menyebabkan keringanan, dan tidak bisa menghilangkan kewajiban ibadah. *Kedua, masyaqqah* yang berada di luar ibadah atau yang tidak diakibatkan karena pelaksanaan ibadah. Kesulitan yang seperti ini seringkali justru mengakibatkan seseorang merasa berat untuk melaksanakan ibadah secara sempurna. Misalnya sakit yang terjadi pada kaki, menyebabkan seseorang merasa berat melakukan shalat dengan berdiri.¹²⁷

Oleh sebab itu, kesulitan yang dianggap bisa meringankan taklif kepada seorang mukallaf adalah:

1. Karena khawatir akan terputusnya ibadah dan khawatir akan adanya kerusakan bagi dirinya, baik jiwa, badan, hartanya, maupun kedudukannya.
2. Ada rasa takut akan berkurang kegiatan-kegiatan sosial yang berhubungan dengan kepentingan kemasyarakatan. Karena aktifitas tersebut dalam Islam termasuk dalam kategori amal saleh yang bernilai sebagai ibadah.

B. Dasar Hukum Qa`idah

Menurut al-Syatibi, qa`idah tentang menghilangkan kesulitan dan keringanan ini sebagaimana tersebut di atas sudah mencapai

¹²⁷ Ibnu Nujaim, *al-Asybah wa al-Nazha`ir*, h. 82

tingkat qath`i¹²⁸, karena dalil-dalil yang mendasari sebagai landasan berpijaknya sangat kokoh dan sempurna.

1. Al-Qur'an:

a. Surat al-Baqarah ayat 185:

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ

"Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu"

b. Surat al-Baqarah ayat 286:

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ...

"Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya..."

c. Surat al-Hajj ayat 78:

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ

"...Dan dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan..."

2. Hadits:

a. بعثت بالحنيفية السمحة (رواه احمد عن ابن عباس)

"Aku diutus (oleh Allah) dengan membawa agama yang lurus dan penuh toleransi." (HR.Ahmad dan Ibnu Abbas)

b. الدين يسر أحب الدين الى الله الحنيفية (رواه البخري)

¹²⁸ Al-Syatibi, *al-Muwafaqat...*, Juz I, h. 31

“Agama itu memudahkan, agama yang disenangi oleh Allah SWT. ialah agama yang benar dan mudah.” (HR.Bukhari)

c. يسروا ولا تعسروا (رواه البخري)

“Permudahkanlah dan jangan dipersulit.” (HR.Bukhari)

Semakna dengan dasar qa`idah tersebut, Imam Syafi'i berkata bahwa “apabila urusan itu menyempit, longgarlah ia”.¹²⁹

Kriteria Kesukaran

Apabila kesukaran dijadikan dasar hukum bagi dispensasi dan kemudahan syar'i maka ia mempunyai implikasi nyata dalam penetapan hukum dan fatwa. Beberapa pendapat para ulama mengenai macam dan jenis kesukaran di antaranya:¹³⁰

1. Al-Izz bin Abdussalam dalam karyanya *Qawa'id al-Ahkam*, ia menyebutkan bahwa kesukaran itu ada dua macam: *pertama*, kesukaran yang tidak dapat lepas dari ibadah pada umumnya. Misalnya kesukaran pada waktu berwudhu' dan mandi karena air yang sifatnya dingin, kesukaran puasa karena udara siang yang panas dan waktunya yang panjang, kesukaran perjalanan yang tidak dapat terlepas dari niat menunaikan ibadah haji, jihad secara umum, dan penerapan sanksi dan berbagai bentuk tindak pidana. *Kedua*, kesukaran secara umum yang dapat terlepas

¹²⁹ Mukhtar Yahya, Fatchur Rahman, *Dasar-dasar Pebinaan Hukum Fiqh Islam*,. (Bandung: Al-Ma'arif, 1986), h. 504

¹³⁰ Nashr Farid Muhammad Washil dan Abdul Aziz Muhammad Azzam, *Qawa'id Fiqhiyyah*, (Jakarta: Amzah, 2009), h. 58

dari ibadah, yaitu kondisi umum ketika ibadah dapat dilakukan tanpa disertai faktor kesukaran tersebut.

Selanjutnya, jenis kesukaran itu ada tiga bentuk, yaitu a) kesukaran yang menimbulkan bencana dan kesukaran besar, b) kesukaran ringan dan c) kesukaran yang terletak ditengah-tengah antara dua kesukaran di atas yang berbeda-beda dari segi ringan dan beratnya kesukaran tersebut.

2. Menurut Imam al-Syathibi, kriteria kesukaran yang menimbulkan efek keringanan hukum adalah kesukaran yang terdiri dari dua bentuk, yaitu kesukaran yang mampu dipikul dan kesukaran yang tidak mampu dipikul.
3. Bagi kalangan ulama Syi`ah, kesukaran yang mendatangkan kemudahan itu adalah kesukaran yang diwaspadai oleh orang-orang yang berpikiran sehat (*al-`uqala'*), biasa mereka jauhi dan tidak mereka kerjakan sebagai implementasi prinsip baik dan buruk menurut akal (*at-tahsin wa at-taqbih al-'aqliyyin*) yang mereka pegang.

Dari pendapat-pendapat di atas, maka Nashr Farid Muhammad Washil dan Abdul Azis Muhammad Azzam menyimpulkan bahwa secara umum, kesukaran itu ada dua macam:¹³¹

1. Kesukaran yang menurut kebiasaan yang berlaku di antara manusia mampu mereka tanggung dan mereka kerjakan.

¹³¹ Nashr Farid Muhammad Washil dan Abdul Aziz Muhammad Azzam, *Qawa'id Fiqhiyyah*, h. 70-71

2. Kesukaran yang menurut kebiasaan manusia di luar batas kemampuan mereka sehingga ia tidak ditanggung kecuali dengan mengerahkan kemampuan tertinggi (maksimal), atau tidak mungkin terus menerus dilaksanakan kecuali dengan hilangnya jiwa, harta atau ketidak berdayaan mutlak dalam pelaksanaannya.

Para ulama membagi *masyaqqah* dari segi berat ringannya kesulitan itu menjadi tiga tingkatan:¹³²

1. *Al-Masyaqqah al-`Azhimah* (kesulitan yang sangat berat), seperti kekhawatiran akan hilangnya jiwa dan/atau anggota badan menyebabkan kita tidak bisa melaksanakan ibadah dengan sempurna. *Masyaqqah* semacam ini membawa keringanan.
2. *Al-Masyaqqah al-Muthawasithah* (kesulitan yang pertengahan), tidak sangat berat dan juga tidak sangat ringan). *Masyaqqah* semacam ini harus dipertimbangkan, apabila lebih dekat kepada *masyaqqah* yang sangat berat, maka ada kemudahan di situ. Apabila lebih dekat kepada *masyaqqah* yang ringan, maka tidak ada kemudahan di situ.
3. *Al-Masyaqqah al-Khafifah*, (kesulitan yang ringan), seperti terasa lapar waktu puasa, terasa lelah waktu tawaf dan sa`i, terasa pening waktu rukuk dan sujud, dan lain sebagainya. *Masyaqqah* semacam ini bisa ditanggulangi dengan mudah yaitu dengan

¹³² A.Djazuli, *Kaidah-Kaidah Fikih.....*, h. 57

cara sabar dalam melaksanakan ibadah. Sebab kemaslahatan dunia dan akhirat yang tercermin dalam ibadah tadi lebih utama daripada *masyaqqah* yang ringan ini.

Sebab-Sebab Timbulnya Keringanan

Berdasarkan penelitian para ulama terhadap nash, ada tujuh sebab yang dapat menimbulkan keringanan:¹³³

a. Bepergian

Karena bepergian, maka dibolehkan berbuka (tidak berpuasa) di bulan Ramadhan. Dan dibolehkan mengqoshor shalat yang empat rakaat, dan gugurnya kewajiban shalat Jumat, jamaah dan dibolehkan tayamum.

b. Sakit

Karena sakit, dibolehkan berbuka (tidak berpuasa) pada bulan Ramadhan. Dibolehkan pula tayamum, shalat dengan duduk, dan menggunakan sesuatu yang haram untuk pengobatan.

c. Paksaan

Karena paksaan, orang (yang dipaksa) boleh mengucapkan kata kufur (kafir), dibolehkan juga meninggalkan kewajiban, merusak harta orang lain, memakan bangkai, dan minum khamar (jenis minuman keras).

d. Lupa¹³⁴

¹³³ Abdul Wahhab Khallaf, *Qa`idah-qa`idah Hukum Islam*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000), h. 337-338

Karena lupa, orang yang melakukan dosa dihapuskan dosanya. Puasanya orang yang makan dan minum disiang bulan Ramadhan karena lupa, tidak batal. Binatang sembelihan yang disembelih seseorang tanpa membaca al-basmallah (Bismillah ar-Rahman ar-Rahim) karena lupa ketika menyembelih binatang itu, maka memakannya tidak haram. Kecuali binatang sembelihan itu diperuntukkan selain Allah, misalnya untuk sesajen, tolak bala.

e. Tidak tahu¹³⁵

Karena tidak tahu, diperbolehkan mengembalikan benda yang telah dibeli karena tidak mengetahui cacatnya. Dbolehkan juga menggugurkan (fasakh) pernikahan bagi orang yang telah melakukan pernikahan dengan tidak mengetahui cacat pernikahan itu. Diampuni pertentangan dalam pengakuan nasab karena tidak tahu. Begitu juga diampuni pertentangan bagi ahli waris, penerima wasiat, dan pemeliharaan wakaf karena tidak tahu.

Berkenaan dengan lupa dan tidak tahu ini, jika lupa dan tidak tahunya seseorang mengakibatkan ia melakukan sesuatu yang dilarang tapi tidak dalam bentuk merusak hak orang lain, maka ia tidak terkena sanksi hukum. Namun, jika larangan yang

¹³⁴ Lupa (al-nisyan) adalah tidak ingat sesuatu ketika ia membutuhkannya. Muhammad al-Zarqa, *Syarh al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*, h. 159

¹³⁵ Tidak tahu (al-jahl) adalah ketiadaan pengetahuan seseorang terhadap sesuatu yang semestinya ia tahu. Muhammad al-Zarqa, *Syarh al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*, h. 159

dilakukannya dalam bentuk merusakkan hak orang lain, maka ia tetap terkena tanggungan hukum dan wajib menggantinya.¹³⁶

f. *`Umumul Balwa* (gangguan yang sudah umum)

Karena *`umumul balwa*, diampuni percikan najis dari tanah di jalan-jalan raya (jalan umum) dan tempat-tempat lain yang sulit dilakukan penghindaran dari percikannya, nanah atau darah yang keluar terus dari bisul dan luka-luka, atau di Masjid yang banyak kotoran burung, kecoa dan bangkai binatang kecil lainnya. Oleh sebab itu, tetap sah shalat dengan pakaian dan kondisi yang demikian.

g. Kekurangan

Maksud kekurangan di sini adalah kekurangan dalam hal kecakapan dan kondisi bawaan. Maka beban kewajiban dari orang yang tidak memiliki kecakapan dapat dilenyapkan hingga ia memiliki kecakapan normal, seperti anak kecil dan orang gila tidak dituntut kewajiban hingga baligh dan sembuh dari gila. Dan dihapus pula sebagian kewajiban atas kaum wanita. Karena itu tidak wajib atas mereka shalat Jumat, shalat berjamaah, dan jihad (berperang).

Macam-macam Keringanan (Takhfif)

Keringanan-keringanan yang diakui di dalam syara` ada tujuh macam :¹³⁷

¹³⁶ Jalaluddin al-Rahman ibn Abi Bakr al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazha'ir*, h.

1. *Takhfif isqath*, yakni keringanan yang berupa pengguguran. Misalnya gugurnya kewajiban shalat jum'at, menunaikan ibadah haji, jihad dan lain sebagainya disebabkan adanya udzur.
2. *Takhfif tanqish*, yaitu suatu keringanan yang berupa pengurangan. Misalnya mengqashar shalat empat raka'at menjadi dua raka'at disebabkan dalam keadaan bepergian.
3. *Takhfif ibdal*, yaitu keringanan yang berupa penggantian. Misalnya wudhu' atau mandi dapat diganti dengan tayamum, karena sakit atau tidak memperoleh air.
4. *Takhfif taqdim*, yakni keringanan yang berupa mendahulukan sesuatu yang belum datang waktunya. Misalnya menjama' (taqdim) shalat `Ashar dengan shalat Zhuhur pada waktu shalat Zhuhur, atau shalat `Isya' dengan shalat Maghrib pada waktu shalat Maghrib, dan mendahulukan membayar zakat sebelum datang tahun (haul) wajib zakat.
5. *Takhfif ta'khir*, yakni keringanan yang berupa pengakhiran sesuatu yang telah datang waktunya. Misalnya menjama' (ta'khir) shalat Zhuhur dengan `Ashar pada waktu shalat `Ashar atau shalat Maghrib dengan shalat `Isya' pada waktu shalat `Isya', dan mengakhirkan puasa Ramadhan di hari-hari selain bulan Ramadhan bagi orang yang tidak mampu mengerjakannya pada

¹³⁷ Mukhtar Yahya, Fathur Rahman, *Dasar-dasar...*, h. 507-508

bulan tersebut karena suatu udzur, sakit, bepergian atau yang lain.

6. *Takhfif tarqish*, yakni keringanan yang berupa pemberian kemurahan. Misalnya makan binatang yang diharamkan atau barang najis untuk menolak kelaparan atau keperluan berobat.
7. *Takhfif taghyir*, yakni keringanan yang berupa perubahan sesuatu yang telah diatur menurut aturan tertentu. Misalnya berubahnya aturan-aturan shalat bagi orang yang dalam keadaan ketakutan terhadap sesuatu malapetaka yang bakal mengancamnya.

Macam-Macam Hukum Rukhsah (keringanan)

Menurut Abdul Wahhab Khallaf, hukum rukhsah ada dua macam:¹³⁸

Pertama, rukhsah itu membolehkan larangan ketika adanya darurat atau kebutuhan (hajat).

Firman Allah, surat an-Nahl ayat 106:

... إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ ...

"...kecuali orang yang dipaksa kafir, padahal hatinya tetap tenang dalam beriman (dia tidak berdosa)..."

Surat al-Baqarah ayat 173:

...فَمَنْ أَضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١٧٣﴾

¹³⁸ Abdul Wahhab Khallaf, *Qa'idah-qa'idah*..., h.184-186

“...Maka siapa yang dalam keadaan terpaksa (memakannya), sedang ia tidak menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, maka tidak ada dosa baginya. Seseungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.”

Kebolehan atas orang-orang mukallaf meninggalkan wajib ketika terdapat uzur kesulitan menunaikannya. Jadi bagi siapa saja yang sakit, atau mengadakan perjalanan di siang hari bulan Ramadhan, maka baginya boleh berbuka (tidak berpuasa). Firman Allah, surat al-Baqarah ayat 184:

...فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ...

“Maka jika di antara kamu ada yang sakit, atau dalam perjalanan (lalu ia berbuka), maka (wajiblah baginya berpuasa) sebanyak hari yang ditinggalkan itu pada hari-hari yang lain.”

Membenarkan sebagian akad yang bersifat pengecualian yang di dalamnya tidak terpenuhi syarat-syarat umum tentang jadi dan sahnya akad, tetapi hal itu berlaku bagi hubungan (muamalah) manusia, dan menjadi sebagian dari kebutuhan mereka. Seperti akad jual-beli pesanan (*salam*); sebenarnya akad *salam* ini adalah menjual benda yang tiada (*ma'dum*) di waktu akad, tetapi hal itu telah menjadi kebiasaan (*'urf*) manusia dan termasuk di antara kebutuhannya. Hadits Rasulullah Saw:

نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الاعنسان ما ليس عنده ورخص في السلم

*“Rasulullah saw melarang jual-beli benda yang tidak ada padanya, tetapi Rasulullah saw memperbolehkan pesanan (*salam*) sebagai rukhsah.”*

Kedua, menghapus (nasakh) hukum-hukum yang oleh Allah Swt telah diangkat dari mereka. Sedangkan hukum-hukum itu adalah termasuk beban-beban yang berat atas umat-umat terdahulu.

Sedangkan menurut ulama Hanafiah, rukhsah dibagi kepada dua bagian, yaitu: *rukhsah tarfih* (keringanan yang enak) dan *rukhsah isqath* (keringanan yang menggugurkan). Mereka membedakan bahwa *rukhsah tarfih* masih mendapat ketetapan hukum *azimah* dan dalilnyapun masih tetap berlaku, tetapi dibolehkan meninggalkan, sebagai keringanan dan menyenangkan mukallaf. Misalnya orang yang dipaksa mengucapkan kata kafir, atau merusak harta orang lain, atau berbuka di siang bulan Ramadhan. Mereka berpendapat bahwa nash yang diringankan itu tidak berarti menggugurkan keharaman mengucapkan kata kafir dari orang yang dipaksa itu, tetapi orang tersebut dikecualikan dari murka Allah dan dari siksa-Nya.¹³⁹

Adapun *rukhsah isqath*, hukum *azimah* itu tidak berlaku lagi, bahkan keadaan yang menuntut adanya keringanan (rukhsah) menggugurkan hukum *azimah*, dan menjadikan hukum yang berlaku padanya adalah hukum rukhsah. Contohnya membolehkan memakan bangkai dan minuman arak (khamar) ketika lapar dan haus, dan menggqashar shalat dalam perjalanan. Jadi orang yang

¹³⁹ Abdul Wahhab Khallaf, *Qa`idah-qa`idah....*, h.187

terpaksa memakan bangkai atau meminum khamar berada keharaman bangkai dan khamar itu telah gugur daripadanya dalam keadaan terpaksa. Seandainya orang tersebut tidak minum dan tidak makan, maka dia berdosa. Demikian pula dengan seorang musafir, seandainya ia shalat empat raka'at, maka dua rakaat yang akhir menjadi shalat sunnat dan amal karena Allah, bukan termasuk rakaat fardhu.¹⁴⁰

Sedangkan ditinjau dari segi hukum pelaksanaannya, rukhsah itu ada 5 macam :¹⁴¹

1. Rukhsah yang harus dikerjakan. Misalnya memakan binatang yang tidak disembelih menurut syari'at bagi orang yang dalam keadaan mengkhawatirkan jiwanya, dan berbuka puasa bagi orang yang takut terganggu sekali kesehatannya lantaran saking lapar dan hausnya, sekalipun ia dalam keadaan sehat atau tidak dalam bepergian.
2. Rukhsah yang Sunnat untuk dikerjakan. Misalnya mengqashar shalat bagi orang yang dalam perjalanan, tidak puasa bagi orang yang mengalami kesulitan pada waktu bepergian atau dalam keadaan sakit.
3. Rukhsah yang Mubah untuk dikerjakan atau ditinggalkan. Misalnya jual beli dengan sistem salam, yakni jual beli dengan

¹⁴⁰ Abdul Wahhab Khallaf, *Qa'idah-qa'idah...*, h.189

¹⁴¹ Mukhtar Yahya dan Fathur Rahman, *Dasar-dasar...*, h. 508

pembayaran lebih dahulu sedang barangnya dikirim kemudian menurut perjanjian yang telah disepakati bersama.

4. Rukhsah yang lebih utama untuk ditinggalkan. Misalnya menjama` kedua shalat, berbuka puasa bagi musafir yang tidak mengalami kesukaran sedikitpun, dan bertayamum bagi orang yang dapat memperoleh air secara membeli dengan harga mahal.
5. Makruh untuk dikerjakan. Misalnya mengqashar shalat dalam bepergian yang jauh perjalanannya kurang dari 3 marhalah (+/- 84 km).

Khusus terhadap rukhsah yang lebih utama ditinggalkan dan makruh untuk dikerjakan, menurut A. Djazuli merupakan penerapan *ihthyath* (kehati-hatian) dari ulama Syafi`iyah dalam hal ibadah. Sebab dalam beribadah diperlukan kepuasan batin, dan kepuasan batin tersebut hanya dapat terpenuhi dengan kehati-hatian dalam pelaksanaannya.¹⁴²

C. Qa`idah-Qa`idah Cabang

Dari qa`idah induk tentang *masyaqqah*, maka muncullah qa`idah-qa`idah cabang sebagai turunannya, yaitu:

1. اذا ضاق الأمر اتسع (Apabila suatu perkara menjadi sempit maka hukumnya meluas).”

¹⁴² A.Djazuli, *Kaidah-Kaidah Fikih...*, h. 61

Qa`idah ini redaksinya berasal dari imam Syafi`i yang diucapkannya ketika menjawab tiga pertanyaan yang diajukan oleh sahabatnya:¹⁴³

Pertama, jika seorang wanita tidak memiliki wali (atau ada wali tapi di tempat yang jauh) melakukan perjalanan. Lalu ditengah perjalanan wanita itu ingin menikah, tapi tidak menemukan wali yang bisa menikahkannya. Maka iapun mengangkat seorang laki-laki untuk dijadikan wali. Bagaimana hukum pengangkatan wali tersebut ? Imam Syafi`i saat itu menjawab: إذا ضاق الأمر اتسع. Jadi, karena wanita tersebut mengalami kesulitan, maka ia diperbolehkan melakukan hal itu dan nikahnya dianggap sah. *Kedua*, tempat air yang terbuat dari tanah tercampur kotoran hewan. Bolehkah berwudhu' dengan air yang ada di tempat tersebut ? Imam Syafi`i menjawab (air itu) tidak najis, sebab إذا ضاق الأمر اتسع. *Ketiga*, seekor lalat hinggap ditempat yang najis, lalu terbang dan hinggap di baju seseorang. Apakah najis baju tersebut ? Imam Syafi`i menjawab bahwa jika saat terbang dari benda yang najis tersebut kedua kakinya basah, maka baju yang dihinggapinya dihukumi najis (tidak sah dipakai shalat), tapi jika tidak basah, maka boleh dipakai shalat, sebab فالشئ إذا ضاق اتسع

Qa`idah ini ingin menjelaskan bahwa dalam kondisi sempit, berat, sulit meneliti atau rumit memastikan suatu keadaan yang

¹⁴³ Jalaluddin al-Rahman ibn Abi Bakr al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazha`ir*, h. 111

sebenarnya, maka dalam hal ini seseorang boleh melakukan sesuatu yang seharusnya dalam kondisi normal tidak boleh. Walaupun begitu, agar qa`idah ini tidak digunakan sembarangan, maka dibuatlah qa`idah tandingan untuk membatasi keberlakuannya, yaitu اذا اتسع ضاق "Apabila suatu perkara menjadi meluas, maka hukumnya menjadi menyempit." Contoh dari penerapan qa`idah ini misalnya boleh berbuka puasa pada bulan Ramadhan karena sakit atau bepergian jauh. Sebab sakit dan bepergian jauh merupakan suatu kesempitan dan kesulitan, maka hukumnya menjadi luas yaitu kebolehan berbuka. Tapi ketika orang sakit itu sembuh kembali, atau orang musafir itu sudah sampai di tempat tujuan, maka hukum wajib melakukan puasa itu kembali berlaku. Qa`idah ini juga dimaksudkan agar tidak meringankan yang sudah ringan. Karena itu pula qa`idah ini digabungkan menjadi satu, yaitu:

اذا ضاق الأمر اتسع وإذا اتسع ضاق

"Apabila suatu perkara menjadi sempit maka hukumnya meluas, dan apabila suatu perkara meluas maka hukumnya menyempit."

Qa`idah ini juga menunjukkan elastisitas hukum Islam yang bisa diterapkan secara tepat pada berbagai situasi dan kondisi. Semakna dengan qa`idah di atas adalah qa`idah : كل ما تجاوز عن حده انعكس الى ضده (Setiap yang melampaui batas, maka hukumnya

berbalik kepada yang sebaliknya). Atau qa`idah: ما جاز لعذر بطل بزواله (Apa yang dibolehkan karena uzur (halangan) maka batal (tidak boleh lagi) dengan hilangnya halangan tadi). Contoh penerapannya seperti pada wanita yang sedang menstruasi dilarang shalat dan puasa. Larangan tersebut menjadi hilang bila menstruasinya berhenti, dan kewajibannya melaksanakan shalat fardhu dan puasa Ramadhan kembali berlaku lagi, dan iapun boleh lagi melaksanakan shalat sunnah dan puasa sunnah.¹⁴⁴

2. اذا تعذر الاصل يصار الى البدل (Apabila yang asli sukar dikerjakan maka berpindah kepada penggantinya).

Contohnya: tayamum sebagai pengganti wudhu'.

3. ما لا يمكن التحرز منه معفو عنه (Apa yang tidak mungkin menjaganya (menghindarkannya), maka hal itu dimaafkan).

Contohnya: pada waktu sedang berpuasa, seorang yang berkumur-kumur tidak akan mungkin terhindar dari rasa air di mulut atau yang bercampur dan tertelan bersama ludah, maka puasanya tidak batal.

4. الرخصة لا تناط با لمعاصي (Keringanan itu tidak dikaitkan dengan kemaksiatan).

Qa`idah ini digunakan untuk menjaga agar jangan sampai keringanan-keriganan di dalam hukum tidak disalahgunakan

¹⁴⁴ A.Djazuli, *Kaidah-Kaidah Fikih...*, h. 62

untuk melakukan maksiat (kejahatan atau dosa). Contohnya: orang bepergian dengan tujuan melakukan maksiat, misalnya untuk membunuh orang atau untuk berjudi atau berdagang barang-barang yang diharamkan, maka orang semacam ini tidak boleh menggunakan keringanan-keringanan di dalam hukum Islam. Begitu juga halnya perjalanan seseorang dengan maksud membegal, merampas harta orang lain, membunuh, mengancam atau mengintimidasi, memerangi kaum muslimin dan melakukan tindakan sewenang-wenang terhadap mereka. Atau perjalanan seorang isteri yang mingsgat dari rumah karena *nusyuz* dari suaminya, atau kepergian seseorang yang dikejar-kejar hutang dan harus melunasinya karena sudah jatuh tempo dengan maksud menghindari dari orang yang memberi hutang, padahal ia sanggup untuk melunasinya. Atau kepergian seseorang ke lokasi WTS untuk menikmati hiburan yang diharamkan dan maksud-maksud lainnya yang termasuk kategori tindakan maksiat.

Mengenai ketentuan hukum keringanan (*rukhsah*) dalam perjalanan jenis ini, para ahli hukum Islam terbelah ke dalam dua kelompok besar.

Pendapat pertama, pendapat mayoritas ahli hukum Islam yang terdiri dari kalangan ulama madzhab Maliki, ulama madzhab Syafi'i, dan ulama-ulama madzhab Hanbali. Mereka

berpendapat bahwa perjalanan seorang pelaku maksiat tidak dapat dijadikan faktor untuk menerapkan hukum dispentatif, sebab pemberlakuan hukum dispentatif bertujuan untuk meringankan beban perjalanan dan orang yang bertujuan maksiat tidak masuk dalam kategori ini. Pendapat ini juga menjadi pendapat yang umum di kalangan mayoritas sahabat dan tabi`in. Rukhshah adalah anugerah dari Allah, sehingga ia tidak mungkin diperoleh dengan cara maksiat.

Pendapat kedua, pendapat imam Abu Hanifah (madzhab Hanafi), al-Muzani dari madzhab Syafi`i, al-Auza`i, dan al-Tsauri. Mereka membolehkan secara mutlak ketetapan hukum dispentatif berupa rukhshah safar, walaupun dalam perjalanan untuk maksiat.

Mereka menggunakan dalil dari al-Qur'an pada surat al-Baqarah ayat 184:

فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۗ

"...Siapa di antara kamu ada yang sakit atau dalam perjalanan (lalu ia berbuka), maka (wajiblah baginya berpuasa) sebanyak hari yang ditinggalkan itu pada hari-hari yang lain."

Lafaz perjalanan (*safar*) ini tidak memberikan batasan (mutlak), sehingga mencakup perjalanan dalam rangka ketaatan maupun perjalanan untuk maksiat.

Menurut hemat penulis, bisa jadi pendapat yang membolehkan diberlakukannya rukhsah dalam perjalanan yang bertujuan maksiat, bermaksud untuk memberikan kesempatan kepada pelakunya untuk tetap mengingat Allah walaupun niat awalnya sudah keliru. Dengan tetap menjalankan ibadah, diharapkan ada peluang ia tersadar dan membatalkan niatnya, atau minimal yang bersangkutan tidak berlebih-lebihan, tahu bahwa perbuatannya tercela dan tidak bangga dengan perbuatan jahatnya tersebut. Karena dalam hal ini sebenarnya dalam hati si pelaku masih mengakui kewajibannya sebagai hamba kepada Tuhannya.

BAB V

الضرر يزال

(Kemudaratan/bahaya harus dihilangkan)

A. Pengertian Qa`idah

Karena qa`idah ini bersumber pada hadits Nabi saw: لا ضرر ولا ضرار, maka untuk mengetahui makna dan maksudnya secara utuh, terlebih dahulu akan dibahas masing-masing kata (lafal) dari hadits tersebut.

Kata *al-Dhararu* berarti berbuat kerusakan kepada orang lain secara mutlak, mendatangkan kerusakan terhadap orang lain dengan cara yang tidak diizinkan oleh agama. Sedangkan tindakan perusakan terhadap orang lain yang diizinkan oleh agama seperti *qishas*, *diyat*, dan *had* tidak di kategorikan berbuat kerusakan tetapi untuk mewujudkan kemaslahatan.¹⁴⁵

Menurut Ibnu Atsir dalam kitabnya *al-Nihayah*, kata "*La Dharara*" artinya adalah "*la yadhurru al-rajulu al-rajulu*" (tidak diperbolehkan seseorang berbuat bahaya terhadap saudaranya yang menyebabkan haknya menjadi berkurang). Sedang kata "*al-Dirara*" menurut Ibnu Atsir bermakna "*la yujazihi `ala idhrarihi bi*

¹⁴⁵ Ali Ahmad Al-Nadwi, *al-Qawa`id al-Fiqhiyyah*, h. 252

idkhal al-dharari `alaihi” (tidak diperbolehkan orang yang mendapat perlakuan bahaya dari orang lain membalasnya dengan bahaya).¹⁴⁶

Menurut al-Zauhari, kata *”al-dhiraru”* adalah lawan kata dari manfaat. Oleh sebab itu, kata ini mengukuhkan pada kata yang pertama (al-dhararu). Tapi menurut mayoritas ulama, kedua kata itu artinya berbeda. Ibnu Hajar al-Haitami dalam kitabnya *Syarah al-Arba`in al-Nawawiyah* mengatakan bahwa kata *”al-dhararu”* artinya berbuat kerusakan kepada orang lain. Sedangkan kata *”al-dhiraru”* artinya berbuat kerusakan kepada orang lain dengan tujuan pembalasan yang tidak sesuai dengan aturan yang ditetapkan oleh agama. Karena kata *”al-dhiraru”* yang *fi`il madhi*-nya ikut pada *wazan* فاعل berarti *musyarakah* (dua orang melakukan suatu pekerjaan).

Dari definisi di atas, dapat ditegaskan bahwa seseorang tidak diperbolehkan berbuat bahaya terhadap orang lain, dan membalasnya dengan perbuatan yang bisa menimbulkan bahaya lain.

Berkaitan dengan *qa`idah* di atas, al-Syatibi menjelaskan bahwa klaim yang menyatakan bahwa hadits *”La dharara wa la dhirara”* adalah dalil zhanni yang berada di bawah wilayah dalil qath`i adalah tidak benar, sebab pengaruh hukum dalam hadits tersebut menyentuh pada seluruh sendi-sendi persoalan hukum,

¹⁴⁶ Ibnu Atsir, *al-Nihayah fi Gharibi al-Hadits*, Jilid III, h .81

baik bersifat parsial maupun universal. Seperti firman Allah pada surat al-Baqarah ayat 231-232. Penekanan ayat-ayat ini melarang berbuat bahaya terhadap orang lain. Masalah-masalah lain yang sangat mendasar yang dapat tersentuh oleh hukum qa`idah ini adalah larangan membunuh, merampas harta, dan mencemarkan nama baik. Oleh sebab itu, pada prinsipnya segala bentuk tindakan membahayakan terhadap orang lain dapat tersentuh oleh hukum qa`idah ini.¹⁴⁷

Apabila ditelusuri secara seksama, semua hadits Nabi dan ketetapanannya akan bermuara pada qa`idah ini. Ada contoh yang telah diriwayatkan oleh para ahli hadits bahwa pernah seorang laki-laki memiliki pohon di tanah orang lain, dan pemilik tanah merasa terganggu dengan adanya pohon itu, lalu kejadian ini dilaporkan kepada Nabi. Nabi memerintahkan pada si pemilik tanah meminta ongkos pada si pemilik pohon atau ia merelakan pohon itu berada di tanahnya, tapi si pemilik tanah tidak melakukan hal itu. Akhirnya Nabi mengizinkan kepada pemilik tanah untuk memotong pohon tersebut. Setelah itu, Nabi berkata kepada pemilik pohon: "Kamu telah berbuat *dharar*" (bahaya).¹⁴⁸

Manusia dilarang berbuat bahaya terhadap orang lain dan diperintahkan berbuat baik terhadap segala sesuatu yang bernyawa

¹⁴⁷ Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat*, Jilid III, h. 9-10

¹⁴⁸ Ibnu Taimiyah, *Majmu` al-Fatawa*, Jilid XXIII, h. 104, lihat juga Syarh Sunan Abu Dawud, *Bazdlu al-Majhud*, Jilid XV, h. 321-322

terutama terhadap manusia. Al-Qur'an menjelaskan dalam surat al-Baqarah ayat 195:

وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ

“Dan belanjakanlah (harta bendamu) di jalan Allah, dan janganlah kamu menjatuhkan dirimu sendiri ke dalam kebinasaan. Dan berbuat baiklah, karena sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berbuat baik.”

Dan hadits Nabi saw:

عَنْ شَدَّادِ بْنِ أَوْسٍ قَالَ ثِنْتَانِ حَفِظْتُهُمَا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ الْإِحْسَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ فَإِذَا قَتَلْتُمْ فَأَحْسِنُوا الْقِتْلَةَ وَإِذَا ذَبَحْتُمْ فَأَحْسِنُوا الذَّبْحَ وَلْيُجِدْ أَعْدَاكُمْ شَفْرَتَهُ فليُرْخَ دَيْبِجَتَهُ

”Sesungguhnya Tuhan telah mewajibkan berbuat baik kepada setiap sesuatu, apabila kamu membunuh, baguskanlah pembunuhan itu. Apabila kalian semua menyembelih, baguskanlah penyembelihan itu, dan sebaiknya salah satu di antara kalian mengasah mata pisau kalian semua dan ringankanlah penyembelihan itu.”(HR. Muslim)

Dari penjelasan terdahulu, dapat disimpulkan bahwa nash al-Qur'an dan Hadits pada dasarnya menolak segala bentuk potensi yang dapat mengakibatkan bahaya, baik bahaya yang berdampak pada pihak lain maupun diri sendiri. Inilah sebenarnya maksud utama yang ingin dituju dari qa'idah di atas.

B. Dasar Hukum Qa'idah

Qa'idah ini merupakan salah satu dari qa'idah yang sangat substansial di dalam ilmu fiqih. Banyak qa'idah-qa'idah kecil yang diturunkan darinya. Dasar dari qa'idah ini adalah al-Qur'an dan

Hadits Nabi. Ayat al-Qur'an yang senafas dengan qa'idah di atas adalah surat al-Baqarah ayat 231 dan ayat 229:

وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تَمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا

"Apabila kamu mentalak istri-istrimu, lalu mereka mendekati akhir iddahnya, maka rujukilah mereka dengan cara yang ma'ruf, atau ceraikanlah mereka dengan cara yang ma'ruf pula. Jangan rujukilah mereka untuk memberi kemadharatan, karena dengan demikian kamu menganiaya mereka."

أَلطَّلِقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ

"Thalaq (yang dapat dirujuk) dua kali. Setelah itu boleh rujuk lagi dengan cara yang ma'ruf atau menceraikan dengan cara yang baik."

Kedua ayat di atas menjelaskan bahwa laki-laki jika telah mentalaq istrinya, maka ia diperbolehkan ruju', tapi apabila ia sudah tidak membutuhkannya lagi karena sudah tidak ada kecocokkan, maka tidak boleh mencegahnya, karena akan menimbulkan *dharar* pada pihak istri, yaitu lamanya masa iddah yang perempuan.

Ayat di atas walaupun secara eksplisit hanya menjelaskan tentang aturan talaq, akan tetapi secara implisit melarang berbuat atau menyebabkan bahaya kepada orang lain (istri). Masih banyak ayat-ayat yang pada intinya melarang berbuat atau menyebabkan

bahaya, baik dalam bentuk yang besar maupun kecil. Ayat berikut misalnya:

وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَمًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ
وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا ﴿٥٠﴾

“Dan janganlah kamu serahkan kepada orang-orang yang belum sempurna akalnya, harta (mereka yang ada dalam kekuasaanmu) yang dijadikan Allah sebagai pokok kehidupan. Berilah mereka belanja dan pakaian (dari hasil harta itu) dan ucapkanlah kepada mereka kata-kata yang baik.”

Ayat di atas walaupun tidak secara tegas melarang berbuat bahaya terhadap orang lain, namun secara tersirat memiliki misi yang sama dengan qa`idah di atas. Mustafa mengatakan, ayat ini adalah dalil untuk qa`idah di atas karena tujuan yang ingin dicapai oleh ayat tersebut agar harta orang yang tidak berakal tidak rusak secara sia-sia. Bagi siapa saja yang tidak pandai menggunakan harta dengan baik, karena tidak berakal atau idiot berhak untuk mendapatkan pengawasan dari Qadhi atau kerabatnya dengan tujuan agar hartanya tidak habis dengan sia-sia.

Sedangkan hadits-hadits Nabi saw yang mendukungnya, di antaranya hadis yang jalur periwayatannya dianggap valid dan menjadi dasar dari qa'idah ini adalah hadits yang diriwayatkan oleh al-Hakim dari Abi Sa`id al-Hudri :

لا ضرر ولا ضرار من ضار ضاره الله ومن شاق شاق الله عليه

“Tidak boleh berbuat dharar (bahaya) dan membalas perbuatan bahaya kepada orang lain, bagi siapa yang berbuat bahaya kepada orang lain maka Allah akan berbuat bahaya kepada orang tersebut, dan bagi siapa yang mempersulit orang lain, maka Allah akan mempersulit dia.”

Potongan hadits di atas juga terdapat dalam riwayat Imam al-Bukhari:

ومن شاق شاق الله عليه يوم القيامة

”Siapa yang menyulitkan kepada orang lain, maka Allah akan menyulitkan dia di hari kiamat nanti.”

C. Masalah-Masalah Terkait Dengan Qa`idah

1. Hutang

Jika seseorang hutang makanan di Irak dan penghutang menagih di Makkah, maka ia wajib membayar dengan harga kapan dan di mana ia hutang (Irak).

2. Khiyar

Pemberlakuan hukum khiyar dalam jual beli baik dilakukan penjual atau pembeli adalah untuk menghindari adanya penipuan. Dengan adanya peraturan ini pihak yang tertipu diperkenankan membatalkan kembali transaksi dan meminta uangnya kembali.

3. Jaminan (Tanggung jawab)

Orang yang menipu wajib bertanggung jawab kepada orang yang tertipu. Hal ini dapat terjadi dalam tiga hal:

- a. Penipuan itu terjadi dalam transaksi tukar menukar (mu`awadhah) walaupun transaksi itu dianggap rusak, atau transaksi itu bukan terjadi pada harta benda seperti nikah. Contoh pertama: Jika seseorang menjual harta orang lain tanpa izin, dan pemiliknya tidak mengizinkan, dan pembeli tidak mengetahui kalau barang itu milik orang lain; sedangkan uang pembayaran itu telah dihilangkan oleh si penjual, maka ia wajib mengganti uang yang dihilangkan tadi. Contoh kedua: Orang yang menikahkan temannya atau orang lain dengan perempuan yang ia katakan merdeka tapi kenyataannya perempuan tadi adalah ammat/budak dan telah dimiliki oleh orang lain dan si pemilik bersedia membayar harga anak tadi, maka orang yang dinikahkan tadi berhak menuntut kepada orang yang menikahkan. Contoh ketiga: Orang yang berkata kepada orang lain; "Transaksilah (jual beli) dengan anak saya ini, saya telah mengizinkan ia bertransaksi", ternyata anak itu bukan anak orang yang memerintah, maka orang yang diperintah boleh menuntut uang pembayaran apabila belum dibayar kepada orang yang memerintah.
- b. Penipuan terjadi pada saat serah terima yang keuntungannya kembali kepada orang yang menyerahkan seperti pada akad wadi`ah (titipan) dan ijarah (sewa). Contoh pertama: Apabila barang titipan atau barang yang disewakan rusak dan penyewa

atau orang yang dititipi mengganti kerusakan itu, maka ia boleh meminta uang pengganti kepada orang yang menitipkan atau yang menyewakan. Contoh kedua: Apabila barang gadaian rusak dan si penerima gadai mengganti kerusakannya, maka si penerima gadai boleh meminta ganti rugi kepada orang yang menggadaikan.

- c. Jaminan atau tanggung jawab orang yang menipu berkaitan dengan keselamatan. Contoh: Seseorang berkata kepada orang lain, "Berjalanlah di jalan ini tentu kamu akan selamat dan apabila kamu lewat jalan ini kemudian barang kamu diambil orang, saya yang bertanggung jawab." Namun kenyataannya lain, barang bawaannya dicuri orang, maka orang yang menyuruh tadi wajib bertanggung jawab.

Menurut sebagian ulama, tanggung jawab terhadap tindakan penipuan tidak hanya terjadi pada tiga kasus ini saja. Karena masih ada kasus-kasus lain yang bukan termasuk bagian dari tiga kasus di atas, namun dapat dimasukkan dalam contoh dari qā'idah ini, seperti:

- 1) jika ada orang meminjamkan tanah kepada orang lain dalam jangka waktu tertentu untuk dibangun sebuah bangunan, atau ditanami sesuatu. Namun, sebelum masa yang ditentukan pemberi pinjaman mencabut pinjamannya, maka

ia harus mengganti biaya pembangunan dan biaya tanaman yang telah dikeluarkan oleh orang yang dipinjami.

- 2) jika ada seseorang memerintahkan kepada orang lain untuk menggali lubang di sebelah rumahnya. Dia mengaku bahwa tempat di mana lubang digali adalah miliknya. Ternyata tempat itu adalah milik orang lain maka pemilik boleh meminta kepada orang yang memerintahkan.

Dari contoh-contoh di atas dapat disimpulkan bahwa penipuan tidak hanya terjadi setelah adanya transaksi tapi dapat juga terjadi pada saat transaksi seperti kedua contoh di atas.¹⁴⁹

D. Qa`idah-Qa`idah Cabang

1. الضرر لا يزال بالضر

"Suatu bahaya tidak boleh dihilangkan dengan menimbulkan bahaya lain."

Qa`idah cabang yang pertama ini merupakan pembatasan terhadap qa`idah pokoknya. Hubungan antara keduanya ibarat hubungan antara sesuatu yang khusus dengan sesuatu yang mencakupnya (antara bagian dengan induknya).

Maksud dari qa`idah ini ialah sesuatu yang berbahaya tidak boleh dihilangkan dengan suatu bahaya lain yang setingkat kadar bahayanya, atau yang lebih besar kadar bahayanya. Oleh sebab itu,

¹⁴⁹ Ahmad ibn Muhammad al-Zarqa', *Syarh al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*, (Damaskus: Dar al-Qalam 1989), Cet. II, h. 180-182 10. Al-Suyuthi, *al-Asybah...*, h. 115

untuk menghilangkan suatu bahaya disyaratkan harus tidak menimbulkan bahaya lain, jika hal itu dimungkinkan. Apabila tidak memungkinkan, maka bahaya yang ditimbulkan harus diminimalisir sekecil mungkin.¹⁵⁰

Hanya saja, mengukur kadar bahaya (dharar) adalah pekerjaan yang tidak mudah, karena untuk menyebut sesuatu sebagai bahaya, tidak mungkin terlepas dari intervensi internal dalam diri seseorang, bahkan perasaan hati memiliki andil besar dalam menentukan bahwa suatu tindakan bisa disebut bahaya. Karena itu, Jad al-Rab mengatakan bahwa "al-dharar" termasuk ungkapan perasaan hati (al-ma`ni al-wujdaniyah) yang tidak memiliki batasan tertentu, karena masing-masing orang memiliki kepekaan perasaan berbeda-beda dalam merespon sesuatu. Dalam hal ini, para pakar balaghah pun tidak mampu mendefinisikannya (membatasinya) secara kongkrit."¹⁵¹

Di antara aplikasi qa`idah furu` ini, imam al-Suyuthi banyak memberikan contoh-contoh kasus yang berkaitan dengan qa'idah ini, agar menjadi jalan yang bisa digunakan untuk menganalogikan permasalahan-permasalahan lainnya:¹⁵²

Pertama, apabila ada dua orang bersepakat untuk bersama-sama (syirkah) menempati rumah yang masih memerlukan

¹⁵⁰ Ahmad ibn Muhammad al-Zarqa', *Syarh al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*, h. 115

¹⁵¹ Muhammad Azam, *Qawaid al-Fiqh al-Islami*, (Kairo: Al-Risalah al-Dauliyah, 1999), h. 182

¹⁵² Al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazha'ir*, h. 115

pembenahan dan perawatan, sedangkan salah satu dari mereka tidak mampu melakukannya, maka salah satu yang lain tidak boleh memaksanya ikut andil dalam melakukan pembenahan dan perawatan tersebut, sebagaimana hal ini dijelaskan oleh madzab Syafi'i, karena dengan pemaksaan memang bisa menghilangkan *dharar* pada dirinya, akan tetapi ia menimbulkan *dharar* pada pihak lain. Demikian ini berarti *dharar* tidak bisa dihilangkan, karena *dharar* yang satu hilang, tapi timbul *dharar* yang lain, dan begitu seterusnya.

Kedua, tidak boleh memaksakan diri meletakkan kayu batangan (judhu') atau benda yang lain pada dinding rumah tetangga (tanpa ijin), karena perbuatan semacam ini bisa menghilangkan *dharar* pada dirinya, akan tetapi menimbulkan *dharar* pada orang lain. Hal ini berarti *dharar* masih tetap ada, yaitu *dharar* yang menimpa tetangganya.

Ketiga, seseorang yang terdesak dan terpepet, tidak boleh memakan makanan orang lain yang sama-sama terpepet, karena perbuatan semacam ini sama saja dengan menghilangkan bahaya dengan cara menimbulkan bahaya lain. Kecuali semua orang dalam keadaan krisis makanan, dan sama-sama sangat membutuhkan makanan untuk sekedar menyambung hidup, maka bagi yang memilikinya, tanpa memandang hukum sosial, berhak menggunakannya sendiri, berdasarkan sabda Rasulullah: **إبدأ بنفسك**

“dahulukanlah dirimu”, dan hadits yang menceritakan datangnya seorang laki-laki kepada Rasulullah, kemudian berkata: “Ya Rasulallah, ma`i dinarun, fa qala anfiqhu `ala nafsika” (Ya Rasulallah saya memiliki dinar, Rasulallah menjawab, nafkahkanlah untuk dirimu). Rasulallah memerintahkan laki-laki tersebut mendahulukan dirinya, karena hak dirinya untuk mempertahankan hidup harus lebih didahulukan daripada orang lain. Dia boleh saja mengalah kepada orang lain, apabila orang lain tersebut seorang muslim yang taat dan lebih baik, atau lebih terjaga (ma`sum] dan pada dirinya.¹⁵³ Berdasarkan firman Allah dalam surat al-Hasyr ayat 9:

وَيُؤْتِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَن يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿٩﴾

“...Dan mereka mengutamakan (orang-orang Muhajirin), atas diri mereka sendiri, sekalipun mereka dalam kesusahan (memerlukan apa yang mereka berikan itu). Dan siapa yang dipelihara dari kekikiran dirinya, mereka itulah orang-orang yang beruntung.”

Berbeda jika mengalah kepada orang yang tidak terjaga (ma`sum), seperti pelaku zina, pemabuk, orang yang suka meninggalkan shalat dan lain-lain, maka tidak mengalah kepada mereka adalah langkah yang dibenarkan.

¹⁵³ Muhammad Azam, *Qawaid al-Fiqh al-Islami*, h. 184

Keempat, orang yang terpepet dalam kelaparan, tidak boleh memotong sebagian tubuh orang lain yang sama-sama terpepet dalam kelaparan, untuk dimakan, karena yang demikian ini sama halnya dengan menyelamatkan dirinya, namun menimbulkan *dharar* kepada orang lain. Hal ini diharamkan, meskipun yang dipotong adalah anggota tubuh orang yang tidak terjaga (*ma`sum*)¹⁵⁴, karena di sini terdapat unsur penyiksaan. Dan seberapapun hinanya seseorang, melakukan penyiksaan padanya bertentangan dengan prinsip Islam, yaitu menjunjung tinggi kehormatan terhadap manusia. Adapun memotong anggota tubuh sendiri demi menyelamatkan dirinya dari kelaparan yang sudah tidak dapat tertahankan lagi, boleh dilakukan dengan syarat dampak yang ditimbulkan oleh pemotongan anggota tubuh tersebut tidak boleh sebanding dengan dampak yang timbulkan oleh kelaparan yang menyimpannya, atau bahkan lebih parah, melainkan harus di bawahnya. Kalau dampak yang ditimbulkan oleh pemotongan anggota tubuh lebih rendah daripada dampak yang ditimbulkan oleh karena kelaparan tersebut,¹⁵⁵ maka diperbolehkan melakukannya karena untuk memper-tahankan hidup yang memang diperintahkan menjaga-nya. Lebih-lebih jika yang dipotong adalah anggota tubuh

¹⁵⁴ Jalaluddin al-Mahalli, *Syarh al-Mahalli `ala Minhaj al-Thalibin li al-Nawawiy*, (Beirut: Dar Ihya al-Kutub al-Ilmiyyah, t. th.), Juz IV, h. 264

¹⁵⁵ Abu Zakariya Muhyiddin Yahya al-Nawawi, *Raudhah al-Thalibin*, (Beirut: Al-Maktab al-Islamiy, t. th), Cet. I, Juz III, h. 285

yang sama sekali tidak menimbulkan bahaya. Contoh seperti ini dengan sendirinya melibatkan qa`idah furu` lainnya, yaitu:

إزالة ضرر أعظم بارتكاب ضرر أخف

"Menghilangkan bahaya yang lebih besar dengan cara melakukan bahaya yang lebih ringan."

Kelima, imam al-Suyuthi menambahkan, tidak boleh membunuh orang lain untuk dimakan, karena yang demikian ini memang bisa menyelamatkan dirinya dari musibah kelaparan, tapi dengan cara membunuh orang lain justru lebih besar bahaya yang ditimbulkannya.

Keenam, seseorang tergelincir dari tebing dan menggelinding ke bawah, kalau ia lurus maka akan jatuh ke dalam jurang yang curam dan bisa menyebabkan kematian. Satu-satunya jalan adalah dengan membelokkan arah jatuhnya, padahal di situ ada orang lain. Jika ia membelokkan arah jatuhnya, maka orang lain yang jatuh dan bisa menyebabkan kematian orang tersebut. Kondisi dilematis seperti ini ditanggapi oleh para ahli fiqh dengan bermacam-macam pendapat.

Menurut pendapat pertama, orang tersebut harus membiarkan dirinya jatuh, walaupun resikonya ia akan mati, dan tidak boleh mengorbankan orang lain. Sebab jika dia membelokkan arah jatuhnya dan menyebabkan kematian orang lain, itu sama halnya dengan menghilangkan *dharar* dirinya, akan tetapi menyebabkan *dharar* bagi orang lain.

Pendapat yang kedua, orang tersebut berhak memilih antara membiarkan dirinya jatuh, atau membelokkan arah jatuhnya dan mengorbankan orang lain. Ia bebas memilih salah satunya, karena keadaan dilematis seperti itu membolehkan ia menentukan pilihan mana saja.

Sedang menurut pendapat ketiga, apabila dirinya merasa bahwa orang lain tersebut lebih terjaga, lebih tinggi ilmunya, lebih taqwa, dan lebih banyak membawa kemaslahatan dari pada dirinya, maka ia harus membiarkan dirinya jatuh. Namun apabila ia merasa bahwa orang tersebut lebih tidak terjaga, maka ia harus membelokkan arah jatuhnya dan mengorbankan orang tersebut. dalam menjawab kondisi dilematis semacam ini, berlaku qa`idah *“Menghilangkan bahaya yang lebih besar dengan cara melakukan bahaya yang lebih ringan.”*

Ketujuh, apabila seorang laki-laki menikahi seorang wanita, dan di malam pertama ia mendapati sang istri ternyata memiliki vagina yang sangat sempit, sehingga tidak mungkin bagi suami menyetubuhinya kecuali dengan cara merobek vagina istrinya, maka bagi sang suami tidak boleh menyetubuhinya. Sekiranya jika ia menyetubuhinya, maka akan berakibat robeknya farji (vagina), atau akan merusak dinding pembatas antara lobang masuknya penis dan lobang keluarnya air kencing. Jika demikian ini yang terjadi, maka bagi sang suami dilarang menyetubuhinya, karena

dengan menyetubuhinya berarti ia menghilangkan *dharar* pada dirinya, yaitu melampiaskan kebutuhan biologis, dengan cara menimbulkan *dharar* yang lain, yaitu merobek farji sang istri. Jika sang istri melihat gelagat sang suami akan menyakitinya seperti itu, maka ia berhak mengadukan suaminya kepada pihak yang berwenang (Qadhi) dan menuntut fasakh nikah. Bagi Qadhi harus men-*fasakh* nikahnya suami istri tersebut, jika telah ditetapkan (saksi) oleh orang-orang yang memiliki keahlian di bidang ini (ahli khubrah), bahwa selama keberadaan sang suami masih tetap berada di sisi istrinya, maka akan tetap terbuka kemungkinan untuk menyakiti istrinya.¹⁵⁶ Yang dimaksud ahli *khubrah* di sini adalah para ahli dalam bidang kewanitaan, seperti para dokter wanita, bidan dan dukun beranak.

Qa`idah cabang yang pertama ini mengesankan seolah-olah setiap bahaya tidak boleh dihilangkan dengan membuat bahaya lain, sebarangpun kadarnya, baik bahaya yang ditimbulkan lebih kecil dari pada bahaya yang dihilangkan, atau seimbang, atau bahkan lebih besar. Untuk membatasi keumuman qa`idah ini, maka diperlukan qa`idah lain yang bisa membatasinya. Dari sinilah kemudian muncul qa`idah cabang lain:

2. الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف

"Bahaya yang lebih besar dihilangkan dengan bahaya yang lebih ringan."

¹⁵⁶ Muhammad Azam, *Qawaid al-Fiqh al-Islami*, h. 190-191

Qa`idah ini secara tersirat menegaskan bahwa untuk menghilangkan suatu bahaya, disyaratkan harus tidak menimbulkan bahaya yang lain. Suatu bahaya bisa saja dihilangkan dengan menimbulkan bahaya yang lain, jika kadar bahaya yang ditimbulkannya tidak seimbang dan tidak lebih besar dari pada bahaya yang dihilangkan. Karena itu, seseorang yang hendak menghilangkan suatu bahaya, harus memperhitungkan terlebih dahulu dampak yang akan ditimbulkannya. Apabila dampaknya seimbang atau bahkan lebih besar daripada bahaya yang hendak dihilangkan, maka ia harus mengurungkan niatnya, namun apabila dampak yang ditimbulkan lebih kecil daripada bahaya yang dihilangkan, maka ia bebas meneruskan niatnya.¹⁵⁷ Di antara contoh-contoh dari qa`idah ini:

a. Qisash

Karena bahaya yang lebih kecil bisa dilakukan demi menghilangkan bahaya yang lebih besar, maka diterapkanlah hukum qisash. Menerapkan qisash dengan cara membunuh pelaku pembunuhan suatu bahaya, akan tetapi bahayanya lebih kecil bila dibandingkan dengan bahaya akibat meninggalkan qisash. Sebab jika qisash tidak diterapkan, maka setiap orang akan merasa tidak melakukan pembunuhan dan tindak kriminal lainnya. Maka tidak diragukan lagi bahwa banyaknya kasus

¹⁵⁷ Muhammad Azam, *Qawaid al-Fiqh al-Islami*, h. 192

pembunuhan merupakan dlarar yang jauh lebih besar dari pada hanya sekedar dlarar akibat qisash. Bahkan qisash sebenarnya adalah upaya untuk melestarikan kehidupan. Seperti firman Allah dalam surat al-Baqarah ayat 179:

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَأْتُوايَ الْأَلْبَبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٧٩﴾

“Dan dalam qishash itu ada (jaminan kelangsungan) hidup bagimu, wahai orang-orang yang berakal, supaya kamu bertakwa.”

Isi ayat inilah yang menjadi prinsip diterapkannya hukum qisash, dimana ayat tersebut menerangkan bahwa yang menjadi prioritas adalah “kehidupan.” Sedangkan pelaksanaan qisash merupakan perantara atau jembatan yang mengantarkan kepada kehidupan yang lebih tenteram, karena hukuman qisash ini sama dengan peringatan bagi semua orang, sehingga siapapun yang mengetahui bahwa orang yang melakukan pembunuhan tanpa adanya hak, niscaya akan dikenai hukum qisash, maka orang tersebut akan menahan diri dari perbuatan membunuh. Dengan begitu, akan terjagalah kehidupan orang yang hendak ia bunuh, begitu pula dengan dirinya.¹⁵⁸

Meskipun demikian, para ulama bersepakat bahwa tidak setiap orang bisa melakukan qisash kepada orang lain, yang berhak melakukan qisash adalah *Sulthan* (penguasa) atau orang

¹⁵⁸ Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manar*, (Kairo: al-Manar, 1954), Juz II, h. 256

yang diangkat olehnya. Allah telah menjadikan penguasa sebagai orang yang berhak mengatur dan mengurus masalah umat dari satu orang ke orang yang lain.¹⁵⁹

b. Al-Hudud

Sanksi hukuman disebut dengan "had" karena keberadaan sanksi ditujukan untuk mencegah orang melakukan penyebab-penyebab sanksi. Sanksi adalah upaya antisipatif (pencegahan sebelum berbuat) dan hukuman yang berupaya membuat jera terhadap para pelaku, agar tidak mengulangnya lagi. *Al-Syari`* memberlakukan *al-hudud* bertujuan untuk mengajarkan etika kepada pelaku kriminal dan mencegahnya sekaligus mencegah orang lain dari berbuat keonaran. Jika upaya-upaya ini tidak dilakukan, maka penyimpangan-penyimpangan sosial akan terus bergentayangan di masyarakat. Setiap sanksi yang dikenakan kepada para pelaku kriminal adalah *dharar* bagi mereka, karena rajam dan jilid adalah *dharar*. Demikian pula hukuman yang diberikan kepada pelaku-pelaku kriminal yang lain, seperti perampok, pembegal dan lain-lain. Semua hukuman yang diberikan kepada mereka merupakan *dharar*, namun dlarar yang semacam ini ringan, karena hanya berhubungan dengan satu orang, yaitu pelakunya saja. Sedangkan membiarkan pelaku kriminal tanpa dikenai sanksi yang berupa *dharar*, justru akan

¹⁵⁹ Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Anshari, *al-Jami` li Ahkam al-Qur'an*, (Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyah, 1936), Cet. II, Juz II, h. 96

menimbulkan bahaya yang lebih besar dan menyeluruh, dengan demikian, menerapkan had adalah suatu keharusan. Menerapkannya berarti memilih dharar yang lebih kecil demi menolak atau menghindari dharar yang lebih besar. Memberi sanksi kepada orang yang meninggalkan shalat merupakan *dharar*, namun tidak memberi sanksi kepada mereka justru akan menimbulkan dharar yang lebih berat lagi. Karena hal itu akan merangsang orang lain bersikap menggampangkan dalam meninggalkan shalat yang merupakan rukun terpenting dalam Islam.

c. Memerangi orang-orang yang makar (bughat).

Yang dimaksud makar di sini adalah orang-orang Islam yang menyimpang dari pemerintahan yang adil. Mereka disebut "Bughat" karena perbuatan makar dan zhalim yang mereka lakukan. Memerangi mereka berarti menimpakan *dharar* dan *masyaqqah* pada mereka, namun hal itu harus dilakukan karena untuk menolak *dharar* yang lebih besar, yaitu hilangnya rasa aman di masyarakat. Allah berfirman dalam surat al-Hujurat ayat 9:

وَإِنْ طَآئِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا ۗ فَإِنْ بَغَت إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقْتُلُوا الَّتِي تَبَغَىٰ حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ ۗ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا ۗ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴿٩﴾

“Dan kalau ada dua golongan dari mereka yang beriman itu berperang hendaklah kamu damaikan antara keduanya! Tapi kalau yang satu melanggar perjanjian terhadap yang lain, hendaklah yang melanggar perjanjian itu kamu perangi sampai surut kembali pada perintah Allah. Kalau dia telah surut, damaikanlah antara keduanya menurut keadilan, dan hendaklah kamu berlaku adil. Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang berlaku adil.”

Jika dalam ayat tersebut berbuat aniaya terhadap satu golongan sudah disebut *bughat*, dan harus diperangi, maka lebih-lebih lagi (mafhum aulawi) jika aniaya tersebut dilakukan terhadap pemerintahan yang sah.

d. Mencegah orang berbuat jahat.

Apabila seseorang berbuat jahat kepada orang lain, maka harus dicegah sebisa mungkin sesuai dengan perhitungan kita. Hal itu boleh dilakukan, meskipun harus menggunakan cara yang dharar, demi tercegahnya dharar yang lebih besar.¹⁶⁰ Upaya mencegah kejahatan adalah dlarar, karena terkadang harus dilakukan dengan melukai, menyakiti, atau bahkan membunuh pelakunya. Tetapi tidak melakukan pencegahan terhadap tindak kejahatan adalah dlarar yang lebih besar, karena bisa berakibat kejahatan bertambah merajalela, baik kejahatan kemanusiaan, harta benda, maupun kejahatan harga diri, dan menimbulkan banyak korban, dan pada gilirannya, ketentraman masyarakat

¹⁶⁰ Al-Ramli, *Nihayat al-Muhtaj Syarh al-Minhaj*, (Mesir: al-Halabi, t. th), Juz II, h.

menjadi hilang, karena selalu dihantui oleh keresahan dan ketakutan. Oleh karenanya, dlarar yang dilakukan demi tercegahnya dlarar yang lebih besar adalah sebuah keharusan.

e. Nafkah Wajib

Seseorang wajib menafkahi keluarganya yang meliputi orang tua dan anak-anaknya. Menafkahi anak berdasarkan firman Allah dalam surat al-Baqarah ayat 233

وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ

"Dan kewajiban bapak memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara yang ma`ruf."

Kata *al-maulud lahu* artinya "pemilik anak", dengan sendirinya menunjukkan bahwa seorang Bapak (yang menjadi nasab anak) selain wajib menafkahi isterinya, juga wajib menafkahi anak-anaknya. Sedangkan nafkah kepada orang tua berdasarkan qiyas, yaitu disamakan dengan nafkah kepada anak, karena keduanya, terlebih orang tua adalah sama-sama bagian dari seseorang, dan juga karena kehormatan orang tua lebih besar dari pada saudara yang lain.

Kewajiban nafkah meliputi pemenuhan sandang, pangan, minuman, dan hunian. Semua itu dibebankan atas seseorang dengan hukum wajib. Pembebanan secara wajib ini adalah dharar bagi seseorang yang menjadi kepala keluarga, akan tetapi hal itu harus diterapkan demi menghindari dharar yang

lebih besar, yaitu kemungkinan menderita kelaparan, atau bahkan kematian yang menimpa orang-orang yang menjadi tanggungannya. Dan yang terakhir ini jauh lebih berbahaya daripada sekedar dlarar yang berupa membebankan tanggungan nafkah atas satu orang.

f. Membedah Perut Mayit

Apabila seseorang meninggal, dan diketahui karena didorong oleh sifat pelit yang dimiliki ia telah menelan sejumlah harta berharga, maka boleh melakukan pembedahan dan mengeluarkan harta yang ditelan dari perutnya. Membedah mayit merupakan perbuatan *dharar*, karena merusak kehormatan mayit, dan kehormatan mayit adalah sama dengan kehormatan orang hidup. Akan tetapi membiarkan harta berharga tersia-sia mubadzir di dalam perut mayit adalah *dharar* yang lebih besar, karena barang berharga tersebut bisa dimanfaatkan untuk menghidupi banyak orang, dan itu sangat dibutuhkan. Begitu pula jika di dalam perut mayit wanita ada janin yang masih dimungkinkan hidup, maka boleh melakukan pembedahan terhadap perut mayit tersebut untuk mengeluarkan janin yang ada di dalamnya. Membedah mayit sama halnya dengan merusak kehormatan si mayit, dan itu merupakan *dharar*. Akan tetapi membiarkan bayi di dalam perut mayit adalah *dharar* yang lebih besar, karena masih ada harapan hidup, sedang ibu yang

hendak dibedah sudah meninggal, maka harus dilakukan pembedahan (*dharar al-akhaff*) agar *dharar* yang lebih besar dapat dihindari.

3. ¹⁶¹ *يحتمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام*
“Melakukan bahaya yang khusus untuk menolak bahaya yang umum.”

Qa`idah ini secara substansial sudah terakomodir di dalam qa`idah terdahulu. Namun, qa`idah ini merupakan qa`idah yang sangat penting demi tujuan syariat Islam dalam upaya memaslahatkan umat.

Syariat Islam didatangkan untuk tujuan melindungi manusia, baik menyangkut agama, jiwa, akal, keturunan maupun harta bendanya. Segala sesuatu yang bisa menodai atau mereduksi eksistensi salah satu dari kelima hal tersebut merupakan kejahatan (*dharar*) yang wajib dihilangkan sedapat mungkin. Untuk merefleksikan tujuan-tujuan tersebut, maka kejahatan yang bersifat umum harus ditolak, meskipun hal itu harus dilakukan dengan cara menggunakan *dharar* yang bersifat khusus.

Untuk tujuan ini pula, syariat Islam memberlakukan hukum potong tangan, yaitu bertujuan untuk melindungi harta. Menerapkan perang melawan orang kafir yang menyerang, dan penerapan-penerapan lain. *Dharar-dharar* yang bersifat khusus

¹⁶¹ Zain al-Abidin ibn Ibrahim ibn Nujaim, *al-Asybah wa al-Nazha'ir*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1993), h. 87

tersebut harus dilakukan demi terhindarnya *dharar* yang bersifat umum.

Di antara contoh aplikasi qà'idah ini adalah:

- a. Pencekalan terhadap pemegang otoritas fatwa (Mufti) yang hilang ingatan (al-Majin). Hukum pencekalan ini tentunya merupakan dlarar bagi mufti, karena mengekang kebebasannya. Akan tetapi imbas dari dlarar tersebut hanya menimpa pada diri mufti seorang. Sebaliknya, jika pencekalan ini tidak dilakukan, maka mufti yang hilang ingatan akan mengumbar fatwa sesukanya, sehingga mengganggu keberlangsungan syariat Islam dan menimbulkan kebingungan umat. Demi menjaga keberlangsungan agama (hifz al-din) di masyarakat, maka hukum cekal ini harus diterapkan.
- b. Pencekalan terhadap dokter atau tabib gadungan. Hukum pencekalan ini tentu dirasakan sangat berat bagi kedua orang yang berprofesi sebagai pelayan jasa tersebut. Namun membiarkan orang-orang yang tidak memiliki latar belakang kedokteran (medis) dan ketabiban menangani hal-hal yang berhubungan dengan pengobatan adalah bahaya yang lebih besar, sebab bisa mengancam keselamatan jiwa orang banyak. Demikian ini sama halnya dengan menyerahkan urusan kepada orang yang bukan ahlinya. Maka untuk melindungi keselamatan jiwa masyarakat (hifz al-nafs), segala sesuatu yang bisa mengancamnya harus ditolak.

BAB VI

العادة محكمة

(Adat/tradisi bisa dijadikan dasar dalam penetapan hukum)

Dalam menyikapi kompleksitas persoalan yang berkembang ditengah-tengah ummat membutuhkan jawaban yang logis dan syari. Masalahnya tidak semua kasus baru yang mencul ditegaskan dalam teks secara tersurat, baik nash al-Qur'an maupun al-Sunnah. Di saat yang sama, kejadian dan peristiwa terus bertambah seiring perjalanan waktu. Dorongan kuat untuk berijtihad dan beranalogi menggunakan kaedah-kaedah yang didasari kedua sumber hukum Islam akhirnya mutlak diperlukan.

Dalam sebuah surat resmi yang ditulis untuk hakimnya, Abu Musa al-Asy`ari, Umar bin Khattab menegaskan, pentingnya mengoparasikan kasus-kasus yang sama atau berbeda kemudian menarik titik temu dan kesamaan, latar belakang kejadian, dan maksud dari hukumnya. Upaya tersebut dilakukan guna mendapatkan benang merah dari sejumlah kejadian. Selain itu, unsur berijtihad perlu juga diperhatikan agar meminimalisasi kesalahan pada setiap fatwa yang diputuskan.

Kondisi seperti ini mernicu sebagian ulama membuat qa`idah-qa`idah fiqh yang bisa dijadikan panduan pengambilan hukum qa`idah-qa`idah tersebut yang berbeda dengan qa`idah Ushul Fiqh. Perbedaan antara kedua disiplin itu, menurut Syihabuddin al-Qarafi dalam kitabnya *Al-Furuq*, terletak pada objek bahasan. Ushul fiqh membahas dalil-dalil berikut aplikasinya untuk merumuskan putusan hukum tertentu. Sedangkan, qa`idah fiqh diambil dari dalil kasus yang sering terjadi terutama yang berkaitan dengan perbuatan mukallaf sesuai dengan qa`idah yang berlaku dalam Ushul Fiqh.

Untuk mengatur kehidupan didunia ini Allah tidak membiarkan manusia manusia hidup bebas tanpa aturan tetapi Allah menetapkan ketentuan hukum sebagai mana terdapat dalam al-Qur'an dan al-Hadits.

Dalam kaitan ini hukum berupa aturan yang mengatur perilaku manusia dan lahir karena manusia mengadakan komunikasi.¹⁶² Aturan hukum yang mengatur hubungan manusia untuk menemukan hukum diatur pada panca qa`idah pokok dalam *Qawa'id Fiqhiyyah*, satu di antaranya adalah *al-'adatu muhakkamah* dalam madzhab Syafi'i. Kelima qa`idah tersebut adalah hasil perampingan dari 17 qa`idah yang pernah digagas al-Dabbas dalam madzhab Hanafi. Kelima qa`idah tersebut, yaitu perbuatan tergantung niatnya (*al-umuru bi maqasidiha*), yakin tidak bisa dihilangkan/dikalahkan oleh keragu-raguan (*al-yaqin la*

¹⁶² Muhammad Zuhri, *Hukum Islam Dalam Lintasan Sejarah*, (Jakarta: RajaGrafindo, 1996), h. 4

yuzalu bi al-syakk), kesulitan mendatangkan keringanan (al-masyaqqatu tajlib al-taisir), menghilangkan bahaya (ad-dhararu yuzalu) dan tradisi adalah sumber hukum (al-`adatu muhakkamah).

Manusia dalam kehidupannya banyak memiliki kebiasaan atau tradisi yang dikenal luas di lingkungannya. Tradisi ini dapat berupa perkataan, perbuatan yang berlaku yang disebut `urf. Kebiasaan atau tradisi seperti itu, dapat menjadi bahan pertimbangan ketika akan menetapkan hukum dalam masalah-masalah yang tidak ada ketegasannya dalam al-Qur'an maupun al-Sunnah.¹⁶³

A. Pengertian Qa`idah

Kata *al-`adah* terambil dari mashdar *al-`audu* atau *al-mu`awadah* yang artinya adalah "berulang-ulang kembali". Kalau diterjemahkan ke dalam bahasa Melayu bisa disebut sebagai kebiasaan atau adat. Dan adat ini bisa dimaknai sebagai suatu perkataan atau perbuatan yang terus menerus dilakukan oleh manusia, penting dan dapat diterima oleh akal normal manusia serta dilakukan secara berulang-ulang. Sedangkan pengertian *al-`urf* menurut kamus bahasa Arab semakna dengan *ma`ruf* yaitu sesuatu yang diketahui manusia berupa segala kebaikan dan mereka menerimanya dengan tenang, nyaman (*itmi`nan*).

¹⁶³ Satria Effendi, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: Kencana,2008), h. 154

Dalam mendefinisikan kata "*al-`adah*", terdapat perbedaan pendapat di kalangan para ulama, di antaranya:¹⁶⁴

Menurut Ali Hasab Allah, *al-`adah* adalah "apa yang telah dikenal orang banyak sehingga menjadi kebiasaan yang berlaku dalam kehidupan mereka."¹⁶⁵ Sedang menurut Ali Haidar, *al-`adah* adalah "sesuatu yang menetap di dalam hati, dan terulang-ulangnya sesuatu itu bisa diterima oleh orang-orang yang memiliki tabiat yang sehat."¹⁶⁶ Dengan redaksi yang senada, menurut al-Hindi, *al-`adah* adalah "sesuatu yang menetap dalam hati, berupa perkara (perbuatan) yang terjadi berulang-ulang, serta diterima oleh tabiat yang sehat."¹⁶⁷ Adapun menurut Muhammad al-Zarqa, *al-`adah* adalah sesuatu yang terus menerus dilakukan, diterima oleh tabiat yang sehat, serta terjadi secara berulang-ulang, dan inilah yang dimaksud dengan *`urf `amali*." Ia juga cenderung menyamakan *al-`adah* dengan *al-`urf* sebagai sesuatu yang memiliki kesamaan dengan apa yang dianggap benar oleh kalangan ahli agama yang mempunyai akal sehat, dan mereka tidak mengingkarinya.¹⁶⁸

Dengan demikian, *al-`adah* adalah sebuah nama yang diperuntukkan untuk sebuah perbuatan yang dilakukan berulang-ulang,

¹⁶⁴Ahmad Sudirman Abbas, *Qawa'id Fiqhiyyah Dalam Perspektif Fiqh*, (Pedoman Ilmu Jaya dengan Anglo Media Jakarta, 2004), Cet I, h.164

¹⁶⁵ Ali Hasab Allah, *Ushul al-Tasyri' al-Islami*, (Mesir: Dar al-Ma`arif, 1971), h. 314

¹⁶⁶ Ali Haidar, h. 40

¹⁶⁷ Ibrahim ibn Nujaim, *al-Asybah wa al-Nazha'ir*, h. 93

¹⁶⁸ Muhammad al-Zarqa, 219

sehingga karena seringnya perbuatan itu menjadi sangat perlu dilakukan, bahkan karena mudahnya sampai menyerupai tabiat atau karakter yang alamiah.

Al-Zarqa berpendapat bahwa suatu kebiasaan, baik yang berlaku secara umum (*ʿadat al-ʿam*) atau yang berlaku secara khusus (*ʿadat al-khash*) dapat dijadikan penentu di dalam menetapkan suatu hukum *syarʿi* selama tidak bertentangan dengan ketentuan nash secara khusus. Oleh sebab itu, jika ada suatu kebiasaan atau tradisi yang tidak berlawanan dengan ketentuan dalil-dalil nash, atau mungkin ada perbedaan dengan ketentuan nash tapi hanya secara umum, maka kebiasaan atau tradisi tersebut bisa diterima sebagai hukum *syarʿi*.¹⁶⁹ Contoh dari *ʿadat al-ʿam* adalah kebiasaan melakukan akad *istishnaʿ* (jual beli dengan pemesanan), mandi di tempat pemandian umum yang berbayar tanpa dibatasi waktu, dan lainnya. Sedang contoh *ʿadat al-khas* adalah kata "al-dabbah" yang di Irak menunjukkan arti kuda, padahal seharusnya menurut bahasa menunjukkan arti hewan yang melata. Begitu juga dengan kata "daging" (*al-lahm*) yang di Indonesia dipahami tidak termasuk ikan, padahal secara bahasa ikan juga termasuk di dalamnya.

Di dalam bahasa *syarʿi*, antara kata *al-ʿadat* dan *al-ʿurf* sebenarnya tidak terdapat perbedaan. Perbedaan antara keduanya

¹⁶⁹ Muhammad al-Zarqa, 220

hanya terjadi di kalangan para ulama, kalau *al-`adah* lebih luas cakupannya (umum) bila dibandingkan dengan *al-`urf*, maka setiap *`urf* pasti disebut *al-`adah*, dan tidak semua *al-`adah* disebut *`urf*. Namun, pada hakikatnya keduanya memiliki unsur pengertian yang serupa, yaitu keduanya adalah sesuatu yang dilakukan berulang-ulang dan disepakati serta dilakukan oleh suatu komunitas tertentu secara umum.

Macam-macam `urf

Menurut Abdul Wahab Khallaf, *`urf* perbuatan maupun perkataan terbagi kepada dua kelompok yaitu *`urf shahih* dan *`urf fasid*¹⁷⁰ dengan penjelasan sebagai berikut:

1. `Urf Shahih

'Urf shahih adalah segala sesuatu yang sudah di kenal ummat manusia yang tidak berlawanan dengan dalil syara`. Dan ia tidak menghalalkan yang haram dan menggugurkan kewajiban. Muhammad Abu Zahrah membagi jenis *`urf* ini menjadi dua yaitu :

- a. *`Urf `Am* (umum) yang telah berlaku umum diseluruh masyarakat tanpa memandang kenyataan di masa lalu. Contohnya adalah mandi di kolam, memasak dengan kompor, penumpang angkutan umum yang bercampur antara laki-laki dan perempuan dan mencuci dengan sabun.

¹⁷⁰ Abdul Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushul al-Fight*, h. 132

b. *`Urf Khas* (Khusus) yaitu *`urf* yang berlaku dan dikenal disuatu tempat atau masyarakat tertentu.¹⁷¹ Contohnya di lingkungan masyarakat Rejang terdapat beberapa kata yang mengandung arti positif, tapi dalam bahasa Bengkulu selatan mempunyai arti negatif.

2. *'Urf Fasid*

'Urf fasid adalah 'urf yang jelek dan tidak bisa diterima (mardud) karena bertentangan dengan syari'at. Dari pendapat ini dapat diketahui bahwa setiap kebiasaan yang menhalalkan yang diharamkan Allah dan mengandung maksiat termasuk kedalam jenis ini. Contohnya: kebiasaan masyarakat menggunakan minuman keras pada suatu pesta resmi, dan menyampaikan pendapat secara emosional dan anarkis. Berdasarkan pembagian *`urf* di atas, dapat disimpulkan bahwa:

Pertama, ditinjau dari bentuknya, maka *`urf* terdiri dari:

- a. *`Urf* berupa perkataan (qauliyah). Contohnya adalah kata Makanan ringan, dalam hal ini masyarakat mengenal bahwa makan kue alakadarnya adalah termasuk makanan ringan
- b. *`Urf* berupa perbuatan (al-fi`li). Contohnya adalah perbuatan jual-beli dalam masyarakat tanpa menyebutkan akad jual beli

¹⁷¹ Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, h. 418

Kedua, ditinjau dari segi nilai, maka *`urf* terdiri dari: *`urf sahiih* yang tidak bertentangan dengan syara`, dan *`urf fasid* yang tidak bermanfaat dan banyak berseberangan dengan dalil syara`.

Ketiga, ditinjau dari luas wilayah berlakunya, *`urf* terdiri dari *`urf `am* yang berlaku secara umum dalam wilayah yang luas. Contohnya menggunakan kendaraan tanpa perlu minta izin kepada pemilik pabrik kendaraan itu. Dan berbelanja ke pasar tanpa memerlukan saksi dalam transaksi. Dan *`urf khas* yang berlaku pada suatu wilayah atau sekelompok masyarakat saja misalnya menggunakan kain sarung bagi masyarakat melayu Bengkulu pada acara pernikahan.

Adapun syarat *`urf* yang dapat diterima adalah:

- a. Tidak ada dalil khusus tentang suatu masalah baik dalam al-Qur'an maupun al-Sunnah
- b. Tidak bertentangan dengan hukum syara`.
- c. Bersifat massal dan tidak dilakukan oleh beberapa serta tidak menimbulkan kesulitan atau menyebabkan kesempitan.
- d. Tidak ada pihak yang berbeda keinginannya dengan *`urf*.

Contohnya, adat yang berlaku di masyarakat bahwa suami isteri yang baru menikah harus tetap tinggal di rumah orang tua isteri selama satu bulan, namun karena telah ada kesepakatan maka pasangan suami isteri itu, maka diperbolehkan untuk tinggal di tempat lain tanpa harus menunggu satu bulan. Dalam masalah

ini, yang berlaku adalah kesepakatan suami isteri tersebut, walaupun berlawanan dengan `urf.

B. Dasar Hukum Qa`idah

Dari macam-macam `urf sebagaimana telah diuraikan di atas, dapat diketahui bahwa meskipun `urf merupakan suatu kebiasaan (adat) yang berlaku dan dilakukan secara komunal oleh masyarakat, tetapi tidak semua adat yang berlaku itu dapat diterima sebagai landasan hukum. Untuk dapat diterima sebagai landasan hukum, Satria Effendi¹⁷² menjelaskan argumennya, di antaranya adalah firman Allah dalam surat al-A`raf ayat 199 yang berbunyi:

خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ

“Jadilah engkau pemaaf dan suruhlah orang mengerjakan yang ma`ruf, serta berpalinglah dari pada orang-orang yang bodoh.”

Para ulama Ushul Fiqh sependapat bahwa *al-`urf* dipahami sebagai sesuatu yang baik dan menjadi kebiasaan masyarakat. Oleh sebab itu, ayat ini dipahami sebagai perintah untuk mengerjakan sesuatu yang telah dianggap baik sehingga menjadi suatu kebiasaan di dalam masyarakat.

Pada dasarnya, syari`at Islam sejak awal banyak menampung dan mengakui adat yang baik dalam masyarakat selama tradisi itu tidak bertentangan dengan al-Qur`an dan al-Sunnah. Kedatangan

¹⁷² Satria Effendi, *Ushul Fiqh*, h.155

Islam tidak serta merta menghapuskan tradisi yang telah menyatu dengan masyarakat. Tetapi secara selektif Islam menjaga keutuhan tradisi itu, namun ada pula yang dihapuskan. Contoh tradisi yang tetap terjaga adalah kegiatan *mudharabah* (bagi untung) dalam perdagangan yang sudah berkembang pada masyarakat sebelum Islam. Begitu juga tentang takaran gandum yang kemudian menjadi patokan dalam jual beli dan zakat fitrah yang diserap ke dalam hukum Islam. Sedang contoh tradisi yang dihapus adalah anggapan bahwa anak angkat sama statusnya seperti anak kandung, dan pemanggilan anak angkat dengan disertai nama Ayah angkatnya.

Dari uraian tentang kehujjahan *`urf* di atas, dapat disimpulkan bahwa diterimanya *`urf* sebagai landasan pembentukan hukum Islam telah memberi peluang luas bagi dinamisasi hukum Islam. Sebab, di samping banyak masalah-masalah yang dapat diselesaikan oleh metode-metode qiyas, istihsan dan mashlahah mursalah, melalui *`adat* atau *`urf* juga dapat ditampung berbagai permasalahan kebiasaan yang beragam berlaku di masyarakat. Dan adanya perubahan hukum pun menjadi konsekuensi yang tidak bisa dielakkan seiring adanya perubahan waktu dan tempat. Sebagai contoh, al-Qur'an menjelaskan pada surat al-Baqarah ayat 233:

فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا ۗ وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُم بِالْمَعْرُوفِ ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

“Apabila keduanya ingin menyapih (sebelum dua tahun) dengan kerelaan keduanya dan peimusyawaratan, maka tidak ada dosa atas keduanya. Dan jika kamu ingin anakmu disusukan oleh orang lain, maka tidak ada dosa bagimu apabila kamu memberikan pembayaran menurut yang patut.”

Ayat tersebut tidak menjelaskan berapa kadar kepatutan imbalan yang harus diberikan kepada orang yang menyusukan anaknya. Untuk mengaplikasikan ayat ini, perlu merujuk kepada adat yang berlaku dalam satu masyarakat tempat ia berada. Hal ini juga berlaku pada kewajiban membayar upah terhadap pekerjaan lainnya, karena tidak ada ketentuan nash yang menyebutkan nominal yang harus diberikan, maka di sinilah perlunya diperhatikan adat.

Firman Allah dalam surat al-Baqarah ayat 228:

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ۚ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ

وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا ۚ وَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي
 عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْنَّ دَرَجَةٌ مِّمَّا ۖ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿١٩﴾

"Wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali quru', tidak boleh mereka menyembunyikan apa yang diciptakan Allah dalam rahimnya, jika mereka beriman kepada Allah dan hari akhirat. Dan suami-suaminya berhak merujukinya dalam masa menanti itu, jika mereka (para suami) menghendaki ishlah. Dan para wanita mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang ma`ruf, akan tetapi para suami, mempunyai satu tingkatan kelebihan daripada isterinya. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana".

Firman Allah dalam surat al-Nisa' ayat 19:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ
 لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَآءَاتِيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَحِشَةٍ مُّبِينَةٍ ۚ
 وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۚ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا
 وَتَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا ﴿١٩﴾

"Hai orang-orang yang beriman, tidak halal bagi kamu mempusakai wanita dengan jalan paksa, dan janganlah kamu menyusahkan mereka karena hendak mengambil kembali sebagian dari apa yang telah kamu berikan kepadanya, terkecuali bila mereka melakukan pekerjaan keji yang nyata. Dan bergaullah dengan mereka secara patut. Kemudian bila kamu tidak menyukai mereka, (maka bersabarlah) karena mungkin kamu tidak menyukai sesuatu,

padahal Allah menjadikan padanya kebaikan yang banyak.” (Al-Nisa’: 19)

Dari kedua ayat yang digarisbawahi di atas, dapat dipahami bahwa Allah memberikan petunjuk tentang bagaimana pergaulan yang seharusnya dilakukan oleh pasangan suami istri, yaitu melaksanakan hak dan kewajiban dengan seimbang secara *ma`ruf*, berdasarkan akal sehat sesuai dengan hati nurani. Dan dalam implementasinya hal tersebut bisa berubah sesuai dengan perbedaan pola pikir dan kondisi masing-masing manusia.¹⁷³

Firman Allah dalam surat Al-Ma’idah ayat 89:

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ
الْأَيْمَانَ ۖ فَكَفَّرتُهُ ۗ وَإِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تَطْعَمُونَ
أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ۗ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ۚ
ذَلِكَ كَفْرَةٌ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ ۚ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ ۚ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ
لَكُمْ آيَاتِهِ ۗ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

”Allah tidak menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpahmu yang tidak dimaksud (untuk bersumpah), tetapi dia menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpah yang kamu sengaja, maka kaffarat (melanggar) sumpah itu, ialah memberi makan sepuluh

¹⁷³ Ali Ahmad al-Nadwi, h. 293

orang miskin, yaitu dari makanan yang biasa kamu berikan kepada keluargamu, atau memberi pakaian kepada mereka atau memerdekakan seorang budak. Barang siapa tidak sanggup melakukan yang demikian, maka kaffaratnya puasa selama tiga hari. Yang demikian itu adalah kaffarat sumpah-sumpahmu bila kamu bersumpah (dan kamu langgar). Dan jagalah sumpahmu. Demikianlah Allah menerangkan kepadamu hukum-hukum-Nya agar kamu bersyukur (kepada-Nya)”.

Ungkapan dalam ayat di atas menunjukkan bahwa adat kebiasaan (al-`Adah/al-`Urf) bisa menjadi rujukan dalam menentukan ukuran/kadar makanan atau pakaian yang harus diberikan sebagai kaffarat sumpah.

Firman Allah dalam surat al-Baqarah ayat 233:

﴿ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ
الرِّضَاعَةَ ۚ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۚ لَا تُكَلَّفُ
نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدِهِ ۚ وَعَلَى
الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ ۗ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا
جُنَاحَ عَلَيْهِمَا ۗ وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا

سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ ۖ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۖ وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ

بَصِيرٌ

"Para ibu hendaklah menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh, yaitu bagi yang ingin menyempurnakan penyusuan. dan kewajiban ayah memberi makan dan Pakaian kepada para ibu dengan cara ma'ruf. seseorang tidak dibebani melainkan menurut kadar kesanggupannya. janganlah seorang ibu menderita kesengsaraan Karena anaknya dan seorang ayah Karena anaknya, dan warispun berkewajiban demikian. apabila keduanya ingin menyapih (sebelum dua tahun) dengan kerelaan keduanya dan permusyawaratan, Maka tidak ada dosa atas keduanya. dan jika kamu ingin anakmu disusukan oleh orang lain, Maka tidak ada dosa bagimu apabila kamu memberikan pembayaran menurut yang patut. bertakwalah kamu kepada Allah dan Ketahuilah bahwa Allah Maha melihat apa yang kamu kerjakan".

Dalam konteks hukum Islam, para ulama berpendapat bahwa hanya `urf shahih yang dapat dijadikan sebagai landasan hukum. Beberapa ulama yang mendasarkan ketetapan hukumnya pada `urf, antara lain ulama Malikiyah menetapkan hukum berdasarkan perbuatan-perbuatan penduduk Madinah. `Urf shahih tentulah harus dilestarikan dalam kaitannya dengan upaya pembentukan hukum dalam proses peradilan. Sebagaimana qa`idah Fiqh mengatakan:

“al-`Adat Muhakkamah” (Adat merupakan hukum).¹⁷⁴ Adat, baik yang bersifat umum maupun khusus bisa dijadikan dasar hukum untuk menetapkan ketentuan hukum syari`at. Sejalan dengan ini, Abdul Wahhab Khallaf menjelaskan bahwa adat adalah syari`ah *muhakkamah*, dan berdasarkan syara` `urf itu memiliki *i`tibar*.¹⁷⁵

Berkenaan dengan `urf *fasid*, para ulama telah sepakat untuk tidak harus mempertahankannya. Hal ini karena penerimaan `urf *fasid* berarti menentang hukum syara`. Jika terdapat kebiasaan dalam masyarakat menyediakan minuman keras dalam suatu pesta, pinjam-meminjam dengan riba, tukar menukar isteri, sogok-menyogok untuk kelancaran urusan dan lainnya yang berdampak negatif, maka hal ini tidak bisa dipakai sebagai `urf.

C. Masalah-Masalah Terkait Dengan Qa`idah

Al-`adah atau kebiasaan yang diamalkan oleh manusia boleh dan bisa saja berubah dari masa ke masa dan dari generasi ke generasi, malah dari satu tempat kesatu tempat yang lain. Contohnya dalam bidang jual beli seperti yang disebutkan, kebiasaan yang diamalkan oleh generasi hari ini menggunakan alat takaran dan timbangan dalam kilogram telah berbeda daripada generasi terdahulu.

¹⁷⁴ Subhi Mahmasani, *Falsafat Tasyri` fi al-Islam*, Alih Bahasa Ahmad Sudjono, (Bandung: Al-Ma`arif, 1981), h. 194

¹⁷⁵ Abdul Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushul al-Fiqh*, h. 132

Begitu juga kebiasaan (*al-`adah*) pada suatu masa, pada awalnya mereka berjual-beli dengan menyatakan ijab dan qabul, kemudian berubah kepada *bai` al-mu`atah* (bertukar tangan) saja. Kebiasaan kini, orang mulai banyak membayar tunai dengan kartu kredit atau kartu debit, tetapi tidak mustahil datang suatu masa ketika orang tidak lagi menggunakan tunai langsung. Selain itu, saat ini juga dikenal jual beli saham yang sifatnya fluktuatif karena yang dihargai adalah kinerja suatu perusahaan dan prospeknya di masa mendatang. Padahal, jual beli dahulu dilakukan serah terima antara barang dengan barang (*barter*), barang dengan uang, dan barang atau uang dengan jasa. Inilah contoh-contoh kebiasaan (*al-`adah*) yang akan berubah-ubah mengikuti dinamika zaman, keadaan, dan tempat. Oleh sebab itu, penggunaan kaedah *al-`adah muhakkamah* dan *al-`urf muhakkamah* tampak jelas dan dominan pada bidang muamalat.

Menurut ahli Ushul Fiqh, *`urf* adalah sesuatu yang telah saling dikenal oleh manusia dan mereka menjadikannya tradisi. Salah satu isu yang terkait dengan kaedah tersebut ialah soal sifat merata yang harus ada pada sesuatu yang telah dikatakan menjadi *`adat/urf*. Sesuatu itu baru disebut *`adat/urf* kalau ia sudah dan terus berlaku secara merata pada semua anggota masyarakat dari milieu yang bersangkutan. Sebaliknya, jika ia hanya berlaku pada beberapa orang saja maka ia tidak bisa disebut sebagai *`adat/urf*

Isu lain yang terkait ialah soal apakah `adat/urf` itu bisa berkedudukan sebagai syarat pada suatu akad. Misalnya, `urf/`adat masyarakat di daerah A ialah memetik ceremai sebelum matang; apakah `adat/urf` itu berkedudukan sebagai syarat sehingga jual-belinya sah tanpa menyebut syarat pemetikan itu.

Dalam hal ini, ada dua pendapat, yaitu pendapat yang mengiyakan atas pertanyaan itu dan pendapat yang menegasikannya. Imam al-Qaffal adalah salah seorang yang mendukung pendapat pertama tersebut, yakni `adat/urf` berkedudukan sebagai syarat pada suatu akad. Sementara Jumhur Ulama berpendapat sebaliknya, yakni `adat/urf` tidak bisa berkedudukan sebagai syarat pada suatu akad.

Isu lain yang terkait ialah soal `adat/urf` yang berlaku dalam bahasa, apakah `adat/urf` yang pertama kali ada atau yang terakhir kali ada. Dalam hal ini, yang dijadikan pegangan ialah `urf/`adat yang pertama kali ada. Isu lain yang terkait dengan masalah di atas ialah soal kaedah:

Maksud kaedah ini ialah bahwa setiap ketentuan hukum syara' yang tidak bisa dirujuk kepada sumber syara' dan bahasa, maka ia harus dirujuk kepada `adat/urf`.

Contoh-Contoh Penetapan Hukum Berdasarkan `Adat/`Urf

Banyak sekali masalah hukum yang ditetapkan berdasarkan `adat/`urf. Berikut ini sebagian contoh yang dikelompokkan menjadi dua kategori:¹⁷⁶

1. Kategori Ibadat

Masalah-masalah ibadat yang dasar rujukannya `adat/`urf, antara lain:

- Masalah usia mulai haid bagi wanita dan usia baligh
- Masalah masa minimal, masa kebiasaan, dan masa maksimal bagi haid, nifas, serta suci
- Masalah kriteria sedikit dan banyak bagi perbuatan-perbuatan yang merusak shalat
- Masalah kriteria sedikit dan banyak pada najis yang dimaafkan
- Masalah kriteria lama dan singkat berkenaan dengan shalat jama` taqdim (antara dua shalat)
- Masalah kriteria lama dan singkat berkenaan dengan pelaksanaan shalat Jum`at dan khutbahnya (jarak antara keduanya)

2. Kategori Muamalat

Masalah-masalah muamalat yang penetapan hukumnya berdasarkan `adat/`urf, antara lain:

- Masalah kriteria lama dan singkatnya masa penundaan pengembalian barang yang bercacat yang berakibat barang itu tidak bisa dikembalikan lagi oleh pembelinya.

¹⁷⁶ Al-Suyuthi, *al-Asybah...*, h. 63-64

- Masalah mengambil buah-buahan yang jatuh dari pohonnya.
- Masalah kriteria kelayakan tempat penyimpanan barang/harta yang menjadi objek curian.
- Masalah barang-barang yang menjadi objek jual beli *mu`athah*
- Masalah upah buruh dan mandor berkaitan dengan beban kerja dan tanggung jawab
- Masalah timbangan dan takaran sesuatu yang tidak ada penjelasannya dari Nabi saw.

D. Qa`idah-Qa`idah Cabang

1. إستعمال الناس حجة يجب العمل بها .

"Apa yang dilakukan oleh masyarakat secara umum, bisa dijadikan hujjah (alasan/dalil) yang wajib diamalkan."

Misalnya: apabila seseorang diberikan makanan oleh tetangganya yang diletakkan di atas piring, maka ia wajib mengembalikan piringnya kepada tetangga tersebut, karena yang diberikan menurut kebiasaan hanya makanannya.

2. كل عرف ورد النص بخلافه فهو غير معتبر

"Setiap kebiasaan umum yang bertentangan dengan ketentuan nash, maka dianggap tidak berlaku (tidak sah)."

Misalnya: kebiasaan masyarakat yang di setiap pesta selalu dihidangkan minuman keras atau hiburan musik dengan penyanyi wanita yang berpakaian minim. Perayaan untuk memperingati hari-hari tertentu dengan kegiatan-kegiatan mistik yang mengarah pada perbuatan syirik, dan lainnya.

3. إنما تعتبر العادة إذا اضطردت أو غلبت

"Al-`adat yang diakui (oleh syar`i) hanyalah apabila berlangsung terus menerus dan berlaku umum"

Misalnya: seseorang berlangganan fasilitas layanan internet dengan membayar sejumlah uang setiap bulannya kepada operator perusahaan jaringan telekomunikasi tertentu. Maka jika akses internet terhenti karena kesalahan operator walaupun tidak disengaja, si pelanggan dapat menuntut ganti rugi atau kompensasi kepada perusahaan tersebut.

4. *"Setiap perkara yang dikemukakan oleh syar`i (dengan secara mutlak), namun tidak ada pembatasan di dalamnya, baik secara syar`i sendiri atau secara bahasa, maka perkara tersebut harus dikembalikan kepada `urf."*

Misalnya: membagi ongkos (gaji) kerja dengan dua kali pembayaran. Seberapa besar kadar pembagiannya dan seberapa lama tenggat waktunya, jika hal itu tidak disebutkan ketika akad, maka dikembalikan kepada `urf.

5. المعروف عرفا كالمشروط شرعا

"Sesuatu yang sudah diketahui secara umum, hukumnya sama dengan syarat yang disyaratkan."

Misalnya: seorang pembeli pada saat melakukan transaksi hanya mengatakan "saya mau membeli mobil anda", tanpa menjelaskan perangkat atau fasilitas dari mobil yang akan dibeli, maka ucapan semacam itu telah termasuk ke dalamnya fasilitas mobil yang standar.

6. التعيين بالعرف كالتعيين بالنص

"Sesuatu yang ditentukan oleh kebiasaan umum, sama dengan sesuatu yang ditentukan oleh dalil nash."

Misalnya: memanfaatkan atau memakai barang-barang yang disewa, dipinjam atau dititipkan yang tidak dijelaskan pada waktu akad. Maka boleh dan tidaknya pemanfaatan atas barang tersebut, dikembalikan pada adat kebiasaan yang berlaku.

7. المعروف بين التجار كالمشروط بينهم

"Sesuatu yang sudah diketahui oleh kalangan pedagang adalah sama dengan sesuatu yang disyaratkan di kalangan mereka."

Sebenarnya penerapan dari qa`idah ini tidaklah jauh berbeda dari qa`idah sebelumnya. Hanya saja menurut al-Zarqa, qa`idah ini lebih terfokus pada adat komunitas pedagang. Misalnya, seorang pedagang menjual dagangan, dan kebiasaan yang berlaku di sana adalah pembayaran suatu barang tidak dengan kontan.

8. لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان

"Tidak bisa dipungkiri bahwa berubahnya hukum, disebabkan berubahnya zaman."

Misalnya, memungut upah dari amal ibadah yang pada awalnya tidak diperbolehkan, berubah menjadi diperbolehkan, seperti memperbolehkan memungut gaji bagi orang yang mengajar al-Qur'an.

BAB VII

QA`IDAH-QA`IDAH FIQH

BIDANG IBADAH, MUAMALAH, SIYASAH, DAN FIQH PRIORITAS

Sebagai landasan aktifitas umat Islam sehari-hari dalam usaha memahami maksud-maksud ajaran Islam (*maqasid al-Syari`ah*) secara lebih menyeluruh, keberadaan *qawa`id fiqhiyyah* menjadi sesuatu yang amat penting. Baik di mata para ahli usul maupun *fuqaha*, pemahaman terhadap *qawa`id fiqhiyyah* adalah mutlak diperlukan untuk melakukan suatu *ijtihad* atau pembaruan pemikiran dalam masalah ibadah, muamalah, berbagai aspek lainnya. Manfaat keberadaan *qawa`id fiqhiyyah* adalah untuk menyediakan panduan yang lebih praktis yang diturunkan dari teks dan jiwa nash asalnya yaitu al-Qur`an dan al-hadits yang digeneralisasi dengan sangat teliti oleh para ulama terdahulu dengan memperhatikan berbagai kasus fiqh yang pernah terjadi, sehingga hasilnya kini mudah diterapkan kepada masyarakat luas.

A. Qa`idah-Qa`idah Fiqh Ibadah

Beribadah merupakan tujuan utama diciptakannya manusia, gunanya agar dapat meraih ridha Allah, dan manfaatnya untuk

memperoleh kebahagiaan di dunia dan akhirat. Khusus dalam ibadah *mahdhah*, maka ketentuannya bersifat *ta`abbudi*, kebenarannya pasti dan tidak bisa berubah. *Qa`idah-qa`idah* fiqh di sini berperan untuk merinci teknis penerapannya agar lebih mudah dipahami, tidak muncul keragu-raguan dalam pelaksanaannya, sehingga orang yang mengamalkannya dapat *khushu`* dan tenang dalam ibadahnya. Kaedahkaedah itu adalah:

1. الأصل في العبادة البطلان حتى يقوم الدليل على الأمر

"Hukum asal dalam ibadah (mahdhah) adalah batal, sampai ada dalil yang memerintahkannya."

2. تقديم العبادة قبل وجود سببها لا يصح

"Tidak sah mendahulukan ibadah sebelum ada sebabnya."

3. لا قياس في العبادة غير معقول المعنى

"Tidak bisa digunakan analogi dalam ibadah yang tidak dipahami maksudnya."

4. الإيثار في القرب مكروه وفي غيرها محبوب

"Mengutamakan orang lain dalam masalah ibadah adalah makruh, dan dalam masalah lainnya adalah disenangi."

5. كل ما وجب عليه شيء ففات لزمه قضاؤه

"Setiap sesuatu yang diwajibkan kepada seseorang, kemudian ia lewatkan (tidak melakukannya), maka ia wajib meng-qadhanya (mengganti pelaksanaannya)."

B. Qa`idah-Qa`idah Fiqh Muamalah

Dalam kehidupan ekonomi, atau yang dalam khazanah karya para fuqaha terdahulu biasa disebut muamalat, pemakaian *qawa'id fiqhiyyah* menjadi sesuatu yang amat penting.¹⁷⁷ Seiring perkembangan zaman, keperluan adanya qa`idah yang lebih banyak tampaknya tidak dapat dihindarkan. Muhammad Mustafa al-Zarqa dalam karyanya, *al-Fiqh al-Islam fi Tsaubihhi at-Tajdid*, menyebutkan setidaknya 25 qawa'id yang terkait dengan transaksi muamalah.¹⁷⁸ Sedangkan Jazuli sendiri menyebutkan 20 *qawa'id* yang memberi ruang kepada transaksi ekonomi dan muamalah.¹⁷⁹ Namun, dalam pembahasan di sini akan dibahas 5 kaedah saja yang dianggap sangat penting:

1. الأصل في المعاملة العفو فلا يحظر منه إلا ما حرم الله

"Hukum asal dalam muamalah adalah pemaafan, tidak ada yang diharamkan kecuali apa yang diharamkan Allah Swt."

2. الأصل في العقد رضی المتعاقدين ونتيجته ما إلتزمه بالتعاقد

"Hukum asal dalam transaksi adalah kerelaan kedua belah pihak yang melakukan akad, dan hasilnya adalah berlaku sahnyanya yang diakadkan."

3. لا يتم التبرع إلا بالقبض

¹⁷⁷ Khalid ibn Ali al-Musyaiqih, *Mu`amalah al-Maliyah al Mu`ashirah*, (Beirut: Dar al-Fikr, t. th.), h. 32

¹⁷⁸ Muhammad Mustafa al-Zarqa, *al-Fiqh al-Islam fi Tsaubihhi al-Tajdid*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1963)

¹⁷⁹ Lihat A. Djazuli, *Kaidah-Kaidah Fikih...*, h. 130-138

"Tidak sempurna akad tabarru` kecuali dengan penyerahan barang."

4. كل ما صح الرهن به صح ضمانه

"Setiap yang sah untuk digadaikan, sah pula dijadikan jaminan."

5. كل شرط كان من مصلحة العقد أو من مقتضاه فهو جائز

"Setiap syarat untuk kemashlahatan akad, atau diperlukan oleh akad tersebut, maka syarat tersebut dibolehkan."

C. Qa`idah-Qa`idah Fiqh Siyasa

Fiqh Siyasa sering juga disebut dengan siyasa syar`iyyah atau ilmu tata negara Islam, kajiannya khusus membahas tentang seluk beluk pengaturan kepentingan umat manusia pada umumnya dan negara pada khususnya, baik berupa penetapan hukum, peraturan, dan kebijakan oleh pemegang kekuasaan yang berlandaskan atau sejalan dengan ajaran Islam atau maqasid al-syari`ah. Ini dimaksudkan untuk mewujudkan kemaslahatan bersama bagi manusia dan sekaligus menolak berbagai kemudharatan yang mungkin muncul dalam interaksi sosial berbangsa dan bernegara. Dengan kaedah-kaedah ini, diharapkan ada acuan bagi umat Islam dalam bersikap sebagai pemimpin dalam mengambil kebijakan internal dan eksternal negara, sebagai rakyat yang dipimpin menyikapi peraturan atau keputusan yang dibuat oleh pemerintah, dan sebagai warga negara dalam berhubungan dengan warga negara lainnya yang berbeda agama. Kaedah-kaedahnya adalah:

1. تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة

“Kebijakan seorang pemimpin terhadap rakyatnya harus berdasar pada kemashlahatan.”

2. الأصل في العلاقة السلم

“Hukum asal dalam hubungan antar negara adalah perdamaian.”

3. العقد يرفعى مع الكافر كما يرفعى مع المسلم

“Setiap perjanjian dengan non muslim harus dihormati seperti dihormatinya perjanjian sesama muslim.”

4. ما لا يدرك كله لا يترك كله

“Apa yang tidak bisa dilaksanakan seluruhnya, hendaknya tidak ditinggalkan seluruhnya.”

5. حكم الحاكم إلزام ويرفع الخلاف

“Keputusan pemerintah bersifat mengikat dan menghilangkan perbedaan pendapat.”

D. Qa`idah-Qa`idah Fiqh Prioritas

Fiqh prioritas ini intinya membahas tiga hal penting yaitu pertimbangan antara berbagai jenis manfaat, pertimbangan antara berbagai jenis kerusakan, dan pertimbangan antara manfaat dengan kerusakan. Ketiga jenis pertimbangan ini harus diputuskan dengan teliti, bijaksana, dan memperhatikan secara seksama terkait waktu, tempat, dan keadaan yang mengiringi suatu peristiwa. Aplikasinya harus diprioritaskan kualitas atas kuantitas, prioritas ilmu atas amal, dan prioritas dalam berbagai bidang amal, baik perbuatan yang diperintahkan maupun yang dilarang. Kaedah-kaedah tersebut adalah:

1. درء المفساد مقدم على جلب المصالح
"Menolak kemafsadatan lebih didahulukan daripada meraih kemashlahatan."
2. المصلحة العامة مقدم على المصلحة الخاصة
"Kemashlahatan yang umum lebih didahulukan daripada kemashlahatan yang khusus."
3. إذا تعارض مفسدان روعي أعظمهما ضررا بارتكاب أخفهما
"Jika dihadapkan pada dua kemafsadatan yang bertentangan, hendaklah diperhatikan yang bahayanya lebih besar, dengan melaksanakan bahaya yang lebih kecil."
4. مراعاة المقاصد مقدم على رعاية الوسائل
"Memelihara tujuan lebih didahulukan daripada memelihara cara dalam mencapai tujuan."
5. للوسائل حكم المقاصد
"Hukum terhadap sarana sama dengan hukum terhadap tujuan."
6. ما حرم لذاته أبيح للضرورة وما حرم لغيره أبيح للحاجة
"Apa yang diharamkan karena zatnya, dibolehkan jika ada darurat. Dan apa yang diharamkan karena faktor luarnya, dibolehkan karena adanya hajat."
7. إذا اجتمع الحلال و الحرام غلب الحرام
"Jika berkumpul antara yang halal dan yang haram pada waktu yang sama, maka dimenangkan yang haram."

DAFTAR PUSTAKA

- `Abidin, Muhammad Amin ibn, *Rad al-Muhtar 'ala al-Dar al-Mukhtar*, Beirut: Dar al-Fikr, 1979, Cet I, Juz I
- , *Rasa'il Ibn Abidin*, Beirut: Dar al-Fikr, 1978, Cet. II, Juz II
- `Aini, Badruddin Abu Muhammad al-, *'Umdat al-Qariy Syarh Shahih al-Bukhariy*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th, Juz XII
- `Ala'i, Shalahuddin Khalil bin Kikaldi al-, *al-Majmu' al-Madzhab fi Qawa'id al-Madzhab*, Baghdad: Mudiriyah al-Auqaf, t.th
- Anshari, Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad al-, *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyah, 1936, Get. II, Juz II
- Ashfahani, Al-Husain bin Muhammad al-Raghib al-, *Mufradatfi Gharib al-Qur'an*, Mesir: Mushtafa al-Babiy Halbiy, 1961, Cet I
- `Askari, Abu Hilal al-Hasan bin Abdillah al-, *Al-Furuq fi al-Lughah*, (Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1966, Cet I
- Asqalani, Syihabuddin Ahmad Ibnu Hajar al-, *Fath al-Bari Syarh al-Bukhari*, Mesir: Musthafa al-Babiy al-Halabi, 1959, Juz I
- , *Al-Talkhis al-Habiri fi Takhrij Ahaditsi sayyid al-Mursalin*, Beirut: Dar Nasyri al-Kutub al-Islamiyah, t.th., Juz III
- Atsir, Abu al-Sa'adat Mubarak bin Muhammad ibnu al-, *Al-Nihayah fi Gharib al-Hadits*, Mesir: 'Isa al-Babiy al-Halabi, 1962, Cet I, Juz II

- Audah, Abd al-Qadir, *Al-Tasyri' al Jina'i al-Islami, Muqaranah bi al-Qanun al-Wadh'i*, Libanon: Muassasah al-Risalah, 1998, Cet. XIV, Juz II
- Azam, Abd al-Aziz Muhammad, *Qawa'id al-Fiqh al-Islamiy*, Kairo: Al-Risalah al-Dauliyah, 1999
- Baihaqi, Al-Husain bin Ali al-, *Al-Sunan al-Kubra wama'ahu Jauhar al-Naqiy*, al-Hindiy: Haidar Abad, 1931, Cet I, Juz X
- Burnu, Muhammad Shidqi ibn Ahmad, *al-Wajiz fi Idhahal-Qawa'id al-Fiqhiyyah*, Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1983
- Bukhari, Imam al-, *Shahih Al-Bukhari*, Beirut: Dar al-Qalam, t.th. Juz I
- Djazuli, A, *Qa'idah-Qa'idah Fikih*, Jakarta: Kencana, 2007, Cet. II
- Haidar, Ali, *Durar al-Hukkam Syarh Majallat al-Ahkam*, Beirut: Dar al-Kutub al-Hamiyah, t.th, Jilid I
- Hazm, Abu Muhammad Ali bin Ahmad bin Sa'id Ibnu, *Al-Ihkamfi Ushul al-Ahkam*, Kairo: Al-'Ashimah, tth, Juz V
- Himawi, Ahmad bin Muhammad al-, *Ghamzu Uyuni al-Basha'ir Syarh al-Asybah wa al-Nadza'ir*, Kairo: Dar al-'Amirah, 1937, Cet I, Juz I
- 'Id Muhammad bin Ali ibnu Daqiq al-, *Ihkam al-Ahkam Syarh ' Umdah al-Ahkam*, Kairo: al-Muniriyah, 1920, Juz II
- Isnawi, Jamaluddin Abd al-Rahman al-, *Al-Tamhid fi Tahrij al-Furu'`ala al-Ushul*, (T.pn., 1980), Cet. II
- Jauhari, Isma'il bin Himad al-, *Al-Shihah*, Beirut: Dar al-Ilmi li al-Malayin, 1979, Cet. II, Juz VI

- Jauziyah, Muhammad bin Abi Bakar ibn Qayyim al-, *I`lam al-Muaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*, Mesir: Al-Sa`adah, 1955, Cet. I, Juz IV
- , *Badai' al-Fawa'id*, Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, t.th, Juz III
- Jurjani, Ali bin Muhammad al-Syarif al-, *Kitab al-Ta'rifat*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1983, Cet. I
- Kafawi, Abu al-Baq'a' Ayyub bin Musa al-Husainiy al-, *Al-Kulliyat Mu'jam fi al-Musthalahat wa al-Furuq al-Lughawiyah*, Damaskus: Muhammad al-Mishri, t.th.
- Katsir, Abu al-Fada' Ismail bin Umar ibnu, *Tafsir al-Qur'an al-'Adzim*, Beirut: Dar al-Fikr, 1970, Cet. II, Juz I
- Khallaf, Abd al-Wahab, *Ilmu Ushul al-Fiqhi*, Kuwait: al-Dar al-Kuwaitiyah, 1968 Cet. II
- Khittabi, Abu Sulaiman Himad bin Muhammad al-, *Ma'alim al-Sunan (Mukhtashar Sunan Abi Dawud li al-Mundziriy*, Mesir: Al-Sunnah al-Muhammadiyah, 1949, Juz V
- Mahalli, Jalaluddin al-, *Syarh al-Mahalli 'ala Minhaj al-Thalibin li Nawawiy (wa bihamishi Hasiyatai al-Qulyubi wa ' Umairah)*, Beirut: Dar Ihya al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th, Juz II
- Majah, Abu 'Abdillah Muhammad bin Yazid ibnu, *Sunan ibn Majah*, Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyah, t.th.
- Mandzur, Abu al-Fadli Jamaluddin ibn, *Lisan al-Arab*, Beirut: Dar Shadir, 1956, Juz XIII

- Mulaqqin, Umar bin Ali bin Ahmad bin al-, *Al-Asybah wa al-Nadza'ir*, Turki: Ahmad al-Tsalits, t.th
- Nadwi, Ali Ahmad al-, *Al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*, Damaskus: Dar Qalam, 1986
- Naisaburi, Abu Abdillah Muhammad bin Abdillah al-Hakim al-, *Al-Mustadrak 'ala Shahihain*, al-Hindiy: Da'irah al-Ma'arif, t.th, Juz II
- Nawawi, Abu Zakariya Muhyiddin Yahya al-, *Raudlah al-Thalibin*, Beirut Al-Maktab al-Islamiy, tth, Cet I, Juz m
- Nawawi, *Al-Majmu' Syarh al-Muhadzab*, Mesir: Al-Imam, t.th, Juz I
-----, *Syarh al-Nawawiy 'ala Shahih Muslim*, Beirut Dar al-Turats al-'Arabiy, t.th, Cet. II, Juz IV
- Nujaim, Ibnu al-Mishri, *Ghamzu 'Uyun al-Basha'ir Syarh al-Asybah wa al-Nazha'ir li Ibni Nujaim*, Beirut: Dar Kutub al-Ilmiyah, t.th
- Qarafi, Syihabuddin Ahmad bin Idris al-, *Al-Dzakhirah*, Kairo: Kulliyah al-Syariah, Al-Jami' al-Azhar, t.th., Juz I
-----, *Al-Furuq*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.th., Juz I
- Rajab Syihabuddin Ahmad ibn, *Jami' al-Ulum wa al-Hikam*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, t. th.
- Ramli, Imam al-, *Nihayah al-Muhtaj Syarh al-Minhaj*, Mesir: Al-Halabi, t.th, Juz II
- Ridha, Rasyid, *Tafsir al-Manar*, Kairo: al-Manar, 1954, Juz II
- Rohayana, Ade Dedi, *Ilmu Qawa'id Fiqhiyyah*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 2008, Cet. I

- Sajastani, Abu Dawud Sulaiman bin al-As'ats al-, *Sunan Abi Dawud bi Syarh 'Aun al-Ma'bud*, Beirut: Dar al-Fikr, 1979, Cet. III, Juz DC
- Salam, 'Izzu bin Abd al-, *Qawa'id al-Ahkam fi Mashalih al-Anam*, Beirut: Dar al-Jabal, t.th, Juz. II
- Sarakhsi, Abu Bakar Muhammad bin Ahmad al-, *Ushul al-Sarakhsiy*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1973, Juz II
- Subki, *Al-Ibham fi Syarh al-Minhaj*, Usamah, Kairo, 1982, Juz III
- Subki, Taj al-Din Abd al-Wahab bin Ali bin Abd al-Kafi al-, *Al-Asybah wa al-Nadza'ir*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1991, Cet. I
- , *Hasiyah al-Bannani `ala Matni Jam'i al-Jawami`*, Beirut: Dar al-Fikr, 1975, Juz II
- Suyuthi, Jalaluddin Abd al-Rahman al-, *Al-Asybah wa al-Nazha'ir*, Beirut: Dar al-Fikr, 1996
- Syathibi, Abu Ishaq Ibrahim bin Musa al-, *Al-Muwafaqaat fi Ushul al-Syariah*, Muhammad Ali Shabih, Mesir: tp, t.th, Juz I
- Tahanawi, Muhammad A'la bin Ali al-, *Kasyfu Ishtilihat al-Funun*, Kairo: Al-Nahdhah al-Mishriyah, 1963, Juz VI
- Taimiyah, Taqiy al-Din Ahmad bin Abd al-Halim ibn, *Majmu' Fatawa Syaikh al-Islam Ahmad bin Taimiyah*, Riyadh: al-Riyadh, 1960, Cet I, Juz XXVI
- Thabari, Abu Ja'far Muhammad bin Jarir al-, *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ayy al-Qur'an*, Mesir: Dar al-Ma'arif, t.th., Cet II, Juz. X

- Usman, Muchlis, *Qa`idah- qa`idah Ushuliyyah Dan Fiqhiyyah*, (Jakarta: Raja Grafindo persada, 1999), Cet. III
- Yamani, Abu Bakr al-Ahdali al-, *Al-Faraid al-Bahiyah*, Kediri: Hidayah, tth
- Zarkasyi, Badruddin Muhammad Bahadur bin Abdillah al-, *Qawa'id al-Fiqhi*, Mesir: Maktabah al-Dzahiriyah, t.th
- Zarqa, Ahmad bin Muhammad al-, *Syarh al-Qawa'id Fiqhiyyah*, Dimasyqi: Darul Ilmi, 1938, Cet. II
- , *Syarh al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*, Damaskus: Dar al-Qalam, 1989, Cet. II
- Zarqa, Musthafa Ahmad al-, *al-Madkhal al-Fiqhi al-'Amiy*, Beirut: Dar al-Fikr, 1968, Cet. IX, Juz I